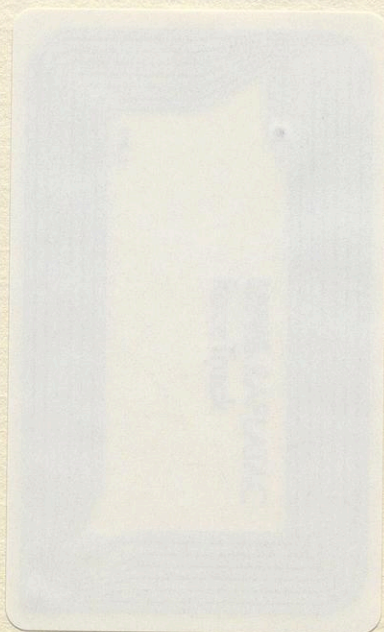
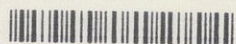




N12<508717066 021



UB Tübingen

Ökumenische Rundschau

45
1996

TR

Januar 1996 · 45. Jahrgang · Heft 1

ANNETTE SCHAVAN

Die Kunst des Politischen und Versöhnung

Schwerpunkt: Annäherung Rom – Wittenberg

P. NØRGAARD-HØJEN zu Kirche und Rechtfertigung

E. LESSING zu Lehrverurteilungen – kirchentrennend?

R. SCHLÜTER zur konfessionellen Trennung im
Religionsunterricht

VELKD: Generalsynode und Catholica-Beauftragter zum Thema

HANS-MARTIN BARTH

**Die Lehre vom Hl. Geist –
reformatorisch und orthodox**

GERHARD KÖBERLIN

100 Jahre Christlicher Studentenweltbund

BISCHOF EVEN FOUIGNER

1000 Jahre Christentum in Norwegen

BOTSCHAFT AN DAS DEUTSCHE VOLK (Aleksij II.)

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main

15. FEB. 1996

452

12

INHALT

	Seite
<i>Annette Schavan</i> , Über die Kunst des Politischen und die Versöhnung	1
<i>Hans Vorster</i> , Kommentar zu Beiträgen des Heftes	4
<i>Peder Nørsgaard-Højten</i> , Einig in der Rechtfertigungslehre	6
<i>Eckhard Lessing</i> , „Lehrverurteilungen – kirchentrennend“	24
<i>Richard Schlüter</i> , Die konfessionelle Trennung im Religionsunterricht – eine theologische Notwendigkeit?	39
<i>Hans-Martin Barth</i> , Die Lehre vom Heiligen Geist in reformatorischer und ostkirchlicher Tradition	54
<i>Gerhard Köberlin</i> , Der WSCF: Ein starkes Stück Ökumene	69
<i>Even Fougner</i> , 1000 Jahre Christentum in Norwegen	78
<i>Dokumente und Berichte</i>	
Botschaft des Patriarchen von Moskau und der ganzen Rus' Aleksij II. an das deutsche Volk	88
Beschluß der 8. Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zum Bericht des Catholica-Beauftragten	91
Auszüge aus dem Bericht des Catholica-Beauftragten der VELKD (<i>Hans Christian Knuth</i>)	93
Auf dem Weg zu einer „Theologie des Lebens“ (<i>Christian Hohmann</i>)	101
„Journalisten zwischen Fundamentalismus von links und rechts in Kirche und Gesellschaft“ (<i>Reinhard Scheerer</i>)	108
Antwort auf Zweifel zu „Ordinatio sacerdotalis“ (<i>Vatikan</i>)	110
Pressemitteilung (<i>Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens</i>)	111
<i>Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher</i>	112
<i>Nachwort der Schriftleitung</i>	136

Dieser Ausgabe liegt das Jahres-Inhaltsverzeichnis 1995 bei.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (vertreten durch Wolfgang Bienert / Marburg) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Günther Gaßmann / Genf; Heinz Joachim Held / Hannover; Viorel Ionița / Genf; Margot Käßmann / Fulda; Walter Klaiber / Frankfurt a.M.; Günter Krusche / Berlin; Christine Lienemann-Perrin / Basel; Johanna Linz / Hamburg; Christian Oeyen / Bonn; Otto Hermann Pesch / Hamburg; Konrad Raiser / Genf; Theodor Schneider / Mainz; Lothar Ullrich / Erfurt.

Schriftleitung: Hans Vorster/Frankfurt (presserechtlich verantwortlich); Hermann Goltz/Halle; Dagmar Heller/Genf. Redaktionssekretärin: Gisela Sahn.

Sitz: Neue Schlesingergasse 24, 60311 Frankfurt am Main.

Anschrift der Schriftleitung: Postfach 101762, 60017 Frankfurt am Main, Tel. (069) 203 36, Fax (069) 289347. Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag: Otto Lembeck, Leerbachstraße 42, 60322 Frankfurt am Main, Tel. (069) 5970988, Fax (069) 5975742. Postgirokonto Frankfurt (BLZ 500 10060) Kto.-Nr. 61454-602

Bankkonto: Frankfurter Sparkasse (BLZ 500 50201) Kto.-Nr. 357936

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich mit je ca. 128 Seiten. Jahresbezugspreis 48,- DM (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 14,- DM. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1.1.1996)

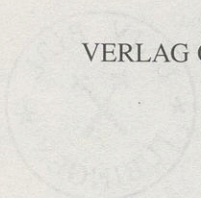
ISSN-0029-8654

Druck: Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1996 45. JAHRGANG

VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN



Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Anhelm, Fritz Erich	Auf dem Weg nach Graz: Die Kirchen im europäischen Verständigungsprozeß	331
Barth, Hans-Martin	Die Lehre vom Heiligen Geist in reformatorischer und ostkirchlicher Tradition	54
Burkart, Rainer W.	„Eucharistische Gastfreundschaft“. Versöhnung zwischen Mennoniten und Lutheranern	324
Dantine, Johannes	Versöhnung	431
Engelen-Kefer, Ursula	Stichwort Versöhnung (3): Arbeitslosigkeit und Versöhnung – ein Widerspruch?	138
Falconer, Alan	Erinnerungen zur Versöhnung führen	468
Fougner, Even	1000 Jahre Christentum in Norwegen	78
Gaßmann, Günther	Lutheraner in den USA vor Kirchengemeinschaft mit Anglikanern und Reformierten und vor Erklärung zur Rechtfertigung mit Katholiken	444
Goltz, Hermann	Zwischen Deutschland und Armenien: Pfarrer Dr. Johannes Lepsius	193
Held, Heinz Joachim	Dank und Glückwunsch für Hans Vorster zum 14. September 1996	394
Heller, Dagmar	Moshi / Tansania 1996 – Plenarsitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung	296
Joest, Christoph	Das Vorbild der Urgemeinde. Ägyptisches Mönchtum und evangelische Kommunitäten als Täter des Wortes	186
Köberlin, Gerhard	Der WSCF: Ein starkes Stück Ökumene	69
Lefringhausen, Klaus	Die ökumenischen Konferenzen in Erfurt und Graz	141
Lessing, Eckhard	„Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ Zur Bedeutung und zu den Grenzen eines ökumenischen Dokuments	24
Lienemann, Wolfgang	Partikulare und universale Geltung der Menschenrechte	301



ZA 4521

<i>Lienemann-Perrin, Christine</i>	Wirkungen des Antirassismusprogramms: Das südliche Afrika und Deutschland als Beispiele	168
<i>Motikat, Lutz</i>	Dietrich Bonhoeffer als Theologe (in) der DDR	155
<i>Mudge, Lewis S.</i>	Ekklesiologie und Ethik in der laufenden ökumenischen Diskussion	270
<i>Nørgaard-Højen, Peder</i>	Einig in der Rechtfertigungslehre. Reflexionen zum Ergebnis der dritten Phase des katholisch- lutherischen Dialogs	6
<i>Rüppell, Gert</i>	Zu einer Hoffnung berufen – das Evangelium in ver- schiedenen Kulturen. Die Konferenz für Weltmission und Evangelisation in Salvador de Bahia – Brasilien 24.11.–3.12.1996	177
<i>Raiser, Konrad</i>	Hermeneutik der Einheit	401
<i>Ritschl, Dietrich</i>	Der Richtwert ökumenischer „Großthemen“ und das Wächteramt des DÖSTA	415
<i>Schäfer, Klaus</i>	Toleranz, Kooperation, Bekenntnis. Die Kirchen Asiens in pluralistischen Gesellschaften	311
<i>Schäfer, Klaus</i>	Auf dem Weg nach Salvador de Bahia. Die 11. Konferenz für Weltmission und Evangelisation	455
<i>Schavan, Annette</i>	<i>Stichwort Versöhnung (2):</i> Über die Kunst des Politischen und die Versöhnung	1
<i>Schlüter, Richard</i>	Die konfessionelle Trennung im Religions- unterricht – eine theologische Notwendigkeit?	39
<i>Štefan, Jan</i>	Und – Gott sei Dank – auch Theologie. Evangelische Theologie an der Prager Universität	339
<i>Trojan, Jakub S.</i>	Das Stuttgarter Schulbekenntnis aus mitteleuropäischer Sicht	147
<i>Vorster, Hans</i>	Kommentar zu Beiträgen zu 1/96	4
<i>Wanke, Bischof Dr. Joachim</i>	Interview. Versöhnen – in der Kraft des Bejahtseins	350
<i>Weizsäcker, Carl Friedrich von</i>	Wohin? Erwägungen zum Ziel der Ökumenischen Versammlungen in Erfurt (1996) und Graz (1997)	267

Dokumente und Berichte

Botschaft der Deutschen Ökumenischen Versammlung in Erfurt	347
Botschaft des Patriarchen von Moskau und der ganzen Rus´ Aleksij II. an das deutsche Volk	88
Beschluß der 8. Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zum Bericht des Catholica Beauftragten (<i>Dirk Veldtrup</i>)	91
Auszüge aus dem Bericht des Catholica-Beauftragten der VELKD der 8. Generalsynode (<i>Hans Christian Knuth</i>)	93
Auf dem Weg zu einer „Theologie des Lebens“. Einige Anmerkungen zu ihrer ökumenischen Zielsetzung und praktischen Relevanz (<i>Christian Hohmann</i>)	101
„Journalisten zwischen Fundamentalismus von links und rechts in Kirche und Gesellschaft“. Zur Jahrestagung des Ökumenischen Arbeitskreises für Information in Europa (<i>Reinhard Scheerer</i>)	108
Kongregation für die Glaubenslehre. Antwort auf den Zweifel bezüglich der im Apostolischen Schreiben „ <i>Ordinatio sacerdotalis</i> “ vorgelegten Lehre (<i>Joseph Kardinal Ratzinger / Tarcisio Bertone SDB</i>)	110
Pressemitteilung gegen die Kampagne der Gesellschaft für bedrohte Völker gegen die Serbische Orthodoxe Kirche (<i>Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens, Erlangen</i>)	111
Zur Problematik der Aussiedlung der Sudetendeutschen (<i>Synodalrat der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder</i>)	202
Brief des Ratsvorsitzenden der EKD an die Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder	212
Die junge Generation meldet sich zu Wort:	
1. Zur Zukunft der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Konsultation mit „jüngeren TheologInnen“) (<i>Barbara Schwahn</i>)	214
2. Die Ökumene: „Stachel im Fleisch der Kirchen – im Auftrag der Kirchen“ (7. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung) (<i>Martin Hailer</i>)	216
Wort zum 450. Todesjahr Martin Luthers aus der evangelischen und katholischen Kirche in Thüringen und Sachsen-Anhalt	218
Der ökumenische Dialog über ethisch-moralische Fragen: Potentielle Quellen des gemeinsamen Zeugnisses oder der Spaltung (<i>Ein Studiendokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des Ökumenischen Rates der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche</i>)	355
Was uns bewegt und was wir bewegen wollen (<i>Votum der Ökumenischen Basisversammlung, Erfurt, März 1996</i>)	371

Die Herausforderung des Proselytismus und die Berufung zu gemeinsamem Zeugnis (Ein Studiendokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des Ökumenischen Rates der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche)	479
Zwischenbilanz. Eindrücke von der Tagung der Plenarkommission von Glauben und Kirchenverfassung in Moshi / Tansania (Wolfgang A. Bienert)	491

Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
Basse, Michael	Certitudo Spei. Thomas von Aquins Begründung der Hoffnungsgewißheit und ihre Rezeption	387
Beer, Peter	Kontextuelle Theologie. Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung	244
Benedyktowicz, Witold / Bohm, Bernd	Ökumenische Landschaft Polens. Unterwegs zu den Mitgliedskirchen des Polnischen Ökumenischen Rates	253
Berlis, Angela / Gerth, Klaus-Dieter (Hg.)	Christus Spes. Liturgie und Glaube im ökumenischen Kontext. Festschrift für Bischof Sigisbert Kraft	261
Bernhardt, Reinhold	Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch	119
Bernhardt, Reinhold (Hg. u.a.)	Theologische Samenkörner. Dem Lehrer Dietrich Ritschl zum 65. Geburtstag	260
Besier, Gerhard	Der SED-Staat und die Kirche. 1983–1991.	256
Beestermöller, Gerhard	Die Völkerbundsidee. Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität	512
–	Die biblische Moral und die Marktwirtschaft (Ungarische Ökumenische Studienhefte, 11)	253
Blane, Andrew (ed.)	Georges Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman	124
Božić, Jure Zečević	Die Autokephalieerklärung der Makedonischen Orthodoxen Kirche	241
Brändle, Werner / Stolina, Ralf (Hg.)	Geist und Kirche. Festschrift für Eckhard Lessing	130
Braulik, Georg (Hg.)	Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium	388

Breitmaier, Isa	Das Thema der Schöpfung in der Ökumenischen Bewegung 1948 bis 1988	232
–	<i>Evangelisches Kirchenlexikon</i> . Internationale theologische Enzyklopädie. Band 4, Lfg. 10 und 11	514
Federschmidt, Karl H.	Theologie aus asiatischen Quellen. Der theologische Weg Choan-Seng Songs vor dem Hintergrund der asiatischen ökumenischen Diskussion	123
Fleinert-Jensen, Flemming	Das Kreuz und die Einheit der Kirche	235
Ford, David (Hg.)	Theologen der Gegenwart. Eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts	127
Galitis, Georg / Mantzaridis, Georg / Wiertz, Paul	Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie	120
Gatz, Erwin (Hg.)	Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts	252
Gehrke, Helmut / Hebler, Makarios / Stork, Hans-Walter (Hg.)	Wandel und Bestand. Denkanstöße zum 21. Jahrhundert. Festschrift Bernd Jaspert zum 50. Geburtstag	516
Greschat, Martin	Protestanten in der Zeit. Kirche und Gesellschaft in Deutschland vom Kaiserreich bis zur Gegenwart	250
Gronemeyer, Reiner	Wozu noch Kirche?	236
Gruchy, John W. de	Befreiung der reformierten Theologie. Ein südafrikanischer Beitrag zur ökumenischen Diskussion	390
Hahn, Udo	Annehmen und frei bleiben. Landesbischof i.R. Johannes Hempel im Gespräch	509
Hartog, Hans	Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heilers	125
Hatrup, Dieter	Theologie der Erde	233
Hauser, Martin	Prophet und Bischof. Huldrych Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation	240
Heintel, Erich	Gesammelte Abhandlungen. Band 3 und 4: Zur Theologie und Religionsphilosophie I und II	504
Heitz, Sergius	Christus in euch: Hoffnung auf Herrlichkeit. Orthodoxes Glaubensbuch	120

<i>Hermes, Eilert</i>	Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland	247
<i>Hilberath, Bernd Jochen / Sattler, Dorothea</i>	Vorgesmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. Festschrift für Theodor Schneider	128
<i>Joest, Christoph</i>	Spiritualität evangelischer Kommunen.	384
<i>Jung, August</i>	Vom Kampf der Väter. Schwärmerische Bewegungen im ausgehenden 19. Jahrhundert	262
<i>Krötke, Wolf</i>	Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Theologische Orientierungen im Übergang vom „real existierenden Sozialismus“ zur demokratischen, pluralistischen Gesellschaft	247
–	<i>Landgabe</i> . Festschrift für Jan Heller zum 70. Geburtstag	517
<i>Lewis, Donald M. (Hg.)</i>	The Blackwell Dictionary of Evangelical Biography 1730 bis 1860	389
–	<i>Lexikon</i> der Hamburger Religionsgemeinschaften.	255
<i>Lienemann-Perrin, C. / Weber, B. (Hg.)</i>	Theologie unterwegs. Eindrücke, Bilder und Nachgedanken einer Studienreise nach Südindien	511
<i>Mager, Johannes (Hg.)</i>	Die Gemeinde und ihr Auftrag. Studien zur adventistischen Ekklesiologie. Bd. II	242
<i>Materne, Ulrich / Balders, Günter (Hg.)</i>	Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden	510
<i>Müller-Fahrenholz, Geiko</i>	Vergebung macht frei. Vorschläge für eine Theologie der Versöhnung	230
<i>Nüchtern, Michael (Hg.)</i>	Warum läßt Gott das zu? Kritik der Allmacht Gottes in Religion und Philosophie	118
<i>Ott, Heinrich</i>	Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie	506
<i>Pankoke-Schenk, Monika / Evers, Georg (Hg.)</i>	Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weltweiten Austausch. Festgabe für Ludwig Bertsch	134
<i>Peters, Albrecht</i>	Kommentar zu Luthers Katechismen. Band V: Beichte, Haustafel, Traubüchlein, Taufbüchlein	508
<i>Peters, Tiemo R. / Pröpper, Thomas / Steinkamp, Hermann (Hg.)</i>	Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz	131

<i>Pranger, Jan Hendrik</i>	Dialogue in Discussion. The World Council of Churches and the Challenge of Religious Plurality Between 1967 and 1979	231
<i>Raiser, Konrad</i>	Wir stehen noch am Anfang. Ökumene in einer veränderten Welt	229
<i>Richter, Wolfgang (Hg.)</i>	Unfrieden in Deutschland	259
<i>Rieske-Braun, Uwe</i>	Zwei-Bereiche-Lehre und christlicher Staat: Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik im Erlanger Neuluthertum und in der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung	519
<i>Röhm, Eberhard / Thierfelder, Jörg</i>	Juden – Christen – Deutsche, Band 3/I und 3/II, 1938–1941	513
<i>Rössler, Andreas (Hg.)</i>	Protestantische Kirchen in Europa	249
<i>Scheerer, Reinhard (Hg.)</i>	Gott schreibt auch auf krummen Linien gerade. Zur Geschichte der Christlichen Friedenskonferenz (CFK)	258
<i>Schwöbel, Gerlind</i>	Leben gegen den Tod. Hildegard Schaefer: Ostern im KZ	127
<i>Steinwede, Dietrich</i>	Religionsbuch Oikoumene. Werkbuch 1/2	122
<i>Sundermeier, Theo</i>	Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft anlässlich seines 60. Geburtstages	383
<i>Taube, Roselies u.a.</i>	Grenzenlos leben? Ökumenische Frauengottesdienste	385
<i>Tiel, Gerhard</i>	Basisökumene in Brasilien unter Berücksichtigung des lateinamerikanischen Kontextes	246
<i>Totzke, Irenäus</i>	Dir Singen wir. Beiträge zur Musik der Ostkirche	518
<i>Villa-Vincencio, Charles</i>	Gottes Revolution. Gesellschaftliche Aufgaben der Theologie am Beispiel Südafrika	245
<i>Werbick, Jürgen</i>	Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis	237

Über die Kunst des Politischen und die Versöhnung

VON ANNETTE SCHAVAN

Scharf geführte Parlamentsdebatten finden in der Öffentlichkeit meist ein zwiespältiges Echo. Heftige Wortgefechte, scharfzüngige Polemik, verbale Zuspitzung der eigenen Position, Verbalinjurien gegen den politisch Andersdenkenden lassen nachdenkliche Zeitgenossen fragen: Muß das sein? Müssen politische Positionen und Personen in derart unversöhnlicher Weise aufeinanderprallen? Sind solche Attacken – das martialische Bild spricht schon für sich – wirklich notwendig? Andererseits ärgern sich Politikerinnen und Politiker, wenn sie im Pressespiegel journalistische Vorhaltungen finden, daß die Debattenbeiträge wieder einmal langweilig und markante Meinungsäußerungen selten gewesen seien, die parlamentarisch gemäßigten Mittelmaße dominiert und überhaupt die alten „Haudegen“ gefehlt hätten. Die Öffentlichkeit, so scheint es, will beides: scharfe Trennung und Einigkeit, Streit und Versöhnung. Im demokratischen Widerspiel politischer Meinungsäußerungen verlangt die Öffentlichkeit klar konturierte Positionen, die ins Gespräch gebracht und sich am Ende doch in ein Ganzes fügen sollen. Wie läßt sich diese dreifache politische Pflicht: zur eigenen Position, zur Auseinandersetzung und zur Versöhnung begründen? Wie sind Sprechen und Hören in der politischen Grundverpflichtung zur Debatte, Diskussion und zum Gespräch aufeinander verwiesen?

1. Die Pflicht zur eigenen Position

Wer nicht weiß, welche Grundkonzeption er hat, sollte nicht in die Politik gehen. Am Anfang des harten Ringens um das politisch Mögliche und Notwendige steht die Frage: Was will ich politisch befördern und bewirken? Welche Visionen vom Menschen, von der Gesellschaft und vom Ort des einzelnen in ihr sind leitend? Wird diese Leitfrage zurückgestellt und sofort auf Kompromisse als das bloß Opportune und leicht Machbare geschielt, verdirbt die Fähigkeit zur Politik von Anfang an. Wer Politik als bloßen Brotberuf zur Wahrung des öffentlichen Konsenses versteht, wird den Ruf zur eigenen Perspektive und zur Pflicht, vom eigenen Standort auf das Ganze zu sehen und dieser Sicht Geltung zu verschaffen, notwendig überhören. Wer

diesen Ruf aber vernimmt, wird zum Sprechen ermächtigt und gedrängt, das eigene, gewissenhaft erwogene Wort in die politische Debatte einzubringen.

2. Die Pflicht zur Auseinandersetzung

Wer aber entschieden ist, trifft auf die Entschiedenheit des politischen Gegners. Ist seine Perspektive in keiner Weise kongruent mit der eigenen Sichtweise, überzeugen seine Argumente überhaupt nicht, so gilt doch, auf sie zu hören. Ist zunächst geboten, dem Ruf zur eigenen Position zu folgen und sie ins Wort zu bringen, so erwächst dann die gegenläufige Aufgabe, auf den anderen zu hören. Es zeigt sich, daß die Entschiedenheit der eigenen Position schon auf einen Weg gebracht ist, mit dem es jetzt ernst wird: der Weg der Auseinandersetzung. Ohne Sprechen *und* Hören, sich selbst einbringen *und* Argumente aufnehmen ist keine Debatte möglich, lebt sie doch vom Widerspiel von Wort und Antwort, Spruch und Widerspruch; oder sie vergeht in der Langeweile einer endlosen Folge von Monologen. Offensichtlich sind die Maßgaben von Sprechen und Hören unterschiedlich, gehört doch zur Aktivität und Klarheit des Sprechens das aufnahmebereite und sorgfältige Zuhören. Auch angesichts der Überzeugung, daß der politisch Andersdenkende nicht überzeugend ist, muß auf die Argumentation des Debattengegners von innen her geachtet werden: Kein noch so brillantes Argument führt weiter, wo es am Kern der Sache oder an den Herzen der Menschen vorbeigeht. Und doch muß zugegeben werden, daß zunächst und zumeist eine wirkliche Übereinstimmung nicht erzielt wird. Wo z. B. parlamentarisch gerungen wird, gibt es Sieg oder Niederlage, Abstimmungserfolg oder Abstimmungsverlust. Gibt es wirklich keine Einigung? Demokratischer Konsens verlangt vom Abstimmungsunterlegenen die Beachtung der Spielregeln – mit der Auszählung des Ergebnisses hat das Parlament entschieden und diese Entscheidung gilt. Aber kann der Abstimmungsunterlegene diese Entscheidung auch von innen her annehmen? Für das politische Tagesgeschäft scheint dies keine Rolle zu spielen: Durch eine definitive Entscheidung ist die Handlungsfähigkeit der Verantwortlichen hergestellt worden. Die Wunden, die die Debatte oder die erregte politische Diskussion geschlagen haben, scheinen rasch zu vernarben. Und bald geht es ja weiter – mit einer neuen Gesprächsrunde.

Dies kann jedoch kein abschließendes Wort zur demokratischen Streitkultur sein. Es dabei bewenden zu lassen, daß Wunden geschlagen werden und Wunden verheilen, brächte ein Gemeinwesen auf Dauer mit Sicherheit in die Krise. Unsere parlamentarische Demokratie hätte mit bloß äußerlicher Kon-

sensbildung nicht überlebt. Streit hat eine innere Tendenz zum Dialog, und Dialog ist mehr als zu überlebender Streit: Dialog setzt Annahme der Position des Gesprächspartners von innen her gleichzeitig voraus und frei, umgekehrt verlangt er von diesem die gleiche Haltung. Daß solches im und über das politische „Geschäft“ geschieht, gehört zu den guten politischen Erfahrungen.

3. Die Pflicht zur Versöhnung

Wenn ich aber gefragt werde, wie Dialog so zu bewerkstelligen ist, daß er Erfolg hat, kann ich letztlich keine befriedigende Antwort geben. Als unabdingbare Voraussetzung läßt sich aber nennen: Die Offenheit als Bereitschaft zum Dialog. Vor allem anderen ist aber die Bereitschaft zur Versöhnung unhintergebar, denn Dialog ist der Weg zur Versöhnung, und Versöhnung ist das Ziel von Dialog.

Wer sich ernsthaft auf diesen Weg und dieses Ziel einläßt als politischer Mensch, den die Vision einer versöhnten Gesellschaft in seinem Handeln leitet, als geistlicher Mensch, der die Aufgabe der Versöhnung von Gott und Mensch annimmt, oder als pädagogisch verantwortliche Person, die im Dialog der Generationen so mitzuwirken sucht, daß das Herz der Eltern sich den Kindern und das der Kinder sich den Eltern zukehrt, wird erfahren: Um Versöhnung in Wort und Widerwort, Sprechen und Hören muß gerungen werden.

Wo Versöhnung aber gelingt, ist sie im letzten Geschenk.

[nein]

Erfreuliche Fortschritte, aber bitte ohne Geheimdiplomatie

Kommentar zu Beiträgen dieses Heftes

Drei Aufsätze dieses Heftes greifen auf, wofür der Begriff „römisch-katholisch/lutherischer Dialog“ längst nicht mehr zureicht und was am besten mit wachsender Übereinstimmung oder sichtbarer Gemeinschaft bezeichnet wird.

Peder Nørgaard-Højen hat ausgehend von der LWB-Studie „Grundkonsens – Grunddifferenz“ die dritte Phase des Dialogs zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund verfolgt. Diese Phase ist im Studiendokument „Kirche und Rechtfertigung“ zu beachtlichen Übereinstimmungen gelangt. Sein Urteil dazu hat auch deshalb Gewicht, weil er im Unterschied zu manchen anderen seine dankbare Anerkennung und weiterführende Fragen einem Produkt zuwendet, an dessen Erstellung er nicht selbst beteiligt war.

Eckhard Lessing mahnt an, daß in der Weiterarbeit am Studienprozeß „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ neben der Heilsdimension das für Paulus und Luther konstitutive Schöpfer-Wirken im Verständnis der Gerechtigkeit Gottes stärker zum Zug kommen sollte. In der Tat, ein gemeinsames Durchdenken der Schöpferdimension Gottes wird die erzielten Verständigungen vertiefen.

Richard Schlüter wendet sich praktischen Konsequenzen der wachsenden Lehrübereinstimmungen dort zu, wo sich entscheidet, ob in den anstehenden Fragen eigentlich jede Generation von vorne anfangen muß. Sind wir inzwischen nicht soweit gelangt, daß es unsere Pflicht ist, nun das Erreichte zum Ausgangspunkt von gemeinsamer Traditionsbildung und Sozialisation der nachwachsenden Generation, z. B. im Religionsunterricht, werden zu lassen?

Leider sind aber auch gegenläufige Tendenzen zu verzeichnen. Sie kommen – zurückhaltend – in den beiden Texten zum Ausdruck, die in diesem Heft das lutherisch-katholische Bemühen um Gemeinschaft dokumentieren.

Wer sie aufmerksam liest, merkt: es hat Irritationen gegeben. Der Präfekt des Päpstlichen Einheitsrates, einer Kurieneinrichtung, die selbst an dem Projekt „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ von Anfang an maßgeblich beteiligt war, hat der lutherischen Seite gegenüber erklärt (und dies nach Abschluß eines umfangreichen Rezeptionsverfahrens zur Gewinnung des „magnum consensus“ in den Gliedkirchen der VELKD und der AKf), dieser Studienprozeß habe nicht zu den erforderlichen Klärungen geführt. Hier ist dem Kardinal zu widersprechen: er hat dies sehr wohl, und nichts überzeugt davon so deutlich wie der von W. Pannenberg und Th. Schneider herausgegebene Band „Lehrverurteilungen – kirchentrennend? IV (Antworten auf kritische Stellungnahmen)“.

Nur haben sich offenbar während des Verfahrens in Rom die Kriterien geändert, die an den Studienprozeß angelegt werden; und der Lutherische Weltbund ließ sich seinerseits während der III. Phase seines Dialogs mit der römisch-katholischen Kirche und angesichts der Ergebnisse im erwähnten Dokument „Kirche und Rechtfertigung“ gewinnen, für sich allein mit Rom zu einer Vereinbarung über die Rechtfertigung zu kommen und das anspruchsvollere LV-Projekt auf die Plätze zu verweisen.

Daran ist nicht so sehr ärgerlich, daß die römisch-katholische Kirche dabei Interessen vertritt, die den Spannungen abhelfen wollen, unter denen sie zur Zeit leidet. Nur hätte das wesentlich früher angemeldet werden müssen. Ärgerlich, freilich auch aufschlußreich ist, wie wenig der Lutherische Weltbund, wenn es um das Kernanliegen der Reformation geht, sich der multilateralen Ökumene, vor allem der Gemeinschaft mit den anderen reformatorischen Kirchen verpflichtet weiß. Konfessionsbestimmter Bilateralismus ist offenbar – übrigens nicht nur hier – mehr und mehr Trumpf und ein gewisses Quantum Ehrgeiz kommt dazu.

Dabei sei ausdrücklich anerkannt, daß die VELKD sich an diesem Spiel nicht beteiligt, im Gegenteil in Genf mit Nachdruck für die in Leuenberg erreichte Kirchengemeinschaft eintritt und energisch deren Berücksichtigung bei allen Schritten eingefordert hat, die der LWB zu Rechtfertigung und Ekklesiologie unternimmt. Übrigens sollte an diesem Punkt auch mit den Methodisten und den anderen evangelischen Freikirchen gesprochen werden, ehe es zu der beabsichtigten Erklärung kommt.

Dabei enthalten sowohl „Kirche und Rechtfertigung“ wie der Entwurf zu dieser bilateralen „Erklärung zur Rechtfertigung“ durchaus bedeutende Impulse auch für die multilaterale Ökumene; und noch weniger hat jener Entwurf es nötig, vor dem Volke Gottes versteckt zu werden. Die Ökumenische Centrale hat in Rom und Genf angefragt, ob sie ihn in geeigneter Form veröffentlichen könne. Es wurde ihr verwehrt. Daß er auch sonst nicht in zitierbarer Form vorliegt, behindert nun freilich die ökumenische Teilhabe an der wachsenden Übereinstimmung entscheidend und verweist sie auf einem zentralen Gebiet von vornherein in den Bereich der Spezialisten.

Weil bei dieser Quellenlage eine breitere Diskussion nicht geführt werden kann, sei zur Begleitung dieses Hefts wenigstens der Eindruck formuliert, der sich dem Unterzeichner positiv und negativ zu jenem Entwurf gebildet hat. Er setzt voraus, daß seit Januar 1995 an ihm weitergearbeitet wurde und freut sich, wenn das, was er negativ anmerken muß, inzwischen schon berücksichtigt ist. Leider war aber auch dazu keine Auskunft zu bekommen.

Positiv ist in seiner Sicht festzuhalten, daß die Erklärung nicht mehr von den Abgrenzungen der Reformationszeit ausgeht, sondern affirmativ in heutiger Sprache redet und sich Neuformulierungen der Rechtfertigungslehre zutraut. Das ist ein wichtiger Schritt vorwärts. Er war freilich schon im Rechtfertigungsteil des LV-Studienprozesses intendiert.

Positiv ist sodann, daß die wachsende Übereinstimmung zur Rechtfertigung durch die Einbeziehung des LWB nun auch auf reformatorischer Seite die weltweite Dimension erreicht hat. Doch auch hier ist zu sagen: Etwas mehr Heranführung an den Hintergrund, wie er in LV vermittelt wird, wäre manchen außereuropäischen Mitgliedskirchen des LWB sicher zugute gekommen. Hat man sie nicht etwas zu voreilig aus einer wichtigen Traditionskette entlassen?

Eindeutig negativ ist, daß der Entwurf fast ausschließlich lediglich von „Katholiken“ und „Lutheranern“ redet. Der Grund ist offensichtlich: die offizielle römisch-katholische Ekklesiologie möchte den durch die Reformation hindurchgegangenen Kirchen den Status von Kirche noch immer nicht zuerkennen. Wie steht es aber mit der Bekenntnistreue des LWB, wenn er die entscheidende Eingangsfeststellung des Augsburger Bekenntnisses Art. 1 „*Ecclesiae magno consensu apud nos docent ...*“ preisgibt? Welches Gewicht hat die beabsichtigte Erklärung dann ekklesiologisch

überhaupt noch? Und: die Erklärung vermeidet den eindeutigen Bezug auf die kirchenrechtlich allein entscheidenden Canones von Trient. Nun hat es sicher keinen Sinn zu fordern, daß diese Canones einzeln aufgerufen werden und eine römisch-katholische Erklärung erwartet wird, durch die sie außer Kraft gesetzt werden. Es muß aber nicht nur für Spezialisten, sondern für das ganze Volk Gottes erkennbar und nachvollziehbar werden, daß die römisch-katholische Kirche diejenigen Instrumente nicht mehr gegen die reformatorischen Kirchen anwendet, durch die sie einst festgelegt hat, daß es mit diesen Kirchen keine Gemeinschaft geben kann.

Sollten die durch die Reformation bestimmten Kirchen in der Endfassung der Erklärung nicht als „Kirche“ bezeichnet und die kirchenrechtliche Distanz gegenüber Grundformeln der Reformation nicht deutlich erkennbar beseitigt werden, dann müßte es wohl bei dem Urteil bleiben: der LWB ist uns – aus welchem Grunde immer – die Erledigung seiner Hausaufgaben schuldig geblieben.

Hans Vorster

Einig in der Rechtfertigungslehre

Reflexionen zum Ergebnis der dritten Phase des katholisch-lutherischen Dialogs

VON PEDER NØRGAARD-HØJEN

Überraschenderweise meinte man bereits am Ende der ersten Phase des Dialogs zwischen dem Vatikan und dem Lutherischen Weltbund, in der Interpretation der Rechtfertigung einen weitreichenden Konsens feststellen zu können.¹ Die Katholiken mochten das Heil an keine menschlichen Bedingungen geknüpft sehen, und umgekehrt waren die Lutheraner bereit, das Rechtfertigungsgeschehen nicht lediglich forensisch-imputativ, sondern auch effektiv zu deuten. Freilich blieben in Malta die Frage nach dem theologischen Stellenwert der Rechtfertigungslehre offen und so ihre metadogmatisch-kriteriologischen und kriteriologisch-applikativen Dimensionen unerörtert.²

Der springende Punkt blieben also das reformatorische Materialprinzip und seine Konsequenzen für Lehre und Leben der Kirche. Die Differenzen in diesem Bereich ließen sich durch in den Folgejahren erreichte, immer spektakulärer werdende Übereinstimmungen in traditionell hochkontroversen Fragen nicht überbrücken.³ Man könnte im Gegenteil fast zu dem Urteil versucht sein, daß die Applikation der Rechtfertigungslehre als hermeneutisches Prinzip desto stärker hervorgehoben zu werden schien, je tiefer und

umfassender die Einheit in anderen bislang strittigen Lehrfragen wurde. Gewiß, man freute sich über die wachsende Annäherung; aber diese konnte – ironisch genug – im Lichte der angeblichen Ablehnung der Rechtfertigungslehre als letztes theologisches Kriterium durch die Katholiken nicht selten von den Lutheranern bagatellisiert und letzten Endes als mehr oder weniger wertlos abgewertet werden. Was bedeutet schließlich Einigkeit in allen möglichen theologischen Einzelfragen, ja selbst im Blick auf das Verständnis der Rechtfertigung, wenn über die kriteriologische Dimension gerade der Rechtfertigungsbotschaft nach wie vor Uneinigkeit besteht? Das Mißtrauen war noch zu groß, als daß man bereit war, die kontroverstheologischen Waffen zu strecken, und den Mut aufbrachte, der wachsenden Verständigung dankbar und aufhorchend zu begegnen.

Irgendwie mußte das Thema also einer erneuten Behandlung unterzogen werden, wollte man die kurz nach Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils gewonnenen Früheinsichten nicht vollends der Vergessenheit anheimgeben und das Potential der übrigen Annäherungen zwischen Katholizismus und Luthertum, hinter die es nach Ansicht maßgeblicher Vertreter beider Kirchen kein Zurück mehr gab, für den weiteren Ausbau der Beziehungen voll ausnutzen. Es war aber wichtig, daß die Rechtfertigung in einer solchen Art und Weise thematisiert wurde, daß sich aus der Erörterung keine bloße Wiederholung der seit Malta festgestellten Übereinstimmung ergeben würde, sondern darüber hinaus eine gezielte Reflexion über den hermeneutischen Stellenwert der Rechtfertigungslehre gesichert war.

Es war dies genau die Situation, vor der sich der Lutherische Weltbund und der Vatikanische Einheitsrat nach Abschluß der zweiten Phase des internationalen katholisch-lutherischen Dialogs und der Veröffentlichung des umstrittenen Dokuments *Einheit vor uns* gestellt sahen^{3a}. Man entschied sich klugerweise für das Thema „Kirche“ (das ohnehin in jenen Jahren in die ökumenische Tagesordnung eindrang), vor allem weil an ihm die hermeneutische Funktion der Rechtfertigungslehre vorbildlich aufgezeigt und die Interaktion von Ekklesiologie und *justificatio* deutlich werden konnte, insbesondere wenn man sich auf die Instrumentalität bzw. Sakramentalität der Kirche oder anders ausgedrückt: die Rolle der Kirche im göttlichen Heilsplan konzentrieren würde. So geschah es, und ab 1986 arbeitete die dritte Dialogkommission des globalen katholisch-lutherischen Gesprächs über die Beziehung von *Kirche und Rechtfertigung*, zu der sie 1993 schließlich ihr Abschlußvotum abgab.⁴ Es geht in diesem Dokument kurz darum, die bisherigen Gesprächsergebnisse in Sachen Rechtfertigung daraufhin zu testen, ob dem vermuteten Konsens im Verständnis der *justificatio* in der Tat auch

eine gemeinsame Sicht der umfassenderen kriteriologischen Perspektive der Rechtfertigungslehre entspricht.

Das Ergebnis

In dem umfangreichen Text nimmt die der Rechtfertigungslehre eigens gewidmete Erörterung nur wenige Seiten in Anspruch. Der größte Teil des Dokumentes besteht aus ekklesiologischen Reflexionen. Dies ist insofern verständlich, als die Dialogteilnehmer mehr oder weniger von vornherein im Verständnis der Rechtfertigung, also in der Unterstreichung des allein von Gott und seiner Gnade abhängigen Heils übereinstimmen (dies ist seit Malta wirklich kein ernsthafter Streitpunkt mehr) und sich deswegen auf die eigentliche Kontroversfrage nach dem theologischen Stellenwert der Rechtfertigungsbotschaft, die dafür sinnvollerweise in eine umfassendere Ekklesiologie eingebettet wird, konzentrieren konnten. Der erwähnte notwendige Test des, wie gesagt, faktisch seit Malta bestehenden Konsensus im Blick auf das Verständnis der Rechtfertigung wäre erfolgreich durchgeführt, wenn nachgewiesen werden könnte, daß Katholiken nicht weniger als Lutheraner der Rechtfertigungslehre eine hermeneutisch-kriteriologische Funktion beimessen.

Dies scheint die These gewesen zu sein, die den Ausgangspunkt der Bemühungen der dritten Dialogkommission bildete. In diesem Sinne geht es ihr darum, den Konnex von Rechtfertigung und Kirche herauszustreichen: der aus Gnade und durch den Glauben um Christi willen gerechtfertigte Sünder wird in der Taufe Mitglied der Kirche (§ 1).⁵ Rechtfertigung und Kirche seien daher fundamentale Glaubensartikel (§ 5); beides sei im Christus- und Trinitätsgeheimnis gegründet und als Werke des dreieinigen Gottes zu betrachten; sie weisen den Menschen, wie reichlich undurchsichtig formuliert wird, „in das Mysterium des dreifaltigen Gottes ein“ und seien „somit Mysterium, Geheimnis des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe“ (ebd.). Rechtfertigung und Kirche versteht der Text als unverdientes Gnadengeschenk, das als solches die Gläubigen zur Mitgestaltung einer gerechteren Welt herausfordert (§ 9).

So sehr all dies als gemeinsame Glaubensüberzeugung dargestellt wird, so sehr wird betont, daß die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders in lutherischer Perspektive traditionell als der *articulus stantis et cadentis ecclesiae* aufgefaßt wird und daß daher ein etwaiger Konsens in der Rechtfertigungslehre sich ekklesiologisch bewähren muß:

„Alles, was über das Wesen der Kirche, über die Heilmittel und über das der Kirche eingestiftete Amt geglaubt und gelehrt wird, muß im Heilsgeschehen selbst begründet und vom Rechtfertigungsglauben als Empfang und Aneignung des Heilsgeschehens geprägt sein. Entsprechend muß auch alles, was über Wesen und Wirkung der Rechtfertigung geglaubt und gelehrt wird, im Gesamtkontext der Aussagen über die Kirche, die Heilmittel und das der Kirche eingestiftete Amt gesehen werden.“⁶

Dies wird nun im großen Abschnitt über „Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das Verständnis von Kirche“ (§§ 166 ff), der dem umfangreichen Kapitel 4 über die „Kirche als Empfängerin und Vermittlerin des Heils“ eingegliedert ist, im einzelnen ausgeführt. Ihre eigentliche Brisanz erhält die Lehre von der Rechtfertigung erst dann, wenn sie als „die Mitte und zugleich das Kriterium der gesamten Theologie“ (§ 167) verstanden wird und so die Beziehung von *ecclesia* und *justificatio* kritisch durchleuchtet. In katholischer Perspektive erwächst dann gegenüber dem Luthertum die Befürchtung eines ekklesiologischen Reduktionismus und umgekehrt bei den Lutheranern die Besorgnis einer katholischen Verdunkelung des Evangeliums. Diese in der Geschichte schicksalhaft gewesene Alternative läßt sich in der Tat nur durch die Einsicht überwinden, daß der Topos der Rechtfertigung nicht lediglich einer unter vielen anderen Lehrpunkten, sondern auch und allenfalls primär hermeneutisches Prinzip zur Unterscheidung des wahrhaft und notwendig als christlich Anzuerkennenden ist. Daß diese Alternative nunmehr tatsächlich überwunden ist, davon ist die Dialogkommission ohne jeden Zweifel einhellig überzeugt:

„Der weitreichende Konsens im Verständnis der Rechtfertigung, der in diesem und anderen Dialogen zwischen Katholiken und Lutheranern festgestellt wurde, schließt ... den im einzelnen zu bewährenden Konsens über die kritische Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das Ganze der kirchlichen Lehre, Ordnung und Praxis mit ein.“⁷

Diese grundlegende Erkenntnis eines gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung und einer gemeinsamen theologischen Applikation der Rechtfertigungslehre beruht nach Auffassung der Dialogteilnehmer auf indiskutablen gemeinsamen Grundüberzeugungen (§§ 169–172): Zunächst verstehen Katholiken wie Lutheraner das Evangelium seinem Wesen nach als *verbum externum*, das einerseits in die Gemeinschaft der Kirche ruft und von dem diese Gemeinschaft andererseits lebt. Sodann impliziert das beiden Konfessionen gemeinsame Verständnis des Evangeliums als *verbum creativum* das gemeinsame Bekenntnis zur Kirche als *creatura Dei* bzw. in reformatorischer Terminologie *creatura verbi*. Schließlich finden sich Lutheraner und Katholiken in der gemeinsamen Überzeugung, daß bis zur Vollendung die göttliche Treue in den geschichtlichen Strukturen der Kirche konkrete

Gestalt gewinnt und, wenn auch brüchig und unter Umständen untreu, so doch geschichtlich verwirklicht wird, daß also (wiederum reformatorisch formuliert) „una sancta ecclesia perpetuo mansura sit“ (CA 7).

Mit den oben zitierten Formulierungen des § 168 ist unmißverständlich festgehalten, daß *auf allen Ebenen des Kontaktes zwischen Rom und Wittenberg sämtliche Divergenzen in bezug auf den schwierigsten aller Streitpunkte, die Rechtfertigung aus dem Glauben, zumindest nach Meinung dieser und der meisten anderen bedeutenden Dialogkommissionen voll überwunden sind*. Die Kontroverse um die Rechtfertigung, die im 16. Jahrhundert die Kirche aus den Fugen hob und tiefe Wunden im Leib Christi hinterließ, *kann als abgeschlossen betrachtet werden*. Das ist wohl die Botschaft, die die Dialogkommission vermitteln will.

Es ist dies in der Tat eine ebenso erstaunliche wie mutige und spektakuläre (allenfalls die spektakulärste), fast nicht zu glaubende Errungenschaft moderner ökumenischer Geschichte, die kaum *ohne praktische Konsequenzen bleiben kann, sollen ökumenische Bemühungen nicht vollends ihre Glaubwürdigkeit einbüßen*. Wenn aber entsprechende Konsequenzen tatsächlich gezogen werden, ist das Ergebnis des jüngsten Dialoges ganz gewiß ein Ereignis von kirchengeschichtlicher Tragweite.

Implikationen des Ergebnisses

Was aber sind „entsprechende“ Konsequenzen *in concreto*? Formelhaft ausgedrückt hat sich der gewonnene Konsens in allen künftigen Diskussionen dessen zu bewähren, was auch nach dem Schlußbericht *Kirche und Rechtfertigung* noch katholisch-lutherische Kirchengemeinschaft verhindert. Man wird mit der Erklärung der Dialogkommission keine jetzige oder künftige Uneinigkeit im Blick auf die Rechtfertigung ausschließen können. Wichtiger ist jedoch, daß der Text die faktische Lage in unseren Kirchen (nach der die Grenzen zwischen einer angeblich katholischen und lutherischen Sicht der Rechtfertigung quer durch die Konfessionen verlaufen) realistisch widerspiegelt; daß man unter Verweis auf ihn wird behaupten können, daß die Rechtfertigung kein Thema von kirchentrennender Bedeutung mehr darstellt und daß *Kirchen, die sich die Worte der Kommission zu eigen machen können, daher auch keine getrennt nebeneinander lebenden Gemeinschaften bleiben können*.

Wenn dies der realen Situation entspricht, in der sich heute Katholiken und Lutheraner befinden, zumal sie nicht zuletzt auch im Blick auf die hermeneutisch-applikative Funktion der Rechtfertigungslehre wirklich einer

Meinung zu sein behaupten, dann ist in der Tat die Wiederherstellung der zerbrochenen Kirchengemeinschaft möglich, ja aus lutherischer Perspektive mehr noch: sie ist geboten. Wenn die Rechtfertigungslehre, wie die Lutheraner pointieren, den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* darstellt und sie sich mit den Katholiken über diesen Artikel nicht nur nicht länger zerstreiten, sondern geeinigt haben, stehen in lutherischer Sicht einer Gemeinschaft von Kirchen, die in diesem Sinne Christus und nur ihn verkündigen, grundsätzlich keine Hindernisse mehr im Wege. Es ist schließlich nicht gleichgültig, daß Katholizismus und Luthertum ein gemeinsames Verständnis der Rechtfertigung erkämpft und Frieden geschlossen haben ausgerechnet im Blick auf die Lehrfrage, die vor fast einem halben Jahrtausend das schicksalhafteste Schisma abendländischer Geschichte veranlaßt hat. Es ist dies ein Ertrag, an dem die Dialogkirchen schlicht nicht vorbei können, ohne ihre ökumenische Glaubwürdigkeit ernsthaft aufs Spiel zu setzen. Man wird unmöglich so tun können, als ob nichts geschehen wäre. Nach fast 30 Jahren intensiver Kontakte ist der sensible Bereich katholisch-lutherischer Begegnung entscheidungsreif geworden.

Gewiß, die traditionellen Kontrahenten sind nach wie vor in vielen anderen Fragen außerordentlich uneinig, und Katholiken wie Lutheraner werden in absehbarer Zeit kaum Schwierigkeiten haben, kirchentrennende Faktoren zu entdecken. Die folgenden Ausführungen des Dokumentes *Kirche und Rechtfertigung* zeigen zur Genüge, wie leidvoll die Dialogteilnehmer sich dessen bewußt geblieben sind und sich insofern nichts vormachen. Man mag nach wie vor von einer Grunddifferenz sprechen; doch diese Rede ist zutiefst uninteressant geworden, denn falls § 168 die gegenwärtige theologische Lage trifft, *kann und muß behauptet werden, daß sämtlichen noch verbleibenden Divergenzen zumindest in lutherischer Perspektive keine kirchentrennende Bedeutung mehr beigemessen werden darf.*

Wenn nämlich der Inhalt von § 168 der wahren Lage der Konfessionen entspricht, stellen allenfalls noch verbliebene Differenzen keine Themen der Kontroverstheologie mehr dar, sondern sind Probleme geworden, die beide Konfessionen gleichermaßen betreffen und deswegen von ihnen *gemeinsam* angegangen werden müssen und – gerade im Rahmen des festgestellten grundsätzlichen Konsensus – auch können. Die zwischen Rom und Wittenberg noch ausstehenden Kontroversfragen erscheinen dann in einem anderen, günstigeren Licht als früher. Die noch bestehende Uneinigkeit erscheint nämlich nunmehr auf dem Hintergrund einer im Grunde noch umfangreicheren Einigkeit und eines noch fundamentaleren und den Dissens überlagernden Konsenses. Es ist dies das eigentlich Neue, Epochale und –

wenn man so will – der eigentliche *ökumenische Durchbruch* der dritten Dialogphase, dem jedes hiernach stattfindende Gespräch, abgesehen auch von jeder kirchlichen Rezeption dieser Tatsache, irgendwie wird Rechnung tragen müssen.

Viel ist aber andererseits davon abhängig, daß und gegebenenfalls wie das Ergebnis von § 168 rezipiert wird; meinem Ermessen nach wird man sicherlich befürchten müssen, daß es nach wie vor rezeptionsunfähig ist und eine Vision wie die oben skizzierte deshalb noch eine Weile unerfüllt bleibt. Wenn nicht alles täuscht, sind die Teilnehmer des Dialogs ihren Kirchen in der Beziehung weit voraus, selbst wenn man die sicher nicht ganz unerhebliche Anzahl von Ungeduldigen besonders auf dem sogenannten *grass root level* mit in Betracht zieht. Feststellungen einer faktischen Übereinstimmung im Glauben und Rezeptionsfähigkeit solcher Feststellungen sind zueinander nicht direkt proportional. Es ist in dem Zusammenhang bedenkenswert, daß die Kommission selber keine ausdrücklichen, der zwischenkonfessionellen Praxis geltenden Konsequenzen zieht, sondern es allein bei der Behauptung und Darstellung des Konsensus bewenden läßt.

Die im Dialog vertretenen Kirchen werden auf das Problem der Rezipierbarkeit unterschiedlich reagieren. Was einerseits in der Theorie den Lutheranern zur Etablierung von Kirchengemeinschaft *genügt*, wird andererseits den Katholiken *zu wenig* sein. Die Behauptung, daß mit dem Ertrag der dritten Dialogphase in lutherischer Perspektive Kirchengemeinschaft möglich geworden sei, mag Befremden hervorrufen, und sie ist denn auch nur in dem Maße wahr, in dem die Einigkeit in der Rechtfertigungslehre Übereinstimmung in bezug auf die *necessaria unitatis* mit einschließt. Lutherisch formuliert: Nur in dem Maße, in dem der erzielte Konsens nicht nur CA 4 und 5, sondern auch CA 7 betrifft. Und dies ist für die Katholiken ganz bestimmt nicht der Fall, denen das reformatorische *satis est* ganz und gar nicht genügt. Dies wiederum schmälert in den Augen der Lutheraner den Gewinn des errungenen Konsenses und macht es schwierig, ihn auszunutzen und positiv zu entfalten. Alles in allem muß daher realistisch damit gerechnet werden, daß beide Konfessionen einander in der festen Überzeugung die Hand reichen, daß das erzielte Ergebnis noch nicht als Grundlage der gesuchten Einheit dienen kann.

Dies muß aber nicht bedeuten, daß nichts geschehen kann, was die Dialogpartner gemeinsam und jeder für sich verantworten können. Eine Zustimmung zu der von dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Einheitsrat abgegebenen *Gemeinsame(n) Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, die z.Zt. den Mitgliedskirchen zur Stellungnahme vorliegt, könnte dabei ein

möglicher Weg sein. Die Erklärung stellt den Konsens dar und erhebt den Anspruch, daß alle allenfalls noch bestehenden Divergenzen im Bereich der Rechtfertigungslehre nicht kirchentrennend seien oder sein sollten. Den Mitgliedskirchen legt sie eine Rezeption dieser Erkenntnis nahe, und zwar in der Form einer Feststellung, daß die beiderseitigen, in der Reformationszeit ausgesprochenen Lehrverurteilungen in bezug auf die Rechtfertigung den heutigen Dialogpartner nicht mehr treffen. Ein solches Verfahren, das beim Zustandekommen der Leuenberger Konkordie erstmalig angewandt wurde, scheint unter den gegebenen Umständen eher selbstverständlich und logisch. Insofern sollte man nicht zögern und dabei auch alle Bedenken theoretischer Natur (hermeneutische Schwierigkeiten, die komplexe Beziehung von *affirmatio* und *damnatio* etc.) im Interesse der Vergegenwärtigung einer wahrlich epochalen Annäherung zurückstellen. In Vergessenheit geraten sollte dabei nicht, daß das Luthertum nicht nur zur katholischen Kirche interkonfessionelle Beziehungen unterhält, sondern auch anderen ökumenischen Partnern gleichermaßen verpflichtet ist. Sollen also die Lehrverurteilungen in Sachen Rechtfertigung aufgehoben werden, müssen die *Verhandlungspartner neben der katholischen Kirche nicht nur das Luthertum, sondern die Leuenberger Kirchengemeinschaft sein*. Nur so kann gewährleistet werden, daß die Lutheraner bei künftigen Erörterungen von Themen, die das Verhältnis zu Rom noch belasten, theologischen Grundsätzen verpflichtet bleiben, die ihren nichtkatholischen Partnern noch zumutbar sind.⁸

Divergenzen im Amtsverständnis

Die Begeisterung über die wiedergefundene Einigkeit gerade an dem Punkt, an dem sich das große abendländische Schisma entzündete, veranlaßt, wie bereits angedeutet, die Dialogkommission zu keinerlei Euphorie. Im Gegenteil bleibt sie sich bei aller berechtigten Freude über das erreichte Ergebnis all der Probleme schmerzlich bewußt, die sich heute noch einer Wiederherstellung der Einheit in den Weg stellen.

(1) Unter solchen *strittigen Fragen* nennt die Dialogkommission zunächst die *institutionelle Kontinuität der Kirche* (§§ 174–181). So sehr die Kirche Produkt des kirchestiftenden Handelns Gottes ist, so sehr bleibt sie auf irdische, geschichtliche und institutionelle Strukturen angewiesen, die aber ihrerseits gerade wegen ihrer Geschichtlichkeit nicht eindeutig zum Wesen der Kirche gehören und deren grundsätzlicher ekklesiologischer Ort deshalb umstritten ist. Obwohl Katholiken und Lutheraner diese letztere Problema-

tik unterschiedlich anpacken, sind sie doch insofern einer Meinung, als sie jene strukturellen Gegebenheiten als geschichtlich und daher nicht als mit der Stiftung der Kirche unmittelbar und explizit gegeben verstehen, die Strukturen aber *trotz* ihrer Geschichtlichkeit als *Träger kirchlicher Kontinuität* (außer der Verkündigung und den Sakramenten vor allem der hier als bevollmächtigt bezeichnete „Dienst der Versöhnung“ [vgl. 2 Kor 5,18–20]) und *wegen* ihrer Geschichtlichkeit als *stets erneuerungsbedürftig* ansehen. Strukturen und Institutionen seien nur in dem Maße Instrumente des Evangeliums, in dem sie das Bleiben der Kirche fördern und der frohen Botschaft dienen.⁹ Die speziell katholische Tendenz, die historisch gewachsenen Strukturen der Kirche so oder so dem *ius divinum* einzuordnen, wird hier ökumenisch überlagert und der reformatorischen und nachkonziliaren Vision der *ecclesia semper reformanda* dienstbar gemacht. Insgesamt wird aber behutsam dafür argumentiert, daß Kirche und Rechtfertigungslehre, so sehr die erstere der letzteren theologisch-kriteriologisch unterworfen bleibt, einander keineswegs entgegengesetzt sind.

(2) Dies gilt auch in der traditionellen Kontroversfrage des *ordinierten Amtes* (§§ 182–204), das die Dialogkommission wesenhaft als den Dienst der Versöhnung bestimmt, durch den die Kirche ihre Kontinuität mit dem apostolischen Ursprung bewahrt. Jedem angeblichen Widerspruch zwischen dem bloßen Vorhandensein eines kirchlichen Amtes und der Rechtfertigungslehre wird damit (übrigens mit ausdrücklichem Verweis auf das Neue Testament [vor allem wiederum 2 Kor 5,20] und die Reformatoren [zumal besonders die Beziehung von CA 4 und CA 5]) grundsätzlich entgegengetreten¹⁰, obschon die Dialogteilnehmer sich selbstverständlich bewußt bleiben, daß der wesenhafte Konnex von Amt und Kirche beide faktisch nicht vor Mißbrauch und Irrlehre schützt und daß in einem solchen Fall dem Evangelium vor der Kirche die Priorität gebührt. Dies sei im übrigen auch gar kein Streitpunkt zwischen Katholizismus und Luthertum (§ 190).

(3) Die Konfessionen gehen dagegen auseinander im Blick auf das Problem der spezifischen Ausgestaltung des ordinierten Amtes, d. h. das Bischofsamt, bzw. das Amt der *episkopé*. Die Kommission unterstreicht, daß die lutherische Reformation sich gegen das überlieferte Bischofsamt so wenig wie gegen andere aus der Tradition herrührenden Institutionen negativ entschied. Nicht das Bischofsamt als solches, das ja auch in vielen lutherischen Kirchen, vor allem in Skandinavien bewahrt wurde, steht kirchentrennend zwischen den Konfessionen. Daß ein Amt der *episkopé* notwendig ist, ist gemeinsame Überzeugung von Lutheranern und Katholiken. Dieses Amt wird erst dann problematisch oder gar kirchentrennend, wenn ihm eine

kirchenkonstitutive Rolle beigemessen wird und das Vorhandensein des Bischofsamtes die Authentizität der Kirche gewährleistet, wenn also das Bischofsamt als zum *esse ecclesiae* und nicht bloß zum *bene esse ecclesiae* erklärt wird.¹¹ Nicht das Bischofsamt als solches, sondern seine Funktion gehört wesentlich zur Kirche.

Das Dokument *Kirche und Rechtfertigung* verschweigt nicht, daß hier der gordische Knoten des lutherisch-katholischen Dialogs sichtbar wird, sondern beschreibt loyal und differenziert die unterschiedlichen Positionen. Angesichts der nicht zuletzt dank der historischen Betrachtungsweise und der mit ihr einhergehenden Relativierung aller absoluten Wahrheiten erzielten Fortschritte im interkonfessionellen Bereich wundert man sich freilich über die immer noch vorkommende Immobilität der katholischen Teilnehmer: „Nach katholischem Verständnis gibt es ein geschichtliches Werden der dann bleibenden Gestalt des ordinationsgebundenen Amtes. Das gilt in besonderer Weise von dessen nachapostolischer Ausgestaltung in ‚Bischöfe, Priester und andere Diener‘, ...“¹².

Hier ist in der Tat die Vergeschichtlichung auf halbem Wege stehen geblieben. Die geschichtliche Entwicklung, die für die Entstehung des kirchlichen Amtes akzeptiert wird, wird, wenn es dem Fortleben dieses Amtes selber gilt, abgelehnt. Gewiß geht es hier um die schwierige hermeneutische Frage, inwiefern in der Geschichte entstandenen Gegebenheiten absolute Gültigkeit zugesprochen werden kann, also um die komplexe Beziehung von geschichtlicher Kontingenz und wesenhafter Notwendigkeit, die in der in der Dialogsituation gebotenen Kürze kaum ausführlich hätte erörtert werden können. Es mag außerdem verständlich anmuten, daß die Dialogteilnehmer sich nicht im postmodernen Gestrüpp von alles relativierenden Reflexionen über die Wahrheit verlieren mochten. Andererseits und trotzdem geht es hier um einen für den erfolgreichen Fortgang der Kontakte außerordentlich wichtigen Problemkomplex, von dessen Erörterung man – nicht zuletzt im Lichte der auch im katholisch-lutherischen Dialog seit Malta erschlossenen Erkenntnisse in Geschichts- und Bibelwissenschaft – bestimmt hätte mehr erwarten dürfen als eine strategische und insofern enttäuschende Wiederholung von Positionen, die gerade diesen Erkenntnissen keine Rechnung trägt. Man hätte mehr Mut von seiten der Dialogkommission gewünscht, zumal längst erschlossene hermeneutische Einsichten solches nicht nur ermöglicht, sondern geboten hätten.

Dieser Eindruck wird auch nicht entscheidend durch den Hinweis auf die relativ hohe Einschätzung des Bischofsamtes im Luthertum¹³ geschwächt, die dieses Amt als sinnvoll, wichtig oder gar wünschenswert erscheinen läßt.

Diese positive Bewertung fußt nämlich nicht auf einer Vorstellung von der grundsätzlichen Unverzichtbarkeit des bischöflichen Amtes, sondern bezieht sich lediglich auf die historischen Erfahrungen, die die *Nützlichkeit*, mitnichten aber die *Notwendigkeit* dieser Amtsordnung erweisen.¹⁴

(4) Man spürt freilich eine Öffnung der traditionellen katholischen Position, wenn die Frage erhoben wird, ob die katholische Behauptung eines *defectus ordinis* und der daraus folgenden, angeblich defizitären Eucharistie lutherischer Kirchen nicht vielleicht doch eine Theologie impliziere, die dem Bischofsamt und der bischöflichen Sukzession Heilsnotwendigkeit zuspricht. Der Hintergrund ist die Unterscheidung der katholischen Dialogteilnehmer zwischen *ekklesialer* Notwendigkeit des Bischofsamtes und *Heilsnotwendigkeit* des Evangeliums. Diese Frage wird mit einem Hinweis darauf beantwortet, daß auch katholische Ekklesiologie „keineswegs Heil schaffende Gegenwart des Herrn im lutherischen Abendmahl leugnen muß“.¹⁵ Es wird leider nicht präzisiert, was die Dialogkommission damit genauer gemeint hat. Vermuten darf man aber, daß damit der katholische Vorwurf des *defectus ordinis* nicht vom Tisch gewischt ist (zumindest ist davon *expressis verbis* nirgends die Rede), und in dem Maße, in dem dies nicht der Fall ist, bleibt das lutherische Abendmahl in katholischer Perspektive zweitrangig.

Auf der anderen Seite ist es wichtig zu erkennen, daß der Satz primär kein Urteil über das lutherische Abendmahl zu äußern beabsichtigt, sondern eine Aussage über die bischöfliche Sukzession machen will. Weil Katholiken ekklesiologisch anders denken als Lutheraner und zwischen dem *ekklesial* Notwendigen und dem *Heilsnotwendigen* unterscheiden¹⁶, haben sie keine Schwierigkeiten, Heilsgegenwart auch außerhalb der hierarchisch und institutionell verfaßten Kirche zu akzeptieren, also auch z.B. im lutherischen Abendmahl. Das lutherische Abendmahlsverständnis hat damit freilich kein katholisches Gütezeichen erhalten, aber die Äußerung des Textes *Kirche und Rechtfertigung* ist andererseits nicht gleichgültig, weil sie das umstrittene Votum des Ökumenismus-Dekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils, „[sc. communitates ecclesiales a nobis seiunctas], praesertim propter sacramenti Ordinis defectum, genuinam atque integram substantiam Mysteriorum eucharistici non servasse“¹⁷, in *bonam partem* und damit positiv weiterführend zu interpretieren vermag. Das Fehlen der „genuina atque integra substantia Mysteriorum eucharistici“ *schließt offensichtlich die Heilsgegenwart des Herrn nicht aus*. Demgegenüber würde man lutherischerseits freilich anfragen, ob jene „genuina atque integra substantia“ nicht gerade in der Heilsgegenwart des Kyrios vorhanden sei, denn was könnte die Eucharistie

bzw. das Abendmahl neben und abgesehen von seiner Heilspräsenz noch bieten? Wie dem auch sei, steht die hier zur Diskussion stehende Aussage allgemein im Dienst der zwischenkonfessionellen Detente und soll wohl gerade so (theologisch konsistent oder nicht) einer künftigen Einheit den Weg ebnen.

Dasselbe gilt, wenn die Dialogteilnehmer schließlich unterstreichen können, daß

„Die bestehende Differenz in der theologischen und ekklesiologischen Bewertung des in historischer Sukzession stehenden Bischofsamtes ... ihre Schärfe (verliert), wenn lutherischerseits dem Bischofsamt ein solcher Wert beigemessen werden kann, der die Wiedergewinnung der vollen Gemeinschaft im Bischofsamt als wünschenswert erscheinen läßt, und wenn man katholischerseits anerkennt, ‚daß das Amt in den lutherischen Kirchen ... wesentliche Funktionen des Amtes ausübt, das Jesus Christus seiner Kirche eingestiftet hat‘ [mit Hinweis auf das Dialogdokument *Das geistliche Amt in der Kirche*, § 77], und das Kirchesein der lutherischen Kirchen nicht bestritten wird. Dadurch erhält die bestehende Bewertungsdifferenz im Blick auf das historische Bischofsamt eine solche Interpretation, daß in ihr nicht mehr die Rechtfertigungslehre auf dem Spiel steht und folglich auch eine Wiedergewinnung der vollen Gemeinschaft im Bischofsamt theologisch vertretbar ist.“¹⁸

(5) *Ob solches in der Tat theologisch vertretbar ist*, ist genau die Frage. Es scheint mir fraglich, wenn nicht unmöglich, dies in lutherischer Perspektive ohne weiteres zu bejahen. Die Formulierungen von § 204 gehören kategorial eher in den Bereich der Kirchendiplomatie als in den der Theologie, und man kann sich des Eindrucks kaum erwehren, daß (freilich salopp ausgedrückt) hier den Lutheranern empfohlen wird, sich das katholische Akzept der Rechtfertigungslehre um den Preis der lutherischen Wiederannahme der bischöflichen Sukzession einzuhandeln. Einer solchen Empfehlung zu folgen wäre nicht ratsam, weil dies bedeuten würde, daß die Lutheraner eine Vorstellung von der Unverzichtbarkeit des Bischofsamtes übernehmen würden, die lutherischen ekklesiologischen Prinzipien nicht nur nicht entspricht, sondern direkt widerspricht.

Die *Quaestio disputanda* ist, ob katholische und lutherische Kirche *faktisch* in der apostolischen Sukzession stehen. Daß dies der Fall ist, scheint allmählich von weiten Kreisen beider Konfessionen anerkannt zu sein. Unter diesen Umständen verlagert sich die Konzentration *von den geschichtlich-kontingenten Instrumenten der Apostolizität auf diese Apostolizität selber*, der jede Kirche, will sie christlich bleiben, selbstverständlich bedarf. Ohne apostolische Kontinuität, also ohne daß eine Kirche bemüht ist, die Botschaft der Apostel auch und gerade der Gegenwart zu vermitteln, ist von christlicher Kirche gar keine Rede. Die Kontakte zwischen Rom und Wittenberg haben eindeutig ergeben (falls man es nicht vorher gewußt haben

sollte), daß sowohl die katholische wie die lutherische Kirche in diesem Sinne apostolisch sind. Diese Entdeckung ist das Wichtigste und könnte uns vor einer Fixierung auf – aus vielen Gründen kaum mehr zu verteidigende – historische und dogmatische Überzeugungen bewahren und so den Weg für eine erneute und entspannte Erörterung der Sache öffnen.

Dabei ist zu bedenken, daß ökumenische Theologie nicht der Versuch ist, eine möglichst weite, im Endeffekt bis zur Widersprüchlichkeit reichende Interpretierbarkeit überkommener theologischer Aussagen zu demonstrieren, sondern das leidenschaftliche, gemeinsame, stets aufs neue zu wiederholende Ringen um die Wahrheit auf der Basis der überkommenen Positionen. Im Klartext geht es also darum, daß ein Dialogergebnis so und nicht anders von beiden Dialogpartnern *gemeinsam* ausgelegt wird; mit anderen Worten zu vermeiden, daß die Einheit nur um den Preis zustandekommt, daß die Gesprächspartner ein je verschiedenes Verständnis der Einheitsgrundlage entwickeln.

Mit all dem soll nur gesagt werden: Es hat keinen Zweck zu verdrängen, daß im Bereich des ordinierten Amtes noch schwerwiegende Differenzen bestehen, die in dem Bericht über *Kirche und Rechtfertigung* keiner tieferen Erhellung entgegengeführt wurden und die einer Rezeption des in der Rechtfertigungslehre erreichten Konsensus effektiv im Wege stehen, vor allem da Rom – wie aufgezeigt – darauf besteht, die Anerkennung des dreigliedrigen Amtes, vor allem aber des Bischofsamtes und der apostolischen Sukzession als Voraussetzung der Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft zu beanspruchen, weil diese Amtsordnung als Ausdruck göttlicher Einsetzung gesehen wird.¹⁹ Genau dies hindert wiederum die Lutheraner, trotz der Einigkeit in der Rechtfertigungslehre mit Rom in kirchliche Gemeinschaft zu treten, weil die Römer damit ein Zuviel an Einheitsbedingungen verlangen, das die Lutheraner nicht zu jenen (heils)notwendigen Faktoren (Konsensus in bezug auf die *doctrina evangelii* und die *administratio sacramentorum*, vgl. CA 7) zählen, die ihrer Auffassung nach die Einheit der Kirche sichern.

(6) Was das Dokument *Kirche und Rechtfertigung* noch als belastende Faktoren der katholisch-lutherischen Beziehung aufzählt, gehört zum größten Teil in den Bereich des geistlichen Amtes und dessen Bedeutung für Lehre und Leben der Kirche.²⁰ Es gilt dies zunächst dem Problem der verbindlichen Lehre und der Lehrfunktion des kirchlichen Amtes (KR, §§ 205–222). Das Bleiben der Kirche in der Wahrheit als Gabe und Auftrag zugleich begründet nach der Dialogkommission *die Institution des verbindlichen Lehrens*, das nicht notwendigerweise den Glauben an die Rechtferti-

gung verletzen müsse und das auf die Vermittlung letztgültiger Wahrheit, auf die sich die Gläubigen im Leben und Sterben verlassen können, abziele.

So weit seien sich Katholiken und Lutheraner einig. Getrennte Wege gehen sie allerdings im Blick auf den *Modus der Ausübung kirchlicher Lehrverantwortung*. Während die katholische Kirche Auftrag und Vollmacht kirchlicher Letztentscheidung in erster Linie den ordinierten Inhabern der hierarchischen Ämter, aber dann auch dem Konzil als Träger des gesamtchristlichen Konsensus überlasse, gerate die lutherische Kirche insofern in eine Spannung von Verbindlichkeitsanspruch und Verbindlichkeitsvorbehalt, als das der Kirche aufgetragene verbindliche Lehren stets dem Evangelium untergeordnet und auf die Rezeption und Überprüfung durch das gesamte Volk Gottes angewiesen bleibe und die Hinterfragbarkeit verbindlicher Aussagen somit gewahrt werde. Obwohl ein solches Verfahren nach katholischer Auffassung die Wahrheit zu relativieren drohe, finde sich, wenn auch in differenzierter Form, dieser Vorbehalt auch in der katholischen Zuordnung des bischöflichen Lehramtes zum *sensus fidelium*, zum Glaubenssinn aller Gläubigen, die im Glauben nicht irren können. Gerade an diesem Punkt verweist der Schlußbericht allerdings auf die Notwendigkeit der kritischen Funktion der Rechtfertigungslehre, um die Hinterfragbarkeit aller kirchlichen Entscheidungen und die Priorität des Evangeliums zu gewährleisten.

Insgesamt ist es aber die Intention der Dialogkommission, bei aller Unterschiedlichkeit der Denkmuster die sachliche Parallelität der katholischen und lutherischen Auffassung verbindlicher Lehre aufzuzeigen und die Konfessionen anzuhalten, sich der Aufgabe erneuten Durchdenkens der allenfalls unterbelichteten Aspekte des je eigenen Konzeptes (wie etwa die katholische Versuchung einer nicht mehr hinterfragbaren Usurpation des Evangeliums durch das verbindliche Lehramt oder die lutherische Gefahr einer individualistischen Relativierung der Wahrheit) zu stellen. In Anbetracht der Ergebnisse anderer Dialoge ist dieser Ertrag eher bescheiden und trägt den Eindruck des Déjà-vu. Ähnlich gestrig kommen mir die Ausführungen über die kirchliche Jurisdiktion und die jurisdiktionelle Funktion des kirchlichen Amtes (KR, §§ 223–242) vor. Es bleibt bei der im Grunde selbstverständlichen und seit geraumer Zeit unkontroversen Feststellung: „Keine kirchliche Rechtssetzung (kann) einen Verbindlichkeitsanspruch erheben, der der Heilsnotwendigkeit und damit der Letztverbindlichkeit des Evangeliums, die die Verbindlichkeit der Gnade ist, gleichkäme“.²¹

(7) Unter den künftig zu erörternden Kontroversfragen sucht man vergeblich nach einer Behandlung des *Petrus-Amtes*. Dies ist kein Versehen, son-

dern rührt daher, daß dieses Amt als Einheitsamt im Gesamtduktus des Dokuments *Kirche und Rechtfertigung* seinen Ort im Rahmen der Communio-Ekklesiologie und der Unterscheidung von Partikularkirche und Universalkirche gefunden hat. Die damit getroffene Vorentscheidung gründet in der nicht in Einzelheiten entfalteten Einsicht der Kommission, daß die Primatslehre und die ihr entsprechende Praxis einer *Weiterentwicklung bedarf, die einer notwendig gewordenen, selbstkritischen Distanz Rechnung trägt*. Insofern ist „der katholisch/lutherische Dialog über die Frage eines kirchenleitenden Amtes für die Gesamtkirche ... im Kontext von der Koinonia der Kirche im allgemeinen her sowie vom katholischen Verständnis der Zuordnung von Bischofskollegium und Papstamt im besonderen zu führen“.²² Obwohl die Überlegungen des Schlußberichtes zum Primatsamt nicht all zu spezifisch sind und in ihrem Inhalt kaum über bereits Gesagtes und Erkanntes hinausgehen, bekunden sie den begrüßenswerten Wunsch der Dialogkommission, eines der schwierigsten Themen katholisch-lutherischer Begegnung auf die künftige Tagesordnung zu setzen. Es ist dies eine ungeheure Herausforderung, die man aber nicht allein der katholischen Kirche überlassen, sondern (nicht zuletzt im Lichte des bereits erreichten Konsensus) *der ökumenischen Gemeinschaft in Auftrag geben sollte*.²³

Kurze Schlußfolgerung

Von allen Ergebnissen, die der katholisch-lutherische Dialog in den letzten drei Jahrzehnten gezeitigt hat, ist der vorliegende Schlußbericht bei aller berechtigten Kritik ohne jeden Zweifel am bedeutsamsten. Inhaltlich leistet die Dialogkommission erhebliche Aufräumarbeit und stößt bis zur definitiven Einigung in der Rechtfertigungslehre vor. Freilich kann der Eindruck nicht ausbleiben, daß sie selber überwältigt ist und mitunter kaum den Mut aufbringt, aus der durch den erzielten Konsens entstandenen neuen ökumenischen Situation nun auch wirklich die Konsequenzen zu ziehen. Man hätte sich wünschen können, die Dialogteilnehmer hätten klar zu machen vermocht, daß ausgerechnet diese jüngste Runde des katholisch-lutherischen Gesprächs kategorial anders ist als alle vorausgehenden Kontakte und daß sie eine neue Plattform der Annäherung zwischen Rom und Wittenberg geschaffen hat. Spätestens von jetzt an hat das Gespräch zwischen Luthertum und Katholizismus einen anderen Charakter bekommen. Kirchlich rezipiert oder nicht *ebnen die Erkenntnisse der dritten Dialogphase einer katholisch-lutherischen Gemeinschaft den Weg, innerhalb derer alle künftigen Kontakte stattfinden werden*. In Zukunft begegnen sich Katholiken und

Lutheraner im gemeinsamen Glauben an den allen Menschen gnädig zugewandten Gott, der sie um Christi willen rechtfertigt. *Der römisch-katholische Dialog ist aus einer Zeit der quantitativen Anhäufung von Konvergenzen und Teilkonsensen in die Ära der qualitativen Annäherung getreten.* Daß die Dialogkommission selber vor dieser Tatsache gleichsam zurückschreckt und vor lauter Bäumen den Wald zu übersehen riskiert, in dem wir uns nunmehr gemeinsam befinden, ist unter den gegebenen theologischen, kirchlichen und psychologischen Umständen allenfalls verständlich, schmälert aber in keiner Weise ihre sachliche ökumenische Leistung.

ANMERKUNGEN

¹ Bericht über *Das Evangelium und die Kirche* (der sog. *Malta-Bericht*), 1972, § 26. *Harding Meyer, Hans-Jörg Urban, Lukas Vischer* (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Paderborn/Frankfurt a. M. 1983, S. 255.

² Zur Terminologie siehe *Harding Meyer*, Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Eine Einführung, in: *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung* (Hg. Harding Meyer und Günther Gaßmann). *Ökumenische Perspektiven* Nr. 12, Frankfurt/M. 1987, S. 12 f.

³ Durchschlagskraft hatte auch nicht die eindeutige und kategorische Erkenntnis des lutherisch-katholischen Dialogs in den USA: „Wir sind dankbar dafür, daß wir nun in der Lage sind, gemeinsam zu bekennen, was unsere katholischen und lutherischen Vorfahren zu bezeugen gesucht haben, als sie auf verschiedene Weise auf die biblische Botschaft von der Rechtfertigung antworteten. Ein Grundkonsens im Blick auf das Evangelium ist erforderlich, um unseren früheren gemeinsamen Erklärungen über die Taufe, die Eucharistie und die Formen kirchlicher Autorität Glaubwürdigkeit zu verleihen. Wir glauben, daß wir einen solchen Konsensus erreicht haben.“ *Lutherisch/Römisch-katholischer Dialog in den USA*, § 164. bei *Harding Meyer*, a. a. O., S. 107 ff, bes. S. 199. Einen wesentlichen und mit großer Energie betriebenen Beitrag zum Thema Rechtfertigung leistete auf nationaler Ebene vor allem auch die deutsche Studie *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*

^{3a} (Anm. d. Schriftleitg.) Siehe dazu den Absatz des Autors in *ÖR* 1985, 401-427 bzw. v. Heinrich Döhring Ad. 265-287.

⁴ *Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission*, *Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre*, Paderborn/Frankfurt a. M. 1994. Im folgenden abgekürzt KR. Meine hier vorgelegten Reflexionen sind vor allem aus Platzgründen fast ausschließlich auf die Rechtfertigungsfrage ausgerichtet und nur abgeleitet auf die Einzelfragen der Ekklesiologie, die freilich in diesem Zusammenhang unterbelichtet zu werden drohen. Sachlich ist aber auf der anderen Seite festzuhalten, daß das Problem der *justificatio* als Thema des katholisch-lutherischen Dialogs mit KR gewissermaßen einer abrundenden und abschließenden Lösung entgegengeführt wurde, während wir uns im Bereich der ekklesiologischen Fragen noch im *Vorfeld* befinden und mehr oder weniger die Überwindung der diesbezüglichen Divergenzen einer noch nicht absehbaren Zukunft überlassen müssen.

⁵ Vgl. die direkte Formulierung in § 4: „Katholiken und Lutheraner bezeugen gemeinsam das allein in Christus und allein aus Gnade geschenkte, im Glauben empfangene Heil.“ Oder in § 9: „Die Rechtfertigungsbotschaft ist Ausdruck des universalen Heilswillens

- Gottes. Sie spricht dem Menschen Heil und Lebensrecht ohne Rücksicht auf Verdienst und Würdigkeit zu. Gott nimmt das sündige Geschöpf aus reinem Erbarmen an und streicht so das Gesetz der Werke und der Leistung als Lebensbasis durch. Damit eröffnet er eine Art des Lebens, die der in der Welt herrschenden zutiefst widerspricht: das Leben der Liebe.“
- 6 KR, § 2.
- 7 KR, § 168.
- 8 Zu diesem Problem siehe die Ausführungen von *Hans Vorster*, Ende gut, alles gut? Zur Rücknahme der reformatorischen Verurteilungen gegenüber der heutigen römisch-katholischen Lehre. ÖR 44 (1995), S. 92 ff.
- 9 Vgl. KR, § 181: „Darum wird ... mit besonderer Sorgfalt darüber zu wachen sein, daß diese Mittel und Zeichen institutioneller Kontinuität der Kirche ihre dienende Zuordnung zum Evangelium nicht verlieren, auch dann nicht, wenn man meint, ihnen kirchliche Unabdingbarkeit und Verbindlichkeit zusprechen zu müssen.“
- 10 Vgl. die Formulierung von KR, § 187: „Diese Hinweise zeigen ..., daß die Befürchtung, schon die Existenz eines ordinierten Amtes als für die Kirche notwendige Institution verdunkle das Evangelium, im Denken der Reformation keinen Anhalt findet.“ Und es wird (KR, § 189) verdeutlichend hinzugefügt: „Die Institution des ordinierten Amtes steht also nicht nur in keinem Widerspruch zum Evangelium, wie die Rechtfertigungslehre es expliziert, sondern sie entspricht ihm und empfängt letztlich aus dieser Entsprechung ihre Unabdingbarkeit für die Kirche.“
- 11 In der Formulierung von KR, § 192 heißt es: „... Lutheraner (können) nicht zustimmen, wenn in (der) geschichtlich gewordenen Ausgestaltung des kirchenleitenden Amtes etwas gesehen wird, dessen Vorhandensein über das Kirchesein mitentscheidet.“
- 12 KR, § 194.
- 13 KR, § 197.
- 14 Das diesbezügliche lutherische Anliegen wird KR, § 200 deutlich ausgesprochen: „Im Rahmen dieses [sc. lutherischen] Verständnisses von Kirche kann allem, was neben dem in Wort und Sakramenten verkündigten Evangelium für die Gemeinschaft der Kirche ‚gut und nützlich‘ [mit Verweis auf Apol 7,34] ist, keine ekklesiale Notwendigkeit im strengen Sinne zugesprochen werden, ohne eben dadurch die alleinige Heilsnotwendigkeit des Evangeliums zu gefährden.“
- 15 KR, § 203. Auskünfte zur Entstehung und Anstöße zur Interpretation dieser schwierigen Stelle verdanke ich Harding Meyer.
- 16 Daraus erhellt, daß ein gegebenes Phänomen (beispielsweise das Bischofsamt) für die Kirche notwendig und insofern für ihre Vollgestalt unerlässlich sein kann, ohne heilsnotwendig zu sein (vgl. unten Anm. 19). Für lutherisches Denken besteht dagegen Identifikation zwischen dem Heilsnotwendigen und dem ekklesial Notwendigen. Diese Betonung eines bisher wenig beachteten Unterschieds ist ohne Zweifel für die lutherisch-katholische Verständigung sehr hilfreich. Daher erklärt sich auch die lutherische Zurückhaltung gegenüber einer zu massiven Einschätzung des bischöflichen Amtes bei der Heilsvermittlung, und von daher wird auch die relativ restriktive lutherische Auffassung des *extra ecclesiam nulla salus* verständlich gegenüber einer großzügigeren katholischen Perspektive für dieses Theologoumenon (z. B. in der Attitüde der katholischen Kirche gegenüber den Religionen), die eine Heilsgegenwart außerhalb der Kirche festzuhalten vermag und den exklusiv kirchlichen Anspruch auf Heilspräsenz geradezu häretisiert.
- 17 Decretum de Oecumenismo, § 22.
- 18 KR, § 204.
- 19 Dies geht deutlich aus KR, § 194 hervor: „Anders als die lutherische Auffassung sieht das katholische Verständnis in der geschichtlich gewordenen Aufgliederung des Amtes eine ‚göttliche Einsetzung‘, d. h. ein von der göttlichen Vorsehung geleitetes, gewolltes und bezeugtes Werden.“ So auch im Zweiten Vatikanischen Konzil, das in seiner Kirchenkonstitution (*Lumen Gentium*, § 28) das dreigliedrige Amt unmißverständlich als *iure divino*

beschreibt: „So wird das aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester und Diakone heißen.“ Eine Implikation solchen Denkens ist die Behauptung der grundsätzlichen Notwendigkeit des Bischofsamtes und der bischöflichen Sukzession für das Sein der Kirche: „*Bischofsamt und apostolische Sukzession* als geordnete Weitergabe des ordinationsgebundenen Amtes in der Kirche sind deshalb nach katholischem Verständnis *für die Kirche als Kirche wesentlich und in diesem Sinne notwendig und unverzichtbar*.“ (KR, § 196; hier kursiviert). Das Festhalten an der absoluten Gültigkeit des Bischofsamtes und der apostolischen Sukzession wird höchstens differenziert und keineswegs relativiert durch die Vorstellung, daß das Bischofsamt zwar ekklesial notwendig, aber in bezug auf den einzelnen Gläubigen nicht heilsnotwendig ist. „Aufgrund dieser Differenzierung kann katholischerseits die ekklesiale Notwendigkeit dieses Amtes vertreten werden, ohne daß dadurch der Rechtfertigungslehre widersprochen wird. Das Bischofsamt wird somit in der Kirche als notwendiger Dienst am heilsnotwendigen Evangelium verstanden“ (KR, § 202; vgl. § 196 und oben Anm. 16).

²⁰ Der hier zur Verfügung stehende Raum erlaubt keine ausführliche Erörterung dieser Probleme, die sich im Lichte der umfangreicheren Reflexion über das Hauptproblem der Amtstheologie, die bischöfliche Sukzession, auch gewissermaßen erübrigen dürfte.

²¹ KR, § 228.

²² KR, § 106.

²³ Ein entsprechendes Desiderium hat neuerdings Papst Johannes Paul II. in der Form eines schlichten, aber eindrucksvollen Appells geäußert: „Eine ungeheure Aufgabe [sc. die Findung für die Gesamtkirche geeigneter Formen des Primats], die wir nicht zurückweisen können und die ich nicht allein zu Ende bringen kann. Könnte die zwischen uns allen bereits real bestehende, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft nicht die kirchlichen Verantwortlichen und ihre Theologen dazu veranlassen, über dieses Thema mit mir einen brüderlichen, geduldischen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören könnten, wobei wir einzig und allein den Willen Christi für seine Kirche im Sinne haben und uns von seinem Gebetsruf durchdringen lassen: ‚... sollen auch sie eins sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast‘ (Joh 17, 21)?“ Enzyklika *Ut unum sint*, 1995, § 96.

„Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“

Zur Bedeutung und zu den Grenzen eines ökumenischen Dokuments*

VON ECKHARD LESSING

–Miguel M^a Garijo-Guembe zum 60. Geburtstag–

Die seit einiger Zeit die ökumenische Diskussion beschäftigende Studie zu den Lehrverurteilungen der Reformationszeit¹ ist in ihrer Tragweite schwer einzuschätzen. Das liegt im wesentlichen daran, daß die mit dem Vorhaben betrauten Verfasser einerseits wiederholt hervorheben, ihr Auftrag sei ein „bescheidener“² gewesen, nämlich eine Aufarbeitung der im 16. Jahrhundert ausgesprochenen und bis heute nachwirkenden Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts; daß sie aber andererseits, für den Fall kirchenamtlicher Akzeptanz, gerade dieser bescheidenen Aufgabe erhebliche Konsequenzen beimessen: Die Kirchen können unbelasteter, „offener“³ miteinander umgehen und insofern ihrem gemeinsamen Auftrag besser gerecht werden. Ergebnis wäre also ein erheblicher Freiheits- und Glaubwürdigkeitsgewinn. Er ermöglicht entspannte Schritte auf dem weiteren Weg zu mehr sichtbarer Einheit. Von den Adressaten der Studie wird infolgedessen ein Doppeltes erwartet: Sie sollen nachprüfen, ob die Ausführungen zu den Lehrverurteilungen akzeptiert werden können, und sie sollen, falls dies zu bejahen ist, darin einen wichtigen Schritt für das ökumenische Lehrgespräch wie die kirchliche Zusammenarbeit erblicken.

Zwanglos lassen sich beide Gesichtspunkte nur unter zwei Voraussetzungen verbinden. Erstens: das Gewicht der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts ist so groß, daß im Nachweis ihrer nicht mehr kirchentrennenden Bedeutung von vornherein ein bedeutender Fortschritt beschlossen liegt. Zweitens: die weiteren Schritte im ökumenischen Gespräch vervollständigen die gewonnenen Übereinstimmungen.

Die Autoren erblicken hier keine Alternative; denn sie sehen Weiterarbeit ausdrücklich vor. Allerdings liegt der Akzent auf dem ersten. Die Pläne für die Zukunft gehen, abgesehen von dem inzwischen in Angriff genommenen

* Der Aufsatz geht auf Darlegungen zurück, die während einer Tagung der ACK Nordrhein-Westfalen vom 6.–8. März 1995 vorgetragen wurden. Ich grüße mit ihm meinen Münsterschen katholischen Fachkollegen, mit dem ich bei verschiedenen Gelegenheiten das Für und Wider des vorliegenden Dokuments erörtert habe.

Projekt über Schrift und Tradition, über einige Andeutungen nicht hinaus. Dann wird man aber den Anspruch, der in der ersten Voraussetzung liegt, nicht als „bescheiden“ bezeichnen dürfen, auch wenn das Wort gegenüber dem zu erreichenden Ziel mit Recht in Geltung bleibt. Die Begrenztheit des Auftrags ist implizit schon überschritten.

Für die Rezipienten stellt sich somit im Blick auf die Studie im ganzen die Frage, ob sie die Dialektik, die zwischen der Begrenztheit des Auftrags und den mit ihm verknüpften Hoffnungen liegt, teilen können oder ob sie stärker auf den Grenzen des Auftrags und einer dann freilich klarer vorzuzeichnen- den und zu strukturierenden Dialogphase bestehen sollten. Sie haben mithin zu überlegen, ob die erste Voraussetzung wirklich das Gewicht haben kann, das ihnen in der Studie zuerkannt wird.

Diese Frage ist besonders aufgrund der Einwände, die inzwischen gegen das Dokument erhoben worden sind⁴, dringlich geworden. Auch wenn man ihren prinzipiellen Charakter nicht teilt, muß erwogen werden, ob sie nicht Bedenken formulieren, die die Rezeption des Dokuments erheblich tangieren und deshalb die Notwendigkeit weiterer Gespräche nicht nur erfordern, sondern zu einem Bestandteil des Urteils über die bisher geleistete Arbeit machen. In einem etwas anderen Sinne als in den kirchlichen Stellungnahmen von evangelischer Seite⁵ wäre also die Einschätzung des Dokuments an Konditionen zu binden. Nicht bloß die Übereinstimmung der Partner im Hinblick auf die Auslegung der jeweils verbindlichen Texte aus der Reformationszeit ist erforderlich, sondern auch ein Einverständnis über die künftigen Schritte des ökumenischen Gesprächs.

Zur Verdeutlichung dieses Sachverhalts soll im folgenden auf drei Punkte näher eingegangen werden: auf das methodische Verfahren der Studie, auf die Rechtfertigungs- und auf die Abendmahlslehre.

1. Zum Problem des methodischen Verfahrens

Die Autoren der Studie stellen fest, daß es für die Behandlung historischer Lehrgegensätze noch keine „umfassende Hermeneutik“ (LV 15,31f) gibt. Sie versuchen, diesem Mangel abzuhelfen, indem sie „zumindest einige Typen“ (LV 15,36) namhaft machen, die für die Analyse dienlich sein können. Dabei greifen sie auf Einsichten zurück, die sich generell bei der Interpretation historischer Texte und z.T. auch schon in der ökumenischen Diskussion bewährt haben. Hervorzuheben sind vor allem folgende: „Was ursprünglich gegensätzlich-exklusiv ausgesagt war, kann sich heute nicht selten als *komplementär* erweisen. Vermißte Lehrelemente treten *in anderen*

Zusammenhängen und in anderer Terminologie auf. Beide Partner bleiben manchmal in Gegensätzen stecken, weil sie gemeinsam *in den Schranken einer bestimmten Begriffsbildung, mancher Denkformen* usw. gefangen sind“ (LV 16,8–14; Hervorhebungen E.L.).

Für die evangelische Seite sind diese Kriterien besonders interessant. Denn in der Sache dürften sie zum ersten Mal, auch wenn sie nicht eigens ausformuliert wurden, für die sog. Arnoldshainer Abendmahlsthesen (1957) eine Rolle gespielt haben. Die 1973 veröffentlichte Leuenberger Konkordie (LK) weist in die gleiche Richtung, wenn sie in bezug auf die Lehrunterschiede zwischen Lutheranern und Reformierten feststellt, daß „das grundlegende Zeugnis der reformatorischen Bekenntnisse von ihren geschichtlich bedingten Denkformen zu unterscheiden sei“ (LK Ziff. 5). LV stimmt auch in der Beurteilung des methodischen Verfahrens mit der Konkordie überein: „die von den Vätern vollzogenen Verwerfungen (dürfen) nicht als unsachgemäß bezeichnet werden“ (LK Ziff. 27, vgl. LV 13,32ff); sie sollen jedoch „kein Hindernis mehr für die Kirchengemeinschaft“ (LK Ziff. 28) resp. für „eine engere Gemeinschaft“ (LV 188,35) sein. Auch wenn LV aus einleuchtenden Gründen einen zu weit gehenden Vergleich mit LK ablehnt (vgl. LV 12,32–15,2), ergeben sich also zu ihr wie zu den vorangehenden Abendmahlsthesen entscheidende methodische Parallelen. Sie zeigen sich auch darin, daß die Konsequenzen für die theologische Lehre jeweils die gleichen sein sollen: die Lehrschriften der Kirchen sind im Licht der gewonnenen Erkenntnisse auszulegen (vgl. LV 195,25ff)⁶.

Man wird infolgedessen konstatieren dürfen, daß die Studie sich methodisch auf inzwischen bewährten Bahnen bewegt. Sie holt auf das Gebiet des evangelisch-katholischen Gesprächs hinüber, was im innerevangelischen Gespräch zu weithin anerkannten Ergebnissen geführt hat.

Gleichwohl liegt im formellen Vollzug dieser Parallelität ein erhebliches sachliches Problem. Die Verfasser der Studie sind nämlich zu Werke gegangen ohne mitzureflekieren, daß die Anwendung der methodischen Kriterien auf der einen, sc. der evangelischen, Seite zu verbindlichen Konsequenzen geführt hat. Das zeigt sich besonders deutlich in dem Bereich, wo das inner-evangelische Gespräch am intensivsten geführt worden ist, in der Abendmahlstheorie und hier: in der Frage der praesentia Christi. LV führt in großer Ausführlichkeit die Differenzen zwischen den drei „Lehrgestalten“, der katholischen, lutherischen und reformierten, vor Augen (vgl. bes. LV 104,7–33), ohne sonderlich zu berücksichtigen, daß die evangelische Seite als Unterzeichnerin der Konkordie ohne weiteres weder unter die traditionell lutherische noch die traditionell reformierte Auffassung subsumiert werden

kann. Mögen die Analysen von LV unter historischen Gesichtspunkten gerechtfertigt sein – im Blick auf die gegenwärtige Lage sind sie künstlich – und das hätte doch wohl ausdrücklich vermerkt werden müssen.

Das zu konstatierende Defizit steigert sich zur Fatalität, wenn die *praesentia Christi* in LV mit einer Formel beschrieben wird, die offenkundig LK nachgebildet wurde, aber eben charakteristische Abweichungen enthält. LV formuliert: „Gegenwärtig wird der erhöhte Herr im Abendmahl in seinem dahingegebenen Leib und Blut mit Gottheit und Menschheit durch das Verheißungswort in den Mahlgaben von Brot und Wein in der Kraft des Heiligen Geistes zum Empfang durch die Gemeinde“ (LV 122,30–36). Die LK hatte festgestellt: „Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein. So gibt er sich allen, die Brot und Wein empfangen ...“ (LK Ziff. 18). Gerade wenn nach Meinung von LV wie LK die überkommenen Bekenntnisschriften im Lichte der erarbeiteten Dokumente auszulegen sind, ergibt sich eine unausbleibliche Konkurrenzsituation. Sie kann nicht bestehen bleiben. Sie könnte gemäß unserer These jedoch vermieden werden, wenn Gewißheit über den weiteren Gesprächsverlauf und infolgedessen über die Einordnung von LV mit ihrem begrenzten Auftrag bestünde.

Die Abstraktion, mit der LV methodische Kriterien anwendet, zeitigt noch eine weitere Konsequenz. Das Dokument macht den Leser zwar an vielen Stellen in instruktiver Weise mit den heutigen Auslegungsproblemen der Tridentinischen Lehrentscheidungen bekannt. Diese Linie ist inzwischen noch vertieft worden.⁷ Die Wirkungen des II. Vaticanums sind überall deutlich zu spüren. Hingegen treten die Fragen und Probleme der evangelischen Bekenntnishermeneutik fast ganz zurück. Wie stark das der Fall ist, zeigt besonders die Auseinandersetzung von Kühn und Pesch⁸ mit Baur⁹, der allerdings nicht sonderlich dazu angeregt hat, auf diese Seite des Problems zu achten. Baur besteht vor allem darauf, daß ein Gespräch über die Lehrdifferenzen nur geführt werden kann, wenn man fragt, „ob und wie sich die einschlägigen Texte selbst auf die Sache beziehen“¹⁰. Er vermißt in LV dieses sachorientierte Gespräch. Daß im Rahmen der zur Anwendung gekommenen methodischen Kriterien Baur's Maxime nicht ohne weiteres geteilt werden kann, ist klar. Insoweit haben Kühn und Pesch mit ihren Einwänden recht. Übersehen wird aber von ihnen, daß Baur's Überlegungen in engstem Zusammenhang mit der Wiedergewinnung des reformatorischen Grundgedankens in unserem Jahrhundert stehen und zwar nicht zuletzt, wie sie sich

in Anbetracht des unterschiedlichen Verständnisses der Bekenntnistexte in der positiven und sog. liberalen Theologie ergeben hat.

Man muß also, wenn man die Auslegungsprobleme der evangelischen Bekenntnisschriften in Betracht gezogen wissen will, nicht sogleich mit Baur zu der Forderung fortschreiten: Erst wenn es um die Sache geht, ist das Gespräch wirklich eröffnet. Wohl aber muß deutlich sein, wie und wann man das in der evangelischen Theologie vorhandene historisch-systematische Problem zu berücksichtigen gedenkt – so, wie die Auswirkungen des II. Vaticanums in bezug auf die Auslegung der Tridentinischen Texte. Es ist jedenfalls unzureichend, Baur's Auffassung als die einer bestimmten theologischen, womöglich konservativen, das ökumenische Gespräch blockierenden Schule zu deklarieren. Man versagt sich damit eine Reflexion auf die geschichtliche Bewegung, in der nicht nur der eine, sondern auch der andere Partner des Gesprächs steht.

Auch in diesem Zusammenhang ist noch einmal ein Blick auf die Leuenberger Konkordie nützlich. Das eben genannte Problem konnte hier nicht entstehen, weil man von einem in unserem Jahrhundert gewachsenen Konsens gerade in bezug auf die Bedeutung der reformierten Theologie herkam. Das heißt nicht, daß die Baur'schen Thesen für Leuenberg repräsentativ gewesen wären. Aber sie fügten sich ein in die Bemühungen um eine verantwortliche Interpretation des reformatorischen Denkens. Diese hatte im übrigen zur Folge, daß die Verwerfungen zuerst mit aller Schärfe gegen Entwicklungen der eigenen Kirche und Theologie zur Geltung gebracht werden – und erst in zweiter Linie gegen die andere Konfession.

Es fällt in Anbetracht dieser Lage schwer, etwa in dem von LV mehrfach verwendeten Begriff der Komplementarität in bezug auf die Lehraussagen der Reformationszeit mehr zu sehen als eine historisch legitime Kategorie. Für die Behandlung der Rechtfertigungslehre bedeutet sie innerhalb evangelischer Diskussion z. B. eher eine Vernebelung als eine Klärung. Inwieweit kann sie dann dem interkonfessionellen Gespräch in mehr als nur einem begrenzten Sinne dienen?

Daß die heutige theologische Situation der evangelischen Seite nicht genügend beachtet worden ist, wird am deutlichsten in dem mehrfach vorgebrachten Kritikpunkt, daß die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nicht bearbeitet worden sei¹¹. Wenn dazu inzwischen auch einiges nachgetragen worden ist¹², so ist das Thema damit keineswegs erschöpft (was übrigens auch nicht beabsichtigt wurde).

Nun ist sofort einsichtig, daß das Dokument angesichts der „komplexen“¹³ Diskussionslage von einer Behandlung des Themas Abstand genommen hat.

Auf der anderen Seite wird natürlich ein wesentlicher Gesichtspunkt heutiger Rezeption reformatorischen Denkens nicht in Betracht gezogen. Es bleibt insofern offen, ob die Verwerfungsaussagen der Bekenntnisschriften inzwischen eine Zuspitzung erfahren haben, die erst geklärt sein muß, wenn sie keine kirchentrennende Bedeutung mehr haben soll.¹⁴ Auch hier drängt also die Situation über das vorliegende Dokument hinaus. Dieses fixiert mit seiner Methodik gleichsam nur einen Ausschnitt des strittigen Feldes.

2. Zur Rechtfertigungslehre

Die Sachlage wäre – so geht aus dem bisherigen hervor – relativ unkompliziert, jedoch noch anspruchsvoll genug, wenn wir uns bei der Behandlung strittiger Punkte nur auf bestimmte Texte beziehen und eine bestimmte Methodik anwenden müßten, um zu erproben, wie weit die Gemeinsamkeit reicht. Das ist aber dann nicht ohne weiteres möglich, wenn es sich um Lehre handelt, die sich bewegt und wandelt, die aktualisiert und in bestimmten Ausprägungen kritisiert wird. Das geschieht nicht nur durch einzelne Theologen, sondern auch auf dem Boden der Kirche – so schwer das im einzelnen zu fassen sein mag. In dieser Situation gibt es eigentlich nur die Möglichkeit, sich gemeinsam auf das Geschehen, von dem die Rede ist, einzulassen, um zu sehen, ob tatsächlich ein tragfähiges theologisches Fundament besteht. Dazu bedarf es offenbar eines Schlüssels, der Orientierung ermöglicht und nicht sofort in alte Kontroversen verstrickt.

Diese Vorgehensweise hat es im ökumenischen Gespräch gegeben. Zu denken ist insbesondere an den Herrenmahl-Text.¹⁵ Hier wurde versucht, von der Trinitätslehre her das Thema Abendmahl neu zu durchdenken, um bisherige Frontstellungen zu überwinden. Dadurch wurde ein Weg eröffnet, wie man gemeinsam vorankommen kann, ohne daß sofort ein Konsentext ins Auge gefaßt wurde. Die Studie ist diesen Weg nicht gegangen. Sie arbeitet soz. im Negativen, indem sie Barrieren niederlegt. Das ist hilfreich, aber nur in Grenzen. Das ist jetzt in bezug auf die Rechtfertigungslehre zu zeigen.

Zuerst soll auf wichtige Klärungen aufmerksam gemacht werden (was hier nur unter beträchtlichen Reduktionen geschehen kann), sodann ist zu überlegen, wie das Geschehen der Rechtfertigung in Blick genommen werden könnte.

a) Erfolgte Klärungen

Die Rechtfertigungslehre ist in den bisherigen ökumenischen Gesprächen vor allem unter soteriologisch-anthropologischen Gesichtspunkten entfaltet worden. In diesem Sinne argumentiert bereits der Malta-Bericht von 1972. Er stellt als bleibende Bedeutung der Rechtfertigungslehre die Freiheit vom Gesetz heraus. Deshalb konnte er formulieren: „Gemeinsam sind Lutheraner und Katholiken der Überzeugung, daß das Evangelium die christliche Freiheit begründet.“¹⁶

Diese Linie führt jetzt LV fort. Die Gegensätze, die benannt und dann zu überwinden versucht werden, betreffen alle Probleme der Soteriologie in anthropologischer Perspektive. Die differenzierte Behandlung der einzelnen Fragenkreise unterscheidet LV von den früheren Dialogergebnissen. Der neueste Text zum Thema, „Kirche und Rechtfertigung“, fußt auf LV (wie besonders auf dem amerikanischen Dokument „Rechtfertigung durch Glauben“ von 1985).

Von einem soteriologischen Verständnis aus ist es nun überaus naheliegend, zwei Gedanken zusammenzuführen. Erstens: der Grund des Heils liegt außerhalb unserer selbst (das reformatorische *extra nos*), zweitens: wir sind Empfänger des Heils und deshalb Teilhaber Gottes (das auch von der Reformation, aber eben vor allem von der katholischen Lehre betonte *in nobis*). Der Unterschied beider Aspekte wird gewöhnlich so zum Ausdruck gebracht, daß man in bezug auf das erste, das *extra nos*, von einem forensischen, in bezug auf das zweite, das *in nobis*, von einem effektiven Rechtfertigungsverständnis spricht.

In der kontroverstheologischen Diskussion wird diese Einteilung oft so umgesetzt, daß man als Eigentümlichkeit evangelischen Denkens das forensische, als Eigentümlichkeit des katholischen die effektive Rechtfertigung versteht. Aber beide Seiten liegen, wie man sofort hinzufügen muß, in keiner Konfession prinzipiell auseinander. Man kann das bereits an den Namen sehen, unter denen einst Albrecht Ritschl die beiden Typen der Rechtfertigungslehre zusammengefaßt hat. Er sprach vom anselmischen und vom abälardschen Typus¹⁷, die in der katholischen wie in der evangelischen Theologie in Variationen wiederkehren. Entsprechend gibt es in beiden Konfessionen Versuche, beide Seiten zusammenzuführen.

Dieser Aufgabe versucht auch LV gerecht zu werden. In dogmatischer Schulterminologie gesprochen geht das Bestreben dahin, ein analytisches Verständnis der Rechtfertigung zu vermeiden und diese nicht als eine dem gläubigen Menschen inhärierende Qualität zu betrachten, was besonders von Trient her naheliegt (vgl. LV 53,29–55,35). Die Rechtfertigung ist eine gött-

liche Gabe und insofern synthetisch zu verstehen. Unter dieser Voraussetzung sollen das forensische und das effektive Rechtfertigungsverständnis beisammengehalten werden. Sie nehmen den gleichen Sachverhalt von unterschiedlichen Blickpunkten aus wahr und rufen sich auf diese Weise gegenseitig zur Sache.

In diesem Licht können die zentralen konfessionellen Streitpunkte neu gewürdigt werden. Gemeinsam wird nun (u. a.) gesagt: Die Verdorbenheit durch die Sünde ist in einem radikalen Sinne zu verstehen, weil der Mensch auf Gottes gnädiges Handeln angewiesen ist. Der Mensch kann an seinem Heil nicht mitwirken; er ist in einem letzten Sinne passiv. Allerdings stellen sich diese Punkte unterschiedlich dar, je nachdem, ob man von einem eher forensischen oder eher effektiven Rechtfertigungsverständnis aus an sie herangeht. In diesem Fall kann den Kräften und Fähigkeiten des Menschen ein größeres Maß an Beachtung geschenkt werden als in jenem, ohne daß jedoch das gemeinsame Vorzeichen geändert werden müßte.

Es ist insofern konsequent, wenn LV solenn als gemeinsame Position formuliert: „Die ‚Rechtfertigungslehre‘ wird damit zum kritischen Maßstab, an dem sich jederzeit überprüfen lassen muß, ob eine konkrete Interpretation unseres Gottesverhältnisses den Namen ‚christlich‘ beanspruchen kann.“ (LV 75,26ff). Man kann also am Christen die geschehene Rechtfertigung nicht unmittelbar ablesen. Was wir sehen, ist Zeichen und Hinweis auf Gottes Handeln. Diese erreichte Übereinstimmung ist etwa im Blick auf die Heiligenverehrung von großer Bedeutung. Aber natürlich keineswegs nur da, sondern in Anbetracht des Verständnisses menschlichen Handelns überhaupt. Die Konfessionen stehen insoweit theologisch unter einem gemeinsamen Dach, das alte Vorbehalte nicht mehr in Geltung läßt¹⁸. Trotzdem bedeutet dieser Fortschritt noch nicht, daß damit die vielleicht erreichbaren Übereinstimmungen in bezug auf das Geschehen der Rechtfertigung schon genügend ausgelotet worden wären.

b) Ausstehende Klärung

Es wurde schon darauf aufmerksam gemacht, daß die Studie „Das Herrenmahl“ mehr Gemeinsamkeit im Abendmahlsverständnis von der Trinitätslehre aus zu gewinnen versuchte. Sie hatte damit von vornherein auch im Blick, was im Abendmahl geschieht. Es besteht die Frage, ob ein ähnlicher Ansatz auch in der Rechtfertigungslehre geboten ist. LV selbst legt diesen Gedanken nahe, wenn Rechtfertigung keine dem Menschen inhärierende

Qualität meint. Von der Reformation aus ergibt sich dieser Gedanke mit Notwendigkeit.

Der reformatorische Ansatz ist bekanntlich klar faßbar in der Interpretation von Rm 1,17. Man darf die Gerechtigkeit Gottes, von der in dieser Textstelle die Rede ist, nicht zu schnell im Sinne eines Genitivus obiectivus verstehen, denn es handelt sich allemal zuerst um eine Aussage über das Handeln Gottes selbst und insofern um seine Gerechtigkeit. Es geht der Reformation also darum, daß von Rechtfertigung nur dann recht die Rede ist, wenn sie auch theozentrisch gedacht ist. Die Rechtfertigungslehre weist zurück auf die Gotteslehre.

Es ist auffällig, daß in LV nicht eigens von der Gerechtigkeit Gottes gesprochen wird. (Im Register wird das Wort kein einziges Mal angeführt.) Kann man aber einen Konsens in der Rechtfertigungslehre erwarten, ohne sich auf die Gerechtigkeit Gottes selbst zu besinnen? Muß man nicht auch bedenken, weshalb zur Bezeichnung Gottes und unseres Gottesverhältnisses auf juristische Termini zurückgegriffen wird? Welchen Sinn hat es, daß schon im AT die Gerichtssprache eine herausgehobene Stellung hat? Diesen Fragen ist nicht gedient, wenn LV bloß auf die in der Tradition strittigen soteriologischen Probleme blickt und damit ausschließt, daß die Anliegen der Rechtfertigungslehre auch anders zum Ausdruck gebracht werden können. Noch wenn die Rechtfertigungslehre gemeinsam als „kritischer Maßstab“ bezeichnet wird, ist eher ihre Funktion als das Geschehen, das sie meint, vor Augen gestellt.

Nun ist unverkennbar, daß der Begriff der Gerechtigkeit Gottes Schwierigkeiten mit sich bringt. Er kann bekanntlich nicht einfach in Analogie zu unserem üblichen Sprachgebrauch verstanden werden. Zu selbstverständlich wurde oft der aristotelische Begriff der *iustitia distributiva* auf die Gerechtigkeit Gottes übertragen.

Demgegenüber muß in Erinnerung behalten werden, daß in der paulinischen Theologie und eben vor allem auch bei Luther die Ausführungen zur Gerechtigkeit Gottes in engster Beziehung zur Schöpfungstheologie stehen. Gott wird gerecht genannt, weil er ins Recht setzt, weil er Recht schafft, weil er dem Nichtseienden ruft, daß es sei (Rm 4,17). Der Gottlose wird gerecht gesprochen und gerecht gemacht, und zwar nicht als der, der er einmal war, sondern der er jederzeit ist.

Solche schöpferische Gerechtigkeit ist auch vom Menschen verlangt. In besonders klarer Weise wird das in der letzten These von Luthers Heidelberger Disputation ausgesprochen. Unter der Überschrift: „Die Liebe Gottes findet ihren Gegenstand nicht vor, sondern schafft ihn sich“ führt Luther aus:

„Die Liebe Gottes, die im Menschen lebendig ist, liebt, was sündig, schlecht, töricht, schwach ist, um es gerecht, gut, weise, stark zu machen.“¹⁹

Es ist notwendig, an dieser Stelle noch einmal auf die Kritik Baur zurückzukommen. Er hat eindringlich auf den Zusammenhang von Rechtfertigungslehre und Gottes schöpferischem Handeln aufmerksam gemacht.²⁰ Er folgert daraus eine Ablehnung von LV. Kühn und Pesch widersprechen. In der Tat ist den bisherigen Ausführungen zufolge ein Widerspruch teilweise gerechtfertigt. Aber Kühn und Pesch umgehen die Frage, ob zu einer Verständigung über die Rechtfertigungslehre eine Besinnung auf die schöpfungstheologische Dimension der Rechtfertigungslehre dazugehört. Solange sie fehlt, wird weiterer Gesprächsbedarf anzumelden sein.²¹

Im übrigen wird man an dieser Stelle noch einmal der Folgen ansichtig, die eine Ausklammerung der Bewegung, in der die evangelische Theologie steht, mit sich gebracht hat. Ein Verständnis für die schöpfungstheologische Dimension der Rechtfertigungslehre ist nämlich in der Hauptsache von Schriften Luthers aus und nicht von den Texten der Bekenntnisschriften her gewonnen worden. Dieser Kontext – und was er für die Interpretation der Bekenntnisschriften bedeutet – hätte ausdrücklich in die Besinnung aufgenommen werden müssen.

3. Zur Abendmahlslehre

Im Unterschied zum Rechtfertigungsteil kann derjenige über die Eucharistie auf zahlreichere vorangehende Dialogtexte zurückgreifen. Für die Bemerkung im Gesamtbericht, zur Aufgabe der Aufarbeitung der Verwerfungen sei im Verlauf der Verhandlung die der Rezeption der ökumenischen Konvergenztexte getreten (vgl. LV 10,27–11,9), wird man darum gerade im Abendmahlsteil zahlreiche Belege finden können.

Für LV ist das Abendmahl das Herzstück, das Zentrum des christlichen Glaubens. Die Studie versteht es im Rahmen der sog. *Communio-Ekklesiology*. An deren Verständnis wird man daher letztlich auch den Ertrag der Ausführung zu ermesen haben.

Im folgenden soll nur auf die beiden wichtigsten theologischen Probleme der Abendmahlslehre näher eingegangen werden, auf das Opferverständnis und die Gegenwart Christi.

(1) Das Opfer Christi

Unter den von der Studie behandelten Fragen ist die Kritik der Unterscheidung von sacrificium und sacramentum die wichtigste. Das Dokument meint, mit den sog. Opferthesen²² nachweisen zu können, daß in dieser Unterscheidung ein zentraler Grund für die Mißverständnisse der Reformationszeit liegen. Sie ist ein Produkt der spätmittelalterlichen Theologie und bildet in gleicher Weise eine Denkvoraussetzung der Reformatoren und des Tridentinums.

Auf der katholischen Seite hat die Unterscheidung dazu geführt, daß die „Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers“ „vom Vollzug der Darbringung dieser Gabe getrennt“ (LV 92,26f) wurde. Deshalb konnte der Gedanke einer Wiederholung des Opfers Christi in der Messe Raum gewinnen.

Auf der evangelischen Seite hat die Unterscheidung zur Folge gehabt, daß das Abendmahl unter Wahrung der Einmaligkeit des Opfers Christi nur noch als Lob- und Dankopfer der feiernden Gemeinde verstanden wurde, aber nicht als Vergegenwärtigung des einmaligen Sühnopfers Christi.

Nach Auffassung von LV geht es beim rechten Verständnis des Abendmahls um die sakramentale Vergegenwärtigung des einmaligen Kreuzesopfers Christi (vgl. bes. LV 93,12–33).

Diese Vergegenwärtigung ereignet sich allererst im Modus des Gedenkens, der memoria. „Im gottesdienstlichen Gedächtnis der Heilstaten Gottes werden diese selbst in der Kraft des Geistes gegenwärtig, und die feiernde Gemeinde wird mit der früheren, die die Heilstaten selbst erfuhr, verbunden“ (LV 91,13ff).

Das Gedenken geht auf den Befehl und Willen Jesu selbst zurück: „Dies tut zu meinem Gedächtnis“. LV folgert daraus, daß es sich hier nicht um eine selbstmächtige Handlung der Kirche handelt. Gedenken ist nicht eine in sich selbst gründende Tat. Es ist ganz auf seinen Gegenstand gerichtet und von ihm her bestimmt.

Aber für LV ist nun ebenso klar, daß das Gedenken sich in Form einer Handlung vollzieht. Das Kreuzesopfer Christi wird in der Gemeinde vergegenwärtigt. Das wird besonders gegen die evangelische Auffassung geltend gemacht. Es „ist nicht einzusehen, warum die ... Präsenz (Christi) nicht zugleich die wirkliche Vergegenwärtigung des als Sühnopfer bestimmten Kreuzesgeschehens bedeuten sollte“ (93,19ff). Diese Konsequenz kann nach LV um so eher gezogen werden, als die „Einzigkeit und Vollgenügsamkeit“ (89,31f) des Kreuzesopfers Jesu Christi von katholischer Seite heute eindeutig bejaht wird.

Die Betonung der Handlung im eucharistischen Gottesdienst hat ein bestimmtes Verständnis der Kirche im Gefolge. Das „Handeln Gottes und die Antwort des Menschen (dürfen) nicht in ausschließender Konkurrenz zueinander gedacht werden“. „Gottes einzigartiges Heilswirken in Jesus Christus (kann) so beschrieben ... werden, daß es die Antwort des Menschen nicht nur fordert und zur Folge hat, sondern zuvor überhaupt ermöglicht und trägt“ (LV 92,2ff). LV will also betonen, daß Christus und Kirche ganz zusammengehören, allerdings in der Weise, daß die Aktivität auf seiten Gottes liegt und die Aktivität des Menschen nur in Dienst genommen wird. Nur nebenbei sei bemerkt, daß LV von hier aus auch den priesterlichen Dienst in der Eucharistiefeier verstehen möchte.

In diesen von LV vorgetragenen Gedanken ist die Besinnung auf die Communio-Ekklesiologie besonders deutlich. Indem die Gemeinde im Auftrag ihres Herrn die Eucharistie feiert und sein Sühnopfer vergegenwärtigt, stellt sie sich als eschatologische Heilsgemeinde dar. Interpretierend darf man vielleicht hinzufügen: In der eucharistischen Feier antizipiert die Kirche die Verheißung des künftigen Gottesreiches. Sie stellt es vorwegnehmend dar. Nirgendwo sonst tritt so klar in Erscheinung, was die Kirche eigentlich ist.

Mit diesem Verständnis des Abendmahls hat das Dokument die gleiche Klarstellung vollzogen wie im Bereich der Rechtfertigungslehre. Es zeigt auf, daß von einer Mitwirkung des Menschen (der Kirche) in der konfessionellen Auseinandersetzung nicht mehr die Rede sein darf. Dem Problem recht verstandener effektiver Rechtfertigung korrespondiert das der recht verstandenen Danksagung.

(2) Die Gegenwart Christi

Wie bereits bemerkt, behandelt LV diese Frage sehr ausführlich. Die Studie setzt auch hier die Linie fort, die in der Rechtfertigungslehre und in bezug auf das Opferverständnis verfolgt wird: Jeder Synergismus soll ausgeschlossen sein. Dieser Gedanke muß auch dazu führen, nicht an Denkvorstellungen festzuhalten, die das heutige Verständnis der praesentia Christi verdunkeln. Die Studie setzt sich darum z.B. intensiv – hier liegt eine ökumenische Weiterführung – mit den Grenzen der Transsubstantiationslehre auseinander.

LV folgt dem evangelischen Abendmahlsgespräch, wenn sie ihrerseits die personale Gegenwart Christi im Abendmahl hervorhebt: „Gegenwärtig wird der erhöhte Herr“ (LV 122,30). Dieses personale Verständnis der Gegenwart Christi wird unterstrichen, wenn im allgemeinen Sakramentsteil die Bezo-

genheit des Sakraments auf den Glauben der Empfangenden und in diesem Sinne die Mißverständlichkeit des *ex opere operato* betont werden (vgl. LV 81ff).

Freilich muß das personale Verständnis der Gegenwart Christi so entfaltet werden, daß Raum bleibt für das im Abschnitt über das Opfer Christi²³ entfaltete Handeln der Gemeinde. Aus diesem Grunde kann sich die Studie das reformatorische *pro nobis*, das in LK wiederkehrt, nicht klar zu eigen machen.

LV legt vielmehr den Akzent darauf, daß die Gläubigen als die Geheiligten bereits in der Gemeinschaft mit Christus stehen und daß der eucharistische Gottesdienst von ihnen als solchermaßen Geheiligten gefeiert wird. LV ist die in der eucharistischen Feier sich dokumentierende *Teilhabe* am Heil wichtiger als die in der Mahlgemeinschaft sich ereignende *Teilgabe*. Mit der Formulierung: „Gegenwärtig wird der erhöhte Herr“ (LV 122,30) ist die Möglichkeit einer handelnden Kirche eingeräumt, die durch das „Sich-für-alle-Schenken“ der LK (Ziff. 15,18) eigentlich ausgeschlossen ist.

b) Ausstehende Klärung

Auch wenn erneut anzuerkennen ist, daß LV wesentliche Kontroversen zwischen den Konfessionen ausgeräumt hat – der Antipelagianismus ist eine sich durchhaltende Linie –, so ist doch festzustellen, daß im Abendmahlsteil die theo- bzw. (jetzt:) christozentrische Ausrichtung – in Analogie zur Behandlung der Rechtfertigungslehre – weitgehend ausgeklammert wird. LV zieht erneut die gegenwärtige Position des evangelischen Gesprächspartners nicht mit notwendiger Schärfe in Betracht. Das wurde bereits deutlich, wenn LV das reformatorische *pro nobis* sich nicht wirklich zu eigen macht. Man muß auch darauf hinweisen, daß das vorbehaltlose Sich-schenken Christi, von der die LK spricht, in LV durch das „Gegenwärtig ist ...“ ersetzt wird. Der Grund dürfte beide Male in der schon erwähnten *Communio*-Ekklesiologie liegen. Sie wird in der Weise rezipiert, daß sie die Zusammengehörigkeit der eucharistischen Gemeinde mit ihrem Herrn in einer das Handeln der Gemeinde einschließenden Form zur Wahrnehmung bringt.

Nun steht außer Frage, daß Abendmahl und *communio* zusammengehören. Aber es ist ein Unterschied, ob diese in der Feier des Abendmahls immer schon mitgegeben ist, wie LV meint, oder ob sie hier konstituiert wird. Das hat die LK im Sinn: „Er (sc. der Auferstandene) läßt uns (im Abendmahl) neu erfahren, daß wir Glieder an seinem Leibe sind“ (Ziff. 15). Handelt es sich wirklich um eine sich immer wieder ereignende *neue* Erfah-

rung, dann kann sie nicht gedacht werden ohne ausdrücklichen Rekurs auf denjenigen, der einschränkunglos Geber des Abendmahls ist.

Man wird von hier aus noch einmal zu überlegen haben, ob die Kritik, die LV am evangelischen Opferverständnis übt²⁴, ohne weiteres aufrechterhalten werden kann. Jedenfalls scheint es notwendig, auch hier die Sache noch einmal in theozentrischer Perspektive zu durchdenken, um zu sehen, wie weit die gewonnenen Ergebnisse wirklich tragen.

Wenn dies geschieht, dürfte es möglich sein, einen Einwurf des Göttinger Gutachtens konstruktiv aufzunehmen, dessen Behandlung ebenfalls noch aussteht. Es bemerkt, daß die Verwerfungen in der evangelischen und katholischen Tradition nicht dasselbe Gewicht haben.²⁵ Im Unterschied zu dieser seien es dort „primär die positiven und die Bejahung und Verneinung argumentativ verbindenden Ausführungen, die die verbindliche Lehre enthalten.“ Versteht man diese Aussage nicht im engen Rahmen der traditionellen Unterscheidungslehren, sondern als Anweisung für ein fruchtbares ökumenisches Gespräch von evangelischer Seite aus, müßte es möglich sein, über die Grenzen von LV hinauszukommen. Infolgedessen dürfte es verfrüht sein, jetzt schon *generell* zu sagen: „Die Kirchen, ihre Lehrer der Theologie und Pfarrer sollen die evangelischen Bekenntnisschriften und die lehramtlichen Aussagen der römisch-katholischen Kirche im Lichte der hier (sc. LV) formulierten Erkenntnisse auslegen“ (LV 195,25ff) und – wie hinzuzufügen ist – zum Maßstab bei der Rezeption ökumenischer Texte machen (vgl. LV 10,27ff).

ANMERKUNGEN

- ¹ K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, I, Freiburg i.Br./Göttingen 1986 (Dialog der Kirchen 4). Im folgenden: LV.
- ² Vgl. jetzt bes. W. Pannenberg/Th. Schneider (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? IV, Göttingen/Freiburg i.Br. 1994, 27.
- ³ Ebd. 33.
- ⁴ Hinzuweisen ist besonders auf: J. Baur, Einig in Sachen Rechtfertigung?, Tübingen 1989; D. Lange (Hg.), Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von der Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation, Göttingen 1991.
- ⁵ Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland, Göttingen 1993.
- ⁶ Es kann hier nur darauf hingewiesen werden, daß die von LK und LV reklamierte Gedankenfigur erstmals während des Kirchenkampfes in Gebrauch kam, und zwar bei der Bestimmung des Verhältnisses von lutherischen bzw. reformierten Bekenntnisschriften und Barmer Theologischer Erklärung. Sie ergab sich folgerichtig aus den im Einbringungsreferat von Hans Asmussen vorgetragenen Gedanken zur theologischen Einordnung

- der Erklärung (vgl. Alfred Burgmüller/Rudolf Weth [Hg.], Die Barmer Theologische Erklärung, Einführung und Dokumentation 1983, bes. 42ff).
- 7 Vgl. bes. U. Kühn/O.H. Pesch, Rechtfertigung im Disput. Eine freundliche Antwort an Jörg Baur, Tübingen 1991, 37ff; auch die Antworten in LV IV (Anm. 2) bringen Verdeutlichungen (vgl. etwa 63ff). Vgl. jetzt die eindrucksvolle Zusammenfassung der Problemlage bei Hans Jorissen, „Einig in der Rechtfertigungslehre?“ Das Verständnis der Rechtfertigung im Konzil von Trient und bei Martin Luther, in: M. Beintker/E. Maurer u. a. (Hg.), Rechtfertigung und Erfahrung. Für Gerhard Sauter zum 60. Geburtstag, Gütersloh 1995, 81–103.
 - 8 Anm. 7.
 - 9 Anm. 4.
 - 10 Ebd. 2.
 - 11 Stellenhinweise in LV IV (Anm. 2), 44.
 - 12 Vgl. ebd. 44ff.
 - 13 Ebd. 45.
 - 14 Damit ist keineswegs gesagt, daß die Unterscheidung von evangelischer Seite ohne weiteres zum Bewährungsmaßstab des interkonfessionellen Dialogs gemacht werden könnte. Man hat allen Anlaß, sich auch der Geschichtlichkeit der Unterscheidung bewußt zu sein. (Dazu einige Schlaglichter anhand einschlägiger Lexikonartikel: ³RE VI, 632ff (1899) beendet die Ausführungen mit dem Aufweis der Grenzen der Unterscheidung; ¹RG II (1910) verzichtet auf einen speziellen Artikel, ²RG II, 1130 (1928) kennt nur „Gesetz und Evangelium, dogmengeschichtlich“. Erst ³RG II, 1519ff (1958) zeigt den neueren Problemstand.) Aber diese Lage entbindet nicht von der Notwendigkeit, sich Rechenschaft über den gegenwärtigen Problemstand zu geben.
 - 15 H. Meyer/H.J. Urban/L. Vischer (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Bd. 1, Paderborn/Frankfurt a.M. 1983, 271ff.
 - 16 Ebd. 256 Nr. 30.
 - 17 Vgl. A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Bd. I, ⁴1903, 31ff.
 - 18 Das wird durch den inzwischen vorliegenden, vom Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen verfaßten Entwurf einer Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (Genf 1995), der die Ergebnisse der bisherigen Dialoge zusammenfaßt, bestätigt.
 - 19 WA 1,365; BoA 5, 392,5
 - 20 Anm. 4. ebd. 30f.
 - 21 Dieses Bedenken erstreckt sich auf die o. a. Gemeinsame Erklärung (Anm. 18). Wenn hier z. B. – in ausdrücklicher Anlehnung an LV – betont wird, daß „beide Seiten ... das Anliegen der anderen Seite (bejahen)“ und infolgedessen zwischen lutherischem Verständnis der Rechtfertigung allein aus Glauben und katholischer „Erneuerung des Lebens durch die Rechtfertigungsgnade“ (4.4 [S. 9]) kein sich ausschließender Gegensatz besteht, so muß gefragt werden, ob diese These sich auch in theozentrischer Perspektive wirklich durchhalten läßt.
 - 22 K. Lehmann/E. Schlink (Hg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Abendmahls, Göttingen 1983, 215–238.
 - 23 Siehe LV I, 91,37–92,15.
 - 24 LV I, 90,17–91,5.
 - 25 Siehe oben Anm. 4, D. Lange (Hg.), S. 19ff, bes. 22.

Die konfessionelle Trennung im Religionsunterricht – eine theologische Notwendigkeit?

VON RICHARD SCHLÜTER

I. Eine notwendige Fragestellung

Die gegenwärtige Diskussion um das Konfessionsprinzip im Religionsunterricht (RU) wird vornehmlich religionspädagogisch geführt, wobei die Argumente in erster Linie pädagogischer und religionssoziologischer Natur sind. Nur selten und eher am Rande wird die Frage aufgeworfen, ob eine Aufrechterhaltung der konfessionellen Trennung im RU aus theologischen Gründen noch vertreten werden kann. Ihr intensiver nachzugehen, ist geboten, insofern – zumindest nach offiziellen römisch-katholischen Verlautbarungen – die Theologie die erste und entscheidende Bezugswissenschaft des RU ist. Die folgenden Überlegungen wollen – aus römisch-katholischer Perspektive – einen Beitrag zu der Frage leisten, ob eine hinreichende theologische Legitimation für eine konfessionelle Trennung des RU noch gegeben ist oder ob die Qualität des bisher erreichten theologischen Konsenses zwischen den Konfessionen eine solche nicht mehr ermöglicht. Dann müßte nicht nur nach neuen Formen einer Didaktik der Ökumene, sondern auch nach einer neuen Organisationsstruktur des RU Ausschau gehalten werden, will man den theologischen Ergebnissen gegenüber religionspädagogisch konsequent sein.

Um das gestellte Thema in einem angemessenen Rahmen behandeln zu können, konzentriere ich mich bei der Aufgabe, den Stand der Ökumenediskussion aufzuzeigen, zum einen auf die Ergebnisse des Lutherisch-Katholischen Dialogs (LWB-Vatikan). Zum anderen werde ich die Hauptergebnisse der Studien zum Thema „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ darlegen und ihre Rezeption in den Kirchen kurz ansprechen.¹ Das alles geschieht in religionspädagogischem Interesse, von dorthier ergeben sich die thematischen Schwerpunktsetzungen. Im Anschluß daran werden an die Methode und die Gewichtung des theologisch Erarbeiteten aus didaktischer Perspektive Anfragen gestellt und diese durch eine knappe Analyse der gegenwärtigen konfessionellen Wirklichkeit untermauert. Abschließend sollen zwei neue vatikanische Dokumente zur Ökumene kurz daraufhin befragt werden, ob und wie sie heute adäquate Wege ökumenischen Lernens im RU eröffnen.

II. Zum theologischen Diskussionsstand in der Ökumene

1. Wichtige Ergebnisse aus religionspädagogischer Sicht

Als Folge des Vaticanum II begann 1967 der Dialog der römisch-katholischen Kirche mit dem Lutherischen Weltbund².

Den Gesprächsrahmen der ersten Dialogphase (1967–1971) bildete die Thematik „Rechtfertigung und Kirche“, die Ergebnisse der Kommissionsarbeit sind im Abschlußdokument „Das Evangelium und die Kirche“ festgehalten, das selbst von „eine(r) bemerkenswerte(n) und weitreichende(n) Übereinstimmung“ spricht (L-RK 1,8). Die bedeutsamsten Übereinstimmungen aus religionspädagogischer Sicht sind m.E.: ein gemeinsames Verständnis des Verhältnisses von Schrift und Tradition (L-RK 1,17); ein Konsens in der Rechtfertigungslehre der Art, daß der Sünder gerechtesprochen und gerechtmacht wird allein durch Jesus Christus, allein durch Gnade, allein durch Glauben (L-RK 1,26); eine grundlegende Gemeinsamkeit im Verständnis des kirchlichen Amtes als Dienst an Wort und Sakrament (L-RK 1,59ff).

In der zweiten Dialogphase konzentrierte man sich auf zwei Themen, die seit der Reformation als die Fortdauer der Kirchentrennung eigentlich begründenden angesehen wurden: 1978 wurde das Dokument „Das Herrenmahl“³, 1981 das Dokument über „Das geistliche Amt in der Kirche“ veröffentlicht. Auch in diesen beiden Dokumenten finden sich bemerkenswerte Übereinstimmungen. Einen Konsens erzielte man in der Frage der realen Gegenwart Christi (L-RK 2,16; 2,52) und formulierte ein gemeinsames Verständnis von „Meßopfer“, so daß die reformatorische Ablehnung des Meßopfers als absolut trennend aufgehoben wurde (L-RK 2,56). Betont wurde, daß Christus der eigentliche Spender der Sakramente und Verkünder des Wortes ist und die Vollmacht des Amtes „nicht als Delegation der Gemeinde verstanden werden“ (L-RK 5,23) darf. Das Dokument über das geistliche Amt sagt sogar ausdrücklich, daß hinsichtlich Amt und Ordination „ein Konsens in der Sache“ vorliege (L-RK 5,31.39), „ein Dienst an der Einheit der Gesamtkirche ... dem Willen des Herrn“ entspreche und „das Petrusamt des Bischofs von Rom als sichtbares Zeichen der Einheit der Gesamtkirche“ lutherischerseits nicht ausgeschlossen werde, „soweit es durch theologische Reinterpretation und durch praktische Umstrukturierung dem Primat des Evangeliums untergeordnet wird“ (L-RK 5,73).

Die Dokumente „Wege zur Gemeinschaft“ (1980) und „Einheit vor uns“ (1984)⁴ konkretisieren die Zielvorstellung der Einheit und die Schritte zur Verwirklichung einer Kirchengemeinschaft in Wort, Sakrament und Dienst, einer Einheit in vermehrter Verschiedenheit.

In der dritten Dialogphase ging es um die Kirche und um die Rechtfertigung als Kriterium. Deren Ergebnis ist im neuesten Dokument „*Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre*“ (1994) vorgelegt worden. In den Anfangskapiteln (1–3) zeigt sich eine tiefe gemeinsame Überzeugung im biblischen und systematischen Verständnis von Kirche, so daß man von einem ekklesiologischen Grundkonsens sprechen kann. Das Herzstück des Dokuments ist Kap. 4. Hier findet

sich die entscheidende Fragestellung des Dokuments: „Katholiken fragen, ob das lutherische Verständnis von Rechtfertigung nicht die Wirklichkeit der Kirche schmälert; Lutheraner fragen, ob das katholische Verständnis von Kirche nicht das Evangelium, wie die Rechtfertigungslehre es expliziert, verdunkelt“ (Nr. 173). Weil das Dokument davon ausgeht, daß sich ein „Konsens in der Rechtfertigungslehre – auch wenn er differenziert ist – ... ekklesiologisch bewähren“ muß (Nr. 2), werden in diesem Kapitel zunächst Themen behandelt, die in der Geschichte überaus kontrovers waren: Kirche als „congregatio fidelium“ (Nr. 108ff); als „Sakrament“ des Heils (Nr. 118ff); die Sichtbarkeit und Verborgenheit der Kirche (Nr. 135ff); die heilige/sündige Kirche (Nr. 148ff).

Bei diesen Themen kommt die Studie, ohne die „verbleibenden Verschiedenheiten“ in Abrede zu stellen, zu dem Schluß, „von gemeinsamen katholisch/lutherischen Grundüberzeugungen (zu) sprechen, die zusammengekommen einen breiten Konsens bilden“ (Nr. 165). Gleichsam den Testfall für den hier erreichten Konsens bilden dann die folgenden vier Fragenbereiche: die institutionelle Kontinuität der Kirche (Nr. 174ff); das ordinationsgebundene Amt als Institution in der Kirche (Nr. 182ff); die verbindliche kirchliche Lehre und die Lehrfunktion des kirchlichen Amtes (Nr. 205ff) sowie die kirchliche Jurisdiktion und die jurisdiktionelle Funktion des kirchlichen Amtes (Nr. 223ff). Auch bei der Erörterung dieser klassischen kontroversen Fragenbereiche kommt das Dokument zu dem Ergebnis, daß „von einem grundsätzlichen Konflikt oder gar einem Gegensatz zwischen Rechtfertigung und Kirche nicht geredet werden kann, wie sehr auch immer die Rechtfertigungslehre darüber wacht, daß alle Institutionen der Kirche in ihrem Selbstverständnis und bei ihrer Ausübung dem Bleiben der Kirche in der Wahrheit des Evangeliums dienen, das allein im Heiligen Geist die Kirche schafft und erhält“ (Nr. 242).

Zusammenfassend kann mit der Gemeinsamen Kommission gesagt werden, daß das Dokument ein hohes Maß an Konsens in den diskutierten Themen zeigt, wobei verbliebene Unterschiede nicht nivelliert werden. Die Kommission stellt deshalb an die auftraggebenden Kirchen die Frage, „ob die Kirchen diese verbliebenen Unterschiede als notwendigerweise kirchentrennend betrachten oder dem Bereich legitimer Vielfalt zuweisen werden“⁵, eine Frage, die neben der theologischen Würdigung des Erreichten durch die Kirchenleitungen auch den Prozeß der kirchlichen Rezeption als entscheidend herausstellt.

Dieser wird ebenfalls als dringlich angesprochen in der Bewertung dieses Dokuments durch Harding Meyer. Er unterstreicht darüber hinaus, daß sich in keiner Frage, die im Dokument behandelt wird, ein kirchentrennender Dissens gezeigt habe

und daß dieser Konsens in der Rechtfertigungslehre „zutreffend als ‚differenzierter Konsens‘ charakterisiert“ werden müsse. „Das heißt: Er führte nicht zu ein und derselben Form der Rechtfertigungslehre. Er stellte vielmehr fest, daß zwei verschieden geprägte Rechtfertigungslehren sich entsprechen.“⁶ Meyer bewertet die Ergebnisse des gesamten lutherisch-katholischen Dialogs als „differenzierte Konsense“, d. h.: „sie umfassen stets ... zwei Arten von Konsensaussagen: eine Aussage der Übereinstimmung in dem, was im Blick auf die erörterte Lehrfrage gemeinsam als das Grundlegende oder Wesentliche erachtet wird, und eine gemeinsame Aussage darüber, daß und warum die verbleibenden Verschiedenheiten in dieser Lehrfrage als zulässig, legitim, ja sogar als sinnvoll gelten können und die Übereinstimmung im Grundlegenden sie trägt.“⁷ Leitend ist hier also nicht ein *maximalistischer*, auf Vereinheitlichung oder Angleichung drängender Konsensbegriff.

Die umfangreiche Studie „*Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*“ (1986/1989) des „Ökumenischen Arbeitskreises“ stellt nach Behandlung der zentralen Themen Rechtfertigung, Sakramente und Amt durchaus im Sinne eines „differenzierten Konsenses“ fest:

„Die weitgehende Übereinstimmung in der Auslegung der heiligen Schrift, eine klarere Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit überlieferter Lehrformulierungen und der neue Geist des ökumenischen Dialogs im Bewußtsein der Verbundenheit der Christen verschiedener konfessioneller Traditionen durch den Glauben an den einen Herrn haben entscheidend dazu beigetragen, nicht nur im fundamentalen Bekenntnis zu dem einen Herrn Jesus Christus, sondern auch in zentralen Themen christlicher Lehre ein hohes Maß an gegenseitiger Verständigung zu erreichen. Bei einer Reihe von Verwerfungsaussagen des 16. Jahrhunderts müssen wir heute sagen, daß sie auf Mißverständnissen der Gegenposition beruhten. Andere zielten auf kirchlich nicht verbindliche Extrempositionen. Wieder andere treffen den heutigen Partner nicht mehr. Bei wieder anderen haben neue Sacheinsichten zu einem hohen Maß an Verständigung geführt. Bei einigen Verwerfungsaussagen allerdings läßt sich auch heute noch kein ausreichender Konsens feststellen. Doch ist zu fragen, ob sie allein die Aufrechterhaltung der Kirchentrennung angesichts des veränderten Verhältnisses der Kirchen und ihrer Glieder zueinander rechtfertigen können. Damit ist nicht gesagt, daß wir uns heute über die damals ausgesprochenen Verwerfungen einfach hinwegsetzen könnten. Sie behalten die Bedeutung von heilsamen Warnungen sowohl für die Angehörigen derjenigen Kirchen, innerhalb deren sie ursprünglich formuliert worden sind, als auch für die Angehörigen des jeweils anderen christlichen Bekenntnisses ... Die Angehörigen des jeweils anderen Bekenntnisses warnen sie davor, ihre eigene Überlieferung so zu verstehen und auszusprechen, daß die Gegensätze, die durch die jüngere theologische Entwicklung überwindbar geworden sind, dann erneut aufbrechen und den Verwerfungen neue Aktualität verleihen.“⁸

Auch diese bedeutsame Studie sieht also im Grunde die Kirchentrennung theologisch als nicht mehr zwingend an. Die am Schluß des Zitats ausgesprochenen Warnungen des „Ökumenischen Arbeitskreises“ gewinnen m. E. vor dem Hintergrund der verschiedenen kirchlichen Stellungnahmen zu dieser Studie an Brisanz. Um dies zu verdeutlichen, konzentriere ich mich auf das *Gutachten des vatikanischen Einheitsrates*. Dieses stimmt mit

der Studie darin überein, daß die Canones 1–32 des Trienter Konzils zum Rechtfertigungsdekret die lutherische Lehre, wie sie in den Bekenntnisschriften zum Ausdruck kommt, nicht treffen. Es stellt aber fest, daß bezüglich Beichte, Firmung, Ehe und Krankensalbung deren sakramentaler Charakter weiterhin kontrovers sei, das Verhältnis von Schrift und Tradition noch besser geklärt werden und die Amtsfrage allgemein Gegenstand weiterer Erörterungen sein müsse.⁹ Dabei definiert das Gutachten nicht eindeutig, inwieweit die Differenzen noch kirchentrennend sind, es scheint mit seinen Forderungen aber einen *maximalistischen Konsensbegriff zu favorisieren*. Kirchentrennende Unterschiede sieht das Gutachten explizit nur in Fragen nach der theologischen Bedeutung des Bischofs- und Papstamtes, letztlich also in ekklesiologischen Fragen, d. h. in Bereichen, die die Struktur und die Identität der eigenen Kirche zutiefst tangieren. Damit wird m. E. offenkundig, wie sehr gegenwärtig der ökumenische Prozeß nicht nur von der Suche nach einer Übereinstimmung in der Lehre des Glaubens, d. h. von der Frage nach der Wahrheit, bewegt und bestimmt wird, sondern auch von Fragen nach der Sozialgestalt und Identität. Gerade letztere sind römisch-katholischerseits eng verwoben mit der Frage nach der theologischen Bedeutung des Bischofs- und Papstamtes. Eine Positionsveränderung hier würde zutiefst die Sozialgestalt und konfessionelle Identität der römisch-katholischen Kirche tangieren. *Könnte also die (berechtigte) Sorge um die Wahrung der eigenen Identität und Sozialgestalt bewußt oder unbewußt die Bereitschaft zur Akzeptanz des erreichten theologischen Konsenses mindern und sogar den Prozeß einer umfassenderen kirchlichen Rezeption dadurch aufhalten, daß auf theologischer Ebene ein maximalistischer Konsensbegriff zugrundegelegt wird?* Das Dokument gibt allerdings auch zu bedenken: „Um der Einheit der Christen willen müssen wir bis an die Grenze des Möglichen gehen. Theologische Schulstreitigkeiten, die das depositum fidei nicht berühren, können nie glaubenstrennend sein.“¹⁰

Unsere Replik auf zwei wichtige interkonfessionelle Dialoge zeigt: Das Erreichte ist beachtlich. Die konstatierten Übereinstimmungen sind nach Auffassung der Kommissionen – und m. E. sicherlich auch nach den gestuften Kriterien der Einheit, wie sie von den Dokumenten selbst formuliert werden, z. B. dem Theorem der „Hierarchie der Wahrheiten“ –, so *grundlegend, daß eine Kirchengemeinschaft heute schon theologisch verantwortbar und vollziehbar wäre*. Insofern der gegenwärtige Stand der Ökumenediskussion so charakterisiert werden kann, folgt daraus zumindest, daß *aus rein theologischen Gründen die ökumenische Zusammenarbeit der Konfessionen im RU heute viel weiter gehen könnte und müßte als bisher möglich*

und praktiziert. Diese Konsequenz ist gerade auch deshalb naheliegend, weil m. E. *eine ökumenische Zusammenarbeit im RU wohl kaum von den gleichen Kriterien abhängig gemacht werden kann und darf, die dogmatisch an den Vollzug der Abendmahls- und Kirchengemeinschaft angelegt werden.*

Allein schon unter Anerkennung der Position, daß die Theologie erste Bezugswissenschaft des RU sein soll, ergibt sich aus ökumenischer Perspektive also zweifellos die Möglichkeit einer intensiveren Zusammenarbeit im RU. Wird diese nicht noch zwingender und notwendiger, wenn – in religionspädagogischem Interesse – die Frage gestellt wird, ob die hermeneutischen Prämissen der Konsensökumene die gegenwärtige konfessionelle Wirklichkeit überhaupt noch treffen? Kann sie – pädagogisch sinnvoll – immer noch der entscheidende theologische Maßstab für eine Didaktik der Ökumene im RU sein?

2. Die Konsensökumene – weiterhin der Maßstab für religionspädagogische Entscheidungen?

Die Konsensökumene sieht den Auftrag der Ökumene darin, Brücken der Verständigung zwischen den Konfessionen zu bauen und verschiedene theologische Positionen so zu interpretieren oder zu verändern, daß die bleibenden Differenzen die gegenseitige Anerkennung nicht mehr ausschließen und gegenseitige Gemeinschaft nicht mehr unmöglich machen. Der für den Vollzug der Einheit der Kirchen theologisch notwendige Konsens wird dabei als die entscheidende Voraussetzung angesehen. Diese Position impliziert den Vorgang einer breiten kirchlichen Rezeption der erreichten Konsense. Er ist bisher weitestgehend – aus dargelegten Gründen – ausgeblieben. In der kirchlichen Öffentlichkeit ist heute ein allgemein spürbares Nachlassen des Interesses am ökumenischen Dialog unübersehbar. Liegt der Grund dafür nicht weniger in der enttäuschten Erwartung der Gläubigen in den Kirchen, als vielmehr in hermeneutischen und kirchensoziologischen Voraussetzungen der Konsensökumene selbst?

In der traditionellen Ökumene der großen konfessionellen „Weltbünde“¹¹ ging und geht man z. B. immer noch davon aus, daß sich *klar konturierte kirchliche Gemeinschaften mit einer im wesentlichen eindeutigen konfessionellen Identität gegenüberstehen*, die durch Verweis auf entsprechende normative kirchliche Lehrdokumente und Liturgieformen bestimmbar sind. Diese bewegen sich in der ökumenischen Bewegung aufeinander zu. Parallel dazu wurde und wird daran festgehalten, daß die christliche Identitätsbildung der einzelnen vornehmlich im Rahmen einer bestimmten Konfession

erfolgt. Sie muß sichergestellt werden durch deren umfassende Integration in eine bestehende konfessionelle Gemeinschaft. Nur hier und auf diese Weise – so betont man – können die Menschen lernen, „ihren Glauben nach der Logik der dort vorherrschenden Theologie (zu) verstehen, ihre Religiosität nach der Weise der dort gepflegten Spiritualität aus(zu)drücken und sich im Rahmen der dort vorgegebenen konfessionellen Strukturen, Ordnungen und Angebote (zu) bewegen“¹², d. h. hier und so entwickeln sie ihre spezifische und ihr Verhalten auf Dauer prägende konfessionelle Identität – auch als Voraussetzung für ökumenisches Handeln überhaupt.

Dieser „traditionellen Ökumene im Zeichen des konfessionellen Paradigmas“, die die klassische Auffassung vom Weg der Ökumene beinhaltet: über die konfessionelle Profilierung und Positionalität zum Dialog und zu Formen der Annäherung und (begrenzten) Gemeinschaft, entspricht das didaktische Profil eines ökumenisch orientierten RU, wie es u. a. in Verlautbarungen der Katholischen Kirche bestimmend ist.¹³ Nach dem *Würzburger Synodendokument* „*Der Religionsunterricht in der Schule*“ (1974) kann ein zeitgemäßer ökumenisch gesinnter RU nur auf der Basis einer klaren Konfessionalität möglich sein und zeichnet er sich insbesondere durch die „Beschäftigung mit den Standpunkten anderer“, durch den „Respekt vor ihren Überzeugungen“, durch „das engagierte Gespräch mit ihnen“ und durch eine gelegentliche Kooperation aus (2.7.1; 2.7.5). Nach dem *päpstlichen Lehrschreiben* „*Catechesi Tradendae*“ (1979) sollen folgende Momente einen ökumenisch ausgerichteten RU qualifizieren: unverkürzte Vermittlung der katholischen Glaubenslehre, korrekte und loyale Darstellung der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, Wecken ökumenischer Gesinnung und ökumenischen Engagements, ohne die eigene konfessionelle Identität zu gefährden (Nr. 32). Methodisch liegt also die Präferenz auf einem positionellen Dialog, der der Darlegung und Akzentuierung der Positionen gilt, und auf einem Dialog des Vertrauens, der versucht, das Möglich-Gemeinsame auszusprechen, und letztlich auf den Vollzug der Gemeinschaft abzielt.

Diese Auffassung findet sich – ein wenig modifiziert – gegenwärtig in der *EKD-Denkschrift* „*Identität und Verständigung*“ und dezidiert in neuesten Verlautbarungen der Katholischen Kirche zur Konfessionalität des RU¹⁴ wieder, in denen man nur zu mehr oder weniger umfassenderen Modifikationen des prinzipiell beibehaltenen Modus gelangt.

Entspricht aber diese traditionelle Ökumene mit ihren hermeneutischen Voraussetzungen der konfessionellen Wirklichkeit? Kann die Konsensökumene tatsächlich weiterhin der theologisch bestimmende Maßstab religions-

pädagogischen Handelns sein? Es ist m.E. ein Gebot der Redlichkeit, daß der Wandel konfessioneller Gegebenheiten bei allen ökumenischen Bemühungen und Entscheidungen – insbesondere bezüglich des RU – wahr- und ernstgenommen wird. Wie sieht er aus und welche Impulse kann er für die Frage nach einer ökumenischen Qualifizierung des RU geben?

III. Zum Wandel in der Ökumene heute – religionspädagogische Implikationen

1. Hinweise zur Situation

Neue empirische Untersuchungen zum Vorhandensein konfessioneller Identitäten und ihren Eigenarten dokumentieren ein Verschwinden der konfessionellen Identitäten, zumindest ihre Vermischung, selbst wenn die befragten Personen sich als einer bestimmten Konfession zugehörig erklären.¹⁵ Aufs Ganze gesehen macht sich ein individualisierter religiöser Pluralismus breit, der nicht nur im Nebeneinander verschiedener Typen religiöser Grundorientierungen besteht, sondern auch in der Verfaßtheit von je eigenen „konfessionellen Identitäten“ zum Ausdruck kommt. Diese werden von den einzelnen im kritischen Durchgang durch normative Modelle religiöser Orientierungen, wie sie vor allem in den konfessionellen Kirchen manifest sind, und entsprechend ihrer biographisch erworbenen Wahrnehmungsmuster, Wissensbestände, Motivstrukturen und Wertorientierungen aufgebaut. Ein deutliches Kennzeichen dafür ist das Faktum, daß die formale Identifikation mit der einen oder anderen christlichen Konfession nach den empirischen Untersuchungen nur noch sehr selten unterschiedliche Einstellungen oder Verhaltensweisen erzeugt.¹⁶ Es sind offenbar vorrangig *Fragen, Probleme und Themen der Führung des eigenen Lebens, die die Art und Weise der individuellen Auswahlprozesse steuern und die Kriterien der subjektiven Wahl abgeben*. Das Individuum wählt also im Grunde seine Religion selbst aus. Faktisch wird heute religiös über die Grenzen traditionell angestammter konfessioneller Herkunftswelten hinausgegriffen. Die konfessionellen Grenzen und Eigenarten haben ihren verbindlichen regulierenden Charakter für die in der Alltagswelt gelebte Religiosität verloren. Dies trifft nach dem empirischen Befund insbesondere für die Jugendlichen zu.¹⁷ Bei ihnen zeigt sich darüber hinaus sehr deutlich, daß die vorhandene religiöse Vielfalt in der Gesellschaft gewissermaßen in das Individuum hinein verlagert wird. Sie realisieren einen religiösen Synkretismus: „Religiosität verändert sich von exklusiver, kirchlich geprägter zu inklusiver, synkretistisch gefärbter Religiosität, in der die einzelnen ihre religiöse Orientierung aus

verschiedenen kirchlichen wie nichtkirchlichen Quellen beziehen“. M. a. W.: empirisch „läßt sich ein Prozeß der Selbstauflösung des christlichen Glaubens in seiner überlieferten Gestalt erkennen“, es zeichnet sich der Beginn der „Postkonfessionalität“ ab, in der die eigene religiöse Identität vom Individuum selbst erarbeitet wird und die Kirchen keine Möglichkeit (mehr) haben, diese Konstruktion entscheidend zu kontrollieren.¹⁸

Sozialwissenschaftliche Erhebungen zur Religiosität von Schülerinnen und Schülern unterstreichen diesen gesamtgesellschaftlichen Befund.¹⁹ Sie belegen, daß bei den meisten von ihnen vom Vorhandensein einer konfessionellen Identität wohl nicht gesprochen werden kann und sie auch kaum am Aufbau einer solchen durch den RU interessiert sind. Bemühungen um eine spezifisch konfessionelle Identität werden von den Heranwachsenden nicht verstanden und erst recht nicht nachvollzogen. Angesichts des „nachkonfessionellen Zeitalters“ im Bewußtsein der heranwachsenden Generation konstatiert K. E. Nipkow, daß „das Thema Ökumene nicht nur *nachkonfessionell* unterlaufen, sondern darüber hinaus *nachchristlich überholt* (wird) ... Das Thema Religion ist für viele bei der Gottesfrage als einer ‚Restgröße‘ angelangt. Was spielen da noch die unterschiedlichen Formen von Religion eine Rolle – erst recht konfessionelle Unterschiede, einschließlich ihrer ökumenischen Verbindung?“²⁰ R. Bleistein stellt fest: „Die geschichtlich gewordenen Kirchen und die Herleitung der heutigen Kirchenspaltung überfordern durchweg das Interesse junger Menschen; diese Probleme sind jenseits ihrer Betroffenheit. Nicht ausgeschlossen ist (deshalb), daß die Schwierigkeit, jungen Menschen konfessionelle Unterschiede zu erklären und überzeugend die sich daraus ergebenden Konsequenzen einsichtig zu machen, nicht wenig dazu beiträgt, die *Entfremdung zwischen Jugend und Kirche zu fördern*.“²¹

2. Kritisches Weiterfragen

Können also angesichts dieser faktisch vorfindlichen kirchlichen und religiösen Wirklichkeit der theologische „Stand der Ökumenediskussion“ und eine von der Kontroverstheologie zur Konsentheologie sich entwickelnde ökumenische Methode überhaupt der alleinige und letztentscheidende Maßstab für eine Didaktik der Ökumene im RU sein? Ist eine solche Auffassung nicht zutiefst „vor-didaktisch“? Realisiert sie zudem nicht viel zu wenig, daß die Forschungsergebnisse der theologischen Kommissionen über Feinheiten von theologischen Unterschieden zwischen idealtypischen konfessionellen Positionen aus theologischer Sicht zwar notwendig sind,

religionsdidaktisch aber eher höchst sekundär, weil das Kirchenvolk sich längst aus diesen theologischen Positionen verabschiedet hat oder sich jedenfalls nur noch partiell mit ihnen identifiziert? Macht eine solche Position ferner erarbeitete und noch zu erarbeitende hochdifferenzierte Lösungsvorschläge für theologische Probleme nicht zum Maßstab für eine Praxis an der Basis, wo diese weder vorhanden noch verstanden werden? Wäre es demgegenüber nicht der konfessionellen Situation adäquater und darum an der Zeit, die Überlegungen von K. Rahner theologisch und didaktisch ernstzunehmen, der vor fast 25 Jahren davon sprach, „daß die Mehrzahl der Christen in den getrennten Kirchen zwar religionssoziologisch und institutionell voneinander getrennt sind, nicht aber eigentlich theologisch, d.h. in bezug auf ihren tatsächlich in ihren Köpfen und Herzen realisierten Glauben, dem die Bekenntnisunterschiede faktisch entgehen, mindestens dort, wo sie nach der Theologie dieser Kirchen selbst Kirchentrennung legitimieren können“, so daß „die einzelnen verschiedenen Kirchen, soweit sie nicht Institution, sondern Menschen meinen, von solchen Menschen und Christen gebildet werden, die in einem *theologischen* Sinn gar nicht konfessionsverschieden sind“? Jede Theologie in jeder Kirche müsse dieses Faktum „als Gegenstand einer höchst beunruhigenden, eigentlich theologischen Frage erkennen“, und die Kirchen müßten zu Konsequenzen in praktisch-ökumenischen Fragen bereit sein.²²

Wenn also der Weg zur christlichen Identitätsbildung bei Kindern und Jugendlichen immer weniger in einer irgendwie gearteten und angenommenen konfessionellen Verwurzelung verläuft, sondern immer stärker *genau umgekehrt*, nämlich von „tastenden religiösen Suchbewegungen, über Bekanntschaften, mehr flüchtig als dauerhaft, mit religiösen, auch quasi-religiösen und kultischen Erscheinungen zu einer identitätsrelevanten Annäherung an Religion und Kirche“²³, wenn die theologischen Begründungen für eine prinzipielle Aufrechterhaltung der konfessionellen Trennung im RU an der Basis nicht mehr verstanden werden, dann können m.E. die bisherigen traditionellen, primär theologisch festgemachten Begründungen für die Handhabung des Konfessionsprinzips im RU nicht mehr greifen, ganz abgesehen davon, daß diese Begründungen selbst – wie aufgezeigt – heute theologisch in sich fragwürdig sind. Gegenwärtig angestrebte Modifikationen – ohne prinzipiellen Neuansatz – erscheinen folglich letztlich als eher zeitangepaßte Modelle zur Wahrung alter Positionen. In ihnen werden nicht selten überkommene theologische und didaktische Vorstellungen einfachhin tradiert und dienen deshalb vornehmlich nur denen als Argument, die vor

einem offeneren oder gemeinsam christlichen RU von vornherein glauben warnen zu müssen.

Nimmt man den erreichten umfassenden theologischen Konsens und die religionssoziologisch offenkundige nachkonfessionelle Situation didaktisch ernst, eröffnen dann zwei neuere vatikanische Dokumente zur Praxis von Ökumene adäquate Wege ökumenischen Lernens im RU? Dazu abschließend einige Anmerkungen.

IV. Ökumene und Religionsunterricht – neue didaktische Perspektiven?

Im Herbst 1993 ist ein explizit pädagogisch ausgerichtetes Dokument der *Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK* mit dem Titel „*Ökumenisches Lernen – Ökumenische Überlegungen und Vorschläge*“ zur „eingehenden Prüfung“ vorgelegt worden.²⁴ Während Kap. I die theologischen Grundlagen für ökumenisches Lernen benennt, Kap. II insbesondere dessen Lernbereiche näher charakterisiert, dient Kap. III Überlegungen zu der Frage, wie ökumenisches Lernen verwirklicht werden kann. Auffallend ist, daß hier weniger Hinweise für die konkrete Praxis gegeben, sondern vornehmlich zwei Momente als für ökumenisches Lernen grundlegend thematisiert werden. Ausgegangen wird dabei von der Überzeugung, daß „die Dynamik der Ökumene wesentlich auf Beziehungen ausgerichtet“ ist (17), die durch ökumenisches Lernen in allen Bereichen aufgebaut und intensiviert werden sollen (19). Eigens wird auf das *Lund-Prinzip von 1952* hingewiesen, das betont, „mit anderen Kirchen ... in allen Dingen gemeinsam (zu) handeln ..., abgesehen von solchen, in denen tiefe Unterschiede der Überzeugungen“ dies nicht möglich machen (12). In Folge davon wird herausgestellt, daß der grundlegende Modus ökumenischen Lernens ein „Lernen in Gemeinschaft“ sein müsse. Das Dokument erläutert den Begriff in seiner pädagogischen Gewichtigkeit nicht, sondern kennzeichnet nur die Bereiche dieses gemeinsamen Lernens und dessen Modus, z. B.: „Kennenlernen anderer, Lernen von und mit anderen, die verschiedenen Traditionen angehören“ (21). Der Aspekt des „Lernens in Gemeinschaft“ besagt – wendet man ihn seiner pädagogischen Intention entsprechend voll an –, daß ökumenische Lernprozesse mehr als bisher als (gemeinsame) Gruppenprozesse zu verstehen und zu realisieren sind. Diese subsumieren insbesondere ein Lernen in Interaktion.²⁵ Lernen in Interaktion zielt auf Beziehungen ab, es ist ein Lernen in wechselseitiger Bezugnahme und übt Beziehungsfähigkeit ein. Interaktives Lernen ist ferner geprägt von den Prinzipien der Selbsttätigkeit der Lernenden und des entdeckenden Lernens. Diesen Prin-

zipien entspricht weniger ein Lernen nach vorgegebenen Anweisungen, sondern durch eine lebendige Begegnung mit dem Anderen als Neuem. „Lernen in Gemeinschaft“ heißt pädagogisch auch, dem „offenen Lernen“ das Wort zu reden. Beim „offenen Lernen“ bestimmen die in Interaktion Lernenden selbst, was und wie sie lernen wollen, sie sind offen für das Finden neuer Positionen und das Beschreiten neuer Wege.

Im neuen *Ökumenischen Direktorium*²⁶ finden sich demgegenüber diese pädagogischen Begriffe nicht. Dort wird – in auffallendem Unterschied zum eben genannten Studiendokument – zunächst grundsätzlich betont, daß die eigene konfessionelle Identität im ökumenischen Lernprozeß zu wahren und zu sichern sei.²⁷ Ins Auge fallen ferner zahlreiche Imperative, sich an die Vorgaben der Kirchenleitung zu halten, und detaillierte Aufzählungen von Sachverhalten, die im ökumenischen Lernprozeß nicht zur Disposition stehen dürfen.²⁸

Diese kurzen Hinweise verdeutlichen, daß – pädagogisch gesehen – zweifellos eine *Spannung* besteht zwischen dem Studiendokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe und dem Ökumenischen Direktorium. Ersteres läßt nicht nur ein „Lernen in Gemeinschaft“ zu, sondern sieht es als den heute notwendigen Weg ökumenischen Lernens an, letzteres wertet es höchstens als Ausnahme und läßt es nur sehr begrenzt und unter vielfältigen Bedingungen zu. Offensichtlich werden von der römisch-katholischen Kirchenleitung also zwei unterschiedlich profilierte Konzepte ökumenischen Lernens zur Diskussion gestellt. Die Frage stellt sich natürlich, ob sich auf Dauer diese neuen und weiterführenden Impulse für ein ökumenisches Lernen durchsetzen werden, die entscheidende Konsequenzen für die Frage nach dem ökumenisch profilierten RU und der Handhabung des Konfessionsprinzips beinhalten, oder ob sich letztlich das theologisch-ekklesiologisch geprägte Ökumenische Direktorium als ein Dokument mit höherer autoritativer Verbindlichkeit als begrenzender Interpretationsrahmen für das explizit pädagogisch ausgerichtete Studiendokument erweisen wird.

Unabhängig davon, wie diese Frage entschieden wird, erhellt der Vergleich der beiden Dokumente einen gegenwärtig sehr problematischen Sachverhalt, der für die Diskussion um eine ökumenische Öffnung des RU m. E. der entscheidende ist: kirchenamtlicherseits wird immer noch undisputiert von der normativen Rückbindung der Religionspädagogik an die (dogmatische) Theologie ausgegangen. Diese Position hat einerseits zur Konsequenz, daß jede Entscheidung bezüglich der ökumenischen Orientierung des RU didaktisch im umfassenden Sinn abhängig und begrenzt ist und bleibt vom ekklesiologischen Selbstverständnis und der sich daraus erge-

benden Verhältnisbestimmung der Konfessionen zueinander; und andererseits, daß der Religionspädagogik – so dezidiert im Ökumenischen Direktorium und im Weltkatechismus²⁹ – nur die Aufgabe der rechten Methodenfindung zur Vermittlung vorgegebener Inhalte zuerkannt wird. Solange diese Position maßgebend ist und bleibt, wird kein wirklich didaktisch neuer Ansatz realisiert werden, und alle Hinweise auf neuere curriculare und lerntheoretische Aspekte in Dokumenten zur ökumenischen Orientierung pädagogischen Handelns in der Kirche, die durchaus „modern“ klingen, sind letztlich nur als bloße „Anleihe“, nicht aber als Ausdruck für eine grundsätzliche Akzeptanz und Bereitschaft zu deren umfassenden und konsequenzenreichen Umsetzung in die Praxis zu werten. Daß dies so ist, zeigt sich m. E. deutlich in der neuesten Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Konfessionalität des Religionsunterrichts vom Frühjahr 1995, die allein aus theologisch-dogmatischen Erwägungen heraus Normen für die ökumenische Profilierung des RU ableitet. Sie sind wohl kaum der konfessionellen Wirklichkeit und der Aufgabe des schulischen RU in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft adäquat. Sie dokumentieren aber m. E. in bedenklicher Weise, wie sich bei einer solchen Argumentationsstruktur der Verbindlichkeitsgrad des kirchenoffiziellen Verständnisses von Konfession, konfessioneller Identität und RU letztlich selbst reduziert auf den bloßen Status eines Postulats.

Es ist zu hoffen, daß das vatikanische Dokument zum „Ökumenischen Lernen“ in der Diskussion um den RU bei uns nicht in der Versenkung verschwindet, sondern für die Frage nach einer zeitgerechten Didaktik der Ökumene im RU auch hier bestimmend wird. Denn dann könnte der RU – konfessionelle Eigentraditionen respektierend – verstärkt gemeinsame Lernprozesse in Gang setzen, in denen die *Grundwünsche des Lebens mit der Sprache des Glaubens verbunden werden*, in denen „in ekklesiologischer Selbstlosigkeit“ (J. Werbick) die wirklich konfessionellen Fragen nach dem Verbindlichen, Verlässlichen, Sinngebenden zu allererst behandelt werden³⁰; dann könnte er im umfassenden Sinn ein ökumenischer werden.

ANMERKUNGEN:

- ¹ Dokumente bis 1990 in: H. Meyer u. a. (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, 2 Bde., Paderborn/Frankfurt a. M. 1983/1992; *Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission* (Hg.), *Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre*, Paderborn/Frankfurt a. M. 1994; K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, 3 Bde., Freiburg/Göttingen 1986/1990; W. Pannenberg/Th. Schneider (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Band IV, Freiburg/Göttingen 1994; *Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland*, hg. von der EKD u. a., Göttingen 1993; D. Lange (Hg.), *Überholte Verurteilungen?*, Göttingen 1991.
- ² Zitiert werden die Dokumente nach Numerierung in: H. Meyer u. a., *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, a. a. O.; die Zusammenschau ist angelehnt an H. Schütte, *Gemeinschaft von Schwesterkirchen suchen. Der lutherisch-katholische Dialog. Überblick über seine Ergebnisse von 1967–1993* in: KNA-ÖKI 42-43/1994, 5–9; H.-A. Raem, *Der lutherisch/katholische Dialog in seiner dritten Phase (1986–1993)*, in: Cath 2/94, 81–99; H. Meyer, *Weg und Ertrag des internationalen katholisch/lutherischen Dialogs*, in: US 4/93, 321–330; Ulrich Ruh, *Ökumene: lutherisch-katholische Verständigung über die Kirche*, in HK 8/94, 388–390; W. Löser, *Neue Annäherungsversuche zwischen Katholiken und Lutheranern – Gedanken zum Dialogdokument „Kirche und Rechtfertigung“*, in: ThPh 2/95, 187–202.
- ³ Vgl. dazu ausführlicher R. Schlüter, *Anmerkungen zur theologischen Argumentation im Dokument „Das Herrenmahl“*, in: ThGl 1/1983, 46–64.
- ⁴ Ausführlicher dazu R. Schlüter, *Einheit vor uns? Anregungen aus dem Abschlußdokument für eine ökumenische (Aus-)Bildung*, in: US 4/85, 297–308.
- ⁵ Zitiert bei H.-A. Raem, a. a. O. 89.
- ⁶ H. Meyer, *Ekklesiologie im ökumenischen Gespräch und der katholisch/lutherische Dialog über „Kirche und Rechtfertigung“*, in: KNA-ÖKI 1/2, 1994, 5–16.16.
- ⁷ H. Meyer, *Weg und Ertrag*, a. a. O. 327.
- ⁸ Bd. 1, 32.
- ⁹ Vgl. dazu D. Sattler, *Zum Gutachten des Einheitsrates. Analysen – Anfragen – Konsequenzen*, in: W. Pannenberg/Th. Schneider (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, a. a. O. 101–120; H.-A. Raem, *„Beachtlicher Beitrag zur Versöhnung der getrennten Christen“*. Gutachten des Einheitsrates zur deutschen Studie *„Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“*, in: KNA-ÖKI 26/1993, 13–16; ders., *Katholische und lutherische Lehrverurteilungen – weiterhin kirchentrennend?*, in US 4/94, 302–307; HK 4/93, 175–177: *Lehrverurteilungen: Positives Votum aus dem Einheitsrat*.
- ¹⁰ Zitiert bei D. Sattler, a. a. O. 116; vgl. zur Vertiefung des hier angesprochenen Sachverhaltes mit weiterführenden Literaturhinweisen: R. Schlüter, *Die „Grunddifferenz“ zwischen den Konfessionen. Zur bisherigen römisch-katholischen Diskussion als Frage nach möglichen Motiven und Zielen*, in: ÖR 3/87, 302–320.
- ¹¹ In Anlehnung an H. Rügger, *Ökumene angesichts zunehmender innerkirchlicher Pluralisierung*, in: US 4/94, 320–333.
- ¹² H. Rügger, a. a. O. 327.
- ¹³ Vgl. dazu ausführlicher R. Schlüter, *Zur Didaktik der Ökumene im konfessionellen Religionsunterricht*, in: Cath 3/88, 224–240.
- ¹⁴ *Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der EKD, Gütersloh 1994, 63f*; *Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz vom 9.3.1995, 7–10*; auch B. Krautter, *Von den Kirchen gemeinsam verantworteter Religionsunterricht?*, in: KatBl 11/94, 763f.

- 15 Bezug genommen wird vor allem auf A. Dubach/R. J. Campiche (Hg.), Jeder ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich/Basel 1993. Die dort gewonnenen Erkenntnisse spiegeln sicherlich auch die Situation in Deutschland wider.
- 16 Vgl. a. a. O. 257ff; 312.
- 17 Vgl. a. a. O. 300ff.
- 18 Vgl. a. a. O. 309–317.
- 19 Vgl. die Zusammenstellung bei R. Schlüter, „Aufbau einer konfessionellen Identität“? – Anfragen an eine didaktische Begründung für den konfessionellen Religionsunterricht, in: RpB 36/95.
- 20 K. E. Nipkow, Ökumene – ein Thema von Jugendlichen? Empirische Annäherungen, in: F. Johannsen/H. Noormann (Hg.), Lernen für eine bewohnbare Erde, Gütersloh 1990, 137–147; 146f.
- 21 R. Bleistein, Ökumene – ein Fremdwort für Jugendliche? Junge Christen und die Konfessionen, in: StdZ 12/81, 851–860.855.
- 22 K. Rahner, Perspektiven einer zukünftigen ökumenischen Theologie, in: M. Seckler (Hg.), Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs, Graz 1972, 199–212.209.
- 23 U. Becker, Ökumenisches Lernen auf dem Prüfstand, in: R. Schlüter (Hg.), Ökumenisches und interkulturelles Lernen – eine theologische und pädagogische Herausforderung, Paderborn/Frankfurt a. M. 1994, 9–25.22.
- 24 Text in: ÖR 4/93, 487–495; zitiert wird nach Abschnittsnummern.
- 25 Vgl. hierzu nur W. Klafki, Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik, Weinheim 1985, 73ff.
- 26 Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 110, Bonn 1993: Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus (ÖD).
- 27 ÖD Nr. 161ff; 172ff.
- 28 ÖD u. a. Nr. 29f; 36; 104; 116; 132; 164ff.
- 29 ÖD bes. Nr. 55ff; Katechismus der katholischen Kirche, München 1993, 42.
- 30 Bedenkenswert sind hier u. a. die Vorschläge von R. Lachmann, Zwölf Kennzeichen eines offenen christlichen Religionsunterrichts, in: KatBl 6/94, 409f; G. Lange, „Zunehmend von den Kirchen gemeinsam verantworteter“ Religionsunterricht?, ebd. 399–408; R. Engler, Die gemeinsame Verantwortung der Kirchen für einen zukünftigen Religionsunterricht. Eine gemeinsame religionspädagogische Problemgeschichte, in: rhs 6/94, 338–347.

Die Lehre vom Heiligen Geist in reformatorischer und ostkirchlicher Tradition

VON HANS-MARTIN BARTH

Evangelische wie orthodoxe Christen feiern das Pfingstfest, wenn auch oft nicht zum gleichen Zeitpunkt – aber evangelische und ostkirchlich-orthodoxe Theologie verdächtigen sich gegenseitig des unsachgemäßen Umgangs mit der Lehre vom Heiligen Geist. Evangelische Theologen unterstellen der Orthodoxie leicht eine wenig präzise und daher beliebig verwendbare Pneumatologie – der Heilige Geist scheint überall zu wirken und doch nirgends eine klare Funktion auszuüben. Orthodoxe dagegen werden oft das Gefühl haben, der Heilige Geist komme in der evangelischen Theologie gar nicht vor. Ein griechischer Bauer auf der Peloponnes, mit dem ich ins Gespräch gekommen war, fragte mich ganz überrascht: Auch ihr glaubt an den Heiligen Geist?

Was hier bis ins Bewußtsein eines theologisch nicht vorgebildeten Laien durchgedrungen ist, hat seine Wurzeln bekanntlich in einem Streit, der über ein Jahrtausend zurückliegt und sich noch heute in der gelehrten Diskussion um das „filioque“ fortsetzt. Die Differenz wird sich auch auf dem Gebiet der Liturgie reproduzieren. Die evangelische Tradition kennt keine spezifische „Liturgie des Heiligen Geistes“. Im Westen ist Pfingsten das blasseste der großen Feste der Christenheit, mit dem sich auch Brauchtum und Sitte am wenigsten verbunden haben. Nur das „Schmücken des Festes“ mit „Maien“ (Ps 118,27) stellt einen zaghaften Versuch in dieser Richtung dar, der heute aber zunehmend die ökologische Kritik herausfordert. Dabei wird kaum eine Rolle spielen, daß es sich bei Pfingsten um ein ursprünglich jüdisches Fest handelt, nämlich das Fest der Weizenernte und der Danksagung für die Gabe des Sinai-Gebots, das schon in der vorchristlichen jüdischen Diaspora als „pentekoste“ bezeichnet wurde. Wichtiger ist, jedenfalls liturgiegeschichtlich gesehen, daß Pfingsten lange als Abschluß des Osterfestkreises verstanden wurde und gegenüber diesem sein eigenes Profil als Fest der Ausgießung des Heiligen Geistes erst gewinnen mußte.¹ Für das allgemeine Bewußtsein dürfte aber weit wesentlicher sein, daß man meint, man könne sich unter dem Wirken des Heiligen Geistes eben weniger vorstellen als „Weihnachten“, „Karfreitag“ oder „Ostern“. So verliert man den Blick dafür, daß Pfingsten eigentlich das konkreteste aller christlichen Feste ist, sofern die an Pfingsten zu feiernden Ereignisse in der Gegenwart am unmittelbarsten zu fassen sind: nämlich in Gestalt der Existenz christlicher Gemein-

den und der gesamten weltweiten christlichen Kirche. Können ostkirchliche und westkirchliche, spezifisch die reformatorische Tradition, einander helfen, eine neue Wahrnehmung für das Wirken des Heiligen Geistes zu gewinnen?

Ich werde versuchen, in zehn Thesen die Unterschiede zwischen reformatorischer und ostkirchlich-orthodoxer Pneumatologie zu skizzieren. Die westliche Perspektive werde ich vor allem im Sinne der lutherischen Theologie entfalten.² Ich werde dann prüfen, inwieweit sich meine Beobachtungen an zwei paradigmatischen liturgischen Texten aus den beiden Traditionen verifizieren lassen. Abschließend wird die Frage zu stellen sein, ob es sich bei den unterschiedlichen Auffassungen hinsichtlich des Heiligen Geistes in reformatorischer und orthodoxer Tradition um Komplementarität oder um Antagonismus handelt.

1. Eine Skizze pneumatologischer Differenzen

Eine Skizze muß vereinfachen und wesentliche Linien idealtypisch herausarbeiten. Ich verzichte auf manche wünschenswerte Differenzierung ebenso wie auf eine materialreiche Begründung und stelle folgende Thesen zur Diskussion:

1) In der Rede vom Heiligen Geist geht die evangelische Theologie von den biblischen Aussagen, die orthodoxe Theologie stärker vom altkirchlichen Dogma aus.

Daraus ergibt sich, schon quantitativ betrachtet, von vornherein eine unterschiedliche Gewichtung: Vom Heiligen Geist ist in der Heiligen Schrift nun einmal seltener die Rede als von Gott, dem „Vater“, und von Jesus Christus, dem „Sohn“. Im Dogma dagegen erscheinen die trinitarischen Personen in gleicher Würde und Kraft, wie das etwa die Dreifaltigkeits-Ikone Rublews sinnfällig zum Ausdruck bringt: Die drei Engel, die Abraham (und Sara) besuchen, sind ununterscheidbar.

Ostkirchliche Theologie entfaltet das Dogma im Rückgriff auf Aussagen der Heiligen Schrift, wobei sich an die Adresse evangelischer Theologie die Anfrage ergibt, ob sie beispielsweise den alttestamentlichen Aussagen über das Wirken des Gottesgeistes genügend Aufmerksamkeit widmet. Evangelische Theologie dagegen versucht, von den biblischen Aussagen her das Dogma zu verstehen und zu würdigen, wobei sich an die ostkirchliche Theologie die Frage stellt, inwieweit sie die Differenziertheit des biblischen Materials zur Kenntnis nimmt.

2) *Die reformatorische Tradition erfaßt den Heiligen Geist eher als eigenständige Kraft, während ihn die Ostkirchen stärker in seiner trinitarischen Eingebundenheit wahrnehmen.*

Evangelische Theologie versucht, das Wirken des Heiligen Geistes in seiner heilsgeschichtlichen Funktion zu verstehen, also in seiner Bedeutung für den einzelnen Glaubenden und für die gesamte Kirche. Der altkirchliche (!) Gedanke der Heilsökonomie wird betont und mit dem reformatorischen „pro nobis“ verbunden. Der trinitarische Aufbau der alten Bekenntnisse und dessen Interpretation steht im Vordergrund. Gerade Luther hat dem Apostolikum ein klares trinitarisches, aber eben heilsgeschichtlich verstandenes Profil gegeben, wenn er die drei Artikel unter die Leitbegriffe „Schöpfung“, „Erlösung“ und „Heiligung“ stellt.³

Der ostkirchlichen Tradition dagegen liegt stärker am Wesen des Heiligen Geistes, an der „ousia“, die natürlich nicht gegen das „Wirken“ ausgespielt werden darf, aber doch primär im Blick auf die innertrinitarische Beziehung verstanden wird: In Gott ist uranfänglich die „Beziehung“.⁴

3) *Nach reformatorischer Tradition verdankt sich dem Wirken des Heiligen Geistes vor allem der Glaube an Jesus Christus, während die ostkirchliche Tradition umfassender von den Gaben des Heiligen Geistes spricht.*

Wenn man fragt, wo etwa in der Confessio Augustana vom Heiligen Geist die Rede ist, so stellt man fest, daß er dort nicht eigens thematisiert wird. Man wird vielmehr verwiesen auf den Artikel V, in dem es heißt, Gott habe das Predigtamt eingesetzt und das Evangelium und die Sakramente gegeben, „durch die er als durch Mittel den Heiligen Geist gibt, der den Glauben, wo und wann er will (ubi et quando visum est Deo), in denen, die das Evangelium hören, wirkt ...“⁵. Dieser Artikel ist der pneumatologische Artikel der Confessio Augustana. Der Heilige Geist hat eine klar erkennbare Funktion. Aus dem Glauben folgen dann vielfältige Initiativen und „Werke“, die aber ihr geistliches Gewicht allein durch den Glauben, durch die in ihm hergestellte Gottesbeziehung erhalten.

Orthodoxe Tradition dagegen sieht den Glauben als nur eine unter den vielen Gaben, die der Geist schenkt, und sie hat damit die urchristliche Erfahrung der Geistesgaben (1 Kor 12; 14) stärker aufgenommen als die lutherische Reformation. „Jedes Sakrament ist eine Pfingstgabe, eine Ausgießung, ein Herabkommen, eine Erleuchtung, ein Einwohnen des Heiligen Geistes.“⁶ Vor allem in den Heiligen beschenkt der Heilige Geist seine Gemeinde mit besonderen Gnadengaben.⁷

4) *Nach reformatorischer Theologie ist der Heilige Geist vor allem dadurch zu charakterisieren, daß er die Beziehung zu Jesus Christus herstellt, während die ostkirchliche Theologie die durch den Heiligen Geist bewirkte Einbeziehung des Glaubenden in das trinitarische Geschehen betont.*

In der Auslegung des III. Glaubensartikels des Apostolikums hat Luther auf klassische Weise seiner Überzeugung Ausdruck verliehen, „daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann; sondern“ – der Heilige Geist wird in diesem Bereich tätig, im Blick auf den einzelnen und die gesamte Kirche, und er benutzt dabei ein spezifisches Hilfsmittel, nämlich das Evangelium. „Niemand kann Jesus den Herrn nennen außer durch den Heiligen Geist“ (1 Kor 12,3).

Zu Jesus Christus zu kommen, bedeutet für ostkirchliche Wahrnehmung aber vor allem Begegnung mit der Trinität, und Begegnung meint Beziehung, Teilhabe, Einbeziehung. Zudem ist der Heilige Geist für orthodoxes Empfinden keineswegs nur Medium, sondern zugleich Kraft und Ziel des Begegnens.

5) *Da der Glaube die Beziehung des einzelnen Menschen zu Christus herstellt, kommt nach reformatorischer Auffassung dem Wirken des Heiligen Geistes am einzelnen Glaubenden besondere Bedeutung zu; nach ostkirchlicher Auffassung dagegen bezieht sich das Wirken des Heiligen Geistes von vornherein auf Gemeinschaft, auf die Gesamtheit der Kirche, ja der ganzen Menschheit.*

Nach reformatorischer Auffassung erwächst natürlich aus dem geistgewirkten Glauben der einzelnen Glaubenden durchaus Gemeinschaft. Der Glaube äußert sich ja in der Liebe. Luthers Sicht des allgemeinen, gegenseitigen und gemeinsamen Priestertums ist hierin begründet: Einer darf dem andern zum Christus werden. Indem einer dem andern Anteil gibt an eigenen Einsichten und Erfahrungen des Glaubens, indem einer den andern herausfordert durch Zeugnis und Kritik, indem die Verkündigung und die Feier der Sakramente geordnet und vollzogen wird, wächst die Gemeinschaft.⁸

Nach orthodoxer Sicht dagegen ist der Heilige Geist vorrangig ein „vereinigendes Prinzip“⁹; sein Wirken besteht darin, daß er Einheit stiftet. Der einzelne Glaubende empfängt sich aus der Gemeinschaft. Durch Teilnahme an der Liturgie gewinnt er seine Identität als Glaubender, ja als Mensch. Hier wird aus dem „Individuum“ die „Person“.

6) *Der Heilige Geist leitet den Glaubenden nach reformatorischer Auffassung in die Freiheit, nach orthodoxer Sicht in die Geborgenheit.*

„Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2 Kor 3,17). Es ist die Freiheit eines Christenmenschen, die sich im Dienst für den Nächsten verwirklicht und bewährt. In Freiheit habe ich nun zu entscheiden, wie ich im Rahmen meiner Möglichkeiten den Mitmenschen am sinnvollsten und effektivsten dienen und nützen kann. Mit der Freiheit verbindet sich die Verantwortung: Ich habe zu entscheiden. Der wichtigste Moment am Gottesdienst, sagt ein amerikanischer protestantischer Theologe, ist der, wenn ich das Gotteshaus verlasse und als Christ hinaustrete auf die Straße, hinein in die normale Welt.

Das würde ein orthodoxer Christ so wohl niemals sagen. Für ihn führt der Glaube hinein in die Geborgenheit – des Kirchenraums, der Gemeinschaft der Kirche, der eigenen inneren „hesychia“.

Für den evangelischen Christen zielt die durch den Glauben vermittelte Freiheit auf Emanzipation und Individuation, für den Orthodoxen auf Integration des einzelnen und auf Kommunion – Koinonia – der einzelnen miteinander.

7) *Nach evangelischem Verständnis führt der durch den Heiligen Geist vermittelte Glaube in den Kampf, ins Leiden und in die Unscheinbarkeit, während er nach orthodoxem Verständnis auf den Weg zu progressiv aufgefaßter Heiligung und Vergöttlichung leitet.*

Nach seiner Taufe wird Christus in die Wüste und in die Versuchung geführt. Der Christ braucht sich nicht in eigener Regie irgendwelche asketischen Übungen aufzuerlegen; ganz von selbst wird er in der Nachfolge ins Leiden geraten. Anfechtung und Kreuz sind nach Luther Kennzeichen des einzelnen Christen wie der gesamten Kirche. Die Existenz des Christen wie der Kirche ist eine unscheinbare, wenig eindrucksvolle, vieldeutige, letztlich verborgene Angelegenheit.

Natürlich kennt auch die Orthodoxie den Kampf-Charakter christlicher Existenz, exemplarisch vollzogen im geistlichen Kampf monastischen Lebens. Aber das Wirken des Heiligen Geistes wird doch stärker als sichtbar, greifbar, erkennbar und spürbar verstanden.

8) *Der Heilige Geist kann nach evangelischer Auffassung nur von Menschen, nach orthodoxer Auffassung jedoch auch von der außermenschlichen Kreatur empfangen werden.*

Orientiert an der Weissagung Joels oder an der Pfingstgeschichte selbst, geht evangelische Theologie davon aus, daß Gottes Geist auf die Menschen bezogen ist, auf den einzelnen und auf die Gemeinschaft. Menschen bitten darum, daß der Heilige Geist sie erfüllen, reinigen und mit der Liebe zueinander ausstatten möge. Von dieser Überzeugung her wird nicht nur verständlich, daß es in der evangelischen Kirche keine sakramentale Weihe von Gegenständen geben kann, sondern daß in ihnen auch der Gedanke der Epiklese, der Herabrufung des Heiligen Geistes auf Brot und Wein, ursprünglich unbekannt ist.

Ausgehend von der schöpferischen Kraft des Gottesgeistes, wie sie in der Heiligen Schrift angedeutet und in den Bildern von „Wind“ und „Feuer“ zum Ausdruck gebracht wird, sieht dagegen die orthodoxe Tradition alles Lebendige, ja die ganze Schöpfung in der Beziehung zum Gottesgeist, dessen hilfreiche Nähe daher auch in besonderer Weise für sie erlebt und an sie vermittelt werden darf.

9) Wenn der Heilige Geist die Beziehung zwischen Christus und den Gläubenden herstellt, wie dies nach evangelischer Auffassung der Fall ist, dann geschieht dies vornehmlich durch das auf das Bewußtsein bezogene Wort und nicht in gleicher Weise, wie es nach orthodoxer Sicht zu verstehen ist, durch die nonverbalen Elemente von Sakramenten, Bildern und liturgischen Handlungen.

Glaube ist nach evangelischer Auffassung existentielle, personal verstandene Beziehung zu dem Gott, der sich in Jesus Christus offenbart hat. Glaube wird daher, will er sich nicht in allgemeinen Gefühlen und vagen Erwartungen verlieren, auf die konkrete Gestalt des gekreuzigten und auferstandenen Christus bezogen sein. Glaube ist folglich – bei aller Hochschätzung der mit ihm verbundenen Liebe und Hoffnung – auch eine Sache des Bewußtseins. Dieses seinerseits wird den Gegenstand des Glaubens deutlicher erfassen wollen, und es wird gegen Mißverständnisse und Manipulationen gefeit sein wollen. Daraus resultiert die starke Betonung einer auch rational vergewissernden Theologie im Protestantismus. Falsche Lehre hat einen unsachgemäßen Glauben zur Folge, der entweder hinter dem Angebot des Evangeliums zurückbleibt oder dieses verfälscht.

Die orthodoxe Tradition und Spiritualität ist nicht von dieser Sorge bestimmt. Sie denkt in stärkerem Maße ganzheitlich, indem sie dem rationalen Vermögen des Menschen keine privilegierte Stellung einräumt. Auf diese Weise bekommen nonverbale Elemente der Liturgie – das Entzünden einer Kerze, das Küssen der Ikone – ein größeres und in gewisser Weise sogar

eigenes Gewicht. Die Ikone wird nicht nur als Botschafterin ihres Inhalts verstanden, wie dies bei den westlichen Bildern – etwa in den Bibel- oder Katechismus-Illustrationen der Reformationszeit – der Fall ist. Mit Hilfe der Ikone vergegenwärtigt sich vielmehr auf nonverbale Weise das auf ihr dargestellte heilige Geschehen, die auf ihr und mit ihr begegnende heilige Person.¹⁰ Die im eigentlichen Sinne sakramentale Handlung, die Eucharistie, muß gar nicht klar gegen die göttliche Liturgie abgegrenzt werden, denn die vom eucharistischen Geschehen durchdrungene Liturgie begründet und umgreift in einer weit über das rationale Bewußtsein hinausführenden Weise alles, was zwischen Gott und der Gemeinde und dem einzelnen Gläubigen im Heiligen Geist geschieht.

10) Letzter Fluchtpunkt für die unterschiedlichen pneumatologischen Perspektiven der reformatorischen bzw. der ostkirchlichen Tradition ist tatsächlich die Frage, ob der Heilige Geist vom Vater „und vom Sohn“ oder aber zusammen mit dem Sohn „vom Vater“ ausgeht, also das Problem des „filioque“.

In den orthodoxen Kirchen wurde und wird bis heute der Einschub des „filioque“ in das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel als ein gewaltsamer, manipulativer und den ursprünglichen Glauben verzeichnender Akt verstanden: Eigenmächtig hatte eine Teilkirche den ehrwürdigen Wortlaut des von einem ökumenischen Konzil angenommenen Bekenntnisses verändert! Gott, der Vater, war nicht mehr eindeutig als „Quelle“ und „Wurzel“ der Gottheit erkennbar, während Gott, dem Heiligen Geist, eine nachgeordnete Stellung zugewiesen zu sein schien. Die Reformation hat über die Vorgänge des 9. Jahrhunderts nicht nachgedacht, sondern das Bekenntnis so übernommen, wie sie es von der mittelalterlichen römischen Kirche empfangen hatte. Hätte sie aber darüber nachgedacht, so wäre ihr vermutlich klar geworden, daß das „filioque“ exakt ihrer Auffassung entspricht. Der Akzent hätte dabei nicht auf den Problemen des „Hervorgehens“ des Geistes oder auf den damit verbundenen innertrinitarischen Beziehungen gelegen, sondern auf den christologischen Implikationen des „filioque“. Der Geist Gottes ist nach reformatorischem Verständnis dadurch qualifiziert, daß er nicht sozusagen freischwebend als Gotteskraft waltet, sondern daß er als der Geist Jesu Christi wirkt und den Glauben an Jesus Christus als den „Sohn Gottes“ ermöglicht und schenkt. Gottes Geist ist der Geist, der vom gekreuzigten und auferstandenen Herrn ausgeht und zugleich auf ihn hinweist und zu ihm leitet. Es ist der Geist, der nicht aus Kreuz und Leid herausführt, sondern die Kraft schenkt, in Kreuz und Leid dem Herrn nachzufolgen. Der am Kreuz gewon-

nenen „theologia crucis“ entspricht eine „pneumatologia crucis“. Alles, was über das Wirken des Gottesgeistes zu sagen ist, steht in der Spannung von Kreuz und Auferstehung, von „schon jetzt“ und „noch nicht“. Das macht die Dynamik evangelischer Pneumatologie aus.

Die orthodoxe Lehre dagegen betont die Gegenwart des Geistes und die eschatologische Erfüllung schon jetzt, in der Feier des Gottesdienstes, etwa der Pfingstliturgie. Das Eschaton ist vorweggenommen, präsentisch schon jetzt. Auch die reformatorische Eschatologie weiß um die Gegenwart des Geistes, die gerade dann aufleuchtet, wenn das Wort der Vergebung einen verzagten Menschen ergreift. Aber sie ist, aufs Ganze gesehen, futurisch gestimmt; sie blickt dem Tod ins Auge und verheißt einen Weg durch den Tod zum Leben hindurch.

2. Die Reproduktion pneumatologischer Differenzen in liturgischen Stücken

Man wird die aufgeführten Gegensätze – handelt es sich um Komplementaritäten oder um Antagonismen? – nicht alle in einem einzigen Text versammelt finden. Doch Grundlinien lassen sich zeigen. Ich finde es erhellend und verblüffend, Martin Luthers Pfingstlied „Komm, Heiliger Geist, Herre Gott“¹¹ und eine aus der russischen Orthodoxie stammende „Andacht zum Heiligen Geist“¹² einander gegenüberzustellen.¹³

„1. Komm, Heiliger Geist, Herre Gott,
erfüll mit deiner Gnaden Gut
deiner Gläub'gen Herz, Mut und Sinn,
dein brennend Lieb entzünd in ihn'.
O Herr, durch deines Lichtes Glanz
zum Glauben du versammelt hast
das Volk aus aller Welt Zungen.
Das sei dir, Herr, zu Lob gesungen.
Halleluja, Halleluja.

2. Du heiliges Licht, edler Hort,
laß leuchten uns des Lebens Wort
und lehr uns Gott recht erkennen,
von Herzen Vater ihn nennen.
O Herr, behüt vor fremder Lehr,
daß wir nicht Meister suchen mehr
denn Jesus mit rechtem Glauben
und ihm aus ganzer Macht vertrauen.
Halleluja, Halleluja.

3. Du heilige Glut, süßer Trost,
nun hilf uns, fröhlich und getrost
in deinem Dienst beständig bleiben,
die Trübsal uns nicht wegtreiben.
O Herr, durch dein Kraft uns bereit

und wehr des Fleisches Ängstlichkeit,
daß wir hier ritterlich ringen,
durch Tod und Leben zu dir dringen.
Halleluja, Halleluja.“

Im Vergleich dazu aus der „Andacht zum Heiligen Geist“:

„Kommt, ihr Gläubigen, wir wollen die Ausgießung des Heiligen Geistes preisen:
Wie Wasser floß er aus Gottes Herzen herab auf die Apostel und die Erde, die er
mit Gotteserkenntnis begnadete.

Seine lebenspendende Gnade macht uns zu Seinen Kindern. Er heiligt und ver-
göttlicht, die zu Ihm rufen: Komm, Tröster, Heiliger Geist, und nimm Wohnung
in uns ...

Ewiger Geist: Du bist das A und O,
der Anfang und das Ende.

In Deiner Kraft schwebtest Du über den Wassern der Urflut,
und aus dem schrecklichen Chaos
schenkest Du allen das Leben in Fülle
durch Deinen lebenspendenden Hauch.

Laß leuchten aus dem Unsichtbaren,
dem Tag ohne Ende,
die ursprüngliche Schönheit der Welt.

Wir rufen zu Dir:

Komm – in der kleinsten Blume und in den Sternen des
Himmels.

Komm – erleuchte das Dunkle meiner Seele.

Komm – mache mich zur neuen Schöpfung in Christus.

Komm – Tröster, Heiliger Geist, und nimm Wohnung in uns ...

Ungeschaffener, unvergänglicher, ewiger, milder Geist.

Schützer der Gerechten,

Du reinigst die Sünder.

Befreie uns von allen unsauberen Taten

und lösche nicht aus in uns

das Leuchten Deines Gnadenlichts,

die wir zu Dir rufen:

Komm – lehre uns, Dich im Geist und in der Wahrheit anzubeten.

Komm – Leben, das nie altert,

und nimm uns auf nach dieser kurzen Erdenzeit.

Komm – ewiges Licht, zerstreue unsere Angst und allen Trug.

Komm – ewige Kraft, ermuntere Deine lahmen Kinder.

Komm – Du Freude

und laß uns die unglücklichen Zeiten vergessen.

Komm – Tröster, Heiliger Geist, nimm Wohnung in uns ...“

„Komm, Heiliger Geist, Herre Gott“

Die erste Strophe des Lutherliedes bittet um das Kommen des Geistes,
wie ihn die mittelalterliche und schon die Alte Kirche gekannt und in Hym-
nen angerufen und gepriesen hat. „Herz, Mut und Sinn“ sollen von Gottes
Geist erfüllt werden; denn er entzündet brennende Liebe und er erleuchtet

die Menschen. Das Erleuchten durch des „Lichtes Glanz“ wird nun von Luther schon in spezifisch reformatorischer Weise interpretiert: Zum „Glauben“ hat der Geist das „Volk“ aus „aller Welt Zungen“ versammelt, wobei der Glaube nicht (mehr) als der Liebe untergeordnet erscheint.

Diese Auffassung wird in der zweiten Strophe präzisiert: Das Licht läßt „leuchten uns des Lebens Wort“, nämlich das Evangelium, und eben damit lehrt der Heilige Geist, „Gott recht erkennen“, was sich nicht ohne die Klarheit und Reinheit der Verkündigung ereignen kann. Ferner lehrt der Heilige Geist im Blick auf Gott, „von Herzen Vater ihn nennen“: Dies meint die vertrauensvolle Hingabe, die dem Glauben innewohnt. Der Heilige Geist muß sich dabei mit Widerständen auseinandersetzen: Er möge vor „fremder Lehr“ behüten, die dazu führen könnte, daß wir andere „Meister“ suchen „denn Jesus mit rechtem Glauben“. Alles liegt daran, daß wir ihm „aus ganzer Macht vertrauen“.

Zur dritten Strophe: Der Heilige Geist möge uns zum „Dienst“ für ihn selbst bereit und fähig machen; „Trübsal“ wird dabei nicht ausbleiben, kann aber unter dem Beistand des Gottesgeistes den Glaubenden nicht wirklich beeinträchtigen. Es bedarf freilich auch der Hilfe gegen die Gefahren und Widerstände, die aus dem Menschen selbst aufsteigen, gegen „des Fleisches Blödigkeit“ (was die moderne Paraphrase mit „Ängstlichkeit“ nur unzureichend wiedergibt). Es geht nun in den Kampf, es gilt „ritterlich“ zu „ringen“. Aber diesem Kampf unter dem Beistand des Gottesgeistes ist das Gelingen verheißen: daß wir „durch Tod und Leben zu dir dringen“.

Man kann sich in einer kurzen Gegenüberlegung vergegenwärtigen, wovon also in Luthers Lied nicht die Rede ist (womit man natürlich nicht Luthers Pneumatologie insgesamt in den Blick bekommt): Nicht die Rede ist hier von der trinitarischen Würde des Geistes (wenn man nicht „Herre Gott“ in der ersten Strophe in diesem Sinn interpretiert), von der die Schöpfung durchwaltenden Kraft des Gottesgeistes, von den Charismen (die aber EG 126,4 auftauchen), oder von dem Frieden dessen, der im Heiligen Geist lebt.¹⁴

„Kommt, ihr Gläubigen, wir wollen die Ausgießung des Heiligen Geistes preisen“

Blickt man auf die orthodoxe „Andacht zum Heiligen Geist“, so fallen die Unterschiede zu Luthers Lied unmittelbar ins Auge: Ganz selbstverständlich wird Gott zum Ausgangspunkt gewählt (wobei offen bleibt, ob eher an den dreieinigen Gott oder an Gott, den Vater, gedacht ist): „Gottes Herz“, aus dem der Geist herabfließt wie Wasser. Nicht an den einzelnen Glaubenden wendet sich Gottes Geist, sondern an die „Apostel“, also die Kirche, und die

ganze „Erde“, wobei deren Empfänglichkeit für den Geist offenbar kein Problem darstellt. Die Gnade des Geistes besteht nicht vorrangig darin, daß es nun unter den Menschen zum Glauben an Jesus Christus kommt, sondern sie ist in einem umfassenden Sinn „lebenspendend“ und macht uns zu „Gotteskindern“. Ohne daß dabei von Kampf und Ringen die Rede sein muß, „heiligt und vergöttlicht“ der Geist. Seine schöpferische Kraft in allem, was lebt, und eben auch in den Glaubenden wird gepriesen. Sein Wirken, das in der Reinigung von allem Bösen und in der Befähigung zu guten Taten besteht, wird erfleht.¹⁵

Auch hier lohnt es, sich klarzumachen, welche Gesichtspunkte im Vergleich zu Luthers Lied fehlen – nämlich das Ringen auf Leben und Tod, die Trübsal, die Gefährdung durch fremde Lehre und der überstarke christologische Bezug.

3. Die pneumatologische Differenz – Antagonismus oder Komplementarität?

Die pneumatologische Grunddifferenz zwischen Ost- und Westkirche, wie sie sich im „filioque“ ausspricht (These 10), wurde und wird in der Orthodoxie als ein wesentlicher Faktor verstanden, der zum Schisma von 1054 führte. Luther hat im Blick auf die römische Kirche geäußert, hinsichtlich der „hohen Artikel“ von der Trinität gebe es mit dieser „keinen Zank und Streit“.¹⁶ Dies hätte er vermutlich auch im Blick auf die Ostkirchen gesagt. Sein Anliegen, auch den Heiligen Geist in dessen christologischer Bestimmtheit zu erfassen, hätte er vermutlich nicht über ein formales „filioque“ eingefordert.¹⁷ Gleichwohl bleibt hier eine Grunddifferenz, die sich im jeweiligen Gesamtverständnis des christlichen Glaubens reproduziert. Ich sehe beides – Komplementarität und Antagonismus, wobei aber im Blick auf die zu beobachtenden Antagonismen zu fragen sein wird, ob sie wirklich kirchentrennend sein können.

Komplementaritäten:

In vielerlei Hinsicht werden sich reformatorische und orthodoxe Pneumatologie fruchtbar ergänzen. Am deutlichsten scheint mir dies der Fall zu sein, wo es um die Komplementarität von Geisteswirken am einzelnen Glaubenden und in der Gemeinschaft der Glaubenden (These 5) geht. Ähnliches gilt im Blick auf den Gegensatz von geistgewirkter Freiheit und Geborgenheit (These 6). Personale und komunitäre Existenz im Glauben gehören zusammen. Freiheit und Geborgenheit bedingen einander. Wo reformatorische und orthodoxe Tradition hier einseitig votieren, könnten und sollten sie voneinander lernen.

Wenn der Heilige Geist in der reformatorischen Tradition eher als eigenständige Kraft im Sinne der göttlichen Heilsökonomie, in der Orthodoxie stärker als trinitarische Person im Sinne einer immanenten Trinitätslehre verstanden wird (These 2), so ist sicherlich auch dies kein grundsätzlicher Widerspruch. Im Gegenüber zur orthodoxen Auffassung könnte die evangelische Theologie erfassen, daß ihr Vorgehen die Gefahr in sich birgt, Gottes Geist nur noch instrumental zu verstehen und nicht mehr als Gottes Gegenwart selbst. Sie könnte dabei entdecken, daß der Geist nicht nur die Kraft des Gebets ausmacht, sondern daß der Geist selbst im Gebet angerufen werden darf und in den Betenden gegenwärtig ist. Die Orthodoxie ihrerseits könnte durch eine stärkere heilsökonomische Ausrichtung ihrer Pneumatologie an Klarheit und Dynamik gewinnen. Neben die mystische würde dann eine stärker personale, christologisch bestimmte Komponente treten.

Wenn der Heilige Geist in der Reformation vorrangig als Vermittler des Glaubens, in der Orthodoxie als Spender der Charismen verstanden wird (These 3), so kann auch darin eine sinnvolle gegenseitige Herausforderung liegen. Luther befand sich in Abwehr des institutionellen Verständnisses von Charismen in der römischen Kirche und des chaotisierenden Charismenverständnisses bei den Schwärmern. Zugleich war er überwältigt von der Erfahrung des Wortes Gottes und dessen Kraft, Glauben zu wecken. Man kann sich seine Vernachlässigung der Charismen-Lehre erklären, aber sie ist damit nicht zu entschuldigen und schon gar nicht aufrechtzuerhalten. Hätte die Reformation die Lehre vom Heiligen Geist stärker ausgebaut und die Geistesgaben wirklich theologisch und ekklesial gewürdigt, wäre es möglicherweise nicht zur Abspaltung und Ausbildung eigener Pfingstkirchen gekommen. Andererseits würde es dem orthodoxen Glaubensverständnis wahrscheinlich gut bekommen, wenn es den Glauben nicht einfach in Hoffnung und Liebe, Askese und Liturgie untergehen ließe, sondern ihm sein spezifisches Profil zuwiese.

Auch darin, daß der Heilige Geist nach reformatorischer Auffassung die Glaubens-Beziehung zu Christus herstellt, nach orthodoxem Verständnis geradezu in das trinitarische Geschehen integriert (These 4), vermag ich keinen Gegensatz zu erblicken. In Christus begegnet ja nicht ein Teilelement Gottes, sondern der eine und dreieine Gott selbst, was freilich evangelische Theologie bislang nicht genügend theologisch deutlich und spirituell fruchtbar macht. Orthodoxe Theologie könnte durch Betonung des christologischen Moments den personalen Charakter der Gottesbeziehung stärker herausarbeiten und zugleich damit einen klareren Bezug zur Geschichte gewinnen.

Hier gibt es also mit Sicherheit viele fruchtbare Berührungspunkte. Evangelische Theologie könnte von der orthodoxen sich in die Weite des trinitarischen Denkens, orthodoxe Theologie könnte sich von der evangelischen in die Tiefe eines christologischen Ansatzes führen lassen. Doch bleiben offene Fragen.

Antagonismen?

Eine stärkere Spannung, als sie mit dem Begriff Komplementarität gegeben ist, vermute ich im Bereich der Anthropologie. Gewiß kann man auch hier sagen, Emanzipation und Integration (These 6) entsprechen einander, und gewiß sollten auch hier die beiden Traditionen voneinander lernen. Doch scheint es mir einen wesentlichen Unterschied auszumachen, ob ich als Leitbild christlicher Existenz zunächst einen emanzipierten, in eigener Verantwortung entscheidenden oder aber den in seiner Gruppe, in der Gemeinschaft der Kirche verankerten, an diese aber auch sich bindenden Menschen vor Augen habe.

Noch deutlicher wird der Unterschied, wenn ich an das spezifische Profil christlicher Existenz denke, das nach evangelischer Auffassung weniger mit dem Goldgrund der Ikonen als mit der harten Realität der Erde und ihrer Disteln und Dornen zu tun hat (These 7).

Kaum überbrückbar scheint mir die Differenz im Blick auf die Frage, ob der Heilige Geist nur im Menschen oder darüber hinaus in der außermenschlichen Kreatur sein spezifisches Wirken vollzieht (These 8). Gewiß ist der Heilige Geist auch in der Schöpfung gegenwärtig, so wahr der dreieine Gott die ganze Schöpfung begründet und erhält. Doch das spezifische Wirken des Geistes, auch gerade sein schöpferisches Wirken, bezieht sich nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift in erster Linie auf die Menschen. Nur in einem übertragenen Sinn kann der evangelische Christ darum bitten, daß der Geist auf die eucharistischen Gaben von Brot und Wein herabkommen möge. Nach evangelischer Auffassung werden sie nicht als solche zu Leib und Blut Christi, sondern indem sie ausgeteilt und im Glauben empfangen werden. „Im Abendmahl“, so formuliert die Leuenberger Konkordie (LK 15), „schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein.“ Hier scheint mir – trotz Lima¹⁸ – noch erheblicher Gesprächsbedarf zu bestehen.

An dieser Stelle bricht zugleich die Frage nach dem Verhältnis von „Wort“ und „Sakrament“ (These 9) auf, wobei das Problem der Ikonen-Frömmigkeit eingeschlossen ist. Evangelische Theologie kann das Sakrament nur vom Wort her verstehen. Durch das Gotteswort wird das Sakrament zum

Sakrament – wie anders sollte es zum Sakrament werden können! Das Wirken des Gottesgeistes im sakramentalen Geschehen kann als solches nur durch das Wort erfaßt werden. Evangelische Theologie hat hier durchaus im Blick auf die Ganzheitlichkeit des Empfangens von der Orthodoxie zu lernen. Sie wird auch an der Wirklichkeit und Gültigkeit sakramentalen Geschehens unabhängig von Bewußtsein und Verstehen festhalten; anders könnte sie ja die Praxis der Säuglingstaufe nicht rechtfertigen. Trotzdem drängt das sakramentale Geschehen darauf, soweit irgend möglich auch vom verheißenden Gotteswort her verstanden und erfaßt zu werden. Das Sakrament bietet ja nichts anderes als Gottes Wort, es bietet dies allerdings auf andere Weise.

Schließlich muß ein letzter Punkt angesprochen werden, den ich für den schwierigsten in dem gesamten Beziehungsgefüge zwischen reformatorischer und ostkirchlicher-orthodoxer Tradition halte – das Verhältnis von Heiliger Schrift und altkirchlichem Dogma (These 1). Auch die reformatorische Pneumatologie leitet sich nicht einfach aus den Aussagen der Bibel ab. Viele alttestamentliche Aussagen etwa spielten für sie lange Zeit überhaupt keine erkennbare Rolle und werden erst in jüngster Zeit fruchtbar gemacht.¹⁹ Andererseits bezieht sich auch die orthodoxe Pneumatologie auf die Heilige Schrift, insbesondere auf das Johannes-Evangelium. Nun läßt sich in unserem Zusammenhang nicht ausdiskutieren, wieso man auf der Suche nach der Wahrheit bei der Bibel und nicht beim altkirchlichen Dogma – oder umgekehrt – einsetzen sollte. Es ist jedoch offensichtlich, daß es jedenfalls einen Unterschied ausmacht, wo man einsetzt. Der Einsatzpunkt beim Dogma trägt die Gefahr in sich, daß man fixiert – und gerade das scheint mir, will man die Lebendigkeit des Gottesgeistes erfassen, am wenigsten am Platze. Setzt man beim in sich vielfältigen biblischen Zeugnis ein, so ist man immer neu herausgefordert, seine bisherige Erkenntnis in Frage zu stellen, auf eine mögliche Erweiterung und Vertiefung hin zu reflektieren, sich der Dynamik geistlichen Erkennens zu überlassen. Luther, der vor der Dynamik des Geistes und der Geister wohl auch immer ein wenig Angst hatte, scheute sich doch nicht, sich dem Wort der Heiligen Schrift anzuvertrauen. Gerade auf diesem Weg erwartet der evangelische Christ, daß der Heilige Geist ihn und die ganze Christenheit „in alle Wahrheit leiten“ wird (Joh 16,13). Er weiß sich darin durchaus seinen orthodoxen Brüdern und Schwestern nahe.

ANMERKUNGEN

- ¹ Um eine eigene Sicht der Entstehungsgeschichte des Pfingstfestes bemüht sich: Georg Kretschmar, Himmelfahrt und Pfingsten, in: ZKG Vierte Folge, 66. Band, 1954/55, 209–253.
- ² Durchaus von Interesse wäre auch ein Blick auf die reformierte Tradition; vgl. Hong Hsin Lin, Die Person des Heiligen Geistes als Thema der Pneumatologie in der reformierten Theologie, Diss. Tübingen 1990.
- ³ Vgl. A. Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen. Bd. 2: Der Glaube, Göttingen 1991, 36ff.
- ⁴ Vgl. Chr. Yannaras, Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens, Göttingen 1982, 120ff.
- ⁵ Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde. Bearbeitet von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 1986, 63. Vgl. dazu H.-M. Barth, Das Wirken des Heiligen Geistes durch Wort und Sakrament. Zur Pneumatologie der Confessio Augustana, in: Luther 58 (1987) 85–98, ferner E. Herms, Luthers Auslegung des Dritten Artikels, Tübingen 1987.
- ⁶ Patriarch Parthenios von Alexandrien auf der VII. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra 1991 in seinem Vortrag: „Der Heilige Geist“ (Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991, hg. von W. Müller-Römheld, Frankfurt am Main 1991, 38–47, Zitat 41).
- ⁷ Auch Luther spricht freilich – in Aufnahme des Hymnus „Veni creator spiritus“ – von den „Gaben siebenfalt“; EG 126,4.
- ⁸ H.-M. Barth, Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive, Göttingen 1990, besonders 39ff.
- ⁹ N.A. Nissiotis, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart 1968, 30.
- ¹⁰ Vgl. dazu H.-M. Barth, Wort und Bild. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Orthodoxie und Luthertum, in: KuD 35 (1989) 34–53 (= Timitikos Tomos Kathigitou I. Kalogirou, Thessaloniki 1992, 289–311).
- ¹¹ EG 125.
- ¹² Aus: Machet herrlich sein Lob. Gebete aus der russisch-orthodoxen Kirche. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von E.-M. Bachmann, Neukirchen-Vluyn 1987, 77–79.
- ¹³ Nebenher sei vermerkt, daß alle drei Pfingstlieder Luthers, die sich heute im Evangelischen Gesangbuch finden, an mittelalterliche Vorlagen anknüpfen. Die russisch-orthodoxe „Andacht zum Heiligen Geist“ wird im folgenden nur in Ausschnitten wiedergegeben.
- ¹⁴ Zur Interpretation des Lutherliedes vgl. auch Chr. Mahrenholz und O. Söhngen (Hg.), Handbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch. Bd. III. Erster Teil, Göttingen 1970, 384–390. Eine gute Zusammenfassung von Luthers Pneumatologie bietet seine Predigt über Apg. 2,1–13, in WA 21,437–443.
- ¹⁵ Weitere Pfingsthymnen finden sich bei K. Kirchhoff, Osterjubiläum der Ostkirche. Hymnen aus der fünfzigstägigen Osterfeier der Byzantinischen Kirche. Hg. von J. Madey, Münster 1988, 523ff.
- ¹⁶ A.a.O. (Anm. 5) 449.
- ¹⁷ Vgl. J. Moltmann, Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991, 320ff.
- ¹⁸ Vgl. den Abschnitt C der Ausführungen zur Eucharistie in: Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt am Main/Paderborn 1982, 22f.
- ¹⁹ Vgl. M. Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1993.

Der WSCF: Ein starkes Stück Ökumene

VON GERHARD KÖBERLIN

Der Weltbund aller Studentengemeinden feierte 1995 sein hundertjähriges Bestehen. Er ist die älteste internationale Organisation von Studenten und eine der ältesten der Ökumene. Nach seiner Gründung am 13.-18. August 1895 im schwedischen Vadstena hat sich der „Christliche Studentenweltbund“ („World Student Christian Federation“, WSCF) zum einunddreißigsten Male versammelt, und zwar im August/September 1995 zu Gast bei der Christlichen Studentenbewegung der Elfenbeinküste. Sein Motto der Hundertjahrfeier: „Eine Gemeinschaft des Gedenkens und Hoffens, die Gottes Treue feiert“.

In den Kinderschuhen

Wozu Studentengemeinden? Warum ein Weltbund? Diese Frage stellen heißt zu fragen, warum es die ökumenische Bewegung gibt. Ein Blick in die Namenslisten dessen, was wir heute oft abgekürzt Ökumene nennen, ist durchweg ein Blick in die Arbeit der Studentengemeinden vieler Länder. „Die Ökumene“ gäbe es nicht ohne – die Frauen und Männer des damaligen CVJM und des WSCF und die Folgen. Beides sind nämlich Laienbewegungen, deren Kirchenbild kritisch, nicht institutionell, und grundsätzlich an der Welt orientiert ist. „Der Christliche Studentenweltbund hat seit hundert Jahren als eine Bewegung gelebt, in der Studenten – mit anderen darum herum – ihre Ahnungen und Hypothesen von Gottes Absichten mit seiner Welt überprüfen können“, meint heute der Brite Martin Conway, früherer Studiensekretär des Bundes. Die „Christlichen Studentenbewegungen“ (Student Christian Movement, SCM), aus denen sich der Weltbund bildete, stellen einen klassischen Typus der „Nachfolgekirche“ dar, im Unterschied zu anderen Sozialgestalten der Kirche wie etwa entlang der Pfarodie, oder der Gesellschaft (Volkskirche) oder der Konfession.

Die Ursprünge liegen freilich im missionarischen Geist der „Evangelisation der Welt in dieser Generation“ des 19. Jahrhunderts, in Deutschland auch beim Geist der „B.K.ler“, der Studenten-Bibelkreise seit 1883, die dann 1895 die Deutsche Christliche Studentenvereinigung/ DCSV mit ihren Reisesekretären gründeten. Zur Mission wollten Studenten vor hundert Jahren beitragen, damals auf dem Schloß Vadstena zu Gast bei der Skandinavischen Studentenkonferenz: J.R. Mott und sein Studienfreund

L. Wishard aus den USA, der Brite J. Williamson und der Deutsche J. Siemen, gegen den Widerstand des B.K.lers Fürst Pückler, der natürlich angelsächsische Bevormundung befürchtete. Dazu stellten sich der Schwede K. Fries und der Norweger K. Eckhoff.

Heute bekennt sich der Weltbund unter anderem zu folgenden Zielen:

- zu Glaube und Nachfolge zu rufen in Leben und Mission der Kirche
- Gemeinschaft untereinander zu ermöglichen durch gegenseitigen Dienst
- zu helfen, daß für Frieden und Gerechtigkeit unter den Völkern gearbeitet werden kann
- und zu helfen, daß für eine wirkliche Einheit der Kirche gearbeitet werden kann.

Diese geniale Idee hat sich bis heute auf nationale ökumenische Mitgliedskörperschaften in 82 Länder verbreitet (affiliert). Der Weltbund hat Vereinbarungen zu Bewegungen in 36 weiteren Ländern (assoziiert), Stand 1992. Das Büro des Weltbundes arbeitet in Genf mit 4–5 Personen, die Regionen haben ihre Sekretariate mit je 2–3 Mitarbeitern in Nairobi – Afrika, Hongkong – Asien und Pazifik, Amsterdam – Europa, Quito – Lateinamerika und Karibik, Beirut – Mittlerer Osten, New York und Toronto – Nordamerika. Die Idee finanziert sich selbst aus Mitgliedsbeiträgen der Studenten und des Kreises von Freunden, die ja oft zu Amt, Würde und Gehalt kommen, und aus gemeinsamer Aktion bis hin zum T-Shirt-Verkauf, und aus Spenden von Kirchen in der ganzen Christenheit – freilich all dieses ohne die römisch-katholische Hälfte der Christenheit, jedoch mit den orthodoxen und orientalischen christlichen Studenten und Studentinnen, und auch vielen Freunden unter Buddhisten, Muslimen, A-Religiösen.

Selbstgemacht

Nichts läuft ohne unbezahlte Eigeninitiative, sei es Bibelstudium, Chorsingen (in deutscher Tradition: „Kurrende“), Sommerlager, Arbeitskreise oder Flüchtlingshilfe, natürlich erst recht – Gottesdienste. Wer kann sich schon bezahlte Reisesekretäre oder Pfarrer leisten? Eine selbstgemachte Kirche. Eine Kirche – offen für alle, aber nicht für alles. Was nicht geht, ist beispielsweise: *zwei* Gemeindeorganisationen bzw. Bewegungen in *einem* Land. Wie könnte es auch sein, daß solche „Jüngerschaft“, solche Nachfolgekirche sich an einem Ziel orientiert und dennoch nicht zusammenarbeitet in einem Land und in einem Weltbund? Also müssen sich Christen erst einigen, bevor sie Mitglied werden. Eine harte Lektion für viele. Eine wunderbare Schule für die Christenheit. Noch uneingelöst in manchen Ländern

(z.B. Finnland, Frankreich, Ägypten, USA). Und seit Ende der zwanziger Jahre mit Ausnahmen, gerade für konfessionelle Vereinigungen auf nationaler Ebene.

Seit 1895 hat der Christliche Studentenweltbund höchst unterschiedliche Menschen verbunden:

- das durchorganisierte SCM der Philippinen (seit 1960) mit landesweit sechzig Gemeinden, viele mit Gefängnisserfahrung als Opfer von Menschenrechtsverletzungen
- das burmesische SCM (1912 !), geschätzt von Buddhisten für ihre Aufbauarbeit mit Bibel, Gitarre und Hacke bei den Bergbauern
- das indonesische SCM (1950) mit 32.000 Mitgliedern eine der größten Bewegungen im Weltbund, neben Tanzania (1961) mit 85.000
- das kubanische SCM mit vierzehn Gemeinden, die es fertigbrachten, in Zeiten des US-Boykotts von Kambodscha, nach 1979 aus ihrer Mitte Wasserbauingenieure nach Kambodscha zu entsenden mit Unterstützung der deutschen „Dienste in Übersee“, auf Bitten von Kirchen in den USA, die ja unter Kontaktverbot zu Kambodscha standen und daher nicht selbst jemand schicken konnten
- der Zusammenschluß CEPAJ der franziskanischen Jugendbewegung und des SCM in Ecuador 1985 (Coordinadora Ecumenica de Pastoral Juvenil), der nun unter dem Druck der römisch-katholischen Kirche leidet, anders als das SCM von Fiji, deren Mitglieder mehrheitlich katholisch sind, übrigens nicht anders im irischen SCM
- die deutsche Evangelische Studentengemeinde darunter als weltweiter Sonderfall mit 146 Gemeinden und meist hauptamtlichen, von der Kirche bezahlten Pfarrern und Häusern, nur zu verstehen aus der Auflösung der DCSV im Dritten Reich 1937 und ihrer Übernahme durch die Landeskirchen
- und schließlich die Gastgeber der 100-Jahr-Feier in der Elfenbeinküste (1961), die ihre Initiative zu einem „Christlichen Verein von evangelischer Jugend und Studenten der Elfenbeinküste“ aus zwei Teilnehmern ihres Landes an einem ökumenischen Seminar in Ghana 1958 zogen, die dort auf Anregung der Allafrikanischen Kirchenkonferenz und des ÖRK eine Jugendleiterausbildung bekommen hatten. In den siebziger Jahren wuchsen die heutigen Gastgeber aus den Schulen heraus in die Universität hinein. Sie haben 37 Ortsvereine, operieren insgesamt mit einem Jahreshaushalt von nur DM 8.500, den sie aus Mitgliedsbeiträgen, Spenden, Hilfen des Weltbundes und sogar der Regierung und aus Konzertveranstaltungen und Kassettenverkauf finanzieren.

Wie gelingt ein solches Stück weltweiter Christenheit? Trotz unerbittlicher Konflikte wollen sich die Partner nicht aus ihrem Bund entlassen. 1956 mußte sich beispielsweise Elisabeth Adler aus der DDR mühen, bei der WSCF-Vollversammlung in Tutzing zur Versöhnungsaufgabe angesichts der akut gespannten deutschen Lage zu sprechen. Ebenso mußte in Tutzing K.H. Ting aus China – beim ersten chinesischen Auftritt in der Ökumene nach der Gründung der Volksrepublik 1949, der gleichzeitig der letzte war bis zur Öffnung Chinas in den achtziger Jahren – zu seiner Lage sprechen. Dies reizte die anwesenden südkoreanischen Christen außerordentlich, weil ihr Land im Koreakrieg (1950-53) Gegner der Chinesen war. Und heute ist es oft die nie endende Aufgabe, die Verwendung des gemeinsamen Geldes zu organisieren, die alle Grenzen der Welt wieder sichtbar macht, obwohl doch dieser Bund von Christen die weltlichen Machtstrukturen gerade nicht abbilden möchte. Also – sollte eine geschwisterliche Gemeinschaft unter Bedingungen des Nord-Süd-Konflikts nicht möglich sein?

Wenn, wie heute, Pluralismus jedoch Konjunktur hat, wie sieht dann die „Schneidekante der ökumenischen Bewegung“ aus, an der sich die Christlichen Studentenbewegungen meist befinden (WSCF-Vollversammlung 1990)? Der Bund WSCF konnte nie richtig pluralistisch werden, weil er immer auf der Suche nach spezifischem, nach konkretem Glauben ist. Da suchte er nach politischen Verkörperungen des Bemühens um befreiende Theologie in Begriffen wie Widerstand, Reform und Umwälzung (Revolution). Aber er ist doch ein Ort geworden, Identität zu entwickeln in der „Praxis von Pluralität“, wie es der Vorsitzende des Freundeskreises der französischen Studentengemeinde bei der letzten Vollversammlung in Chantilly von 1990 sagte (Olivier Abel). Und er fährt fort, daß diese Identität, aus dem „Samen der Pluralität“ gewachsen, ihre „Ökumenizität“ noch nicht erreicht hat (WSCF Journal VII/92, 24).

Geld

Dieser Weltbund von Studierenden hat die Ökumenizität stets am Geld ausprobieren müssen, oft an der Zahlungsunfähigkeit entlang. Eine befreiende Erfahrung des Weltbundes halte ich aber für die deutsche Provinz der Christenheit für wichtig, nämlich die Erfahrung mit einer Gehaltsstruktur, auf die man sich für die bezahlten Mitarbeiter – Pfarrer oder nicht – einigte: das Bedarfsgehalt.

Der WSCF hat mit einer weiteren Entscheidung wichtige Vorarbeit für künftige Kirchenfinanzen geleistet. Es ist dies seine Schaffung eines „Jahrhundert-Fonds“ (Vorsitzender des Stiftungsrates: Philip Potter) im Jahre 1990 für die schwindende Unterstützung ökumenischer Studentenarbeit trotz rapide steigender Studentenzahlen und Mitgliedszahlen des Weltbundes. Profitieren sollen langfristige internationale Arbeitsvorhaben der Gemeinden, die Koordinierung der Arbeit über Landesgrenzen hinweg und die Gemeinden in den jeweiligen Ländern. Bevor sie aber daran gingen, die Zielsumme von 3 Millionen Dollar (festzulegen auf 25 Jahre) zu erbitten, erforschten sie die ökumenische und ökonomische Debatte zur Geldanlage für Christen: die ethisch unbedenklichste Art sollte gefunden werden. Diese Zielsetzung ist außerordentlich hoch. Ein offenbar alle überzeugendes Modell wurde aber entwickelt, sehr zur Nachahmung zu empfehlen (Frau Shyamala Ariarajah, Centennial Fund, WSCF, 5 Route des Morillons, CH-1218 Grand Saconnex). Ungeahnte Aktivitäten werden nun ausgelöst: Die ESG Zambias macht eine Autowaschkaktion zur Auffüllung des Fonds, die ESG Norwegens hat beschlossen, alle ortskirchlichen Gaben aus dem ganzen Land 1995 zur Hälfte der Stiftung zu übergeben.

Flüchtlinge

Die beiden Weltkriege und der Kalte Krieg forderten Mitgliedern des Weltbundes viel ab. Das deutsche Mitglied spielte im Ersten Weltkrieg eine unrühmliche Rolle. Für den Frieden beten, wie das britische Mitglied des Bundes vorschlug, war für den DCSV undenkbar, sondern den Briten wurde geschrieben: vielmehr „hat Gott durch die Geschichte hindurch machtvoll zu unserem Herz und Sinn durch Kriege gesprochen“ (siehe Suzanne de Diétrich, WSCF History Series 2, S.40). Doch der Weltbund gründete den European Student Relief Fund (ESR) und konnte hinter die Linien, und half unzähligen Flüchtlingen, half in den Lagern der Kriegsgefangenen, allen voran der US-Amerikaner Conrad Hoffman in Wien, Prag, Budapest. Der stellvertretende Vorsitzende des Weltbundes, Wang Chanteng, war sogar 1919 als Delegationsleiter Chinas bei der Pariser Friedenskonferenz. Unter größter Anstrengung gelang es, Studentengemeinden verfeindeter Länder wieder ins Gespräch zu bringen.

Im Zweiten Weltkrieg wurde die studentische Hilfe quer über die Feindesgrenzen noch verstärkt. Der Weltbund benahm sich wie ein enfant terrible zwischen den Rassen, den Feindesländern, den Konfessionen, wie die französische Mitarbeiterin des Bundes (seit 1935), Suzanne de Diétrich,

sagte. Der berühmte World University Service – bewährt beispielsweise an der Seite südafrikanischer Flüchtlinge zu Zeiten der Apartheidspolitik – ist eine Gründung dieser WSCF-Studentenhilfe.

Mission

Das weltweite Krisenmanagement war stets ein Begleiter der ökumenischen Bewegung und hat junge Leute satzungsgemäß in Debatten und Aktionen für Gerechtigkeit und Frieden gezogen, in Gemeinden, in Landesverbänden und international. Aber als das Verständnis von Mission sich in den Zeiten der Entkolonialisierung in den sechziger Jahren deutlich wandelte – „Mission in sechs Kontinenten“, da begann auch der WSCF mit einem neuen Vorhaben: Frontier Internship in Mission, das „Missionspraktikum an Grenzen“, eine alternative Mission, eine Alternative zu Missionswerken und Kirchenpartnerschaften. Initiativen irgendwo in der Welt, die sich um mehr Menschlichkeit, um Befreiung aus Gefangenschaften bemühen, können um einen christlichen Mitarbeiter, eine Mitarbeiterin auf Zeit aus einer ähnlichen Initiative anderswo bitten. So begab sich ein US-amerikanischer Christ bereits in den sechziger Jahren nach Rumänien, um dort christliche Präsenz in der Industriearbeit zu unterstützen. Grenzüberschreitungen der Kultur, der politischen Blöcke, ja auch der Religionen können in diesem kleinen Projekt, das heute neben dem WSCF-Büro in Genf seinen Sitz hat, weltweit inszeniert werden, freiwillige Missionare und Geld vorausgesetzt.

Theologie

Es waren nicht nur die Europäer, die in dieser selbstgemachten Ökumene Leidenschaft für Theologie entwickelten. Die gemeinsame Bibellektüre ist seit dem Beginn der Bewegung nicht wegzudenken. Ja, der deutsche Biograph der DCSV, Karl Kupisch, überschreibt sogar seine Geschichte dieser Bewegung „Studenten entdecken die Bibel“ (Furche-Verlag 1964). Doch der Westen verlor seit dem Ersten Weltkrieg beispielsweise im Osten jeglichen theologischen Kredit (WSCF History Series 5, 34). Gerade die starken Charaktere, wie der chinesische Mitarbeiter K.H. Ting und der Inder M.M. Thomas lehrten die Weißen damals die Realität eines Weltbundes verstehen (WSCF History Series 1, 10 und 20). Zudem mahnten asiatische Freunde immer stärker an, daß sie die „ökumenische Debatte über hübsche Fragen“ (Suzanne de Diétrich) quer über den Atlantik zu langweilen beginne, weil

„die weiße Rasse nicht die einzige in der Welt und der Atlantik nicht das einzige Meer sei“ und sie mehr Interesse an Praxis des Christlichen hätten, beispielsweise angesichts des Unabhängigkeitskampfes in den dreißiger Jahren oder angesichts anderer Religionen (WSCF History Series 2, 64ff).

Dennoch kam der Weltbund immer wieder überein, Arbeitsgruppen an theologische Projekte zu setzen, zuletzt 1993 in Bossey, dessen Ergebnis seit wenigen Monaten vorliegt (hrsg. Thomas Wieser, WSCF History Series 5). Die Rückschau zeigt deutlich, wie seit hundert Jahren die theologische Arbeit in dieser Laienbewegung die moderne Theologie anführt bis zu den Anfängen einer *lecture matérialiste* der Bibel und zur sozialgeschichtlichen Bibellektüre in den Händen studentischer Arbeitsgruppen, meist in der europäischen Region.

Was diese theologische Bemühung aber stets zusammenbindet, ist der Versuch, über die Kontexte hinauszukommen zu so etwas wie einer gemeinsamen Vision vom Auftrag der Kirche, und in ihm vom Auftrag des Christlichen Studentenweltbundes. Diese Vision soll sich nicht im akademischen Raum erfüllen. Sie ist immer größer, ist weltweit. Diese theologische Mühe kann sich selbst solchen eingefleischten Praktikern wie der *grande dame* der Ökumene Nigerias und Ghanas, Mercy Oduyoye, als sinnvoll erweisen, wenn sie die Veröffentlichung des italienischen Generalsekretärs Emilio Campi (Ende der siebziger, Anfang der achtziger Jahre) zur „materialistischen Bibellektüre“ ansieht und sagt: „Was für eine Schnapsidee! So ein Titel würde doch keinem afrikanischen Theologen in den Sinn kommen“, und dann nach dem Lesen doch feststellt: „Da kann ich eine Menge damit anfangen, was er da sagt“ (WSCF History Series 1, 41).

Frauen

Die Kontextualisierung der Theologie war von Anfang an angelegt als eine ständige Bewegung zwischen Analyse der „Welt“ und dem Studium der Bibel. In den frühesten Fotos von Treffen des Weltbundes fällt aber auf, daß beispielsweise der große Kapottehut der legendären Britin Ruth Rouse, der späteren Verfasserin des ersten Geschichtswerkes der ökumenischen Bewegung, noch selten die Runde der Stehkragenmänner sprengt. Und das Gründungsfoto vor dem Eingangstor des Schlosses Vadstena zeigt natürlich nur Männer. Doch der Weltbund hat als das „Labor der Ökumene“, wie Ruth Rouse zu sagen pflegte, entscheidend dazu beigetragen, daß theologische Arbeit von Frauen thematisiert wird. Und das Verständnis vieler dieser jungen Christen und Christinnen von der Bibel wurde, wenn ich den Berichten

recht zuhören, und wird von Frauen geprägt, wie von der Französin Suzanne de Diétrich, der Nigerianerin Mercy Oduyoye, der Südafrikanerin Margret Nash.

Liturgie

Eine weitere Pioniertat, die im Weltbund möglich war, ist die Erfindung weltumspannenden Gebetes. Vor 98 Jahren wurde beschlossen, daß in allen Gruppen an den Universitäten an einem Tag im Februar gemeinsam gebetet werden soll. Seitdem wird jährlich ein Liturgievorschlag mit Gebeten erarbeitet und unter den Gemeinden auf allen Kontinenten verteilt.

Manche – wie auch viele Christen in Deutschland – brachen diese Tradition ab, aber viele folgen ihr kontinuierlich seit dem vorigen Jahrhundert. Bei der Einrichtung hatte der Schwede Karl Fries vorgeschlagen, daß zu solchen Gelegenheiten doch darum gebetet werden muß, daß dieser Weltbund tüchtig vom Heiligen Geist beansprucht werden soll, damit er ein Mittel zur Einheit der Menschen werde. Zehn Jahre vor seiner Gründung war es bereits 1887 zur Einrichtung des *Weltgebetstages* gekommen, als Antwort auf das Ende des US-Bürgerkrieges. Heute sind dies Säulen des ökumenischen Betens um Einheit, um Frieden.

Deutschland

Und was haben Deutsche mit dem Weltbund zu tun? Die Antwort kam kurz und bündig aus dem Munde des bischöflichen Vertreters der Evangelischen Kirche in Deutschland beim Jahrhunderttreffen in Berlin (Wolfgang Huber): „Wir danken dem Christlichen Studentenweltbund dafür, daß es ihn gibt. Er hat zahllosen Deutschen den Weg in die weltweite Christenheit ermöglicht und ihr Christsein ökumenisch geprägt.“

Zweimal konnte Deutschland ein historisches Treffen des Weltbundes beherbergen: den Hauptausschuß (heute Vollversammlung genannt) im August 1956 in der Evangelischen Akademie Tutzing, und eben das Jahrhunderttreffen von 125 Freunden des Weltbundes aus 43 Ländern im Tagungszentrum des Berliner Missionswerkes im Juni 1995.

Tutzing stellte die letzte Gelegenheit dar, die chinesische Kirche zur ökumenischen Mitarbeit einzuladen. Eine Wiederaufnahme des Chinesischen Christenrates in den Ökumenischen Rat der Kirchen gelang erst wieder 1991 bei der Vollversammlung in Canberra. Auf westdeutschem Boden ging es damals um „Jesus Christus, der Versöhner“. Und schon damals ver-

langte der Weltbund auch Bericht von seiner Arbeitsgruppe zur Apartheid in Südafrika. Tutzing war auch der Beginn der großen Studienarbeit zu „Leben und Mission der Kirche“. Die Erfahrung und der Begriff von christlicher Präsenz war im Weltbund als einer Laienbewegung das wichtigste an der Kirche geworden, aber die Studenten waren in der Missionsstudie längst mehr an dem Ort dieser Präsenz, eben der „Welt“, als an der „Kirche“ interessiert (WSCF History Series 1, 7).

Und fast vierzig Jahre später im vereinigten Berlin bekannten nun die versammelten Freunde und Freundinnen in ihrem Brief an den Weltbund: „Wir bekräftigen, daß die Erfahrungen, die wir im Weltbund gemacht haben, unser Leben verändert haben und auch das, wie wir unsere Welt verstehen und in ihr leben.“ Aus den Erzählungen dieser Christen, meist älterer Generation, trat schnell ein Thema hervor: die gemeinsame Erfahrung der unaufhaltsamen Globalisierungskräfte hin zur Weltwirtschaft und zu einer globalen Kultur in allen Ecken der Erde, von Fiji bis Rumänien. Daher meinten die Freunde – nach hundert Jahren und in Berlin und überhaupt nicht überraschend, daß die ökumenische Herausforderung heute offenkundig die Zerteilung und Zerstörung der menschlichen Gemeinschaft in Angebot und Nachfrage von käuflichen Waren ist. Also sei ihre Aufgabe in der weltweiten Ökumene, alles für die Entstehung von Gemeinschaft zu tun. Und, so beschloß der gegenwärtige französische General-Ko-Sekretär Jean François Delteil seine Berliner Rede, weil es ohne Gemeinschaft auch kein Widerstehen gebe, deswegen müsse der Christliche Studentenweltbund diese ökumenische Verpflichtung durchhalten.

Thuma mina

Der Weltbund, dieses starke Stück Ökumene, hat bis heute ein Mittel für die ökumenische Vision bereitgestellt, das gar nicht mehr wegzudenken ist: das gemeinsame Singen. Aus der Praxis ökumenischen Arbeitens und Feierns wuchs das erste ökumenische Liederbuch heraus. Die erste Auflage von „Cantate Domino“ wurde 1924 vom WSCF herausgegeben. Es war wohl das schönste Geschenk an den Ökumenischen Rat der Kirchen, dessen Liederbuch es praktisch wurde. Er wurde 1973 gebeten, Cantate Domino in neuer Form herauszubringen.

Von den Kirchentagen wissen wir Deutschen, daß eine seiner größten missionarischen Wirkungen durch die Lieder und Liturgien geschehen, die bis in jede Gemeinde spürbar sind. Die Entstehung des Kirchentags selbst und seiner singenden und ökumenischen Gestalt ist ohne die Erfahrungen

der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung gar nicht denkbar, war doch der Gründer des Kirchentages, Reinhold von Thadden-Trieglaff, zuvor der Vorsitzende des DCSV bis zum Verbot 1939. Sogar ein Lied von T.Z. Koo, dem chinesischen Asiensekretär des WSCF 1922–1941, der im Zweiten Weltkrieg in Hongkong und Shanghai interniert wurde, machte den Weg in das neue deutsche Kirchengesangbuch. Es ist das Lied „Auf und macht die Herzen weit, euren Mund zum Lob bereit“. Mit seiner chinesischen Flöte hat Koo die Melodie beigetragen (WSCF History Series 2, 48; 3/4, 67).

Endlich gibt es eine würdige deutschsprachige Nachfolge des berühmten ökumenischen Liederbuches, rechtzeitig zum hundertsten Jahrestag der Gründung des WSCF: das Internationale Ökumenische Liederbuch Thumamina, herausgegeben vom Evangelischen Missionswerk in Deutschland (Strube Verlag München, DM 15,-). Ein weiteres starkes Stück Ökumene.

Auszüge davon auch veröffentlicht in: Nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, Aug. 1995.

1000 Jahre Christentum in Norwegen

VON EVEN FOUGNER

1. Historischer Hintergrund

Im Jahr 1995 feierte die Norwegische Kirche ihr 1000jähriges Jubiläum. Der Höhepunkt war ein großes Fest während der Pfingstfesttage 1995 in dem kleinen Ort Moster in der Bömlo-Gemeinde im Regierungsbezirk Hordaland in Westland. Das Jubiläum wurde also weder in der Landeshauptstadt Oslo gefeiert noch im Nationalheiligtum, dem Nidarosdom in Trondheim, sondern in einer kleinen, abgelegenen Kommune an der Westküste.

Um dies zu erklären, muß man sich etwas näher mit der Frage befassen, wie das Christentum nach Norwegen kam. Es bestehen große Unklarheiten über die Einführung des Christentums in Norwegen. Kirchenhistoriker und Profanhistoriker sind sich nicht ohne weiteres einig darüber, wie das Christentum in Norwegen Fuß faßte. Aller Wahrscheinlichkeit nach gab es Christentum in diesem Land schon lange vor dem Übergang zum zweiten Jahrtausend. Das Christentum kam von zwei Seiten in unser Land: zum einen vom Süden, von Deutschland über Dänemark zum Oslofjord und dem südöstlichen Teil des Landes, zum anderen von Westen von den Britischen

Inseln zum Westland. Die ersten Christen könnten Handelsleute oder Wikinger gewesen sein, die dem Christentum während ihrer Reisen und Eroberungszüge in Europa begegnet waren. Es könnten aber auch Sklaven gewesen sein, die während der Eroberungszüge der Wikinger gefangengenommen und nach Norwegen gebracht worden sind.

Die wichtigste historische Quelle, die wir für die norwegische Geschichte des Mittelalters besitzen, sind Snorre Sturlassons „Norwegische Königsagen“. Dort wird der hauptsächliche Verdienst der Einführung des Christentums den ersten Königen in unserem Land zugeschrieben. Snorre erzählt, daß der erste Nationalkönig in Norwegen Harald Harfagre war. Die letzte entscheidende Schlacht schlug Harald im Hafrsfjord bei Stavanger im Jahr 872. Seit dieser Zeit kann man von Norwegen als einem Land und einem Reich sprechen.

Die Idee eines nationalen Königtums traf bei vielen natürlich auf Widerstand. Bis dahin war das Land von Kleinkönigen und Fürsten regiert worden. Die meisten von diesen erlebten das Königtum als eine Bedrohung ihrer eigenen Macht, und daher dauerte es nach 872 noch etwa 100 Jahre, bis es sich als Regierungsform des Landes etablierte.

Die Idee des Nationalkönigtums stammt aus Europa, und wo immer in Europa in jener Zeit sich ein solches Königtum gebildet hatte, war es durch das Christentum geprägt. Das große Ideal war natürlicherweise Karl der Große – der Verteidiger und Förderer der Kirche. Es ist deshalb nicht sehr verwunderlich, daß die Könige bei der Einführung des Christentums in Norwegen eine wichtige Rolle spielen sollten. Die christliche Kirche war keine lokale Angelegenheit, sondern eine nationale und eine internationale. Und die Kirche hatte auch schreibkundige Leute, die die Könige bei ihren administrativen Leitungsaufgaben im Land unterstützen konnten. Für die früheren kleinen Könige und Fürsten war die Situation umgekehrt. Für sie bedeutete das Christentum eine Bedrohung ihrer eigenen Macht. Die alte Religion funktionierte für ihre Bedürfnisse als Ideologie zur Machtausübung wesentlich besser. Der altnordische Glaube hatte seine Mythologie und seine Götter, die wir kennen. Doch dieser Glaube war als Naturreligion zuallererst an heilige Orte, an den Wechsel in der Natur sowie an Höfe und Weiler geknüpft. Betrachtet man die politischen Seiten des Religionswechsels, ist es deshalb nicht verwunderlich, daß die Könige Repräsentanten des neuen Glaubens sein wollten, während die Kleinkönige und Fürsten in der Regel Verteidiger der alten Religion waren.

Snorre berichtet, daß es drei Könige waren, die die entscheidende Rolle bei der Christianisierung Norwegens spielen sollten. Der erste war Haakon

Adelsteinsfostre (König von ca. 945–960). Er war der jüngste Sohn von Harald Harfagre, wuchs aber bei dem englischen König Athelstan auf und hatte sich dort taufen lassen. Zu Beginn seiner Regierungszeit hielt er seinen christlichen Glauben geheim, doch um das Jahr 950 bekannte er sich öffentlich als Christ und verlangte, daß alle Norweger sich taufen lassen und den christlichen Glauben annehmen sollten. Diese Forderungen begegneten bei den Bauern jedoch so kräftigem Widerstand, daß Haakon seine Pläne aufgeben mußte. Er nahm später sogar an heidnischen Blutopfern teil und wurde schließlich als Heide begraben.

Der nächste König, der einen Versuch wagte, war Olav Trygvasson. Er war einer der großen norwegischen Wikingerkönige, der viele Jahre in England gewütet hatte, bevor er nach Norwegen kam und Anspruch auf die Königsmacht erhob. Englischen Quellen zufolge wurde er 994 nach einer Schlacht, in der London von den Wikingern erobert wurde, getauft. Olav schloß Frieden mit König Ethelred und soll dabei in Andover mit großer Ehre empfangen und bei dieser Gelegenheit getauft worden sein. Im Jahr darauf kehrte er heim nach Norwegen und soll der Sage nach bei Moster an Land gegangen sein, feierte dort einen Gottesdienst und baute dann eine Kirche an diesem Ort. Dies ist der Hintergrund für das Jubiläum, das 1995 gefeiert wurde. Der Gottesdienst bei Moster im Jahr 995 ist der älteste sichere Nachweis einer christlichen Aktivität in Norwegen.

Im Westland war das Christentum bereits gut bekannt aufgrund der zahlreichen Verbindungen mit England. Im Jahr 997 gründete Olav Trygvasson Nidaros, das spätere Trondheim, und machte diese Stadt zum Zentrum für sein Wirken. Im Bezirk Trøndelag (in dem Trondheim liegt) erwies sich jedoch der heidnische Glaube als viel stärker, und Olav hatte daher hier eine viel schwierigere Aufgabe als im Westland. Olav sandte auch Missionare nach Island, um dieses Land, das damals zum Norwegischen Reich gehörte, zu christianisieren. Und im Jahr 1000 wurde auf dem Allting beschlossen, daß alle Isländer getauft werden und den christlichen Glauben annehmen sollten. Im selben Jahr fiel Olav Trygvasson in der Schlacht bei Svolder, und man muß wohl sagen, daß ihm sein Christianisierungswerk nur teilweise gelungen ist. Die spätere Geschichte schrieb die Hauptehre für die Christianisierung Norwegens König Olav Haraldsson zu. Die Sage stellt Olav Haraldsson als Ideal eines mittelalterlichen Heiligen dar, was jedoch kaum mit der Wirklichkeit übereinstimmen dürfte. Er war ein ziemlich harter König und wandte recht gewalttätige Mittel an, um seine Landsleute zu christianisieren. Die Christianisierungsgeschichte Norwegens hat bei weitem mehr heidnische als christliche Märtyrer! Snorre erzählt z. B., daß Olav

im Jahr 1021 Romerike christianisieren sollte: „Olav schlug die Bauern, um sie zu bessern“, ist die nüchterne Beschreibung, die Snorre von dieser Begebenheit gibt.

Was Olav zu seinen Lebzeiten nur mittelmäßig gelang, das erreichte er im Zusammenhang mit seinem Tod. Er fiel am 29. Juli 1030 in der Schlacht bei Stiklestad in Trøndelag. Von da an galt er als der heilige König Norwegens – „rex perpetuus Norvegiae“, wie die Heiligentradiation ihn nennt. Die Schlacht bei Stiklestad war nicht einfach eine Schlacht zwischen Christentum und Heidentum – auf beiden Seiten kämpften sowohl Christen als auch Heiden. Es war vielmehr ein Kampf um die politische Macht in Norwegen zwischen dem König und den Fürsten, die das nationale Königtum bekämpfen wollten. Aber die Legende, die danach über Olav den Heiligen, wie er von da an hieß, erzählt wurde, führte dazu, daß der Kampf zwischen Christentum und Heidentum in Norwegen gewissermaßen abgeschlossen wurde. Dies bedeutete jedoch nicht, daß aller heidnischer Glaube und alle heidnischen Denkweisen verschwanden, – diese lebten wohl noch in vielen Generationen weiter. Aber ohne Zweifel war Norwegen offiziell von dieser Zeit an ein christianisiertes Land.

Zusammenfassend können wir also in dieser Geschichte feststellen: das Christentum kam lange vor den drei Christianisierungskönigen nach Norwegen. Aber besonders Olav Trygvasson und Olav Haraldsson nehmen entscheidenden Einfluß auf diesen Religionswechsel. Nach und nach vollzog sich ein Sittenwandel, vor allem auf der Basis des christlichen Rechts, das Olav Haraldsson einführte. Wie lange es dauerte, bis wir den Wechsel eine Glaubensänderung nennen können, wissen wir kaum. Aber nach und nach wurden in allen Ortschaften Kirchen gebaut, es kamen Priester, die die Messe lasen, die Sakramente verwalten und das Volk unterweisen konnten, so daß wir wohl annehmen müssen, daß ein lebendiges Christentum Allgemeingut wurde.

Wie bei vielen germanischen Völkern erhielt der Einzug des Christentums in Norwegen den Charakter einer Schwertmission. Das Christentum wurde mehr oder weniger zwangsweise eingeführt. Das Wichtigste war nicht, was man dachte und glaubte, sondern was faktisch getan wurde. Der Alltingsbeschluß auf Island ist in gewisser Weise typisch: Alle Isländer sollten sich taufen lassen und den christlichen Glauben annehmen, aber privat konnten sie weiterhin denken und glauben, was sie wollten. Hier begegnen wir der Denkweise der germanischen Stammesgesellschaft: ein Land, ein Volk, ein Glaube – alles andere hätte zu einem Bürgerkrieg geführt.

Eine andere wichtige Tatsache, die hier eine Rolle spielt, ist die entscheidende Bedeutung des Königs in religiösen Angelegenheiten. Die klassische Auseinandersetzung im mittelalterlichen Europa zwischen Papsttum und Kaisertum macht sich auch in Norwegen deutlich bemerkbar. Der König behielt in hohem Maße Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten, und weil das Land so weit vom Zentrum der Ereignisse entfernt war, wohl mehr als es sonst im hochmittelalterlichen Europa üblich war. Ein Versuch von seiten des Papstes, die Macht der Kirche zu stärken, war die Errichtung des Erzbistums Nidaros im Jahr 1153. Aber noch unter König Sverre, der vom Papst mit dem Bann belegt wurde, begegnen wir in seiner sog. „Rede gegen die Bischöfe“ (1198) der Vorstellung, daß der König und die Bischöfe gemeinsam die Verantwortung und die Entscheidungsvollmacht in kirchlichen Angelegenheiten haben.

2. Durchführung des 1000-Jahr-Jubiläums

Die Einführung des Christentums in Norwegen vollzog sich somit an unterschiedlichen Orten und zu verschiedenen Zeiten. Deshalb war ursprünglich nicht an eine nationale 1000-Jahrfeier gedacht, sondern die verschiedenen Regionen sollten jeweils ihre besonderen Akzente setzen. Schon 1994 feierte das Bistum Tunsberg ein Tausendjahrjubiläum in Borre, dem alten Thing- und Kirchenort an der Westseite des Oslofjordes. Es gibt gute historische Belege dafür, daß das Christentum zuerst in den Oslofjord – oder Viken, wie er in den Sagen heißt – kam. 1997 wird die Stadt Trondheim – das mittelalterliche Nidaros – das 1000jährige Stadtjubiläum feiern. Da die Geschichte der Stadt und die Geschichte des Christentums größtenteils zusammenfallen, wird dieses Jubiläum in hohem Maße auch ein kirchliches Jubiläum sein. Dementsprechend werden viele lokale und regionale Feiern stattfinden, bis im Jahr 2030 in Verbindung mit der 1000-Jahrfeier des Gedenkens an den Tod Olavs des Heiligen der Schlußstrich unter die Millenniumsfeierlichkeiten gezogen werden wird. Weil es nicht leicht ist, ein bestimmtes Datum für die Entstehung der Norwegischen Kirche festzusetzen, bevorzugt man die Formulierung „1000 Jahre Christentum in Norwegen“, anstatt vom 1000jährigen Jubiläum der Kirche zu sprechen.

Die Tatsache, daß sich das Jubiläum in Moster nach und nach weit über ein regionales Jubiläum hinaus entwickelte, verdanken wir in erster Linie einer lokalen Initiative. Viele Jahre lang wurde in Moster ein Theaterstück „Die christlichen Könige in Moster“ aufgeführt. In diesem Zusammenhang wurde ein Freilufttheater mit über 1500 Sitzplätzen gebaut und zusammen

mit dem Theaterstück „Das Spiel über den Heiligen Olav“, das jeden Sommer in Stiklestad aufgeführt wird, erhielt das Theaterstück in Moster sehr gute Beurteilungen und wurde bekannt. Zusätzlich planten der Vorgänger des jetzigen Bischofs von Björgvin (Bistum Bergen), Per Lønning, und der Landrat von Hordaland, Haakon Ramdal, ein Jubiläum in Moster, das sie zum Hauptjubiläum für die Millenniumfeier der Norwegischen Kirche machen wollten. Nachdem man eine Zusage von König Harald V. und Königin Sonja wie auch einen größeren Zuschuß für das Vorhaben von der Nationalen Regierung erhalten hatte, war das Unternehmen gelungen: die Feier in Moster am Pfingstfest 1995 wurde das große 1000-Jahr-Fest der Norwegischen Kirche. Das Jubiläum wurde unter Berücksichtigung der vorhandenen lokalen Möglichkeiten so groß wie möglich geplant. Es sollte an erster Stelle ein Fest des Volkes sein, und es sollten Tausende teilnehmen können. Nach Schätzung der Zeitungen nahmen am 1. Pfingsttag etwa 7 000 – 8 000 Menschen am großen Festgottesdienst im Grünen teil. Ein weiteres Hauptanliegen war, daß der Gottesdienst im Zentrum stehen sollte. Die wichtigste Veranstaltung war der Jubiläumsgottesdienst am 1. Pfingsttag. Daneben wurde eine Reihe von Gottesdiensten verschiedener Art in Verbindung mit dem Jubiläum gefeiert. Was wir ganz sicher von Snorre wissen, ist, daß im Jahr 995 in Moster Gottesdienst gefeiert wurde. Deshalb wurde in diesem Jubiläum gefeiert, daß seit 1000 Jahren im Land Gottesdienst gehalten wird.

Diese ganze Planung setzte gutes Wetter voraus. Das Wetter an der norwegischen Westküste ist oft von Sturm und Regen geprägt – auch in dieser Jahreszeit. Es war eine Art großes Lotteriespiel, so viele Veranstaltungen im Freien zu planen. Aber das Wetter in Moster während dieser Pfingstfesttage war strahlend – so wie man es in den Kirchen im Westland schon Monate vorher erbeten hatte. Ferner hatte das Jubiläum eine starke kulturelle Ausprägung. Außer dem traditionellen Theaterspiel in Moster wurden eine Reihe Konzerte, Theatervorstellungen und Chorwerke in verschiedenen Orten der Gemeinde Bömlo vorbereitet. Für Kritiker muß man vielleicht sagen, daß die Veranstalter in ihrem Eifer für ein so breit angelegtes Programm sich etwas zuviel vornahmen – die finanzielle Abrechnung des Jubiläums wies einen bedeutenden Fehlbetrag auf – u. a. wegen der großen Menge von Angeboten. Dennoch: das Jubiläum in Moster gab eine Darstellung der großen Vielfalt von kulturellen Impulsen, die in der Norwegischen Kirche vorhanden sind.

Und schließlich hatte das Jubiläum auch ein sehr starkes ökumenisches Profil. Noch nie wurde in Norwegen ein Gottesdienst mit einer breiteren ökumenischen Beteiligung als am ersten Pfingstfesttag in Moster gefeiert.

Selbstverständlich waren Repräsentanten der meisten christlichen Kirchen in Norwegen dabei, u. a. mehrere römisch-katholische Bischöfe. Die nordischen lutherischen Kirchen waren durch die Erzbischöfe von Schweden und Finnland sowie den Bischof von Kopenhagen vertreten. Selbstverständlich waren Gäste von der deutschen Evangelischen Kirche und von der Kirche von England eingeladen. Am meisten wurde jedoch die Tatsache beachtet, daß der Ökumenische Patriarch Bartholomaios von Konstantinopel und der Leiter des Einheitsrates im Vatikan, Kardinal Edward Cassidy, teilnahmen. Auch eine Reihe von Repräsentanten aus Kirchen in der Dritten Welt, wo norwegische Missionen gewirkt haben, nahmen am Jubiläum teil. Am zweiten Pfingsttag wurde ein eigener Missionsgottesdienst arrangiert. Der neue Bischof von Björgvin (Bergen), Ole D. Hagesaether, leitete den Gottesdienst am ersten Pfingstfesttag und hielt die Predigt. Die anderen zehn Bischöfe der Norwegischen Kirche reichten das Abendmahl zusammen mit mehreren hundert Pfarrern aus dem In- und Ausland.

3. Perspektiven im Zusammenhang des Jubiläums

Die Kirche, die vor 1000 Jahren nach Norwegen kam, war die eine Kirche, die damals existierte – der Bruch zwischen Konstantinopel und Rom kam erst rund 50 Jahre später. Deshalb waren die ökumenischen Perspektiven so wichtig, natürlich besonders im Hinblick auf das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche. Die römisch-katholische Kirche in Norwegen war in die Planungen für das ganze Jubiläum mit einbezogen.

Als das 900jährige Jubiläum des Todes Olav des Heiligen in Nidaros im Jahr 1930 gefeiert wurde, gab es zwei deutlich getrennte Feiern. Die Norwegische Kirche und die Katholische Kirche in Norwegen hatten jeweils ihr eigenes Jubiläum. Diesmal war es anders. Es wurde deutlich gemacht, daß das Jubiläum sowohl im Zeichen der Kontinuität als auch im Zeichen des Bruches steht. Man muß voll und ganz anerkennen, daß die römisch-katholische Kirche ein volles Recht hat, auf der gleichen Ebene wie die Norwegische Kirche diese Feier mitzumachen. Obwohl die römisch-katholische Kirche von der Reformation bis vor etwa 150 Jahren in Norwegen gar nicht vorhanden war, mußte man herausstellen, daß das Christentum in seiner römisch-katholischen Ausprägung nach Norwegen gekommen war. Gleichzeitig ist es natürlich für die Norwegische Kirche mit ihrem evangelisch-lutherischen Charakter heute wichtig, die Kontinuität mit der mittelalterlichen Kirche aufzuzeigen. Vom evangelisch-lutherischen Standpunkt aus gesehen ist die Kirche nach 1536 (dem Reformationsjahr in Dänemark/

Norwegen) dieselbe, die schon zuvor bestand, aber von nun an als eine evangelisch-lutherische Volkskirche. Auch heute noch umfaßt diese Kirche 88,8 % des norwegischen Volkes.

Auch die protestantischen Freikirchen in Norwegen wurden aufgefordert, am Jubiläum teilzunehmen, und beteiligten sich in hohem Maße. Obwohl ihre Geschichte in Norwegen nicht mehr als etwa 150 Jahre zurückreicht, war dieses Ereignis wichtig, um die gemeinsame christliche Tradition und den gemeinsamen christlichen Glauben in Norwegen während 1000 Jahren deutlich zu machen. Die freikirchliche Beteiligung kam u. a. dadurch zum Ausdruck, daß der neugegründete „Norwegische Christliche Rat“ einen hervorgehobenen Platz während der Feierlichkeiten hatte.

Eine andere Perspektive, die aufgegriffen wurde, galt der Frage nach der Religionsfreiheit. Wie in vielen anderen germanischen Völkern wurde auch in Norwegen die Christianisierung teilweise als Schwertmission durchgeführt. Um nicht das Leben zu verlieren, mußten die Leute sich taufen lassen und den christlichen Glauben annehmen. Dieses Zwangschristentum hörte auch mit der Reformation nicht auf. Nach dem Prinzip „cuius regio – eius religio“ sollten alle Bürger in Dänemark/Norwegen evangelische Christen sein. Das Norwegische Grundgesetz von 1814, das im Bewußtsein des norwegischen Volkes immer noch sehr hoch steht, spricht davon, daß der evangelisch-lutherische Glaube die öffentliche Staatsreligion bleiben soll. Und dasselbe Grundgesetz verbot ausdrücklich Juden und Repräsentanten katholischer Orden die Einreise ins Reich. Den Jesuiten war der Eintritt ins Land sogar bis in die fünfziger Jahre unseres Jahrhunderts verboten.

Das erste „Dissenter-Gesetz“ bekamen wir 1845. Andere Kirchengemeinschaften erhielten die Erlaubnis, sich in Norwegen niederzulassen. Deshalb ist das Jahr 1995 auch für die norwegischen Freikirchen ein Jubiläumsjahr. Es gab daher Stimmen von freikirchlicher Seite, die unterstrichen, daß dieser Aspekt des Jubiläums stärker hätte hervorgehoben werden sollen als es geschah – auch seitens der großen Mehrheitskirche. Trotzdem kann zu Recht gesagt werden, daß das Tausendjahrjubiläum ein wichtiges Ereignis war, bei dem das Prinzip der Religionsfreiheit in Norwegen verdeutlicht wurde. In dieser Hinsicht bleibt unser historisches Erbe freilich ziemlich problematisch.

In engem Zusammenhang mit der Diskussion über die Religionsfreiheit steht auch diejenige über die Staatskirchenordnung. In Moser wurde diese Ordnung dadurch deutlich, daß die beiden ersten Reden bei der Eröffnungsfeier von den höchsten Repräsentanten des Reiches, Seiner Majestät König Harald V. und der Präsidentin des Stortings, Kirsti Kolle Grøndahl, gehalten

wurden. Nach dem norwegischen Protokoll ist der Präsident des Stortings der höchste Repräsentant des Reiches nach dem König.

Norwegen hat auch heute noch eine klare Staatskirchenordnung, wobei das Storting und der König, also die Regierung, durch Gesetzgebung, Finanzzuschüsse und Personalernennungen eine bedeutende Macht in der Kirche ausüben. U. a. werden alle Dekane und Bischöfe in der Sitzung des Staatsrates vom König ernannt und kirchliche Voten dazu nicht immer ohne weiteres befolgt. Die Kirche ist auch in wirtschaftlicher Hinsicht abhängig von öffentlichen Zuschüssen, da es kein Kirchensteuersystem gibt.

Auf kirchlicher Seite gab es während der letzten zehn Jahre vor allem deswegen keine breite Diskussion über die Staatskirchenordnung, weil es seit 1980 in der Norwegischen Kirche einen wichtigen Reformprozeß gibt. Die beschlossenen Kirchenreformen gaben der Kirche bedeutend größere Selbstständigkeit gegenüber staatlichen Organen. Deshalb besteht derzeit kein großes Interesse, Staat und Kirche zu trennen, weder unter den Politikern noch unter dem aktiven Kirchenvolk. Doch man kann nicht verschweigen, daß von freikirchlicher Seite ständig prinzipielle Einwendungen gegen die Staatskirchenordnung kommen, nicht zuletzt im Namen der Religionsfreiheit. Einige Wochen nach dem Jubiläum in Moster wurde in der Jahreskonferenz der Norwegischen Baptisten gesagt, daß in Norwegen solange keine volle Religionsfreiheit herrsche, als eine Kirche eine Sonderstellung in der Gesellschaft habe und der König nicht Baptist werden könne. Ein endgültiger Schlußstrich unter die 1000jährige Tradition ohne volle Religionsfreiheit wurde verlangt – so fassen manche die Situation auf. Es kann sein, daß sich die Norwegische Kirche in den kommenden Jahren gezwungen sieht, eine Kirchenordnung, die nach Meinung vieler eher dem Zeitalter des Absolutismus angehört als in eine moderne pluralistische und säkularisierte Gesellschaft, sowohl theologisch als auch politisch zu überarbeiten.

Noch ein letzter Aspekt des Tausendjahrjubiläums muß betrachtet werden: Die norwegische Kultur, Gesetzgebung und Ethik sind durch 1000 Jahre hindurch vom christlichen Einfluß geprägt worden und werden es immer noch. In der geistigen Situation, die wir gegenwärtig erleben, besteht größere Offenheit gegenüber diesen Werten als bisher. Gleichzeitig ist es eine Tatsache, daß Norwegen ein multikulturelles Land geworden ist und in vieler Hinsicht auch ein säkularisiertes Land. Wir haben verhältnismäßig große muslimische Einwanderergruppen, und es gibt auch eine antikirchliche humanistische Organisation in Norwegen, den „Humanethischen Verband“, mit etwa 62 000 Mitgliedern – eine Mitgliederzahl, die im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung die größte in Europa ist. Gegenwärtig gehören zur

Norwegischen Kirche 88,8 % der Bevölkerung, das sind etwa 3 825 000 Personen. Über 80 % aller Kinder werden christlich getauft, etwa 75 % aller Teenager werden konfirmiert und etwa 95 % der Verstorbenen werden christlich bestattet.

Während des Jubiläums in Moster war die norwegische Polizei wegen eines Gehaltskonflikts in Streik getreten und das Polizeiaufgebot war ziemlich bescheiden. Deshalb gelang es einer kleinen Gruppe Jugendlicher von einer militanten antichristlichen Organisation, die sich „Norwegische Heidengesellschaft“ nennt, auf das Dach des Amphitheaters in Moster zu klettern. Dort breiteten sie große Transparente aus und riefen im Takt: „1000 Jahre sind mehr als genug!“ Auch das ist Norwegen im Jahr 1995! Die Demonstration fand statt, als der Patriarch von Konstantinopel sein Grußwort sprach, der glücklicherweise verstand, daß die Demonstration nicht gegen ihn gerichtet war. Lakonisch bemerkte er: „Dies ist überhaupt nichts gegenüber dem, was ich an Demonstrationen in der muslimischen Türkei erlebe.“

Selbstverständlich nahm die Kirche das Jubiläum zum Anlaß, die Bedeutung der christlichen Kultur und die christliche Ethik in einer modernen multikulturellen Gesellschaft hervorzuheben. Dies birgt eine große Spannung in sich. Wieviel Rücksicht soll man auf die große Mehrzahl nehmen, die oft ziemlich schweigsam ist, und wieviel Rücksicht soll man auf die mehr oder weniger wortgewaltigen Minoritäten nehmen?

Das berührt selbstverständlich auch die Politik des Landes. Auf der einen Seite hat Norwegen zum Beispiel ein sehr liberales Abtreibungsgesetz, und neulich erhielten wir ein Gesetz über registrierte Partnerschaften für Homophile. Die große Mehrzahl der Kirchenleiter nahm deutlich Abstand von diesen Gesetzen. Auf der anderen Seite hat die Regierung gerade einen Vorschlag für ein neues Ausbildungsgesetz vorgelegt, das voraussetzt, daß der konfessionelle Religionsunterricht weiterhin in der öffentlichen Grundschule obligatorisch sein soll, jedoch mit einigen Ausnahmebestimmungen. In den nächsten Jahren wird es spannend zu sehen, wie sich diese widerstreitenden Tendenzen entwickeln werden.

Dem Jubiläum in Moster folgten in den meisten Bistümern viele Jubiläumsveranstaltungen verschiedenster Art. Die meisten waren sehr gut besucht. Selbstverständlich ist Norwegen von vielen anderen Tendenzen außer dem 1000jährigen christlichen Kulturerbe geprägt. Aber niemandem konnte entgehen, daß die Norwegische Kirche 1995 „1000 Jahre Christentum in Norwegen“ gefeiert hat. Das Jubiläum förderte allgemein ein stärkeres Bewußtsein von den christlichen Wurzeln unserer Gesellschaft.

Aus dem Norwegischen von Manfred und Solveig Wagner, Stuttgart

Botschaft des Patriarchen von Moskau und der ganzen Rus' Aleksij II. an das deutsche Volk

Im Herrn geliebte Brüder und Schwestern,

„Gnade Euch und Frieden von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus“ (1Kor 1,3). Wir haben uns jetzt hier in dieser herrlichen Kirche versammelt, um mit einem Mund und einem Herzen den allverehrten und erhabenen Namen unseres Herrn Jesus Christus zu verherrlichen, der von uns erwartet, daß wir wahrlich auf seine Stimme hören, wenn er von der einen Herde und dem einen Hirten spricht (Joh 10,11–16).

Herzlich grüße ich Sie hier und einen jeden, der mit uns an diesem Gebet teilnimmt, das über das Fernsehen und das Radio übertragen wird. Ich bin in dieses Land gekommen auf Einladung der Römisch-Katholischen und der Evangelischen Kirche in Deutschland wie auch der Diözese von Berlin und Deutschland des Moskauer Patriarchats. Mein Besuch in Deutschland ist der erste, den ein Vorsteher der Russischen Orthodoxen Kirche in diesem Land macht. Er erwächst aus der intensiven Entwicklung der brüderlichen Beziehungen zwischen den Kirchen Deutschlands und der Russischen Orthodoxen Kirche.

Nach dem Willen Gottes ist es unseren Völkern und Staaten beschieden, in einer engen Nachbarschaft und Wechselbeziehung miteinander zu leben. Im Verlaufe der Jahrhunderte haben sich sowohl bei Euch wie bei uns die staatlichen Strukturen verändert. In unserer Geschichte wechselten sich Epochen des gegenseitigen Verstehens mit solchen der Gegnerschaft, Zeiten der Zusammenarbeit und jenen der Feindschaft, Perioden des Friedens und des Krieges ab, aber eins ist stets unverändert geblieben: Die Beziehungen unserer Länder haben in vieler Hinsicht das Schicksal Europas und der Welt bestimmt.

Was hier im Hinblick auf die Vergangenheit gesagt worden ist, bezieht sich auch auf die religiösen und zwischenkirchlichen Kontakte, die ihren Anfang schon im 11. Jahrhundert genommen haben, in der Zeit des Lebens der seligen Adigna, der Enkelin des Großfürsten Jaroslav des Weisen von Kiew, einer Frau, zu der sich sowohl katholische wie orthodoxe Gläubige im Gebet wenden. Das 19. Jahrhundert, in dem die ökumenische Bewegung in ihrer gegenwärtigen Gestalt entstand, ließ neue Verbindungen zwischen den Kirchen Deutschlands und Rußlands entstehen. Es ist zu bedauern, daß diese Verbindungen schwächer wurden, als für unsere Kirche im Jahre 1917 eine tragische Zeit anbrach: Mit dem Blut der Märtyrer und dem Leiden der Bekenner hat sie bis zum Anfang der vierziger Jahre für die Treue zu ihrer Sendung bezahlt.

Das 20. Jahrhundert unterscheidet sich zu unserem Leidwesen im Hinblick auf die Beziehungen zwischen Rußland und Deutschland von allen vorhergehenden, denn im Verlauf seiner ersten Hälfte standen unsere beiden Völker zweimal in einem Zwischenraum von nur 24 Jahren einander auf dem Schlachtfeld gegenüber. Wenn wir dieser tragischen Ereignisse, besonders des letzten, des blutigsten der Kriege gedenken, dann wollen wir in unseren Gebeten der zahlreichen Brüder und Schwestern

gedenken, die mannhaft und kompromißlos Widerstand gegenüber der heidnischen, rassistischen Ideologie des Nazismus geleistet haben, wie es die Mitglieder der Bewegung der Bekennenden Kirche taten und ebenso viele Kleriker und Laien der Römisch-Katholischen Kirche in Deutschland. Wir bewahren auch ein ehrendes Gedenken an viele Eurer Landsleute, die durch ihr Blut und ihre Leiden als Märtyrer und Bekenner ihre Treue zu dem Herrn und Erlöser besiegelt haben.

In diesem Zusammenhang erinnern wir uns daran, daß im Oktober 1945 von bedeutenden religiösen Persönlichkeiten Deutschlands die Stuttgarter Erklärung angenommen worden ist, welche eine Anerkennung der Schuld und Verantwortung des deutschen Volkes und seiner geistlichen Führer für den Zweiten Weltkrieg beinhaltet.

Auch dürfen wir nicht mit Schweigen übergehen, daß jenes totalitäre Regime, welches nach dem Fall des Nazismus in Ostdeutschland aufgerichtet worden ist und vielen Deutschen solches Leid gebracht hat, in dieses Land gerade aus unserem Land gekommen ist und daß viele meiner Landsleute es durch ungerechte Taten gestützt haben. Dafür erbitte ich heute von Euch Vergebung im Namen meiner viele Millionen und viele Nationen umfassenden Schar der Gläubigen.

Es ist sehr tröstlich, daß im Verlaufe der letzten 50 Jahre die Kirchen unserer Länder die Verpflichtung auf sich genommen haben, der Versöhnung zu dienen (2Kor 5,18–20). Unsere brüderlichen Beziehungen beinhalten vielfältige Aspekte, so z. B. die Buße deutscher Christen gegenüber den russischen Gläubigen, die Hilfe der Christen Deutschlands für die Russische Kirche in den fünfziger und sechziger Jahren, den Jahren der Verfolgung unter Chruschtschow, oder unser Zusammenwirken für das religiöse Leben der Sowjetdeutschen, und ebenso, dies möchte ich besonders hervorheben, unser theologischer Dialog sowohl mit der Römisch-Katholischen wie mit der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Heute darf das Leben des Moskauer Patriarchates auf seinem kanonischen Territorium, d. h. in Rußland und anderen Staaten der GUS und des Baltikums, in tätiger Weise eine neue Blüte erleben: Tausende von Kirchen und Hunderte von Klöstern wurden geöffnet; von neuem mit Leben erfüllt worden ist die Tätigkeit der Kirche auf dem Feld der Bildung, der Wohltätigkeit, der sozialen, missionarischen und publizistischen Arbeit – mit einem Wort, all das, was von den früheren Machthabern verboten oder eingeschränkt worden war. Ich möchte diese Gelegenheit nutzen, um den deutschen Brüdern und Schwestern für die Hilfe zu danken, die sie uns bei dem nicht leichten Werk der Wiedergeburt erwiesen haben.

Unsere Kirche ist auch einbezogen in gesellschaftliche Prozesse und in erster Linie in die Arbeit für den Frieden, was sich besonders deutlich zeigte in den Tagen der politischen Krisen in Rußland, aber derzeit genauso im Zusammenhang mit den Tragödien in Tschetschenien und Bosnien. Besonders beunruhigt uns der zerspaltene Zustand des russischen Volkes, welcher Europa mit großen Nöten schreckt und von daher einer friedlichen Überwindung bedarf. Ein wichtiger Teil der gesellschaftlichen Aufgabe der Russischen Kirche besteht in meiner Sicht darin mitzuhelfen, daß die Beziehungen zwischen den Völkern Deutschlands und den Ländern, in denen der wesentliche Teil meiner Herde lebt, gekennzeichnet sind von Frieden, Partnerschaft und gegenseitiger Hilfe. Gebe Gott, daß niemals mehr zwischen uns eine verderbliche Feindschaft aufkomme, daß unsere Länder gemeinsam als Garanten der Harmonie einer gerechten Weltordnung dienen mögen.

Geliebte Brüder und Schwestern!

Ein großes Ereignis in unserem Leben kommt näher – das zweite Jahrtausend seit der Ankunft unseres Herrn Jesus Christus in der Welt. Alle Christen bereiten sich auf die Feier dieses heilbringenden Ereignisses vor. Was aber müssen wir tun, damit wir wirklich das Recht haben, in der Heiligen Nacht des zweiten Millenniums den Lobpreis der Engel anzustimmen: „Ehre sei Gott in den Höhen und auf Erden Frieden und den Menschen ein Wohlgefallen“ (Lk 2,14)? Welches gebührende Geschenk sollen wir nach Bethlehem Christus an die Krippe bringen?

Ein solches Geschenk müssen die Anstrengungen unserer Kirchen sein, die Glaubenseinheit der jetzt noch gespaltenen Christenheit herbeizuführen – in Erfüllung des Gebotes des Herrn (Joh 17,21). Ein solches Geschenk muß die eifrige Fortsetzung unserer brüderlichen Zusammenarbeit sein; ein solches Geschenk ist unser Bemühen darum, daß wir Feindschaft und Haß in der Welt überwinden. Es muß unsere Sorge für die Leidenden, die Unterdrückten und Gedemütigten sein. Dieses Geschenk vermag alles zu sein, was wir zum Wohle der uns Fernen und Nahen vollbringen können (Eph 2,17).

Jetzt, da ich mich hier auf deutschem Boden befinde, möchte ich meinen aufrichtigen und herzlichen Wunsch bekunden, daß am Vorabend des neuen Jahrhunderts unsere Völker für immer die dramatischen Seiten in ihren Beziehungen umblättern, von denen das vergangene Jahrhundert gekennzeichnet war. Laßt uns nach der Zukunft streben, laßt uns aus der Vergangenheit nur das Beste behalten – nämlich unsere geistliche, ökonomische und politische Zusammenarbeit, die Erfahrung der gemeinsamen Mühen auf dem Gebiet der Wissenschaft, der Kultur und bei der Überwindung der Kriminalität.

Geliebte, ich bete für Euch, für Euer frommes und arbeitsliebendes Volk, für Eure wunderschöne Heimat! Und erbitte Eure Gebete für uns, Eure Brüder und Schwestern. Es segne der allerbarmende Herr alle guten Vorhaben und guten Werke.

„Gnade mit allen, die unbeirrt und unwandelbar lieben unseren Herrn Jesus Christus. Amen“ (Eph 6,24).

(Aus dem ökumenischen Gottesdienst im Evangelischen Dom zu Berlin am 20. November 1995)

der 8. Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zum Bericht des Catholica-Beauftragten.

Die Generalsynode dankt dem Catholica-Beauftragten für seinen Bericht vom 16. Oktober 1995, in dem er eine Reihe neuer ökumenischer Anstöße vorgestellt hat. In Aufnahme dieses Berichtes hebt die Generalsynode folgende Gesichtspunkte hervor:

1. Zur Verständigung über die Rechtfertigungslehre
 - a. Die Generalsynode begrüßt es, daß der Lutherische Weltbund und der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen den Entwurf einer „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ vorgelegt haben. Die Kirchen sind gebeten, dazu Stellung zu nehmen.
 - b. Sie hält die Einigung in der Sache für vordringlich und bittet die mit der Stellungnahme befaßten Gremien, den vorgesehenen Zeitplan möglichst einzuhalten: 1997 – 50 Jahre LWB; 450 Jahre Konzil von Trient.
 - c. Sie sieht einen sachlichen Zusammenhang mit der Aufarbeitung der Lehrverurteilungen und erwartet eine angemessene Berücksichtigung der von den evangelischen Kirchen bereits rezipierten Stellungnahmen (vgl. „Lehrverurteilungen im Gespräch“), in denen die normative Funktion der Rechtfertigungslehre für alle weiteren Bereiche der Theologie unterstrichen wird.
 - d. Sie versteht ihren Beschluß zum Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ vom 19.10.1994, der mit den detaillierten Stellungnahmen eine Einheit bildet, als verbindliche Verständigung über die Auslegung der Bekenntnisschriften (veröffentlicht in „Lehrverurteilungen im Gespräch“ sowie in: Texte aus der VELKD Nr. 42).
 - e. Sie bittet die römisch-katholische Kirche ebenfalls um eine verbindliche Stellungnahme zum Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“
 - f. Sie hofft, daß die in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ erzielte Gemeinsamkeit das Vertrauen fördert und Wege zu einer gegenseitigen eucharistischen Gastbereitschaft öffnet.
 - g. Sie geht davon aus, daß bei den Verhandlungen über die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ die aufgrund der Leuenberger Konkordie bestehende Kirchengemeinschaft berücksichtigt wird.
2. Zum Dokument „Kirche und Rechtfertigung“
 - a. Die Generalsynode dankt der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission für das vorgelegte Dialogergebnis.
 - b. Sie bittet die Kirchenleitung, die hierzu erarbeitete „Handreichung für ökumenische Bibelabende“ den Gemeinden zugänglich zu machen und die Beschäftigung damit zu fördern.

3. Zur Enzyklika „Ut unum sint“

a. Die Generalsynode begrüßt die eingehende und differenzierte Würdigung, die der Catholica-Beauftragte in Aufnahme und Weiterführung der Erklärung der Kirchenleitung vom 23.6.1995 zum Ausdruck gebracht hat.

b. Sie hätte es für sachlich notwendig gehalten, daß die Enzyklika die nach dem Vatikanum II geführten Dialoge über die Rechtfertigungslehre aufgenommen hätte.

c. Sie hält das Angebot des Papstes, mit seiner Kirche und mit den anderen Kirchen über die Form der Ausübung des Petrusdienstes ins Gespräch zu kommen, für bedeutsam im Blick auf den künftigen Dialog, in den die lutherischen Kirchen ihr Verständnis und ihre Praxis von Episcopé auf regionaler und universaler Ebene einbringen werden.

d. Sie hält die Leuenberger Ekklesiologiestudie „Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit“ von 1995, in die auch die Ergebnisse von Lima Eingang gefunden haben, für den künftigen Dialog über das Kirchenverständnis für wichtig. In diesem Zusammenhang stellt sie fest: Die evang.-luth. Kirche versteht sich nicht als eine „aus der Reformation hervorgegangene Gemeinschaft“, sondern als Kirche, die in der Kontinuität mit der alten Kirche und ihren ökumenischen Bekenntnissen steht.

4. Zum gemeinsamen Entwurf „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland“

a. Die Generalsynode hält es für erforderlich, daß sich die evangelischen Kirchen im weiteren Verlauf des Diskussionsprozesses auf den verschiedenen Ebenen stärker beteiligen.

b. Sie bittet die EKD, die für eine intensive Aufarbeitung der eingegangenen Voten notwendigen Mittel vorzusehen.

Die Generalsynode bekräftigt ihre ökumenische Verantwortung und bittet, beim Bemühen um die Einheit der Kirche nicht nachzulassen im Gebet, im Gespräch und im gemeinsamen Tun.

Friedrichroda, 18. Oktober 1995

Der Präsident der Generalsynode

Veldtrup

Äuszüge aus dem Bericht des Catholica-Beauftragten der VELKD

#335 der 8. Generalsynode auf ihrer 5. Tagung
am 16. Oktober 1995 in Friedrichroda vorgelegt

In den späten achtziger und frühen neunziger Jahren ist im Hinblick auf das Zusammenwachsen der römisch-katholischen Kirche und der evangelischen Kirchen zunehmend von einer gewissen Stagnation gesprochen worden. Diese Rede war wenig begründet, wenn man bedenkt, welche intensive theologische Arbeit geleistet worden ist, um in den Dialogen zu den tiefer liegenden und darum oft auch schwierigeren Glaubensfragen und Lehrstücken einander näher zu kommen. Diese Rede war und bleibt verständlich, wenn man auf die berechtigten Erwartungen der Gemeinden achtet, die nach dem Aufbruch des II. Vatikanischen Konzils geweckt, in einer ersten Phase auch spürbar aufgenommen, schließlich aber nicht in gleicher Weise erfüllt worden sind.

Diese Situation hat sich im Berichtszeitraum erkennbar geändert. Eine Reihe neuer Anstöße hat die Einheit der Kirche wieder zu einem der voranstehenden Themen gemacht. Das kann man nur mit großer Dankbarkeit feststellen. Es liegt nun an uns allen, diese Anstöße anzunehmen und so zu gebrauchen, daß sie im Zusammenleben der Ortskirchen und Gemeinden wirksam werden und Frucht tragen. Dazu sind die Gemeinden in den beteiligten Kirchen eingeladen.

Ich will der römisch-katholischen Schwesterkirche unsere Offenheit für die Gemeinschaft mit ihr bezeugen und unsere Anerkennung und Dankbarkeit für alle Initiativen zum Ausdruck bringen, die von ihr ausgegangen sind oder die wir gemeinsam mit ihr ergreifen konnten. Ich will auf Unterschiede zwischen unseren Kirchen hinweisen, mit denen wir leben können und durch die wir uns sogar in guter Weise anfragen oder ergänzen. Ich will zum weiteren theologischen Gespräch über noch zu klärende Unterschiede ermutigen. Ich will vor allem deutlich zur Gemeinschaft aller Christen unter dem einen Herrn Jesus Christus rufen, damit er alle Trennung überwindet und damit wir im Heiligen Geiste die Fülle des Heils empfangen, die nur er geben kann, und an der es allen Kirchen mangelt, solange wir getrennt sind und etwas widereinander haben.

1. Die Aufhebung der gegenseitigen Lehrverurteilungen – Erwartungen und Chancen

Am 19. Oktober 1994 haben Generalsynode und Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands die detaillierte Stellungnahme der evangelischen Kirchen zum ökumenischen Studiendokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ beschlossen. Dieser gemeinsamen Stellungnahme aller evangelischen Kirchen in Deutschland hat sich die Vollkonferenz der Arnoldshainer Konferenz auf ihrer anschließend stattgefundenen Tagung vom 20./21. Oktober 1994 angeschlossen, ebenso auf seiner Herbsttagung 1994 das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes.

Der Vorgang stellt einen bisher einmaligen Höhepunkt der Geschichte der ökumenischen Lehrgespräche mit der römisch-katholischen Kirche dar. In einem außerordentlich aufwendigen Prozeß haben sich die beteiligten Kirchen mit den Lehrverurteilungen beschäftigt und den Weg zu ihrer Überwindung eingeschlagen ...

Der gemeinsame Beschluß, durch den die detaillierten Stellungnahmen in Kraft gesetzt worden sind, zeigt, welch hohes Maß an Annäherung besonders in der Lehre von der Rechtfertigung gefunden worden ist. Diese Annäherung war und ist weiterhin ein Grund zur Freude und zur Hoffnung. Mit dem Beschluß sind zugleich die Fragen benannt worden, die wir nun an das in der römisch-katholischen Kirche zuständige Lehramt haben. Das bedeutet, unsere Stellungnahme ist nicht nur die eigene Feststellung der Annäherung, sie ist zugleich die *Anfrage an Rom*, ob dort die im Studiendokument vorgeschlagene Interpretation der betroffenen tridentinischen Lehraussagen geteilt und die Annäherung gebilligt wird. Schließlich haben wir mit der Stellungnahme Fragen aufgezeigt, in denen die Weiterarbeit im Dialog wichtig und auch aussichtsreich ist.

Der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof Dr. Engelhardt, hat bei seinem Besuch in Rom, im Dezember 1994, Papst Johannes Paul II. die gemeinsame Stellungnahme der evangelischen Kirchen übergeben und dazu auch Gespräche mit dem Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Ratzinger, sowie dem Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Cassidy, geführt. Er hat die Erwartung ausgesprochen, daß Rom sich ebenfalls offiziell zum Dokument äußert. *Schließlich ist der gesamte Studien- und Rezeptionsprozeß keine regionale Initiative der deutschen Kirchen*, sondern er nahm seinen Ausgangspunkt in dem Gespräch während des Papstbesuchs 1980, in dem Papst Johannes Paul II. die Anregung dazu gab. Ebenso sollte beachtet werden, daß bei den vom Ökumenischen Arbeitskreis behandelten Lehrfragen keine regionale Lehre gemeinsam durchgearbeitet worden ist, sondern *Glaubenslehre von weltweiter Bedeutung*.

Wenn Rom den vom Ökumenischen Arbeitskreis vorgeschlagenen Interpretationen zustimmt, kann von den beteiligten Kirchen ein Verständnis der Rechtfertigungslehre ausgesagt werden, in dem die gegenseitigen Lehrverurteilungen hinsichtlich dieses Kernstückes christlichen Glaubens und christlicher Lehre gegenstandslos sind und weitere Übereinstimmungen möglich werden. Damit *würde gerade in den zentralen Stücken*, in denen die Trennung begründet war, *eine neue Gemeinschaft gegründet*.

Die erbetene Antwort aus Rom steht bislang noch aus. Wir bitten unsere römisch-katholischen Schwestern und Brüder um Verständnis, wenn wir in unserer Erwartung nicht nachlassen können. Der Ratsvorsitzende der EKD steht darüber mit dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen weiterhin im Kontakt und wird darin von seiten der Vereinigten Kirche sowie des Deutschen Nationalkomitees des LWB unterstützt.

Der römisch-katholischen Deutschen Bischofskonferenz konnte inzwischen – gemeinsam mit der Arnoldshainer Konferenz – unsere Reaktion im Hinblick auf deren Stellungnahme zum Studiendokument übergeben werden ...

Zur Bewertung der evangelischen Stellungnahme möchte ich erneut darauf hinweisen, daß diese Stellungnahme aus den detaillierten Stellungnahmen (veröffentlicht in „Lehrverurteilungen im Gespräch“ sowie in Texten aus der VELKD, Nr. 42) und dem Beschlußtext vom 19. Oktober 1994 besteht. *Diese Teile bilden eine*

untrennbare Einheit. Auf zwei Punkte unseres gemeinsamen Beschlußtextes will ich noch besonders eingehen:

In 4.1.1. wird die Einigung in der Rechtfertigungslehre grundsätzlich festgestellt. Die Einigung betrifft den Stellenwert der Rechtfertigungslehre im Ganzen der Glaubenslehre der Kirche; sie betrifft auch die inhaltliche Bestimmung „... daß wir Sünder allein aus der vergebenden 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 23ff). Auf Grund dieser Einigung wird ausgesprochen, daß die Verwerfungen der Konkordienformel ein solches Verständnis nicht treffen.

In der römisch-katholischen Kirche hat es zu Anfragen geführt, daß im Anschluß „Differenzen, vor allem, was das Verständnis der Gnade und des Glaubens betrifft“ aufgeführt sind.

Sowohl der Präsident des Einheitsrates als auch die römisch-katholische Deutsche Bischofskonferenz haben ihre Beschwernis darüber zum Ausdruck gebracht, weil sie in dieser Formulierung eine deutliche Einschränkung der grundsätzlichen Annäherung sehen.

Ich will den Text erläutern: 4.1.1. ist nur im Zusammenhang der gesamten Stellungnahme zu verstehen, wie sie in dem Buch „Lehrverurteilungen im Gespräch“ sowie in „Texte aus der VELKD“ (Nr. 42) veröffentlicht ist. Die grundsätzliche, tiefgehende Annäherung in der Rechtfertigungslehre wird durch die nachstehende Auflistung der Differenzen nicht in Frage gestellt. Sie ist jedoch davon abhängig, daß Rom die für die einzelnen Canones von Trient vorgeschlagenen Interpretationen aus dem Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (LV) tatsächlich entsprechend sieht und zustimmt, daß das in LV zur Begründung neu artikulierte Glaubensverständnis die entsprechenden Lehrverurteilungen des Tridentinum gegenstandslos werden läßt. In der detaillierten Stellungnahme sind außerdem die Fragen angesprochen, zu denen im Ökumenischen Arbeitskreis bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht ausreichend gearbeitet worden war und die auch vom „Gutachten des Einheitsrates“ benannt worden sind. Die hier aufgeworfene Frage macht deutlich, daß es sich bei der Arbeit zur Überwindung der Lehrverurteilungen um einen weiterzuführenden und ineinandergreifenden Prozeß handelt. Die vorliegenden Stellungnahmen sind ein hoch zu schätzender Schritt, sie besagen aber nicht das letzte Wort, das dazu nötig ist. Die Rezeption hängt daran, daß die beteiligten Kirchen bereits miteinander handeln und fortlaufend dazu beitragen, einander in der tatsächlichen Übereinstimmung zu vergewissern.

Der andere Punkt, auf den ich zu sprechen kommen will, ist unter 4.2. aufgeführt. Dort versprechen die evangelischen Kirchen, die Ergebnisse des Dialogs, denen sie zugestimmt haben, bei der Auslegung der Bekenntnisschriften zu berücksichtigen. Wir versprechen, uns dafür einzusetzen.

Die katholische Seite fragt an, ob diese Schlußfolgerung nicht zu gering sei, wenn sie bedenke, daß von ihr dagegen verbindliche lehramtliche Feststellungen erbeten sind. Wir werden in geschwisterlicher Gesinnung diese Bedenken hören und unseren versprochenen Einsatz immer wieder neu anstacheln lassen. Das sind wir den römisch-katholischen Geschwistern schuldig; das sind wir vor allem dem Herrn der Kirche schuldig. Gerade, weil dieser Dienst im Auftrag und unter der Zusage des Herrn steht, können wir *als Auslegungsinstanz unseres Bekenkens allein die Heilige*

Schrift gelten lassen und unsere eigenen Einsichten nur „berücksichtigen“. Wir versichern jedoch damit, daß die gefundene Annäherung unseren Umgang mit den Bekenntnisschriften immer wesentlich mitbestimmen wird.

Ich will deshalb dazu aufrufen, mit den gemeinsamen Erkenntnissen so umzugehen, daß unsere römisch-katholischen Schwestern und Brüder in ihren Befürchtungen nicht bestätigt werden, sondern weiter Vertrauen gewinnen. Dazu trägt auch bei, wenn wir in den theologischen Gesprächen bei Begegnungen von Konventen und Gemeinden die Fragen unseres Glaubens und die Antworten darauf im Licht der gewachsenen Annäherung behandeln.

...
Nicht zuletzt ist es eine dringliche Aufgabe für die theologischen Fakultäten und die Ausbildungsstätten der Kirchen, den Umgang mit den Bekenntnisschriften in ökumenischer Gesinnung zu fördern.

...
2. Der Entwurf einer „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, vorgelegt vom Lutherischen Weltbund und vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen

Auf der Grundlage der bisherigen Dialogergebnisse der römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission haben der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen und der Lutherische Weltbund im Januar dieses Jahres den Entwurf für eine „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ vorgelegt. In den Entwurf sind neben den genannten Dialogergebnissen auch die Resultate des bilateralen Dialogs zur Rechtfertigungslehre in den USA und das Studiendokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ einbezogen worden. Auch die Stellungnahmen und das römische Gutachten zum Dokument sind unter den Quellen aufgeführt und sachlich berücksichtigt. Die Verfasser haben versucht, in wesentlichen Fragen der Rechtfertigungslehre das bisher erarbeitete gemeinsame Verständnis zu beschreiben und die vormaligen Streitpunkte auf Grund neuerer bibel-theologischer Erkenntnisse und gefundener Erklärungen füreinander neu zu interpretieren, so daß sie nicht mehr kirchentrennend wirken.

Der Textentwurf wurde vom Generalsekretär des LWB, Ismael Noko, mit einem Schreiben vom 30. Januar 1995 an alle Mitgliedskirchen verschickt. Die Mitgliedskirchen sind aufgefordert, den Text zu prüfen und die von Genf vorgelegten Fragen zustimmend zu beantworten:

„1. Kann ihre Kirche anerkennen, daß der in der Gemeinsamen Erklärung über die Lehre von der Rechtfertigung dargestellte lutherisch/römisch-katholische Konsens dem apostolischen Evangelium entspricht, das in der Heiligen Schrift verkündigt wird und von den ökumenischen Glaubensbekenntnissen und den lutherischen Bekenntnisschriften bezeugt wird?

2. Kann ihre Kirche den in der Gemeinsamen Erklärung dargelegten Konsens als ausreichende Grundlage für eine Erklärung annehmen, daß die Lehrverurteilungen hinsichtlich der Rechtfertigung in den lutherischen Bekenntnisschriften die römisch-katholische Kirche heute nicht treffen?“

Die Antwort wird bis zum Januar 1996 von den Mitgliedskirchen erbeten, damit rechtzeitig vor der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1997 in Hong-

kong die Stellungnahmen ausgewertet und in einem überarbeiteten Text berücksichtigt werden können. Ziel ist, 1997 – das heißt 450 Jahre nach dem Konzil von Trient und 50 Jahre nach Gründung des Lutherischen Weltbundes – in gegenseitigen Erklärungen des LWB einerseits und des Papstes andererseits festzustellen, daß die Lehrverurteilungen nicht treffen. Der Lutherische Weltbund hat selbst keine offizielle Lehrvollmacht. Deshalb kann er die angestrebte Erklärung nur im Auftrag seiner Mitgliedskirchen abgeben. Das heißt jedoch, daß alle Mitgliedskirchen zuvor einer derartigen Erklärung voll zugestimmt haben müssen.

Nach einem ersten Gespräch mit Vertretern des Lutherischen Weltbundes haben die Kirchenleitung und das Deutsche Nationalkomitee inzwischen eine gemeinsame Arbeitsgruppe eingesetzt, die unter Leitung des Vorsitzenden des Deutschen Nationalkomitees (DNK), des Leitenden Bischofs D. Hirschler, den Text geprüft hat. Die Arbeitsgruppe mußte besonders berücksichtigen, daß mit den vom Generalsekretär des LWB gestellten Fragen *zwei weitere Aspekte Bedeutung haben*: die noch ausstehenden Antworten Roms zu unseren LV-Stellungnahmen und die Übereinstimmung, die mit den Kirchen der Arnoldshainer Konferenz im LV-Stellungnahmeprozess erreicht worden ist.

Auf ihrer Sitzung vom 14./15. September 1995 hat die Kirchenleitung beschlossen, den von der Arbeitsgruppe entworfenen Text für ein gemeinsames Votum an die Mitgliedskirchen des DNK mit der Bitte um Beratung und Beschluß weiterzuleiten. Sie erwartet die Rückmeldungen bis Anfang Dezember, so daß die von Genf erbetene Antwort etwa im vorgegebenen Zeitraum erfolgen könnte.

In unserem Vorschlag ist versucht worden, *auch auf die Verurteilungen des Trienter Konzils einzugehen, die im Entwurf der Gemeinsamen Erklärung aus Rom und Genf bislang nicht erkennbar berücksichtigt sind, zu denen das Dokument über die Lehrverurteilungen aber Annäherungen möglich gemacht hat*. Dann würden durch die Gemeinsame Erklärung tatsächlich *alle* kirchentrennenden Lehrunterschiede zwischen uns gegenstandslos. Denkbar ist für uns aber ebenso, daß anstelle von detailliert aufgeführten Klärungen eine gemeinsame Grundsatzformulierung gefunden wird, die die Annäherung in *allen* Lehraussagen zur Rechtfertigungslehre einschließt und zum Ausdruck bringt.

Die geplante Gemeinsame Erklärung hat ihren Sinn vor allem darin, *daß sie zugleich auch vom Bischof von Rom abgegeben wird*. Soweit uns bekannt geworden ist, hat der Prozeß der Stellungnahme in der römisch-katholischen Kirche ebenfalls begonnen. Darin ist auch die für solche Fragen mit zuständige Glaubenskongregation einbezogen. Jüngste Äußerungen aus Rom (z. B. durch Kardinal Ratzinger) lassen darauf schließen, daß auch dort der Gemeinsamen Erklärung ein hoher Stellenwert beigemessen wird.

Wenn es gelingt, die Gemeinsame Erklärung von beiden Seiten abzugeben, ist nicht nur ein wichtiger Schritt zur Kirchengemeinschaft vollzogen, dann ist auch der weitere Dialog deutlich normiert. Das heißt: Eine Einigung im Zentrum der Glaubenslehre beider Kirchen schafft auch die Grundlage für Gemeinsamkeiten in den nachgeordneten Fragen des Amtes und der Ordnung. Sie kann vor allem nicht ohne Auswirkungen auf die pastorale Situation im Zusammenleben unserer Kirchen in den Gemeinden bleiben. Daß es gelingt, erbitten wir im gemeinsamen Gebet vom dreieinigen Gott. Dieses Gebet muß gegenwärtig unsere Gemeinden zusammenführen. Es ist wegen der verheißungsvollen „Stunde“ das „Gebot der Stunde“.

3. Der Besuch des Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Cassidy, bei der Bischofskonferenz der Vereinigten Kirche am 29. März 1995 auf dem Schwanberg

Die ursprünglich mit dem Leitenden Bischof D. Hirschler verabredete Begegnung ist auf seine Initiative und Einladung hin zu einem Besuch bei der gesamten lutherischen Bischofskonferenz ausgeweitet worden, die zu diesem Zeitpunkt auf dem Schwanberg versammelt war. Der Gast hat die Gelegenheit wahrgenommen, der Bischofskonferenz die positive Haltung Roms zur „Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre“ und das Rezeptionsverfahren in Rom zu erläutern. ... Er hofft, der Zeitrahmen bis 1997 kann von allen Partnern eingehalten werden. Nach seiner Auffassung ist es allerdings wichtiger, die Einigung zu erreichen, als im Zeitrahmen zu bleiben.

Zur lutherischen Anfrage nach dem Modell der Einheit, das von Rom angestrebt werde und Grundlage für die Orientierung der ökumenischen Bemühungen sei, sagte der Kardinal, es sei noch zu früh in unseren Beziehungen, ein bestimmtes Modell zu favorisieren und zu verfolgen. Er lehnte das vom LWB eingebrachte Modell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ nicht grundsätzlich ab, wies jedoch darauf hin, daß Verschiedenheiten auch ihre Grenzen hätten. *Auf jeden Fall müßte die Einheit, das heißt die Übereinstimmung, in Glaube, Amt und sakramentalem Leben gegeben sein.* Dafür sollte nunmehr geklärt werden, was notwendig sei, um diese Einheit zu erreichen. Im Hinblick auf das lutherische Einheitsmodell mochte er Bedenken nicht ausschließen, daß dadurch auch Verschiedenheiten in Geltung belassen würden, die eigentlich zu einer Übereinstimmung geführt werden könnten.

Unterschiedliche Auffassung gab es zwischen den Gesprächspartnern auf dem Schwanberg über die Wertung des Studienprozesses zur Überwindung der Lehrverurteilungen. Der Leitende Bischof und der Catholica-Beauftragte haben den Gästen den hohen Rezeptionsgrad des Dokumentes „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ in den evangelischen Kirchen erläutert. Wir sind der Auffassung entgegengetreten, es handele sich bei dem gesamten Projekt nur um eine deutsche Angelegenheit. Es lag uns daran, auf der katholischen Seite Verständnis dafür zu wecken, daß die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ nicht ein größeres – weil weltweites – Projekt darstellt, welches die Beschlüsse zu den Lehrverurteilungen beiseite lassen kann, sondern daß die Erklärung nur im Rahmen und in der Folge der Beschlüsse zum LV-Dokument möglich wird.

Die katholischen Partner vertraten demgegenüber die Auffassung, das Lehrgespräch in Deutschland sei als regionales Ereignis zu würdigen, die Erträge blieben auf Weltebene nicht unbeachtet, jedoch sei der Dialog zwischen Rom und dem Lutherischen Weltbund umfassender und daher auch höher einzuschätzen.

Im Gespräch auf dem Schwanberg ist es zu Annäherungen der Positionen gekommen. Beide Seiten haben schließlich ihren Willen unterstrichen, zur Überwindung der Lehrverurteilungen und damit auch der kirchentrennenden Faktoren beizutragen. Der Dialog zwischen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und dem Päpstlichen Einheitsrat soll nach dem Willen aller Beteiligten fortgesetzt werden.

4. Das Studiendokument „Kirche und Rechtfertigung“

...

Vereinigte Kirche und Deutsches Nationalkomitee haben eine gemeinsame Arbeitsgruppe eingesetzt, die das Dokument in der von der Kommission erbetenen Weise prüft und den Vorschlag für eine Stellungnahme an den Lutherischen Weltbund erarbeitet. Die Arbeitsgruppe hat ihre Tätigkeit aufgenommen.

Sie konzentriert sich auf die in der Studie bezeichneten neuen Akzente und deren Verhältnis sowohl zu den Lehrtraditionen als auch zu den gemeinsam ausgesagten Einheitsvorstellungen.

Dabei erweist sich als eine Schwierigkeit, daß die vorangegangenen Studien, auf die sich „Kirche und Rechtfertigung“ bezieht, *sämtlich nicht offiziell rezipiert worden sind*. Es gibt zu ihnen zwar eine Reihe von evangelischen Stellungnahmen sowie katholischen Voten, aber es gibt keine Fassung der Studiendokumente, in die diese Voten eingearbeitet wären und die die Kirchen anschließend beschlossen hätte.

Erstmals haben der Lutherische Weltbund und der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen eine Initiative ergriffen, um ein Dialogergebnis aus der gemeinsamen Kommission in die Gemeinden hineinzutragen. Sie haben eine „Handreichung für ökumenische Bibelabende katholischer und evangelischer Gemeinden“ herausgegeben. Diese soll die Beschäftigung mit den Themen der Studie an der Basis fördern. Der Schritt ist zu begrüßen.

Die Handreichung für die Gemeinden gibt den Gemeindegliedern beider Kirchen Anteil an dem Ansatz ökumenischer Arbeit heute: den neuen bibel-theologischen Erkenntnissen und Einsichten. Es ist beabsichtigt, daß die Handreichung von den beteiligten Kirchen in Deutschland auch gemeinsam veröffentlicht wird, wie das die Herausgeber vorschlagen, und daß sie in Kürze den Gemeinden zur Verfügung steht. Der Vorsitzende der römisch-katholischen Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Dr. Lehmann, und der Leitende Bischof der VELKD, D. Hirschler, haben dazu ihre Bereitschaft erklärt. Ich bitte die Mitglieder der Generalsynode, in den Gliedkirchen die Beschäftigung mit der Handreichung anzuregen und nach ihren Möglichkeiten zu fördern.

5. Die päpstliche Enzyklika „*Ut unum sint*“ (Über den Einsatz für die Ökumene)

...

6. Die Ansprache des Papstes am 23. August 1995

Zum Verständnis der Enzyklika in ihrer Bedeutung für die evangelische Kirche sollte auch die Ansprache des Papstes bei der Generalaudienz am 23. August 1995 beachtet werden.

Johannes Paul II. geht darin auf bestehende Unterschiede zu den „*Gemeinschaften*“ ein, die „*seit der Reformation entstanden sind*“. Wenn unter dieser Bezeichnung auch nicht ganz deutlich ist, welche Gemeinschaften gemeint sind, dürfen wir nach bisherigem Sprachgebrauch in Rom wohl davon ausgehen, daß die evangelischen Kirchen angesprochen sind.

Der Papst bezieht sich auf die Differenzen in der Christologie und der Ekklesio-
logie der Kirchen, mithin in zentralen Glaubensartikeln. In den Unterschieden sieht
er wohl Schwierigkeiten für den Dialog; er macht den Dialog dennoch zur dring-
lichen Aufgabe, auch wenn es im nichtkatholischen Bereich erhebliche Unterschiede
und sogar Widersprüche in der Lehre gäbe.

Als verheißungsvolle Grundlagen für den Dialog und die Annäherung sieht er das
sakramentale Band der Taufe und die Bedeutung der Heiligen Schrift in unseren Kir-
chen. Selbst im Abendmahl erkennt er eine Nähe: nämlich, „*daß die aus der Refor-
mation hervorgegangenen Gemeinschaften im Heiligen Abendmahl die Gedächtnis-
feier des Todes und der Auferstehung des Herrn begehen. Sie bekennen, daß hier die
lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet werde, und sie erwarten seine glor-
reiche Wiederkunft. Das sind Elemente, die der katholischen Lehre nahekommen.*“

Diesen Stand voll anzuerkennen, gelingt ihm jedoch dann nicht. Vielmehr begrün-
det er die fehlende Annahme der Dialogergebnisse damit, „*daß die innerhalb dieser
Gemeinschaften bestehende Vielfalt in der Lehre die volle Annahme der erreichten
Resultate beträchtlich erschwert.*“

Für die evangelischen Kirchen, besonders in Deutschland, wird deshalb mit Ver-
wunderung aufgenommen, daß Rom gerade die Annahme derjenigen Dialogergeb-
nisse zur Überwindung der Lehrverurteilungen offiziell nicht vollzieht, zu denen
sich die evangelischen Kirchen doch mit höchster Entscheidungskompetenz ein-
stimmig geäußert haben.

Wir sehen in diesem Vorgang, daß der Dialog auch die Verfahrensfragen hinsicht-
lich der Lehrordnung noch mehr berücksichtigen muß.

7. Leben aus dem Glauben

...

Hans Christian Knuth

Anmerkung der Schriftleitung:

Der Bericht ist vollständig abgedruckt in epd-Dokumentation 45a/95.

Auf dem Weg zu einer „Theologie des Lebens“

Einige Anmerkungen zu ihrer ökumenischen Zielsetzung und praktischen Relevanz¹

Zur Themenstellung

1993 eröffnete die *Programmeinheit III: Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung* des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) einen weltweiten Studienprozeß unter dem programmatischen Titel „Theologie des Lebens“. Die Einladung des Ökumenischen Rates, sich an diesem Studienprozeß in Vorbereitung der Achten ÖRK-Vollversammlung 1998 in Harare zu beteiligen, haben die VeranstalterInnen² der III. Ökumenischen Sommeruniversität, die vom 18. bis 27. Juli 1995 in der Evangelischen Akademie in Hofgeismar stattfand, aufgegriffen und sie unter das Thema gestellt „Heute ist der erste Tag vom Rest unseres Lebens – Ökumenische Perspektiven und Entdeckungen für eine Theologie des Lebens“. Die folgenden Überlegungen sind ein Beitrag zu diesem Studienprozeß. Sie befassen sich mit der Frage nach der ökumenischen Relevanz, den Kriterien und praktischen Konsequenzen einer solchen *Theologie des Lebens*, und zwar auf dem Hintergrund der Beratungen in Hofgeismar. In der Darstellung versuchen wir dabei dem Erkenntnisweg *kontextueller Theologien* zu folgen, für deren Praxis die nachfolgenden vier Schritte kennzeichnend sind:

(1) Der Einsatz beim jeweils eigenen Kontext und den persönlichen Erfahrungen, die erste praktische Optionen für eine Ethik des Lebens erkennen lassen.

(2) Die Praxis nötigt zur theologischen Konzentration, d. h. zur Reflexion der eigenen Situation und Praxis im Zusammenhang der biblisch-theologischen Tradition.

(3) Diese Reflexion bedarf aber der Gemeinschaft, um nicht individuell zu verengen, und geschieht daher im Horizont eines offenen ökumenischen Kontextes. Das verlangt von den einzelnen, ihre jeweils eigene Kontextgebundenheit in den Zusammenhang anderer lokaler Kontexte zu stellen.

(4) In diesem Reflexionsprozeß werden schließlich Kriterien für die eigene gesellschaftspolitische Verantwortung und Praxis gewonnen und benannt.

Diese vier Schritte werden als fortlaufender Prozeß einer Theologie verstanden, die praxisbezogen bleiben will und sich gleichzeitig wiederum zur Reflexion ihrer Praxis genötigt sieht. Vereinfacht kann man diese Theologie als einen Zyklus von Aktion – Reflexion – Aktion ..., bzw. Sehen – Urteilen – Handeln ... beschreiben.³ Fragt man nach den Voraussetzungen einer Theologie des *Lebens*, so ist zunächst festzuhalten, wie Menschen ihr Leben und Dasein grundsätzlich erfahren.

1. *Leben ... leiden – sich freuen*

Leben wird existentiell in der Ambivalenz von *leiden* und *sich freuen* wahrgenommen. Wir können daher die Wirklichkeit von Leben mit dem koreanischen Symbol des Yin und Yang bezeichnen. Dieses Symbol bringt zum Ausdruck, „daß in der ‚Einen Wirklichkeit‘ widersprüchliche Teile ineinandergreifen, zusammengehalten werden und nur gemeinsam ein Ganzes ergeben“⁴. Schon bei dieser Bestimmung von Leben wird deutlich, daß die Spannung zwischen *leiden* und *sich freuen* im öku-

menischen Kontext sehr unterschiedlich empfunden und begriffen wird: In Westeuropa eher als ein Kontrast, der nur schwer zusammenzubringen ist und den einige am liebsten aufheben möchten, in Korea dagegen als ein notwendiger Zusammenhang der einen Wirklichkeit von Leben: „Im zerschundenen Körper einer Prostituierten wächst Leben heran.“⁵ *Leben* im Symbol des Yin und Yang läßt sich entsprechend mit weiteren Gegensatzpaaren aufschlüsseln: aktiv sein – passiv sein, tun – lassen, mitgestalten – Raum geben, sich öffnen – die anderen wahrnehmen, stark sein – schwach sein u. a.

2. Erfahrungen, die zum Leben befähigen – erste Optionen für das Leben

Die existentielle Erfahrung von *leiden* und *sich freuen* kann Menschen zu verschiedenen, häufig sogar entgegengesetzten Reaktionen veranlassen. Die einen begreifen das Leiden in seiner „tragischen Trias“ von Leid, Schuld und Tod als eine Aufforderung, *trotzdem* zum Leben *Ja* zu sagen statt zu resignieren, weil das Leiden unausweichlich zum menschlichen Dasein gehört.⁶ Sie reifen an solchen Erfahrungen, gewinnen dabei neue Kraft zum Leben und fühlen sich bestärkt, den Lebensbedrohungen und Elementen des Todes in ihrem Umfeld entgegenzutreten. Die anderen versuchen, solange sie nicht selbst vom Leiden betroffen sind, dieses aus ihrer Wahrnehmung zu verbannen, ihm nach Möglichkeit auszuweichen und vor dem Leiden zu fliehen. Werden sie schließlich selbst von Leidenssituationen eingeholt, reagieren sie leicht resignativ und bewerten ihre Leiderfahrung als ein unabänderliches Schicksal, dem man sich letztlich zu unterwerfen hat, wenn man ihm denn schon nicht enttrinnen kann.

In der Bewertung von Leid(ens)erfahrungen zeigt sich schnell die Spannung zwischen einer fragwürdigen Mystifizierung des Leidens oder einer Leidens-Fixiertheit auf der einen Seite und einer „Trotzdem-Mentalität“⁷ andererseits, die trotz Leidenserfahrungen das Leben für sinnvoll und bejahungswürdig hält. Eine *erste Option* für das Leben muß demnach darin bestehen, Leid(ens)erfahrungen genau wahrzunehmen und zu benennen. Dazu bedarf es einer „Alphabetisierung der Sensibilität“ und „einer Sprache, um Leiden auszudrücken in einer Form, die offen ist für die Vision der Befreiung“⁸. Daraus folgt als *zweite Option* die Realisierung des eigenen Kontextes. Dieser läßt sich im Blick auf die Gesellschaft in der Bundesrepublik mit folgenden Stichwörtern kurz charakterisieren:

- weitreichende Technisierung und Spezialisierung der individuellen Existenz
- wachsender Konsum (Ausweitung der Sonntagsarbeit) und rapides Ansteigen des Medienangebotes
- sinnentleerte Lohnarbeit und steigende Beschäftigungslosigkeit
- Zerschneiden bisheriger Familienstrukturen verbunden mit der Tendenz zur Single-Gesellschaft
- *Individualisierung der Lebenswelten*⁹ und multikulturelle Pluralität
- Werteverlust und Perspektivlosigkeit
- zunehmende Entsolidarisierung der Gesellschaft und Ausgrenzung von Minderheiten

Diese das Leben bedrohenden Entwicklungen nötigen zu einer *dritten Option*, nämlich Wege zu einer „Zärtlichkeit für das Leben“¹⁰ zu eröffnen. Doch wie findet man zu einer solchen „Zärtlichkeit für das Leben“? Ihr Ausgangspunkt wird in der

Suche nach Sinn und in der Schaffung von Gemeinschaft in Form eines Netzes von lebensfördernden Beziehungen¹¹ bestehen. Diese Option deutet bereits die *spirituelle Dimension* einer Theologie des Lebens an. Diese Spiritualität ist in der trinitarischen Gemeinschaft Gottes begründet und gewinnt hieraus auch ihre Hoffnung.

3. Reflexion des eigenen Kontextes im Zusammenhang biblisch-theologischer Überlegungen

Mit der Option einer „Zärtlichkeit für das Leben“ werden drei weitere Aspekte einer Theologie des Lebens bezeichnet:

(1) Eine *Befähigung zur Wahrnehmung* – die Albrecht Grözingen für die Ausbildung von Pfarrern/innen im Umfeld einer multikulturellen Gesellschaftssituation zu Recht postuliert. Eine solche Wahrnehmung muß sich u. a. auf menschliche Leidenserfahrungen, auf die Natur und die Sprache des Körpers beziehen, das heißt „die ganze Bandbreite sinnlichen Vernehmens“¹² umfassen, was gerade an den biblischen Texten, insbesondere denen der Hebräischen Bibel, zu lernen ist. Hierbei gilt es, die Befähigung zu dieser Wahrnehmung als den inneren Beweggrund (Movens) von Theologie zu entdecken.

(2) Doch die „Zärtlichkeit für das Leben“ bleibt nicht auf eine solche Kunst der Wahrnehmung beschränkt, sondern beinhaltet als ethische Konsequenz die *Ehrfurcht vor dem Leben*. Albert Schweitzer, der diesen Begriff geprägt hat, verstand darunter eine „ethische Welt- und Lebensbejahung“.¹³ Ehrfurcht vor dem Leben bedeutet – im Rahmen einer Theologie des Lebens – auch die Toleranz gegenüber anderen konfessionellen und religiösen Überzeugungen und die Achtung fremder Kulturen.

(3) Das Postulat einer „Zärtlichkeit für das Leben“ geht ferner davon aus, daß Leben neben seinen bedrohlichen Schatten auch als *Leben in Fülle* wahrgenommen wird. Dieses Leben in Fülle erfährt der Mensch zunächst in der *Schöpfung Gottes*. Sie lädt ihn dazu ein (Ps 8, 36,6–10 und 104) und verpflichtet ihn zugleich (Gen 2,15), das Leben in seinen vielfältigen Sinnmöglichkeiten, in seiner erdverbundenen Freude, in seinen heilenden, schöpferischen und sinnlichen Dimensionen einer (zuweilen auch in der Kirche) verbreiteten Tendenz zur Lebensverneinung gegenüber zu fördern und es eben so vor den Mächten des Todes zu bewahren (Lev 19,9–18.32–36).

Angesichts der in der Welt vorhandenen Todesstrukturen, für die Jesus nach den Worten des Johannesevangeliums die Metapher des *Diebes* gebraucht, der nur kommt, „um zu stehlen, zu schlachten und zu vernichten“ (Joh 10,10), verheißt Jesus: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben ...“ (Joh 10,11). Jesus *selbst* gewährt Leben in Fülle. Erfahren können das nur diejenigen, die ihm abgründiges Vertrauen entgegenbringen (Mk 5,34 und 9,14–29). Daher verwirklicht sich Leben in seiner Fülle nicht allein in materiellen Bezügen, sondern besteht auch in einer spirituellen Dimension, und gerade hierbei zeigt sich in den Ländern der sog. „Ersten Welt“ eine enorme Verarmung und ein dringender Nachholbedarf.¹⁴ Welche Kriterien sind nun zu beachten, damit die Theologie des Lebens dem *Leben in seiner Fülle* dient?

4. Kriterien für eine kontextbezogene Theologie des Lebens

Versucht man die Kriterien für eine Theologie des Lebens zu bestimmen, und zwar angesichts einer ökumenischen Pluralität der unzähligen menschlichen Lebenskontexte, so stellt sich grundsätzlich die Frage, ob es nicht sachgerechter ist, von *den Theologien* des Lebens zu sprechen. Schon im Blick auf das geeinte Deutschland lassen sich zwei verschieden geprägte Lebenswelten erkennen. So bleiben die folgenden Kriterien gebunden an den Kontext einer ökumenischen Begegnung in einer evangelischen Akademie in Westdeutschland, deren TeilnehmerInnen aus zwei Kontinenten und vier verschiedenen west- und osteuropäischen Ländern kamen:

(1) Eine Theologie des Lebens sollte zunächst den Raum eröffnen, die einzelnen situationsgebundenen Erfahrungen von Unterdrückung, Befreiung, Spiritualität und Kultur überhaupt erst einmal *wahrzunehmen* und in einem offenen Dialog zusammenzubringen.

(2) Vorrangig bleibt dabei die Frage nach dem *Gottesbegriff* einer solchen Theologie und zwar bezogen auf das Verhältnis der Hebräischen Bibel zum Neuen Testament und im Zusammenhang von Schöpfung und Geschichte.

Diese Frage stellt sich besonders in Hinsicht der historischen Tatsache, daß bestimmte Auslegungstraditionen dazu geführt haben, daß biblische Texte zur Legitimation von Ketzer-, Hexen- und Judenverfolgungen, von Kreuzzügen und der Eroberung Lateinamerikas durch die spanische Conquista herangezogen wurden, wobei sich diese Spur des Unrechts in christlichem Namen bis in die Gegenwart unseres Jahrhunderts an unzähligen Beispielen weiter verfolgen läßt: Beispielsweise führte 1904 der deutsche Kolonialismus in Namibia zum Vernichtungskrieg gegen die aufständigen Hereros und nur ein Jahrzehnt später zur Integration der Kirchen und Theologie in die Kriegsideologie des damaligen deutschen Reiches. Diese Entwicklung sollte sich nur 19 Jahre später mit der Etablierung des NS-Regimes in einer erschreckenden Neuauflage fortsetzen.

(3) Von daher muß eine Theologie des Lebens die Erfahrungen Gottes aus der Perspektive des unterdrückten und leidenden Volkes beinhalten. Diese Erfahrungen gründen vielfach in den alten Traditionen einer überlieferten *Weisheit des Lebens*, was zum Beispiel das Verhältnis verschiedener Indianervölker zu ihrem Land und ihr Umgang mit der Schöpfung zeigen.

(4) Eine Theologie des Lebens muß *ökumenisch rezeptionsfähig* sein. Das betrifft wesentlich ihre Sprachform, die nicht im Stil europäischer Universitätstheologie oder kirchlicher Konferenzdokumente abgefaßt sein darf, sondern der kulturellen und sozialen Vielfalt ökumenischer Wirklichkeit angemessen Ausdruck zu verleihen hat und daher auch narrative und popular-poetische Elemente¹⁵ enthalten sollte. Eine Theologie des Lebens, die nur von Theologen/innen reflektiert, systematisiert und formuliert wird, bleibt ohne ökumenische und kontextbezogene Relevanz und stellt einen Widerspruch in sich dar. Statt dessen sollte sie der Lebenswirklichkeit von Menschen in ihrer ganzen Pluralität und Vielfalt Rechnung tragen, und zwar bis in die *Sprachform* hinein.

(5) Zu einer solchen Theologie gehört auch die Frage nach dem adäquaten Begriff von *Macht*. Wer das Recht der eigenen Existenz und Lebensberechtigung gegen das Lebensrecht der anderen behauptet und durchzusetzen versucht, „betreibt eine ‚Theologie des Lebens‘ mit tödlichen Folgen“¹⁶. Dennoch ist Macht kein grundsätz-

lich negativ bestimmter Begriff: Macht im Sinne von *empowerment*, das die Ermächtigung oder Befähigung zum eigenverantwortlichen Handeln und Entscheiden als Voraussetzung jeglicher soziopolitischer Befreiung meint, ist das grundlegende Ziel fast aller (christlichen) Basisbewegungen und Basisgemeinden in der Ökumene: Angesichts der zunehmenden Konzentrierung und Monopolisierung politischer und vor allem ökonomischer Macht in den Händen von immer weniger Menschen, haben diese Basisgruppen die sehr grundsätzliche Erfahrung gemacht, „daß aus der Ohnmacht Macht werden kann, wenn man sich im Geist Gottes zusammenschließt“¹⁷. Diese Erfahrung war schließlich auch ein wichtiger Beweggrund für den konziliaren Prozeß. Leonardo Boff bezeichnet die „*koinonia* der Macht“ als ein Wesensmerkmal der Kirche, die auf seiten der Armen steht; Macht wird in diesem Zusammenhang zu einer Funktion der ganzen Gemeinschaft. In dieser werden im Gegensatz zu einem Machtmonopol „in den Händen eines Stabs von Spezialisten, der außerhalb und oberhalb der Gemeinschaft angesiedelt ist“ und daher „zur Enteignung der Mehrheit einer Elite führt“, die Aufgaben der Koordination und Verantwortungsbereiche untereinander aufgeteilt, so daß alle an der Macht partizipieren.¹⁸

5. „Leben, als ob es gelingen könnte ...“ – praktische Konsequenzen einer Theologie des Lebens

„Leben, als ob es gelingen könnte ...“ beschreibt die hermeneutische Blickrichtung einer Theologie des Lebens, deren Grundlage zum einen die biblische Rede von der Fülle des Lebens und zum anderen die Hoffnung ist, daß sich Gottes Gerechtigkeit mit Anbruch des Reiches Gottes in dieser Welt durchsetzen wird. Was müssen daher ihre praktischen Konsequenzen sein?

(1) Eine Theologie des Lebens bedarf kontextübergreifender gemeinsamer *Visionen*, deren Ausrichtung auf das Reich Gott zu konkreten Veränderungen in den menschlichen Lebensvollzügen führt,¹⁹ so daß sie nicht in die Gefahr geraten, als Utopie zu versanden.

(2) Zur Überwindung der allgegenwärtigen *Strukturen des Todes* in ihren politischen, ökonomischen und ökologischen Erscheinungsweisen sind Formen des Widerstandes zu entwickeln, welche die Menschen in den Kirchen, in den Basisgemeinden und Initiativgruppen dazu befähigen sollten, eine biblisch legitime „Kontrastgesellschaft“²⁰ zu bilden. Zugleich ist auch nach den Subjekten der dringend erforderlichen, sozioökonomischen und -politischen Veränderungen zu fragen: Von wem werden die Veränderungsprozesse ausgehen, wer wird dazu befähigt und wer ist überhaupt dazu legitimiert, andere zu befähigen?

(3) Da auch kirchliche Strukturen von vielen Menschen als Leben(s)-verhindernd erfahren werden, sind ebenso im Bereich der *Kirchen* lebensfördernde Strukturen und Freiräume wiederzugewinnen: Zunächst im Blick auf die Frage, welche Menschen sollen die Kirchen bei überregionalen Konferenzen oder ökumenischen Versammlungen repräsentieren. Denn das Wesen von Kirche manifestiert sich in ganz unterschiedlichen Strukturen und Erscheinungsweisen (Citykirche, Ortsgemeinde, Basisgruppen, Ordensgemeinschaften und Kommunitäten). Darüber hinaus geht es noch viel grundsätzlicher um mehr Transparenz und Partizipation in kirchlichen Entscheidungsprozessen, was zunehmend nicht nur von römisch-katholischen Kirchenmitgliedern eingeklagt wird.

(4) Die Ausbildung von Strukturen, die Leben ermöglichen und fördern, setzt notwendigerweise voraus, daß die Gegenstrukturen des Todes *benannt* und in ihrer Eigendynamik *erkannt* und *entlarvt* werden. Diese Ansicht vertritt auch Ulrich Duchrow bei seinem Bemühen, Alternativen zum gegenwärtigen Weltwirtschaftssystem aufzuzeigen: „Will man ein Ja zum Leben sprechen und zu Wirtschaftsformen, die das Leben fördern, so schließt das ein Nein zu solchen Wirtschaftsformen und -strukturen ein, die systematisch Tod hervorbringen [...] erst, wenn die grundlegenden, Tod produzierenden Mechanismen erkannt und verneint sind, kann man eine politische Strategie formulieren, die eventuell helfen kann, die voraussehbaren Katastrophen zu vermeiden.“²¹ Die hinter den Mächten des Todes stehenden oder sich verborgenden Ideologien, die häufig auf bestimmten theologischen oder religiösen Grundüberzeugungen basieren, müssen aufgedeckt werden, damit ihre Funktion, die in der Legitimation dieser Todesstrukturen besteht, als Götzenanbetung, Häresie, Abfall vom Glauben, Heuchelei oder Blasphemie identifiziert und reflektiert werden können, so wie es im Rahmen des 1989 in Johannesburg veröffentlichten *Damaskus-Dokumentes* geschehen ist.²²

(5) Anknüpfend an die zehn Affirmationen und den Bundesschluß von Seoul (1990) ist abschließend zu fragen: Wie können im Rahmen einer Theologie des Lebens, solche oder analoge Verpflichtungen in einer Weise eingegangen werden, daß sie *nachprüfbar* und gegebenenfalls *einklagbar* sind? Diese Frage berührt über den gegenwärtigen ökumenischen Studienprozeß hinaus noch viel grundsätzlicher den *konziliaren Prozeß* als Ganzes und hat Roger Williamson mit Recht zu der Nachfrage veranlaßt: „Wird sich JPIC als eine langfristige und feste Verpflichtung erweisen?“²³ Seoul hat jedenfalls in aller Deutlichkeit gezeigt, daß die Menschen in den sog. Dritte-Welt-Ländern von den nächsten ökumenischen Versammlungen keine weiteren Absichtserklärungen erwarten, sondern die überprüfbare Einlösung und Verwirklichung der in Seoul verabschiedeten zehn Grundüberzeugungen. Erst wenn diese Verpflichtungen Wirklichkeit werden, wenn spürbar mehr Menschen in der „Ersten Welt“ ihren jeweiligen „Weg nach Damaskus“ (Apg 9,1–22) gehen, als Konsequenz einer Theologie und Ökumene, die sich dem Leben verpflichtet weiß, besteht die Berechtigung, von unserer Welt als der *einen Welt* zu sprechen.

Christian Hohmann

ANMERKUNGEN

- ¹ Der vorliegende Beitrag ist eine stark gekürzte und überarbeitete Fassung eines Seminarberichtes, der in einer vom Ernst-Lange-Institut in Rothenbürg herausgegebenen Dokumentation über die III. Ökumenische Sommeruniversität (18.–27. Juli 1995) in Hofgeismar erscheinen wird.
- ² Das „Plädoyer für eine ökumenische Zukunft“ in Zusammenarbeit mit den evangelischen Akademien in Mülheim/Ruhr und Hofgeismar sowie weiteren ökumenischen Gruppen und Initiativen.
- ³ Eine kurze Beschreibung dieser theologischen Methode bieten folgende Broschüren: What is Contextual Theology?, hg.v. Institute for Contextual Theology, Braamfontein (Johannesburg) und A Guide to YCS. Review Groups and the Review of Life Method, hg. v. Young Christian Students National Office, (Johannesburg), 1993.
- ⁴ Gottesdienst zum weltweiten Gebetstag für Korea, EMW, Hamburg 1995.
- ⁵ Äußerung eines Teilnehmers der Sommerakademie.
- ⁶ Viktor E. Frankl, Der Mensch vor der Frage nach Sinn, München ⁹1993, S. 12.
- ⁷ Elisabeth Lukas, Die magische Frage wozu? Logotherapeutische Antworten auf existentielle Fragen, Freiburg i. Br. 1991, S. 17.
- ⁸ Äußerung einer Teilnehmerin der Sommerakademie.
- ⁹ Die sich nach Grözinger nicht nur als soziales Phänomen, sondern auch in der existentiellen Erfahrung einer „Zersplitterung“ der Lebensbereiche manifestiert, vgl. Albrecht Grözinger, Die Herausforderung der kirchlichen Arbeit durch die Individualisierung der Lebenswelten, in: Kirche – Kontinuität und Wandel, Beiträge zur Ringvorlesung ..., im Auftr. der Kirchlichen Hochschule hg. v. Christian Hohmann (Wechselwirkungen Ergänzungsreihe Bd. 1), Waltrop 1994, S. 207.
- ¹⁰ Äußerung eines Teilnehmers der Sommerakademie.
- ¹¹ Indem Bonhoeffer die Kirche als den Ort bestimmt, in und an dem Christus als Gemeinde existiert, und damit versucht, Gottes Offenbarung in ihrer *konkreten* Gestalt sichtbar zu machen, versteht er Kirche in ihrer Sozialgestalt als eine „ethische Realität“ (vgl. Teure Einheit. ..., ÖR 42/1993, S. 282).
- ¹² Vgl. Albrecht Grözinger, Es bröckelt an den Rändern. Kirche und Theologie in einer multikulturellen Gesellschaft, München 1992, S. 152f.
- ¹³ Albert Schweitzer, Aus meinem Leben und Denken, Leipzig 1947, S. 197.
- ¹⁴ Vgl. dazu Matthew Fox, Schöpfungs-Spiritualität. Heilung und Befreiung für die Erste Welt, Stuttgart 1993.
- ¹⁵ Vgl. hierzu Ulrich Schoenborn, Art. Narrative Theologie, EKL Bd. 3, Göttingen 1992, Sp. 606ff.
- ¹⁶ Äußerung eines Teilnehmers der Sommerakademie.
- ¹⁷ Ulrich Duchrow/Gerhard Liedke, Schalom. Der Schöpfung Befreiung, den Menschen Gerechtigkeit, den Völkern Frieden ..., Stuttgart ²1988, S. 9.
- ¹⁸ Vgl. Leonardo Boff, Kirche, Charisma und Macht ..., Düsseldorf ²1985, S. 212.
- ¹⁹ Hildegard Mogge-Grotjahn prägte in diesem Zusammenhang den Begriff „eines visionären Pragmatismus“ in ihrem Vortrag während der III. Ökumenischen Sommerakademie in Hofgeismar zum Thema „Wenn die Risiken der Gesellschaft zu Bedrohungen des Lebens werden“.
- ²⁰ Ulrich Duchrow, Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Gütersloh 1994, S. 228.
- ²¹ A.a.O., S. 220.
- ²² Der Weg nach Damaskus. Kairos und Bekehrung, (texte 53), Hamburg 1993, S. 18–41.
- ²³ Roger Williamson, a.a.O., S. 13.

„Journalisten zwischen Fundamentalismus von links und rechts in Kirche und Gesellschaft“

Zur Jahrestagung des Ökumenischen Arbeitskreises für Information in Europa

Vom 6. bis 10. Juni 1995 fand in Budapest die Jahrestagung des Ökumenischen Arbeitskreises für Information in Europa statt. Sie stand unter dem Thema „Journalisten zwischen Fundamentalismus von links und rechts in Kirche und Gesellschaft“.

Es war dies eine Tagung wie viele andere vor ihr, als auch hier der Fundamentalismusbegriff immer noch weiter gefaßt wurde, bis er zuletzt (fast) alles (oder auch so gut wie gar nichts mehr) besagte. Besonders deutlich wurde diese Tendenz in dem Kurzreferat des Südosteuropakorrespondenten der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, Matthias Rüb, der den Nationalismus – wie ich meine, ohne Not – auf den Begriff eines historischen (weil historisch argumentierenden) Fundamentalismus brachte.

Dabei hatte der Sozialethiker Prof. Gusztav Bölskei aus Debrecen in seinem einleitenden Referat, „Fundamentalismus theologisch“, noch darauf hingewiesen, daß es sich beim Fundamentalismus zunächst um eine innerchristliche, genauer, um eine innerprotestantische, spezifisch nordamerikanische Erscheinung handelt, die altprotestantische und erweckliche Motive miteinander verbindet, ohne jedoch zu einem fundamentalistischen System vorzudringen. So gibt sie sich mit einer eklektischen Theologie zufrieden, die einerseits als Reaktion auf die historisch-kritische Schriftauslegung entstanden ist, in der sie eine Bedrohung der Glaubensgewißheit zu erkennen meint. Andererseits setzt sie als eine kulturpessimistische Bewegung, die im Zeichen überwältigender Unheilserfahrungen durch soziale Desintegrations- und Deklassierungsprozesse der industriellen Revolution entstanden ist, von Anfang an auf ein einfaches, von sozialer Romantik bestimmtes, ebenso hierarchisch-patriarchalisches wie dualistisches Weltbild und nimmt von daher (in bewußtem Gegensatz zu einem dem Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts geschuldeten Social Gospel) eine stark endzeitliche, apokalyptische Färbung an.

Damit macht Bölskei zugleich deutlich, warum der Fundamentalismus heute von Bedeutung ist – gespeist aus den anhaltenden, seither eher noch beunruhigenderen Unheilserfahrungen einer in ihrer Existenz bedrohten Menschheit, in der Frontstellung gegen einen demselben Fortschrittsglauben geschuldeten säkularen Humanismus. Er ließ keinen Zweifel daran, daß die Antworten, die der Fundamentalismus in Gestalt der neuen religiösen Rechten auf diese Herausforderungen gibt, theologisch und politisch unzureichend, ja höchst problematisch, wenn nicht gefährlich sind.

Aber schon das zweite Referat der Tagung von Hans Roser (das weithin als der entscheidende Beitrag zum Thema empfunden wurde) weitete den Fundamentalismusbegriff entschieden aus. Ihm galt der Fundamentalismus zunächst

- als eine Lebenshaltung, der Toleranz als normative Verhaltensgrundlage schlicht widerlich sei;
- als autoritätsbezogene Geisteshaltung, die selber autoritär sei;

- als Gegensatz zur dominanten Aufklärung, näherhin, zum zeitgenössischen Säkularismus und den darin implizierten Evolutionsvorstellungen;
- ohne Hoffnung außerhalb der eigenen Basis.

Besonderen Wert legte Roser jedoch darauf, daß der Fundamentalismus als die radikalste Reaktion auf die raumgreifenden ideologischen Entwürfe des 19. und 20. Jahrhunderts verstanden werden müsse und mit den Unheilserfahrungen, auf die Bölskei den Fundamentalismus in letzter Instanz zurückgeführt hatte, nur in so weit zu tun habe, als er von ihrer Thematisierung profitierte. „Schluß mit der Nörgelei“, lautete deshalb eine zentrale Forderung dieses Referats.

Argumentierte Roser schon damit ideologisch genug, vertrat er noch dazu die Meinung, wir lebten inzwischen in einem nach-ideologischen Zeitalter. Doch nicht genug damit: Geprägt von demselben Fortschrittsglauben, der nüchtern betrachtet doch wohl das Substrat jener vorgeblich überwundenen ideologischen Entwürfe darstellt, sah auch Roser zuletzt keine Hoffnung außerhalb der eigenen Basis. Autoritärer läßt sich Aufklärung wohl kaum fassen.

Um so problematischer scheint mir, daß der Referent damit bei den versammelten Redakteuren, Journalisten und Publizisten weithin auf Zustimmung stieß: Wer von dem von fundamentalistischer Seite erhobenen Vorwurf, die Aufklärung sei selbst fundamentalistisch, noch nicht überzeugt war, der konnte sich hier eines Besseren belehren lassen – zumal sich der Referent und sein Auditorium in der Aussprache in der Forderung trafen, jedes Gespräch mit Fundamentalisten müsse deren Selbstaufgabe zur Voraussetzung haben. Wollte man die hier deutlich gewordene Frontstellung in klassisch dogmatische Termini fassen, müßte man *cum grano salis* von einer Kollision von post- und prämillenialistischen Fundamentalismen sprechen.

Wenn diese Tagung dennoch ihren Wert hatte, dann deshalb, weil sie zeigte, daß der Fundamentalismus in *diesem Sinne* eine westliche Erscheinung ist, die in der Realität Osteuropas (noch) keinen rechten Anhalt hat – sei es, weil sich die Aufklärung dort noch nicht absolut gesetzt hat, sei es, weil die den Fundamentalismus begründenden Unheilserfahrungen dort noch nicht allgegenwärtig sind und sich die im Westen längst chronisch gewordene Auflösung aller sozialen und spirituellen Werte dort gerade erst vollzieht.

Besondere Bedeutung kam in diesem Zusammenhang sowohl dem ungarischen als auch dem rumänischen Beitrag zu, so daß im Nachhinein der Wunsch laut wurde, daß hier der Schwerpunkt der Tagung hätte liegen sollen – zumal sich die westeuropäischen Teilnehmer mehrheitlich offensichtlich nicht die Mühe gemacht hatten, sich vorab auch nur mit den besonderen Problemen vertraut zu machen, vor denen die Kirchen im Gastgeberland Ungarn derzeit stehen, von den daraus resultierenden innerkirchlichen Auseinandersetzungen ganz zu schweigen. Und das, obwohl die Vermittlung von Nachrichten aus und über Ostmitteleuropa das Proprium dieses einstmals zur Vermittlung und Versöhnung im Ost-West-Konflikt gegründeten Arbeitskreises ist!

Das heißt nichts anderes, als daß nach der Wende das Interesse an Osteuropa selbst unter den Mitgliedern abnimmt, während der Arbeitskreis als solcher kaum noch auf Resonanz stößt: Mitgliederzahl und Kassenbestand sinken seit 1989 kontinuierlich. Gleichzeitig sieht sich der Arbeitskreis vor neue, besonders finanzielle Herausforderungen gestellt, weil an die Stelle bürokratischer Reisehemmnisse inzwischen finanzielle getreten sind. Folgerichtig bewegte die Mitgliederversammlung, die im An-

schluß an die Jahrestagung zusammentrat, den Gedanken, das Vereinsvermögen in den nächsten beiden Jahren sachgemäß zu verbrauchen und statt der 1997 anstehenden Neuwahlen die Selbstauflösung zu beschließen ...

Reinhard Scheerer

1320 Kongregation für die Glaubenslehre:

Antwort auf den Zweifel bezüglich der im Apostolischen Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“ vorgelegten Lehre

Zweifel: Ob die Lehre, die im Apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* als endgültig zu haltende vorgelegt worden ist, nach der die Kirche nicht die Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, als zum Glaubensgut gehörend zu betrachten ist.

Antwort: Ja.

Diese Lehre fordert eine endgültige Zustimmung, weil sie, auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet und in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig bewahrt und angewandt, vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgebracht worden ist (vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 25,2). Aus diesem Grund hat der Papst angesichts der gegenwärtigen Lage in Ausübung seines eigentlichen Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. *Lk* 22,32), die gleiche Lehre mit einer förmlichen Erklärung vorgelegt in ausdrücklicher Darlegung dessen, was immer, überall und von allen Gläubigen festzuhalten ist, insofern es zum Glaubensgut gehört.

Papst Johannes Paul II. hat in der dem unterzeichneten Kardinalpräfekten gewährten Audienz die vorliegende Antwort, die in der ordentlichen Versammlung dieser Kongregation beschlossen worden war, gebilligt und zu veröffentlichen angeordnet.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, den 28. Oktober 1995, am Fest der Hll. Apostel Simon und Judas.

+ Joseph Kardinal Ratzinger, Präfekt

+ Tarcisio Bertone SDB

em. Erzbischof von Vercelli, Sekretär

L'Osservatore Romano/Wochenausgabe deutsch Nr. 47 vom 24. November 1995, S. 4.

Die Unterzeichner, verantwortlich für „*Geschichte und Theologie des christlichen Ostens*“ an der Theologischen Fakultät Erlangen, haben in einem ausführlichen Schreiben* vom 17.11.1995 nachdrücklich gegen die Kampagne der *Gesellschaft für bedrohte Völker* (GfbV) gegen die *Serbische Orthodoxe Kirche* (SOK) protestiert („Menschenrechtsreport Nr. 15“ v. Sept. 1995).

Wir wenden uns gegen eine einseitige Schuldzuweisung, die die Komplexität der Ursachen des Leids, das alle Völker Bosniens ereilt hat, verschweigt. Wir wenden uns gegen den Versuch, die SOK im Kern als faschistisch darzustellen, sie zum Komplizen bei der Judenvernichtung während der deutschen Okkupation zu machen und Parallelen zur nazistischen „Herrenvolkideologie“ und zu den „Deutschen Christen“ zu ziehen.

Wir verurteilen die Methode, die Tatsache des Genozids an den Serben zwischen 1941 und 1945 im kroatischen Ustascha-Staat über der Frage nach der korrekten Zahl der Opfer (900 000?, 700 000?, oder weniger?) zu bagatellisieren. Daß die SOK damals 4 Bischöfe, 219 Priester und Mönche, 330 Kirchen und 20 Klöster durch Mord und Vernichtung verloren hatte, muß man wissen und schreiben, wenn man die territoriale Beanspruchung „Hl. Orte“ und Stätten durch sie verstehen will. Wir wenden uns deshalb gegen die Ignorierung der Tatsache, daß die Geschichte des Leidens der Völker im ehemaligen Jugoslawien vor 1986 beginnt und die Frage nach Täter und Opfer in größeren geschichtlichen Dimensionen gesehen werden muß und nicht einlinig zu beantworten ist. Wir weisen darauf hin, daß kein Sachkundiger erwarten durfte, die Serben würden es widerstandslos hinnehmen, durch die internationale Diplomatie von einem in allen seinen Teilen seit 1918 in einem Staat lebenden Volk zu einem auf fünf Staaten ((Rest-)Jugoslawien, Slowenien, Kroatien, Bosnien-Herzegowina und Makedonien) zersplitterten degradiert zu werden, und so von einer anerkannten staatsbildenden Nation zu einer nationalen Minderheit in drei Staaten zu werden, deren Minderheitenrechte zum Zeitpunkt ihrer internationalen Anerkennung weder eindeutig formuliert noch gesichert waren. Mit der Schaffung dreier neuer Nationalstaaten auf dem Staatsgebiet des ehemaligen Jugoslawien wurde die multinationale, multikonfessionelle, multikulturelle und multireligiöse gemeinsame Staatlichkeit der südslawischen Völker zugunsten der historisch überholten und – wie jeder wissen konnte – in dieser Region nicht friedlich durchsetzbaren Idee des Nationalstaates geopfert. Die Verantwortlichkeit für die Herbeiführung dieser Situation einseitig den Serben zuzuweisen, ist unredlich und muß öffentlich und couragierten Widerspruch erfahren.

Die GfbV macht sich mit dieser Kampagne leider zum Genossen derjenigen Kräfte, die mit einer übereilt durchgezogenen internationalen Anerkennung neuer Nationalstaaten den Krieg der Völker Jugoslawiens gegeneinander in Kauf genommen haben. Durch die zusätzlich geforderte Ausgrenzung der SOK wird das bei ihr bereits bestehende Gefühl, von niemandem mehr verstanden zu werden, weiter verstärkt und so die Situation zusätzlich verhärtet.

Erlangen, den 17.11.1995

Prof. Dr. Karl Christian Felmy

Prof. em. D. Dr. Fairy von Lilienfeld

Privatdozent Dr. theol. habil. Heinz Ohme

* Der Brief ist erhältlich beim *Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens*, Kochstraße 6, 91054 Erlangen.

Chronik

Patriarch Alexij II. von Moskau und der ganzen Rus' hat auf Einladung der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz vom 16.–21. November Deutschland besucht und sich danach bis 24. November als Gast der Russischen Orthodoxen Kirche von Berlin und Deutschland in unserem Land aufgehalten.

Das „Jahr des Gedenkens“ an die Katastrophen, in die Nationalismus und Ideologie (vor allem in deutscher Ausprägung) Europa gerissen hatten, führte neben vielfältigen ökumenischen Gottesdiensten im Umkreis des 8. Mai zu einer Reihe von *Versöhnungsschritten außerdeutscher Kirchen*, deren geistlicher Rang sehr hoch zu veranschlagen ist und deren Versöhnungsimpuls für Europa sich voll erst in der Zukunft auswirken wird. Zu nennen sind hier besonders eine Erklärung des *Synodalrats der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder* zur Aussiedlung der Sudetendeutschen vom April, die im Berliner Dom verkündete *Botschaft des russischen Patriarchen an das deutsche Volk* vom 20. November 1995 (s. S. 88), das *polnisch-deutsche Gedenken nach 30 Jahren an die Ostdenkschrift der EKD* in Karpacz/Polen (27.–30. September) bzw. Berlin (30. September) sowie das *Gemeinsame Wort der polnischen und deutschen römisch-katholischen Bischöfe* „Dialog, Versöhnung und Brüderlichkeit“ anlässlich einer Begegnung in Warschau (12./13. Dezember).

Diese Kette versöhnender Schritte in Europa zeigt, daß die Gedenkfeier der EKD und der Württembergischen Evangelischen Landeskirche vom 20.–22. Oktober in Stuttgart zur *50jährigen Wiederkehr des Stuttgarter Schuldbekenn-*

nisses, bei der der tschechische Theologe Jacob Trojan deren europäische Bedeutung herausstellte und der aus Deutschland stammende Generalsekretär des ÖRK predigte, einem Ereignis galt, das vielfältig ökumenische Frucht brachte und bringt. Als Zeichen der Hoffnung wurde dabei gewertet, daß der Leiter der Serbischen Orthodoxen Kirche in Deutschland, Bischof Konstantin in Himmelsthür, mit in den Stuttgarter Gedenkgottesdienst einzog (s. dazu auch S. 111).

Die *Internationale Anglikanisch-Lutherische Kommission* trat vom 5.–11. Oktober in Wenningsen bei Hannover zusammen, um u. a. die bisherigen Dialog-Ergebnisse zu bewerten und Richtlinien für gemeinsame Gottesdienste zwischen Anglikanern und Lutheranern zu erarbeiten.

Der *Ökumenische Patriarch Bartholomaios* hatte vom 22.–27. September zu einer Internationalen Umweltkonferenz „Offenbarung und Umwelt: 95–1995“ eingeladen, die während einer Schifffahrt von Istanbul zur Insel Patmos in der Ägäis stattfand und dort ins 1900jährige Gedenken an die Offenbarung einmündete, die der Presbyter Johannes dort empfing. Sie bildet den Grundstock für das letzte Buch des Neuen Testaments. Zum Abschluß verabschiedeten die versammelten Vorsteher der orthodoxen Kirchen eine *Botschaft* „Für Wahrheit, Frieden und Gerechtigkeit“, die die Schöpfung dem Zusammenhang der Heilsgeschichte, der Kirche und ihrer Sakramente zuordnet. Weil der Ökumenische Patriarch nationalistic-ethnisch bedingte Schismen in autokephalen orthodoxen Kirchen unter seine Jurisdiktion aufnahm, beteiligten sich die Vorsteher der orthodoxen

Kirche in Rußland und Polen nicht an den Feierlichkeiten.

Während der anglikanische Bischof Barnes aus Richborough im Vorfeld der Generalsynode der Kirche von England die *Rücknahme der Frauenordination* als Korrektur eines Fehlers forderte, würdigte Königin Elizabeth II. in ihrer zwischen Kirche und Regierung abgestimmten Eröffnungsansprache die Entscheidung von 1992 als „historisch“. Seither wurden 1 500 Frauen zu Priesterinnen geweiht, so daß der Frauenanteil in der Priesterschaft von England jetzt rund 10% beträgt. Nur wenige Kirchenmitglieder halten die Rückkehr zu einem rein männlichen Klerus noch für sinnvoll und möglich. In die Generalsynode wurden auch Reformvorschläge für die Leitung der Kirche eingebracht. Die 570 Synodalen sollen entscheiden, ob künftig anstelle aufgeteilter Verantwortungen ein „Nationaler Rat“ politische, soziale und finanzielle Beschlüsse fassen kann. Seit 25 Jahren (1970) hat die Kirche von England eine synodale Kirchenleitung, bestehend aus den drei Häusern der Bischöfe, Priestern und Laien.

Der *Ungarische Ökumenische Rat* auf Initiative von Bischof Karoly Tóth und die *katholische Bischofskonferenz* des Landes haben vom 21.–27. August 1995 in Kecskemét (Ungarn) einen Vorschlag umgesetzt, dessen Ursprünge mehrere Jahre auf ein internationales Treffen in Princeton/USA zurückgehen. Es gelang den Einladenden, in Vorbereitung der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz 1997 kirchliche Vertreter aus Serbien, Bosnien, Kroatien, Makedonien, Slowenien, Rumänien, Polen, der Slowakei und Tschechien miteinander in einen Dialog zu bringen, dessen Zielpunkt eine Versöhnung der Kirchen und dessen Konkretionen vertrauensbildende Schritte in der Region waren. Von ihnen ist zu hof-

fen, daß sie sich nach dem Friedensabkommen in Dayton und Paris nun verstärkt auswirken.

Die *EKD-Synode in Friedrichshafen* (5.–10. November) hatte als Schwerpunktthema „Europa fordert die Christen. Für eine Gemeinschaft in Gerechtigkeit und Frieden“. Eine von der Synode verabschiedete Kundgebung spricht vom „Missionsland Europa“ und erinnert an den „Anteil, den die Wiederentdeckung des Evangeliums von der Gnade Gottes in der Reformation am Werden Europas hat“. Mit ihren Ausführungen zur geistigen, wirtschaftlichen und sozialen Lage und ihrem Aufbruch zur Versöhnung gibt die Kundgebung ebenso wie die Beschlüsse zur Bildung in Europa, zur Sozialpolitik der Europäischen Union und zur Erhaltung und Stärkung ländlicher Regionen in Europa wichtige Perspektiven für den Weg der deutschen evangelischen Kirchen zu den Ökumenischen Versammlungen in Erfurt (13.–16. Juni 1996) und Graz (23.–29. Juni 1997). Der Ratsebericht an die Synode war grundsätzlichen, gesellschaftspolitischen und ökumenischen Aspekten der *Communio Sanctorum*, verstanden als *Gemeinschaft am Heiligen* gewidmet.

Eine *Delegation des Rates der EKD* besuchte Ende September die protestantischen Kirchen in Ungarn. Hauptgesprächspunkte waren die Herausforderungen in Bildung und Diakonie.

Die Evangelischen Kirchen unterhalten derzeit 250 Bildungs- und 150 soziale Einrichtungen.

Die *Evangelische Theologische Fakultät der Karlsuniversität Prag* konnte am ersten Advent ein eigenes Lehrgebäude einweihen. An der Fakultät studieren derzeit 270 Personen, die der evangelischen, aber auch der katholischen und orthodoxen oder gar keiner Kirche angehören. Die Fakultät nimmt auch Stu-

dentem aus dem Ausland auf und bietet Seminare in Englisch und Deutsch an.

Mit Gottesdiensten in Nürnberg und Dillingen wurden am ersten Advent die 37. Aktion „*Brot für die Welt*“ und die diesjährige Aktion „*Adveniat*“ eröffnet. Das Motto bei Brot für die Welt ist diesmal „Frauen gestalten die Welt – den Armen Gerechtigkeit“. Die Adveniat-Kollekte erbrachte zuletzt 138,1 Mio DM, Brot für die Welt 120,5 Mio DM.

Zu einem Spitzengespräch über die Sicherung des Religionsunterrichts als ordentlichem Lehrfach, die personelle Ausstattung der theologischen Fakultäten und Hochschuleinrichtungen sowie die Studienzeiten für die theologischen Studiengänge trafen am 1. Dezember Kultusministerkonferenz, DBK und EKD in Mainz zusammen. Übereinstimmung bestand, daß auch an den beruflichen Schulen Zeiten für einen persönlichkeitsbildenden Religionsunterricht gesichert werden müssen.

Das *Kirchenvolksbegehren* für eine Reform der römisch-katholischen Kirche fand die Unterstützung von 1.845.000 Personen, darunter 80,4% römisch-katholischer Christen.

Durch Uminterpretation des Begriffs „Generation nach 1914“ (bisher an der normalen Lebenszeit mit 70–80 Jahren ausgerichtet, jetzt als Anbruch einer neuen Ära gedeutet, die sich über Tausende von Jahren hinziehen könne) versucht die *Leitung der Zeugen Jehovas*, ihre Endzeit-Lehre von der Fatalität zu befreien, daß die zuletzt für 1975 vorhergesagte „göttliche Vernichtungsschlacht von Harmageddon“ nicht ein-

getreten ist (Ausgabe des „Wachturms“ vom 1. November 1995).

Für die „Befreiung der Ökumene aus der Gefangenschaft der Amtsfrage“ plädierte der Leiter des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, Reinhard Frieling, auf der *Generalversammlung des Evangelischen Bundes in Soest*. Die Zukunft der Ökumene liege in der Stärkung der synodalen und konziliaren Gemeinschaft, in der die Kirchen ihre Strukturen bewahren können, nicht in der Integration in eine gemeinsame Amtsstruktur „mit und unter dem Papst“, worauf die *Communio-Enzyklika* der Glaubenskongregation von 1992 und auch die jüngste Papst-Enzyklika „*Ut unum sint*“ abziele.

Die gemeinsame jährliche Sitzung der *Generalsekretäre der Europäischen Nationalen Kirchenräte und der Konferenz Europäischer Kirchen* fand vom 22.–26. November in Bukarest (Rumänien) statt. Es gab eine Einführung in die Arbeit von AIDRom (Ökumenische Vereinigung der Kirchen in Rumänien), außerdem einen Runden Tisch mit Repräsentanten der Rumänischen Kirche, darunter Patriarch Teoctist von der Rumänischen Orthodoxen Kirche. Dieser unterstrich die entscheidende Rolle der ökumenischen Bewegung als wichtige Unterstützung für seine Kirche während der Zeit der kommunistischen Herrschaft. Repräsentanten der protestantischen Kirchen des Landes wiesen auf die Schwierigkeiten der Minderheitenkirchen hin.

Von Personen

Gewählt, berufen, bestätigt wurden:

der Theologe Manfred Sorg, Leiter des Pädagogischen Instituts in Schwerte / Villigst als Nachfolger von Hans-Martin Linnemann zum Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen;

Petrus Diergaardt, seit 1979 Generalsekretär der Evang.-Luth. Kirche in Namibia, zum neuen Bischof dieser Kirche, die aus der früheren Rheinischen Mission hervorgegangen ist und zu der über die Vereinigte Evang. Mission rege Partnerschaftsbeziehungen bestehen;

Diethardt Roth, Propst in Melsungen, ab November 1996 als Nachfolger von D. Jobst Schöne zum Bischof der Selbständigen Evang.-Luth. Kirche (SELK);

Kardinal Joachim Meißner / Köln als drittes deutsches Mitglied neben Kardinal Ratzinger und Erzbischof Dyba in die vatikanische Kongregation für die Bischöfe;

Domkapitular Dr. Herbert Hamans / Aachen für weitere drei Jahre als Vorsitzender der ACK Nordrhein-Westfalen.

Der gebürtige Siebenbürger Dieter Knall, von 1965–1976 Generalsekretär der Gustav-Adolf-Werks der EKD, seit 1983 im Bischofsamt der Evang. Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Österreich, ist in der Wiener Dorotheer Kirche in den Ruhestand verabschiedet worden. Sein Nachfolger wird der bisherige Superintendent von Kärnten, Herwig Sturm.

Der frühere Arbeitsdirektor Rainer Meusel / Neuß, die Oberbürgermeisterin von Nordhausen, Barbara Rinke, und der Stuttgarter Betriebsingenieur Martin Dolde sind die neuen Präsidenten des Deutschen Evang. Kirchentags.

Dem Leipziger Kirchentag vom 18.–22.6.1997 wird Rainer Meusel präsidieren.

Oberkirchenrat Claus-Jürgen Roepke / München wird als Nachfolger von Altlandesbischof Joachim Heubach Präsident des Martin-Luther-Bundes in Erlangen.

Beshir Say, Diplomingenieur in Hamburg, wurde Erster Vorsitzender des „Islamrates für die Bundesrepublik Deutschland“, dem 26 muslimische Vereinigungen mit 52 000 Mitgliedern angehören.

Es vollendeten

das 80. Lebensjahr:

Dr. Marga Bührig in Binningen (Schweiz), Theologin und frühere Präsidentin des ÖRK, am 17. Oktober;

das 65. Lebensjahr:

der Religionspädagoge und Präsident des Instituts für Entwicklung und Erwachsenenbildung in Genf, Ulrich Becker, am 21. September;

der Professor für Praktische Theologie in Jena, Klaus-Peter Hertzsch, am 23. September;

Hans-Eberhard Fichtner, Oberkonsistorialrat in Ruhe, Görlitz, am 6. November.

Verstorben ist:

Frederick Herzog, Professor der Duke University in Durham/North Carolina und Pontifex für die Kirchengemeinschaft zwischen der United Church of Christ in den USA und Kanada und der Evang. Kirche der Union in der früheren BRD und DDR, 69jährig am 9. Oktober.

Ehrung:

Der Berliner Senat hat anlässlich seines 20. Todestags das Wirken von Propst Heinrich Grüber in der Zeit des Nationalsozialismus und des Kalten Krieges durch eine Kranzniederlegung gewürdigt. Das von ihm gegründete „Büro Grüber“ hat ungezählten Juden

zur Auswanderung, später zur Flucht oder zum Untertauchen verholfen. Nach Gründung der DDR war Grüber Beauftragter der EKD bei deren Regierung, bis diese die Kontakte zur EKD abbrach. Grüber starb am 29. November 1975 in Berlin.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen 18. Dezember 1995)

I. Ökumenischer Rat der Kirchen / Ökumenische Bewegung

ÖRK-Zentralausschuß September 1995 (Erklärungen, Berichte des Moderators und des Generalsekretärs), epd-Dok 43/95; *Konrad Raiser*, Thirty Years in the Service of the Ecumenical Movement: The Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the WCC, EcRev 4/95, 430–438; *Aram Keshishian*, The Ecumenical Movement at a Crossroads, ebd., 472–478; *Dale T. Irvin*, Towards a Hermeneutics of Differences at the Crossroads of Ecumenics, ebd., 490–502; *Reinhard Frieling*, Ökumene in säkularer Gesellschaft – Lagebericht 1995, MDKonfInst 5/95 (Beilage).

II. Konziliarer Prozeß

Gerhard Beestermöller, (Vor)gelebte Versöhnung als Weg in die Zukunft. Der Konziliare Prozeß und das Ethos der Vergebungsbereitschaft, Catholica 3/95, 203–213; *Rüdiger Noll*, Versöhnung – Schlagwort oder ernsthafte Suche? ÖkumInfodienst Nr. 42/Dez. 95, 2–4; *Themenheft* „Armut und Ökologie“, Concilium 5/95; *Themenheft* „Religion und Nationalismus“, Concilium 6/95; *Horst-Eberhard Richter*, Pazifismus ade? Junge Kirche 10/95, 575–577; *Stellung-*

nahmen zum Sozialwort der Kirchen (W. Bindemann, F. Hengsbach, CGW), ZeichdZ 5/95, 168–180.

III. Solidarität der Kirchen mit den Frauen

Eva M. Synek, Aufgehobene Frauen-traditionen, IntKirchZ 3/95, 137–164; *Marion Wagner*, Neues Frauenbild oder altes Frauenbild im neuen Gewand? Der Brief des Papstes an die Frauen, StimdZ 11/95, 768–780; *Johanna Linz*, Der lange Marsch zur Gleichberechtigung. Zur Pekingener Frauenkonferenz, Junge Kirche 10/95, 558–563; *Mercy Oduyoye*, Calling the Church to Account: African Women and Liberation, EcRev 4/95, 479–489.

IV. Kirche: Einheit und Reform

6. Internationale Konsultation der vereinigten und sich vereinigenden Kirchen (Ocho Rios/Jamaika, März 1995) mit Beiträgen von Reinhard Groscurth, Conversion and Identity (440–450), Roderick R. Hewitt, A Present Vocation in Mission and Service (451–463), Rena Karefa-Smart, The Ecumenical Challenge of United and Uniting Churches (464–471), EcRev 4/95;

Wolfgang Dietrich, Über evangelische und orthodoxe Katholizität, LuthMon

12/95, 5–8; *Ilona Riedel-Spangenberg*, Im Wesentlichen einig? Die Primatsausübung des Papstes im ökumenischen Gespräch, *HerKorr* 12/95, 658–664; *Themenheft* „Modernisierung der Volkskirche“, *Pastoraltheologie* 12/95.

V. Römisch-katholische Kirche

Eduard Schick, Ein Jahrhundertereignis. Rückschau auf das Zweite Vatikanische Konzil, *StimdZ* 12/95, 795–807; *David Seeber*, 30 Jahre nach dem Konzil, *HerKorr* 12/95, 627–630; *Beiträge zum Neuen Ökumenischen Direktorium* von Reinhard Frieling, Some Remarks (411–418), Diane C. Kessler, A Protestant Reading (419–425), Damaskinos Papandreou, An Orthodox Review (426–429), *EcRev* 4/95. *Reinhard Thöle*, Orientale Lumen – Rom und die Ostkirchen, *MDKonflnst* 6/95, 115–117; *Gottfried Maron*, Das Konzil von Trient in evangelischer Sicht. Ein Überblick, ebd., 107–114; *Paul M. Zulehner*, Fundamentalismus in der katholischen Kirche, ebd., 5/95, 90–94; *Themenheft* „Der Glaube“ mit Beiträgen von U. Ruh, Th. Söding, M. Figura, L. Scheffczyk, A. Dulles, Gerhard Schmied, *IntKathZ*, Sept./Okt. 95.

VI. Länderberichte

Kosuke Koyama, Vergebung und Vergeltung nach der Bombe. Ein japanischer Theologe zu Vergebung, Junge Kirche 11/95, 610–618; *G. Dambmann*, *Th. Leuenberger*, *Cl. Kroggel*, Entwicklungen in Japan, *EvKom* 12/95, 712–719; *Roman Malek*, China im „Religionsfieber“, *StimdZ* 12/95, 808–822; *Walter Fleischmann-Bisten*, Länderbericht Albanien, *MdKonflnst* 5/95, 94–97; *Hanna Suchocka*, Moralische Opposition in Polen 1945–1989, *StimdZ* 10/95, 651–662; *L. Newton Thurber*, Perspectives on Ecumenical Christian

Presence in US-Universities and Colleges 1960–1995, Part I, *Ecumenical Student, Christian Movements, 1960–1995, Journal of Ecumenical Studies* 3/95 (Vol 32).

VII. Kruzifix-Urteil des BVG und weitere beachtenswerte Beiträge

Eilert Herms, Der Kruzifixbeschluss im Urteil der Kirchen, *MDKonflnst* 5/95, 85 f; *Eugen Biser*, Der unsichtbare Sonnenaufgang. Vom Zweck zum Sinn des Kreuzes, *StimdZ* 11/95, 723–729; *Hermann J. Pottmeyer*, Das Evangelium der Freiheit und der freiheitliche, säkulare Staat, ebd., 759–767; *Themenheft* „Konfessionelle und/oder postkonfessionelle Ästhetik“, *UnSa* 3/95; *Hans Georg Pöhlmann*, Nebenwege zum Heil. Zur pluralistischen Theologie der Religionen, *EvKom* 11/95, 666–673.

VIII. Dokumentationen

EKD-Synode, Europa braucht Gott! Für eine Gemeinschaft in Gerechtigkeit und Frieden, *epd-Dok* 49/95; *Dreißig Jahre Ostdenkschrift* der Evangelischen Kirche in Deutschland. Beiträge zu einer Tagung in Karpacz, Polen, und zu einer Gedenkveranstaltung in Berlin, *epd-Dok* 52/95; *Kirchenamt der EKD* (Hg.), Ökumenischer Gruppenbesuch in Deutschland zur Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen 1988–1998“, *Kirchenamt der EKD* (Studien- und Planungsgruppe), *Erinnern – Bekennen – Verantworten. 50 Jahre Stuttgarter Schuldklärung. Die Dokumentation der Gedenkfeiern in Stuttgart, Oktober 1995; Kirchenamt der EKD*, Asylsuchende und Flüchtlinge. Zweiter Bericht zur Praxis des Asylverfahrens und des Schutzes vor Abschiebung. *EKD-Texte* 55 (Bezug der drei letztgenannten Dokumentationen: Postfach 21 02 20, 30402 Hannover); *Evang.*

Kirche im Rheinland (Hg.), Der konziliare Impuls: Versöhnung. Eine Arbeitshilfe zur Vorbereitung auf die nächsten Schritte im konziliaren Prozeß, epd-Dok 46/95; *Vierte Weltfrauenkonferenz in Peking*, Eckpunkte für einen nationalen Aktionsplan, epd-Dok 49a/95; *Klaus Schäfer* (Hg.), Das Evangelium in unse-

rer pluralistischen Gesellschaft. Dokumentation einer internationalen theologischen Konsultation in Bad Urach (4.-8.7.94), EMW-Inform 107 (11/1995); *Dietrich Werner*, Kirche für das Leben. Perspektiven zum missionarischen Lernen im ökumenischen Dialog, EMW-Inform Nr. 108 (11/95).

Neue Bücher

DER LEBENSRAUM DES GLAUBENS

Michael Nüchtern, (Hg.), Warum läßt Gott das zu? Kritik der Allmacht Gottes in Religion und Philosophie. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 1995. 101 Seiten. Br. DM 24,-.

Der schmale Band vereinigt vier Vorträge, die im Rahmen einer Tagung der Evangelischen Akademie Baden in Bad Herrenalb gehalten und dann wohl für den Druck überarbeitet worden sind (der Herausgeber spricht von „Aufsätzen“).

Man weiß, daß die Antwort auf die Theodizeefrage schwer ist. Offenbar ist es aber auch schon schwierig, sich auf die Frage zu verständigen. Jeder der vier Beiträge geht seinen eigenen Weg unbeirrt von den andern. Querbezüge fehlen (mit einer Ausnahme), obwohl implizit die Gleichläufigkeit der Fragen und Antworten dazu Gelegenheit gegeben hätte und für den nicht fachlich vorgebildeten Leser, an den doch wohl auch gedacht ist, hilfreich gewesen wäre.

Erhard S. Gerstenberger (Alttestamentler in Marburg) eröffnet seinen Beitrag mit der neutestamentlichen Überschrift „Warum hast du mich verlassen?“ Dieses Wort am Kreuz steht im Zusammenhang mit den Klagen im Alten Testament, die die Theodizee anzusprechen scheinen. In Wirklichkeit sind sie aber

nicht an den allmächtigen Himmelsgott gerichtet, sondern aus der Kleingruppe der Familie heraus an den (untergeordneten) Schutzgott. „Damit ist der Theodizeefrage des ‚kleinen Kreises‘ die kosmische Überlast genommen“ (24). Auch Hiobs Frage wächst aus dem „Primärgruppenbereich“ hervor. Allerdings gesteht Gerstenberger zu, daß die Antwort heute auf anderen Pfaden gesucht werden muß: nicht philosophisch abstrahierend, sondern ethisch mit Hilfe der Sozialwissenschaften, um so für Recht und Würde der Benachteiligten zu sorgen.

Um so gespannter tritt der Leser den Überlegungen des Bochumer Philosophen Carl-Friedrich Geyer näher: „Das Übel und die Allmacht Gottes“. Seine Interpretation philosophischer und biblischer Texte – darunter der nun ganz anders gedeutete Hiob – läuft darauf hinaus, daß das Theodizeeproblem im Laufe der Geschichte dadurch unlösbar gemacht wurde, daß man den Begriff der Allmacht übersteigert hat. „Die Welt, dies ist die Quintessenz der Antwort Jahwes an Hiob, ist die ständige Verletzung menschlichen Sicherheits-, Ordnungs- und Harmoniebedürfnisses“ (58) – womit die Theodizee prinzipiell unmöglich wird.

„Das Ende der Theodizeefrage?“ erwägt Werner Brändle (Professor für Systematische Theologie und Religions-

pädagogik in Hildesheim). Das Hiobbuch wird so verstanden: „Die Erhabenheit der Schöpfermacht Jahwes läßt das Individuum nicht verschwinden, aber wenigstens dessen subjektives Befinden nebensächlich werden“ (71). Analog dazu hebt das Neue Testament die Klage des Leidenden auf in den Jubel des Herrenmahls (Lukas) oder deutet die Leiden als Verbundenheit mit Christus und somit als Zeichen der Nähe Gottes.

Von der Seelsorge her geht Reinhard Schmidt-Rost (Professor für Praktische Theologie in Kiel) das Thema an: „Trost oder Theodizee?“ Damit ist in der Tat eine Alternative signalisiert. Die Suche nach einer Ordnung des Gleichgewichts von Güte und Allmacht hat zur unlösbaren Theodizeefrage geführt. Die ganz andersartige christliche Theodizee setzt neue Koordinaten: Gott übt seine Macht durch die Liebe aus: „... würde ihm alle Macht überlassen“, dann schüfe er eine Ordnung, „in der die Frage: ‚Warum läßt Gott das zu?‘ nicht mehr existieren würde“ (99).

Der Leser kann nun versuchen, den Punkt zu finden, in dem die aus vielen Richtungen einfallenden Linien konvergieren: Er liegt doch wohl in der Subjektivität des Menschen; denn dort treffen die unabweisbaren Erfahrungen von Güte und Macht zusammen. Wer nicht zu einem manichäischen Dualismus (Schöpfer/Teufel) oder gar zu einem postmodernen Polytheismus (Familienschutzgott) zurückkehren will, kommt um das Ineinander von Allgüte und Allmacht nicht herum. Die heute gern geübte Kritik an der Allmacht als göttlicher Eigenschaft hat zwangsläufig die Preisgabe des Monotheismus im Gefolge. Der Widerspruch zwischen Güte und Macht löst sich vermutlich weder ethisch noch durch das Verstummen der Frage, sondern nur dadurch, daß die scheinbare Objektivität der beiden Eigenschaften

Gottes samt ihrem Widerspruch auf das subjektive Erleben zurückgeführt und erkenntniskritisch eingegrenzt wird.

Rolf Schäfer

Reinhold Bernhardt, Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch. Kreuz Verlag, Stuttgart 1994. 238 Seiten. Br. DM 32,-.

In diesem Buch, das für eine breitere Leserschaft bestimmt ist, führt B. die Gedankengänge seiner Dissertation („Der Absolutheitsanspruch des Christentums“, Gütersloh 1990, vgl. ÖR 40, 1991, 535–537) ein Stück weiter, indem er sie mit dem christlichen Fundamentalismus konfrontiert. Diesem sind deshalb die ersten fünf der insgesamt 16 Kapitel gewidmet. Nicht der christliche Glaube erzeugt den Absolutheitsanspruch, sondern die Verunsicherung und die Angst, gegen die eine schwache Persönlichkeit sich zu schützen versucht.

Darin liegt sicherlich ein Korn Wahrheit. B. macht aber daraus ein Prinzip und leitet den Absolutheitsanspruch einer Religion generell von einer „absolutistischen Haltung“ her. Er vermehrt dadurch die Unklarheiten, die schon im Begriff „Absolutheit“ versammelt sind und verschiebt das religionsphilosophische Problem zu früh auf das Gebiet der Psychologie – wenn nicht gar der Psychopathologie.

B.s eigentlicher Lösungsversuch liegt indes an anderer Stelle. Weil am Anspruch auf Wahrheit nicht vorbeizukommen ist, wird er nicht dem Christentum zugestanden, sondern in die Ebene der Transzendenz verlagert: „Denn das allein kann ‚Absolutheitsanspruch‘ meinen: daß nicht *wir* es sind, die Absolutheit für unseren Glauben in Anspruch nehmen, daß es vielmehr der Absolute – Gott selbst – ist, der auf uns wie auf seine

ganze Schöpfung Anspruch erhebt“ (231).

Diese Denkfigur, die die Wahrheit in den notwendigerweise nur vorläufig erkennbaren Gegenstand „Gott“ zurückverlegt, wendet B. auch auf die Reformation an: Luther weise den ekklesiologischen Absolutheitsanspruch ab zugunsten des „solus Christus“.

Die Rückverlagerung des Merkmals „Absolutheit“ in die Transzendenz erweist sich freilich als eine nur scheinbare. Denn die Absolutheit Gottes oder Christi ist nirgendwo anders zu fassen als im Glauben der Christen. Damit entpuppt sich der Verzicht auf die Absolutheit des Christentums zugunsten der Absolutheit Gottes nur als eine besonders verfeinerte Form der ersteren.

Das „Zusammenleben der Religionen in versöhnter Verschiedenheit“ ist sicherlich ein wünschenswertes, ja im Blick auf unsere politische Zukunft notwendiges Ziel. Der protestantisch-liberale Vorschlag, den B. unterbreitet, weist dazu einen Weg, der heute vielen Christen einleuchtet. Freilich hält B. an diesem Punkt inne und läßt den Leser mit einer neuen Stufe des Problems allein: Erhebt am Ende der liberale Protestantismus, der aus dem selbstkritischen Studium der Religions- und Kirchengeschichte gelernt hat, gerade mit seinem Dialogmodell eine besonders subtile Form des Absolutheitsanspruchs?

Rolf Schäfer

Sergius Heitz, Christus in euch: Hoffnung auf Herrlichkeit. Orthodoxes Glaubensbuch. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994. 272 Seiten. Kt. DM 40,-.

Georg Galitis/Georg Mantzaridis/Paul Wiertz, Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie.

TR-Verlagsunion, München 1994. 268 Seiten. Kt. DM 32,-.

Vor dreizehn Jahren erschien das *Orthodoxe Glaubensbuch* in deutscher Sprache als Supplement der Vierteljahresschrift „Orthodoxie heute“. Das war für orthodoxe Christen deutscher Zunge eine besondere Freude und wurde unter ihnen als spezieller „Tip“ gehandelt. Es eröffnete denen, die die Einheit von Glauben und Verstehen und Bekennen suchten, eine gute Möglichkeit des Zugangs. Jetzt ist diese Publikation über den Verlag Vandenhoeck & Ruprecht einem breiteren Leserkreis zugänglich und wird auch auf Interesse derer stoßen, die sich im Raum der evangelischen und katholischen Kirche mit Orthodoxie beschäftigen. Den Autoren, Susanne Hausammann und Sergius Heitz, war und ist es gelungen, die rechte Lehre („Orthodoxie“) in ihrem untrennbaren Bezug zur rechten Anbetung, also zu gottesdienstlichem Feiern, zu verdeutlichen. Anhand des Nizännums, das zum alltäglichen orthodoxen Gottesdienst gehört, werden zentrale Aussagen beschrieben und erläutert: Abschnitt I: Der Dreieine Gott; Abschnitt II: Gott der Schöpfer und die Schöpfung Gottes; Abschnitt III: Jesus Christus und unsere Erlösung; Abschnitt IV: Der heilige Geist, die Kirche und die Heiligung der Schöpfung; Abschnitt V: Die christliche Hoffnung.

Gelegentlich wirken die Fragenformulierungen aufgesetzt, die verhandelten Inhalte aber geben elementare Glaubensaussagen wieder, belegt durch Texte aus dem Festkreis, von theologischen Lehrern oder durch Aussagen von Ikonen. Zur Unterweisung für „erwachsene und heranwachsende Gläubige“ ist dies geeignet. Gelegentlich wird katholisches oder evangelisches Verständnis plakativ und darum vordergründig polemisch

wiedergegeben. Andererseits ist das Bemühen deutlich, überhaupt unterschiedliche Positionen zu benennen, um – so im Vorwort – „die Konturen der Orthodoxen Theologie und Spiritualität scharf“ herauszuarbeiten und „gegenüber den anderen christlichen Konfessionen“ abzugrenzen. Damit ist die berechnete Überzeugung verbunden, „daß ein Wachsen im christlichen Glauben und Leben wie auch ein echter ökumenischer Dialog nur möglich ist, wo die Differenzen nicht verwischt und überspielt, sondern ausgehalten werden.“ Unübersehbar ist freilich der Anspruch, die rechte Lehre ausschließlich selber zu vertreten.

Die zweite Auflage des Glaubensbuches hat gegenüber der ersten einzelne Änderungen und Erweiterungen erfahren. Das betrifft zum einen die Texterschließungen: Es gibt ein Verzeichnis der Fragen, und es gibt außer dem Register, das ein gutes Hilfsmittel darstellt, ein Glossar, das kurze Erläuterungen bietet und gleichzeitig auf Darlegungen zu entsprechenden Fragen verweist. Und die inhaltliche Erweiterung: Es sind die drei letzten Fragen, Tugend und Laster betreffend, hinzugekommen (Abschnitt IV). Darum werden die Seligpreisungen unter Abschnitt VII gesondert verhandelt. Ferner sind Vertreter der Serbisch-Orthodoxen Kirche einbezogen und darum manche Passagen neu bearbeitet oder ergänzt worden, zum Beispiel die Ausführungen über das Mönchtum.

Da in Deutschland inzwischen die Gemeinden orthodoxer Tradition weiter zugenommen haben und unter ihren Gläubigen die Zahl der deutschsprechenden, ist mit einer weiteren Verbreitung des Glaubensbuches zu rechnen und ihm auch großes Interesse zu wünschen.

Daß diese *Einführung in die Orthodoxie* bereits in dritter Auflage erscheinen

konnte, ist ein erfreuliches Zeichen. Im letzten Abschnitt, der „Die orthodoxe Kirche in der Zeit von heute“ behandelt, ist gegenüber der 2. Auflage geändert und aktualisiert worden. Das war nicht nur angesichts der politischen Veränderungen im sog. Ostblock nötig, sondern hat über die im engeren Sinne politischen Aspekte hinaus andere Fragen der Moderne eingebracht: „Orthodoxie und Ökologie“ wird in einem Abschnitt thematisiert. Im Anhang ist schließlich der „Überblick über die orthodoxe Kirche und ihre Gliederung in Ortskirchen“ überarbeitet worden.

Was macht dieses Buch noch interessant und lesenswert? Es gibt verschiedene Gründe: Zum einen die Gliederung des Inhaltes selbst, die neugierig macht: Die Autoren knüpfen im ersten Abschnitt („Die Welt der Orthodoxie“) an die Erfahrungen der Leser an, skizzieren kurz die geschichtliche Entwicklung der Orthodoxie in Deutschland, benennen die allgemeine Verbreitung der orthodoxen Kirche in der Welt und charakterisieren die Begegnungsmöglichkeiten über die verschiedenen Medien. Darauf folgt der zweite Abschnitt, der „Die orthodoxe Kirche“ in ihrem generellen Kirchenverständnis und seiner Ausprägung samt der spezifischen geistlichen Lebensgestaltung vorstellt. Ganz kurz wird die Geschichte gestreift, um die Herausbildung der orthodoxen Nationalkirchen von ihrem Ursprung her und im historischen Kontext zu markieren.

Für das Kennenlernen von Orthodoxie ist dieser generelle Rahmen wichtig, das Kirchesein überhaupt, das das übrige zur Folge hat, nämlich die Grundzüge orthodoxen Glaubensverständnisses (3. „Der orthodoxe Glaube“) sowie des orthodoxen Glaubenslebens (4. „Der orthodoxe Gottesdienst“ und 5. „Mittel und Wege zum Heil“).

Ein anderer Aspekt betrifft die Verfasserschaft: Die Hauptabschnitte der Kapitel sind jeweils mit den Verfasser-namen gekennzeichnet. Diese wechseln auch innerhalb der Abschnitte, aber dies ist dem Text im einzelnen nicht abzu-spüren. Die Autoren haben eine inten-sive Gemeinschaftsarbeit geleistet. Über ihre unterschiedlichen Zugänge zur Thematik sowie weitere Veröffentli-chungen aus ihrer Feder geben Kurzbio-graphien im Anhang Auskunft.

Wer weitere Kenntnisse erwerben oder die angestoßenen vertiefen möchte, findet eine überschaubare Anzahl von Publikationen sowie Hinweise auf Periodika. Durch besondere Kennzeich-nungen werden Darstellungen nicht-orthodoxer Autoren markiert. Mit einem Fachwörterverzeichnis am Schluß wer-den mögliche Zugänge zusätzlich er-leichtert und geöffnet.

Ursprünglich hat diese Einführung eine gleichnamige Filmserie des Süd-westfunks begleitet. Das Nachwort hat der Autor jener Serie verfaßt. Darin wird die Absicht des Filmes charakteri-siert, die „religiösen Schätze der Ortho-doxie“, „die ja aus einem gemeinsamen Glaubensgrund kommen, den Christen des Westens vorzuführen und sie zu einem kritischen Überdenken ihrer eige-nen Glaubenswelt anzuregen“.

Unter den Christen des Westens nimmt die bisherige Unkenntnis der orthodoxen Kirche ab. Die Möglichkei-ten sind zahlreicher geworden, ortho-doxe Kirchen kennenzulernen, Men-schen dieser Tradition zu begegnen und sich den Horizont ökumenischen Be-wußtseins zu erweitern. „Glauben aus dem Herzen“ ist als ein erster und wichtiger Begleiter auf solchen Ent-deckungspfaden zu empfehlen.

Käte Gaede

Dietrich Steinwede unter Mitarbeit von Kerstin Lüdke, Religionsbuch Oikou-mene. Werkbuch 1/2. Patmos Verlag, Düsseldorf 1994. 279 Seiten. Kt. DM 48,-.

„Religionsbuch Oikoumene“ – ein „ökumenisches“ oder „interkonfessionel-les“ oder „konfessionell-kooperatives“ Werkbuch? An diesen verbalen Haarspal-tereien geht dieses Werkbuch zu den Re-ligionsbüchern Oikoumene Band 1 und 2 letztlich vorbei, da die eigentlichen kon-fessionellen und dogmatischen Streit-punkte in den Inhalten der Religions-bücher für das 1. und 2. Schuljahr kaum vorkommen. Die Problematik der Kon-fessionalität des Religionsunterrichtes als heißes Eisen und als Brennpunkt theologischer Auseinandersetzungen ent-lädt sich gleichsam in einer Art „Vorfeld-katechese“, wie sie bereits Ende der sechziger Jahre in den Schulen einzog. Mit didaktischer Grundlegung zum sog. „ökumenischen Lernen“ und mit der Be-reitschaft, in den ersten Schuljahren möglichst viel in der Einübung des christlichen Glaubens miteinander zu tun, wurden Lehrstoffe/Lerninhalte neu aufbereitet. Diese Art von Lernen steht unter einer globalen Perspektive, näm-lich „ökumenisches Lernen“ in einer Zeit einzuüben, in der Kinder aus ihrem ein-dimensionalen Weltbild heraus die Hin-tergründigkeit und Vieldimensionalität des Daseins erfassen lernen. Dieses „ökumenische Lernen“ versteht sich als ein „verknüpfendes Lernen“ (E. Lange), nämlich Beziehungen herzustellen zwis-chen dem eigenen Ich und den Mitmen-schen, zwischen dem einzelnen und der Glaubensgemeinschaft, zwischen dem Leben der einen Welt und der Gewissen-haftigkeit und Verantwortung des einzel-nen. Und dieser Lernprozeß geschieht z.B. im Erfahren, Erleben und im Lernen als Umgang mit Symbolen, im bibli-

schen Lernen, in der hörenden, fragenden und antwortenden Auseinandersetzung mit überlieferten christlichen Texten und Werten in der heutigen Glaubens- und Lebenswelt.

Die kindgerechten Arbeitsformen wie „Erzählen“, „Vorlesen“, „Gespräch“, „Singen“, „Spielen“, „Malen“ und „Zeichnen“, „Bildbetrachtung“, „Stilleübungen“ kommen wohl dosiert in den einzelnen Bausteinen (auch miteinander verschränkt) vor, so daß die einzelnen Materialien genügend Impulse für Unterrichtseinheiten freigeben. Wichtig erscheint mir, daß sich in den Texten das „Mit Gott und mit den Menschen“ als ökumenischer Gedanke hindurchzieht und die Dimension des „Nehmt einander an, so wie euch Christus angenommen hat“ in die Lebenswelt der Schule integriert. Er durchdringt die sich öffnende Kinderwelt und zwar ganzheitlich und lebensorientiert, sozial und interkulturell, grenzüberschreitend und handlungsspezifisch im christlichen Kontext verankert. Dies läßt sich auch leicht an einzelnen Beispielen verdeutlichen: im Teil 3 (1. Klasse) wird in dem Abschnitt „Ich mit dir und du mit mir“ (S. 74ff) dieser durchgehende Duktus genauso präsent wie im Teil 10 (2. Klasse) „Mit Christus auf dem Weg“ (S. 253ff) oder in anderen Materialabschnitten. Langsam wird dabei in der kindlichen Erfahrungswelt ein christlicher Horizont aufgebaut, der heute bei vielen Schulkindern nicht mehr als selbstverständlich vorauszusetzen ist. Die wichtigste Aufgabe bleibt daher dem Lehrer/der Lehrerin überlassen, wie er/sie das „kostbare Material“ umsetzt und die Kinder inspiriert. Mit der Konzeption solcher Werkbücher läßt sich in der Katechese „ökumenisch“ sehr viel wieder freischaufeln.

J. Georg Schütz

Karl H. Federschmidt, *Theologie aus asiatischen Quellen. Der theologische Weg Choan-Seng Songs vor dem Hintergrund der asiatischen ökumenischen Diskussion.* Lit Verlag, München 1994, 304 Seiten. Kt. DM 48,80.

Der Autor stellt sich die Aufgabe, die Theologie des taiwanesischen Theologen Choan-Seng Song von innen heraus zu verstehen, dem westlichen Leser zu erschließen und durch eine kritische Würdigung die Felder eines notwendigen und fruchtbaren Gesprächs mit der Theologie Songs aufzuzeigen. Das immanente Verstehen und Erschließen gelingt dem Autor durch die umfassende Wahrnehmung des biographischen, politischen, theologiegeschichtlichen und kulturellen (chinesischen) Kontextes der Theologie Songs und durch die Rückversicherung seines Verständnisses in Gesprächen mit Professor Song selbst. Die kritischen, in den theologischen Traditionen des Westens verankerten Fragen des Autors an Songs Denkformen, die Wurzeln in chinesischem Denken geschlagen haben, also der dritte Teil, der die Tür zum Dialog westlicher und östlicher Theologie öffnet, ist eine Herausforderung an die Leser und Leserinnen, die Frage nämlich: worauf zielt Dialog, wenn, wie im vorliegenden Idealfall, das gegenseitige Verstehen der theologischen Denkformen zugrunde liegt, sie aber nicht vereinbar sind und jede Denkform je andere Probleme löst und neue aufreißt?

So bietet die vorliegende Dissertation im ersten Teil eine sorgfältige, vielschichtige und lebendige Einführung in die Herausforderungen, Themen und Wandlungen der asiatischen Theologien, wie sie seit 1949 in der East Asia Christian Conference (EACC), seit 1973 Christian Conference of Churches

(CCA), durch Theologien ihrer Mitgliedskirchen entwickelt wurden.

Im zweiten Teil wird die theologische Entwicklung Songs nachgezeichnet, erwachsen aus dem Studium chinesischer Philosophie, europäisch-amerikanischer Rezeption der Theologie, beeinflusst von und sich profilierend in der asiatischen theologischen Diskussion im Umkreis der CCA, geprägt vom politischen Befreiungswunsch der Taiwanesen bis hin zu eigenständigen theologischen Lösungen. Teil 2 bildet also in westlicher Terminologie neben der Wahrnehmung des vielschichtigen Kontextes die Entfaltung der „systematischen Theologie“ C. S. Songs: hier sind die theologischen Fragen Songs und die Antworten in ihrer Entwicklungsgeschichte dargelegt. Deutlich hebt der Autor die Folie der zentralen theologischen Fragen C. S. Songs hervor: das Scheitern der Christianisierung Asiens, gemeint sind China, Taiwan, Japan, Korea, ... die von chinesischer Kultur geprägten Nationen; das Scheitern der „bei Christen außerhalb Chinas gängigen Vorstellung, mit prophetischem Zeugnis und Handeln könnte die Kirche zur Erneuerung der Menschen und Gesellschaft beitragen“.

Wenn also Kirche durch Zeugnis und Handeln das Erlösungshandeln Gottes nicht vermitteln kann, wie kann dann die Erlösungsgeschichte Gottes, die Inkarnation Jesu Christi, im heutigen Asien relevant werden? In der Beantwortung dieser Frage liegt C. S. Songs Akzentverschiebung, schließlich auch der Bruch mit den westlichen Denkformen von Heilsgeschichte und Erwählung. Auf der Suche nach einer Balance zwischen christozentrischer Verankerung, der an Ort und Zeit gebundenen Inkarnation Gottes in Jesus Christus und dem universalen Relevanzanspruch des Erlösungshandelns Gottes zumal in Asien

stellt C. S. Song seine Paradigmen auf: das Schöpfungs-Erlösungs-Paradigma, das Tod-Auferstehungs-Paradigma. Die Inkarnation des historischen Jesu Christi tritt zurück zugunsten einer kenotischen Inkarnationsdynamik, die es ermöglicht, das Erlösungshandeln Gottes im weltweiten Schöpfungshandeln (und somit in den Kulturen) abzulesen, zum Beispiel in Geschichten der Völker.

In der Nachzeichnung der vielschichtigen theologischen Überlegungen C. S. Songs, in Hinweisen auf neue Fragen und kommentierenden Abwägungen der Gedanken Songs wird dieser zweite Teil, der Hauptteil der Dissertation, zu einem spannenden Gang durch ein profiliertes Beispiel asiatischer Theologie. Die Lektüre hinterläßt Anfragen an die eigene Tradition wie an die C. S. Songs und ist in bester Weise stimulierend, die Fragen nach dem „garstigen Graben“, nicht nur des geschichtlichen, sondern auch des kulturellen Abstandes in neuer Weise aufzunehmen, alte und neue Antworten zu bedenken.

Bettina Opitz-Chen

ZEUGEN DES GLAUBENS

Andrew Blane (ed.), Georges Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman. St. Vladimir's Seminary Press, Chrestwood, NY 1993. 444 Seiten. Kt.

Der russisch-orthodoxe Priester und Professor Georges Florovsky wurde 1893 in Odessa geboren. 1979 starb er in Princeton, USA. Beide Daten umspannen das äußerlich wie innerlich bewegte Leben eines Emigranten, Interpreten russischer und orthodoxer Geistes- und Theologiegeschichte, Priesters und Ökumenikers. Florovsky gehört zu den herausragenden orthodoxen Theologen und öku-

menischen Gestalten dieses Jahrhunderts. Seine auffallende äußere Erscheinung und seine markanten, häufig unbequemen Beiträge waren fester Bestandteil der großen ökumenischen Konferenzen. Seit seiner Teilnahme an der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1937 in Edinburgh galt sein besonderes Engagement der Bewegung und Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Noch 1971 nahm er, inzwischen 79 Jahre alt, aktiv an der Kommissionssitzung in Löwen teil. Aber er gehörte ab 1937 auch dem vorbereitenden Ausschuß für den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) an, nahm an dessen Vollversammlungen bis hin zu Uppsala 1968 teil, war Mitglied des Exekutiv- und Zentralausschusses und einer der Wegbereiter orthodoxer Mitarbeit im ÖRK.

Doch dies ist nur ein – allerdings zentraler – Strang im Leben und Wirken Florovskys in Odessa, Prag, Paris und in den USA (St. Vladimir, Harvard, Princeton). Die ganze Fülle seiner theologischen Interessen, Gaben und Beiträge, der bewegte und prekäre Lebenslauf, die vielfältigen Aktivitäten in ganz Europa und dann in den USA, seine facettenreiche und nicht immer einfache Persönlichkeit – all dies wird in der vorliegenden Biographie kompetent und sorgfältig recherchiert und gleichzeitig in einer der vorgestellten Person entsprechenden faszinierenden Darstellungsweise vermittelt. Professor Andrew Blane beschreibt, auch aus der Sicht vieler persönlicher Begegnungen, Leben und Wirksamkeit Florovskys. Professor Mark Raeff umreißt die russische Geistesgeschichte und deren Darstellungen und stellt in diesem Rahmen Florovsky als „Russian Intellectual Historian“ – das Hauptwerk Florovskys ist „*Ways of Russian Theology*“ (1937) – dar, während Professor George H. Williams die Hauptlinien des

theologischen Denkens Florovskys („*The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky*“) herausarbeitet. In einer Bibliographie werden 376 Veröffentlichungen aufgeführt, und im fünften Teil dieses Buches findet sich ein Verzeichnis der Bestände der Georges Florovsky Archive in der Princeton University und im St. Vladimir Seminary.

So ist eine vorbildliche Biographie entstanden, in der russische Geistesgeschichte, orthodoxe Theologie, ökumenische Bewegung, russische Emigration, Europa vor und nach dem Zweiten Weltkrieg hineingewoben sind in die fesselnde Darstellung einer außergewöhnlichen Persönlichkeit. Ein großartiges Beispiel angelsächsischer Kunst der Biographie.

Günther Gaßmann

Hans Hartog, Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heilers. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1995. 306 Seiten. Ln. DM 48,-.

Hans Hartog, Schwiegersohn von Heiler, Indologe (Promotion bei Heiler) und Pfarrer im Ruhestand, legt einen längst fälligen Baustein zur Biographie des großen Marburger Theologen und Religionswissenschaftlers vor. Er betont, daß es sich nicht um eine wissenschaftliche Biographie Heilers handelt: der religionswissenschaftliche Aspekt in Leben und Werk bleibt ausgeblendet. Hartog will lediglich dessen „innere Mitte“ aufzeigen. Diese liegt nach seiner Meinung in der priesterlichen Funktion Heilers, die freilich nicht von den beiden anderen „Feldern“: der Erforschung der Weltreligionen und der charismatischen Verkündigung der ökumenischen „Einheit in der Vielfalt“ von Christentum und Menschheit zu trennen

ist. (Zum religionswissenschaftlichen Lebenswerk Heilers siehe *Rainer Fritzsche*, „F. Heiler und die Mystik“, Diss.phil. Frankfurt am Main 1992.)

Hartog nimmt ungedruckte Texte von Heilers Frau Anne Marie und der Tochter Birgitta Heiler-Hartog sowie eigene Erinnerungen zu Hilfe und stellt das Ringen um die Ökumene unter dem für Heiler zentralen Leitmotiv der „Ev. Katholizität“ kongenial dar.

F. Heiler (1892–1967) wird in seinem Werdegang seit dem religionswissenschaftlichen Erstling „Das Gebet“ (1918) über die Begegnung mit N. Söderblom in Schweden (1919) und die „Konversion“ zur „Ev. Katholizität“, dem Auf- und Ausbau der „Hochkirchlichen Vereinigung“ (H.V.) bis hin zur Übernahme des Bischofsamtes unter Wahrung der apostolischen Sukzession in der Schweiz dargestellt. Heiler, 1927 in Rüschlikon in einer Schweizer reformierten Kantonalkirche ordiniert, empfängt am selben Ort 1930 die Bischofsweihe durch den gallikanischen Bischof Vigüé. Er ist inzwischen zur Zentralgestalt der H.V. geworden, in der es freilich besonders im Dritten Reich nicht ohne Spannungen abgeht. Heilers Wirken als Liturg geht auf sein katholisches Erbe und auf Luther zurück, wie überhaupt die ganze hochkirchliche Bewegung auf Luthers Theologie und der CA aufbaut. Die Gestaltung der „Deutschen Messe“ ist getragen von umfassenden Studien zu frühchristlichen und reformatorischen Gottesdienstformen.

Heiler erlebte in seinem Kampf um Annäherung der Konfessionen Höhen und Tiefen. Ein Höhepunkt war das „Hermisdorfer Gespräch“ 1934. Anwesend waren u.a. R. Guardini, Max Pribilla, Josef Koch, Joh. Pinski von kath. Seite; F. Heiler, K.B. Ritter, W. Stählin, Paula Schaefer, W. Küneth von ev. Seite und als Beobachter Birger Forell

und A. Nygren (Schweden). Da das Gespräch zeitgleich mit Barmen stattfand, fehlte die Barthsche Richtung, zu der Heiler auch für alle Zukunft auf Distanz blieb, obwohl er versuchte, Calvins Abendmahlslehre in seine „Deutsche Messe“ zu integrieren. Aber auch der Anglikanismus, ja selbst das Quäkertum mit seiner „Stillen Andacht“ haben Pate gestanden.

Einen Tiefpunkt erlebte Heiler im Dritten Reich. Er leistet Widerstand, wird strafversetzt und erlebt als Dekan der Philosophischen Fakultät in Marburg den Neuaufbau. Hartog zitiert aus Vorträgen zum Thema „Hochkirche“ in den Kriegsjahren, aus Predigten nach Kriegsende 1945 und läßt uns den Schock erleben, den die Verkündung des Mariendogmas (1950) auslöste. Heiler „sah sich vor den Trümmern seiner Lebensarbeit“, erlebte aber auch das – enthusiastisch gefeierte – Pontifikat Johannes XXIII. und die Anfänge des Vatikanum II. Er kann wieder Ja sagen zu seiner Mutterkirche und zum Ringen um Einheit.

Hartog schließt ab mit Heilers Beitrag zur ev. Marienverehrung und zu „Frau und kirchliches Amt“. (Die Stellung der Frau in den Religionen der Menschheit war ein Lebensthema Heilers.) Kein Zweifel, F. Heiler war eine der großen priesterlichen Gestalten des Protestantismus, ein Kündler der *Una sancta ecclesia*, die sich ihm alsbald zur *Una sancta religionum* erweiterte. Zwei bemerkenswerte Worte von F. Heiler zum Schluß: „Wer nach Rom geht, hat mich nicht verstanden“ (über die Konversion von M. Giebner, G. Klünder, R. Goethe und H. Schlier). – Heiler starb mit einer Anrufung Buddhas aus dem Mahayana auf den Lippen: „Herz des großen Erbarmens“.

Heinz Röhr

Gerlind Schwöbel, *Leben gegen den Tod*. Hildegard Schaeder: Ostern im KZ. Evangelischer Regionalverband, Frankfurt/M. 41995. 214 Seiten. Br. DM 24,-.

Hildegard Schaeder, der dieser Erinnerungsband gilt, war von 1948 bis 1970 Referentin für orthodoxe Fragen des kirchlichen Außenamts der EKD in Frankfurt am Main und als solche Impulsgeberin, Organisatorin und Seele des beginnenden Dialogs ihrer Kirche mit den orthodoxen Kirchen, insbesondere der Russischen Orthodoxen Kirche. Von ihr lagen seit 1947 in drei Auflagen (zuletzt 1960) autobiographische Aufzeichnungen über ihre Gestapo-Haft in Berlin und im Frauen-KZ Ravensbrück vom September 1943 bis April 1945 vor. Die sechs Kapitel dieser Aufzeichnungen (Seiten 49–97) bilden den zweiten von vier Teilen der vorliegenden Publikation. Jeder Leser und jede Leserin wird diese Passagen nur mit tiefer Bewegung und ebenso tiefem Dank für das Glaubenszeugnis dieser tapferen Frau aufnehmen können.

Dankenswert ist ebenfalls, daß im ersten Teil von Gerlind Schwöbel verfaßte oder zusammengetragene „Biographische Erinnerungen“ (S. 17–47) sowie im dritten Teil ein Bericht von Heinz Joachim Held „Brückenschlag zur Orthodoxie im Osten“ über das Wirken von Hildegard Schaeder im Dienst der EKD beigelegt sind. Auch die Wiedergabe des Memorandums, das sie zusammen mit Gustav Heinemann während des Rückflugs von einer „privaten“ Besuchsreise in der Sowjetunion auf Einladung des Moskauer Patriarchats im Sommer 1954 unternommen hat (S. 176–190) ist verdienstvoll. Der Rezensent fragt sich allerdings: Gibt es im Umkreis des Evangelischen Regionalverbands Frankfurt niemand, dessen bzw. deren gute Dien-

ste als Verlagslektor oder -lektorin man hätte erbitten können, um Übersicht und ein erkennbares Gefälle in ein Gemenge von wichtigem, belanglosem, ja peinlichem historischen Material zu bringen? Der Titel „Leben gegen den Tod“ wirkt zwar plakativ, vermag das Fehlen einer Konzeption aber nicht zu überdecken. Hildegard Schaeder hätte mehr editorische Sorgfalt verdient.

Vo.

David Ford (Hg.), *Theologen der Gegenwart*. Eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1993. 361 Seiten. Kt. DM 49,80.

Ökumenische Theologie hat viele Facetten. Eine der wichtigsten, grundlegendsten ist die, überhaupt Kenntnis voneinander zu nehmen und sich um Verständnis zu bemühen des je anderen Ansatzes und seiner Zielrichtung. Die hier vorliegende „Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts“ – man beachte schon diese Formulierung! – ist ein wichtiger Beitrag dazu in mehrfacher Hinsicht:

- Sie ist der Versuch einer Zusammenschau neuerer theologischer Ansätze, wie sie quer durch die Konfessionen hindurch zu beobachten sind, und gibt insofern einen guten Einblick in die gemeinsame Herausforderung, die Gemeinsamkeit der Antworten, aber gewiß auch die Variationsmöglichkeiten.
- Sie bietet – zum anderen – eine Einschätzung der theologischen Leistungen durch Vertreter der anderen Konfession und insofern einen Einblick in die ökumenische Rezeptionsfähigkeit in Anerkennung und Kritik.

- Sie zeigt schließlich durch den hohen Anteil deutschsprachiger Theologen unter den hier vorgestellten, in welchem Maße die deutschsprachige, und das heißt mitteleuropäische, Theologie, die evangelische und die katholische, im angelsächsischen Raume angenommen und aufgenommen worden ist.

Eine knappe Einführung unterscheidet zur Verständigung über die Frage „Was ist moderne Theologie?“ fünf Typen von Theologie und stellt diese mit ihrer je eigenen Problemstellung in den weiteren Bereich der modernen Geistesgeschichte. In sechs Hauptteilen, deren Spezifikum jeweils kurz erläutert wird, werden sodann insgesamt 14 Theologen einzeln vorgestellt: Barth, Bonhoeffer, Torrance und Jüngel als Vertreter einer „Theologie in Entsprechung zur Offenbarung“, Bultmann, Tillich, Schillebeeckx und Küng für die Fragestellung „Existenz und Korrelation“, Rahner und Lonergan für eine „Transzendente Theologie“, Congar und von Balthasar stehen für „Tradition und Schönheit“, Pannenberg und Moltmann für „Geschichte und Eschatologie“. Der letzte Teil, „Neue Herausforderungen in der Theologie“ zeichnet die kontextuellen Ansätze nach, die lateinamerikanische Befreiungstheologie, die Schwarze, Asiatische und Feministische Theologie. Die einzelnen Portraits orientieren sich weithin an einem gemeinsamen Grundmuster: Biographische Einführung, Übersicht über das Werk, die wichtigsten theologischen Inhalte und ihre Diskussion und schließlich eine vorsichtige Bewertung mit dem Versuch eines Ausblicks auf die zukünftige Aufgabenstellung.

Auf diese Weise wird ein detailreiches Bild der gegenwärtigen Theologie entworfen. Gewiß kann über die Zusammenstellung, über die jeweils heraus-

gestellten verbindenden Aspekte wie natürlich – der Herausgeber verweist selber darauf – über die Auswahl diskutiert werden. Der amerikanische Horizont ist nicht unbedingt auch der deutsche. Zur Vertiefung wäre eine bibliographische Anreicherung der recht knappen Anmerkungen sicher hilfreich. Dennoch darf erwartet werden, daß die vielfältige Anerkennung, die die englische Originalausgabe von 1989 erfahren hat, auch der deutschen Übersetzung gezollt werden wird, zumal auch sprachlich wenig zu wünschen übrig bleibt.

Hubert Kirchner

FESTSCHRIFTEN

Bernd Jochen Hilberath/Dorothea Sattler, Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. Festschrift für Theodor Schneider. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1995. 643 Seiten. Gb. DM 48,-.

Wer diese Festschrift zur Hand nimmt, wird gleich mehrfach Freude empfinden. Es beginnt schon mit dem Mosaik aus Ravenna auf dem Schutzumschlag, setzt sich fort im honorigen Auftakt der vier Grußworte und steigert sich, wenn aus ihnen durch das Hinzutreten von elf „Erinnerungen“ eine Wolke von Zeugen und Zeuginnen wird, die dankbar reflektieren, was sie in Lern-, Lehr- und Dienstgemeinschaft vom Jubilar empfangen haben.

Wir tun gut, zuerst diese Facetten auf uns wirken zu lassen, ehe wir aufnehmen, wie sie sich in der ökumenischen Außenperspektive von Dietrich Ritschl („Erfahrene und reflektierte Eucharistie. Zu den impliziten Axiomen in Th. Sch.'s Eucharistielehre“) und in den „Biographischen Notizen zur Theologie Th. Sch.'s“ von Dorothea Sattler zum

Lebensbild eines treuen Zeugen Jesu Christi, eines aufrechten Kämpfers für die wahre Katholizität seiner Kirche, eines standhaften Ökumenikers, subtilen theologischen Denkers und treuen Seelsorgers zusammenfügen.

Doch die Freude hat nicht nur am Jubilar ihren Anhalt. Sie gilt auch der Offenheit und Weite, der intellektuellen Sorgfalt und dem geistlichen Respekt, die – nehmen wir die 34 Einzelbeiträge im ganzen – ihrem Schwerpunkt, der Eucharistie bzw. dem Herrenmahl, zugewandt werden. Mit dem, was die Autoren und Autorinnen dem Jubilar überreicht haben, sind wir alle beschenkt – und sollten um des breit erschlossenen wichtigen Gehalts, aber auch aus pragmatischen Gründen zugreifen! Wo gibt es das heute noch: eine so vieldimensionale Erschließung einer Gabe, an der teilzuhaben wir alle berufen sind, und dies zu so günstigem Preis.

Da es unmöglich ist, allen Beiträgen gerecht zu werden, beschränken wir uns hier auf solche, die ökumenisch bilanzieren und Perspektiven aufzeigen. Da sind zunächst die beiden Beiträge zu den „*verba testamenti*“ zu nennen. *Walter Groß* („Neuer Bund oder erneuerter Bund“) bilanziert die heikle Diskussion zu Jeremia 31, 31–34 mit dem Resultat: Dieser Text nimmt „vielfältige Ausdrucksweisen und Interpretamente auf, die in exilischer Literatur bezeugt sind, großenteils allerdings kontrastierend oder überbietend.“ Es geht in ihm nicht um Anknüpfung und Wiederherstellung. Jahwe wird einen neuen Bund schließen, einen reinen Gnadenbund (S. 110). Das wird aufgenommen von *Thomas Söding* in „Das Mahl des Herrn. Zur Gestalt und Theologie der ältesten nachösterlichen Tradition“, wenn er feststellt: Die Vergegenwärtigung hängt ab ... „von Jesus selbst, dem Erhöhten, der sich als der für viele in den Tod Ge-

gangene in der nachösterlichen Mahlfest präsentiert, indem er sich mit dem im Herrenmahl gebrauchten Brot und Wein identifiziert, so daß deren Genuß den Mahlteilnehmern ebenso Anteil am eschatologischen Heil der Gottesherrschaft vermittelt, wie nach der Überzeugung der Tradenten den Jüngern Jesu im Abendmahlssaal“ (S. 163). Evangelische Ohren werden mit Freude vernehmen, wie nahe diese exegetische Einsicht derjenigen kommt, die auf dem Weg von den Arnoldshainer Thesen bis zur Leuenberger Konkordie gewonnen wurde.

Ohne daß dies beabsichtigt wäre, ist dadurch exegetisch abgesichert, wie *Otto Hermann Pesch* („Gemeinschaft beim Herrenmahl. Plädoyer für ein Ende der Denkverweigerungen“) in seiner Bilanz der Diskussion seit dem zweiten Vatikanum (50 Argumente zugunsten, 21 Argumente gegen eine Herrenmahlsgemeinschaft zählt er auf) die Gewichte verteilt und als „Klartext“ aufdeckt, wo redlich, d. h. vom Diskussionsstand her argumentiert oder dieser durch das Werfen von Nebelkerzen verunklart wird. Sein Ergebnis: „großer Respekt vor den psychologischen und kirchenpolitischen Gegenargumenten“. Wer dagegen Herrenmahlsgemeinschaft aus streng theologischen Gründen nicht für möglich hält (so auch Beiträge in der Festschrift selbst), „betreibt Denkverweigerung und verfällt Kurzschlüssen“. Die anzustrebende Utopie: „respektvollste geschwisterliche wechselseitige Anerkennung der Legitimität gewachsener Herrenmahls-Traditionen unter dem einzigen Maßstab des offenen neutestamentlichen Zeugnisses, dadurch Öffnung der wechselseitigen Zulassung – und zugleich Bewahrung aller für die „Nestwärme“ des Glaubens notwendigen „kirchlichen Sozialisation“ (S. 566).

Vier Aufsätze sind unter dem Stichwort „Perspektiven: Ökumenische Her-

meneutik“ zusammengefaßt. Zu ihnen bzw. zu ihr zählen für *Bernd Jochen Hilberath* Konsequenzen aus der Einsicht, daß die gegenwärtigen Konflikte in der römisch-katholischen Kirche (und nicht nur in ihr!) „mindestens teilweise“ daher rühren, daß die verschiedenen Ebenen der Glaubenskommunikation (Gemeinde, Lehramt, Theologie) nicht auseinandergehalten werden. Von daher darf die Dogmatik das Lehramt nicht einfach bestätigen, sondern sie hat die hermeneutische Funktion, die Kommunikationsstörungen zwischen Lehramt und dem Glauben der Gemeinde zu überwinden. „Entscheidend wird es sein, Kommunikationsformen zu entwickeln, die das Glaubensbewußtsein, das gläubige Selbstbewußtsein ermöglichen und fördern“ (S.41f). *Siegfried Wiedenhofer* greift mit der „Geschwisterlichkeit aller Christen“ ein Grundanliegen des Jubilars auf und fragt, wo und wie die Verantwortung, die sich aus ihr ergibt, heute konkret gehandhabt wird bzw. wirklich gelebt werden kann. Konziliarität und Synodalität (so sein Thema) entsprechen dem kommunikativen und sakramentalen Charakter der Kirche, werden ihr als einem differenzierten Handlungs-subjekt gerecht und aktualisieren ihre Grundvollzüge und Grundgestalt. *Lothar Ulrich* gelangt von Überlegungen zu Wortfeld und Geschichte von Konfession zu der These: „Die Zukunft der Ökumenischen Bewegung und die Chancen für ihr Gelingen hängen von der Bewahrung und Bewährung der konfessionellen Identität ab“ (S.70). Jenseits von Konfessionalismus und Entkonfessionalisierung plädiert er für eine „legitime Pluralität theologischer Modelle als komplementärer Gesamtentwürfe“ (S.71). Ziel ist, daß die Christenheit wieder lernen muß, mit vielen verschiedenen Stimmen das Zeugnis des einen Glaubens vor allen Menschen

abzulegen. *Peter Hünemann* schließlich entwirft Konturen dazu, welche Aufgaben die Theologie als solche in der sich abzeichnenden neuen Kultur Europas erfüllen kann und soll.

Über seine grundsätzlichen Erörterungen hinaus ist ökumenisch aktuell der Aufsatz von *Vinzenz Pfnür* „Communio und excommunicatio“. Pfnürs Beitrag ist auch als Warnung zu lesen, sich in Fragen des Lutherbanns mit Halbrichtigkeiten beschwichtigen zu lassen. Er bezeichnet dieses Problem ausdrücklich als „nicht gelöst“ und nennt die Gründe dafür (S. 291).

Vo.

Werner Brändle/Ralf Stolina (Hg.), Geist und Kirche. FS für Eckhard Lessing. Verlag Peter Lang, Frankfurt/M. 1995. 366 Seiten. Br. DM95,-.

In der Festschrift, die zwölf Münsteraner und acht auswärtige Kollegen und Schüler dem Professor für Systematische Theologie und Direktor des Ökumenischen Instituts in Münster, Eckhard Lessing, zum 60. Geburtstag dargebracht haben, werden zwar sieben Beiträge speziell unter „Ökumenische Perspektiven“ ausgewiesen. Wenn Ökumene als durchgängige Perspektive der Theologie in einer Sammelpublikation überhaupt vorzufinden ist, dann hier. Das ist zum einen in den Themenkreisen „Geist“ und „Kirche“ begründet, die – so das Vorwort – „die Mitte und Perspektiven der theologischen Arbeit“ des Jubilars bilden. Es liegt aber auch daran, daß beide Fakultäten in Münster sich dieser durchgängigen ökumenischen Perspektive besonders verpflichtet wissen.

Wir tun also gut daran, uns auch die Aufsätze von Dietrich-Alex Koch und Michael Beintker zur exegetischen bzw. exegetisch-hermeneutischen Fundierung

des Zwölferkreises als vorösterlicher eschatologischer Gemeinschaft bzw. des Verhältnisses von Leib Christi/Volkskirche zu Gesellschaft und Öffentlichkeit ökumenisch anzueignen. Ähnliches gilt von den Beiträgen zu „Heiliger Geist und Geistesgaben“, wobei sich der Rezensent wünscht, daß besonders dort, wo im ökumenischen Dialog um die Auslegung und Anerkennung des apostolischen Glaubens gerungen wird, die Beiträge zur „Unmittelbarkeit des Glaubenden zu Gott“ (Werner Brändle, Ralf Stolina) genügend mitbedacht werden.

Zum Verhältnis zwischen ökumenischer und Lausanner Bewegung empfiehlt sich's, mit Hans-Peter Müller der Frage nachzugehen, ob „aufgeklärte Mythenakzeptanz das Ergebnis einer über sich selbst aufgeklärten Vernunft“ sein kann. Nicht zuletzt könnte sich manche Verkrampfung im Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung vermeiden lassen, wenn wir uns von Dietrich Ritschls systematisch-pastoraler Übersicht über die Vorsehungslehre in eine Meditation hineinziehen ließen, was mit dem Satz „Gott behüte Dich“ zugesagt wird.

Leider lassen sich an dieser Stelle nicht alle Beiträge benennen, geschweige denn charakterisieren. Hervorgehoben seien aber noch die Aufsätze „Der Beschluß des Konzils der Orthodoxen Kirche in Rußland 'Über die Vereinigung der Kirchen“ vom 7./20.9.1918 (Günther Schulz) und „Der Heilige Geist als Person“ von Herbert Vorgrimler. Schulz ruft uns zu seiner Code-Korrektur unseres ökumenischen Gedächtnisses auf. Gemeinhin gilt der Brief des Ökumenischen Patriarchen aus dem Jahr 1920 als entscheidender orthodoxer Impuls für die ökumenische Bewegung. Das läßt sich so isoliert nicht mehr halten, nachdem uns Schulz den Prozeß erschließt, was unter den schwierigen Be-

dingungen der beginnenden bolschewistischen Revolution in den Jahren 1917/18 als ökumenisches Erwachen in der russischen Kirche vor sich gegangen ist.

Herbert Vorgrimler schließlich geht einem „tiefgreifenden Dissens in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik“ nach, der uns u. a. auch verdeutlichen kann, warum die Verhältnisbestimmung zu Judentum und Islam in der F/O-Auslegung des Nizänums so dürftig ausgefallen ist. Gemeint ist, daß Theologen wie H. U. v. Balthasar und andere durch die Art, wie sie den Personbegriff bestimmen und auf die innertrinitarischen Beziehungen von Vater, Sohn und Geist übertragen, Pfade in Richtung Tritheismus beschreiten und damit nach Überzeugung des Autors nicht nur das monotheistische Glaubensgut gefährden, das Christen, Juden und Muslime verbindet, sondern auch das Credo Jesu in Mk 12,29f faktisch außer Kraft setzen. Vorgrimlers Empfehlung: der Personbegriff darf nicht im Gegenzug zu einer Substanzontologie lediglich aus Beziehungen konstruiert werden, sondern in ihm muß Raum sein für zentriertes Bewußtsein als Kern der Person. Und: die „einmalige Einheit des Menschen Jesus mit Gott“ darf (siehe Konzil von Chalcedon) nicht vermischt werden mit dem „noch nicht in die Geschichte eingetretenen Wort Gottes des Vaters“. Tendenzen dieser Art sieht Vorgrimler nicht nur bei katholischen Theologen, sondern auch bei W. Pannenberg und J. Moltmann.

Vo.

*Tiemo R. Peters/Thomas Pröpper/Her-
mann Steinkamp* (Hg.), *Erinnern und
Erkennen. Denkanstöße aus der Theo-
logie von Johann Baptist Metz. Pat-*

mos Verlag, Düsseldorf 1993, 276 Seiten. Br. DM 44,80.

Anläßlich der Emeritierung von Johannes Baptist Metz im Sommer 1993 erschien ihm zu Ehren die vorliegende Dankesschrift. Das Vorwort verweist darauf, daß das Ende der dreißigjährigen Lehrtätigkeit von Metz eine Zäsur für die ganze Fakultät darstellt. Das wird als Anlaß für eine Selbstreflexion und als Motivation der Fakultät verstanden, über ihre („kritische“) Verbundenheit mit der neuen Politischen Theologie nachzudenken. So sind die Einzelbeiträge teilweise persönlich formuliert, teilweise haben sie Brief- oder Essayform. Bei den 27 Einzelbeiträgen handelt es sich freilich nicht um eine harmonische Festschrift: gemeinsames Handeln ist aufgrund der „Schwerkraft eines leibhaftigen Lehrkörpers“ mühsam. Leider wurde daraus nicht die Konsequenz gezogen, studentische Beiträge in die Auseinandersetzung mit der Theologie von J. B. Metz aufzunehmen. Leichtigkeit und studentische Frische, vielleicht Enthusiasmus hätten die Denkschrift bereichern können. So handelt es sich in „Erinnern und Erkennen“ um Beiträge der „Lehrenden dieser Fakultät, die kleinen und die ‚ordentlichen‘, alle(r) also, die in der mühevollen theologischen Vermittlungsarbeit aktiv sind“ (Vorwort). Vertreten sind dabei die Bereiche der Biblischen Zeitgeschichte, der Bibelwissenschaft, der Exegese des NT, der Homiletik, der Dogmatik, der Alten Kirchengeschichte, der Kirchengeschichte und ihrer Didaktik, der Fundamentaltheologie, der Systematischen Theologie im allgemeinen, der Pastoralsoziologie und Religionspädagogik, der Mittleren und Neueren Kirchengeschichte, der Geschichte und Theologie der Östlichen und westlichen Kirchen, der Pastoraltheologie und

Katechetik, der Dogmatik und Dogmengeschichte, der Christlichen Sozialwissenschaften, der Liturgiewissenschaft, der Pastoraltheologie und Religionspädagogik, der Katholischen Theologie und ihrer Didaktik und der Theologischen Propädeutik/Friedens- und Konfliktforschung.

Als interessantes Pendant ist diesem Buch der Band „Diagnosen zur Zeit. Mit Beiträgen von J. B. Metz, G. B. Ginzel, P. Glotz, J. Habermas, D. Sölle“ (Patmos Verlag 1994) gegenüberzustellen. Bei ihm handelt es sich um ausgewählte Beiträge aus den Bereichen Politik, Philosophie und Feministischer Theologie, die im Juni 1993 zur Verabschiedung von Metz in einem Symposium der Fakultät vorgetragen wurden. Die Differenz zwischen beiden Schriften fordert einen Vergleich nahezu heraus. Den abschließenden Beitrag dieses Symposiumsbandes leistete J. B. Metz selbst unter dem Titel „Gotteskrise. Versuch zur ‚geistigen Situation der Zeit‘“.

Die Beiträge der Festschrift „Erinnern und Erkennen“ sind in fünf Rubriken eingeteilt: 1. Gottesgedächtnis, 2. Erinnerung, die zu denken gibt, 3. Nachfolge – die Passion der Erinnerung, 4. Subjektwerdung und Solidarität sowie 5. Prozesse des Umlernens.

In Zitaten von Metz wie „Wir Christen kommen niemals mehr hinter Auschwitz zurück; über Auschwitz hinaus aber kommen wir genauer besehen nicht mehr allein, sondern nur noch mit den Opfern von Auschwitz. Das ist in meinen Augen die Wurzel der jüdisch-christlichen Ökumene ...“ (zit. S. 13 von E. Zenger in seinem Beitrag „Von der rettenden Kraft der jüdischen Gotteserinnerung“) oder „Wir können nach Auschwitz beten, weil auch in Auschwitz gebetet wurde“ – im Gesang, im Geschrei der jüdischen Opfer werden beeindruckende Impulse des Systemati-

kers Metz auch für die Bibelwissenschaft hervorgehoben. Die beiderseitige Befruchtung und Herausforderung wird in dem Artikel V. Pfnürs „Impulse für die Kirchengeschichte – kirchengeschichtliche Impulse. Ein Gespräch mit Johann Baptist Metz“ sichtbar. Innerhalb der Rubrik „Nachfolge – die Passion der Erinnerung“ ergänzt H. Steinkamp „Die Botschaft der Kleinen Propheten“ um einen Bericht über die Straßenkinder im brasilianischen Recife. Eine Formulierung von Metz einige Jahre zuvor („Dies ist die Stunde der kleinen Propheten“) bildet die Erinnerungsbrücke, als er die „Comunidade dos pequenos profetas“ besucht und diesen Beitrag schreibt. Anfragen ergeben sich, Herausforderungen, Hoffnungen, wenn die Überlebenskämpfe der Straßenkinder als „prophetisches Handeln“ (S. 161) bezeichnet werden, „daß Gott auf der Seite dieser doppelt Marginalisierten, als Kinder und als Arme, steht und kämpft“. Überraschend die anschließend gestellten Fragen des Autors in Begriffen, die aus einer theologischen Welt stammen: „Woher nehmen diese Kinder die Hoffnung, auf solche Weise zu überleben? Woher das Selbst- und Rechtsbewußtsein, mit dem sie kaltblütig ihr Alltagsgeschäft planen, die Diebeszüge und Überfälle?“ Die Notwendigkeit des täglichen, organisierten Überlebenskampfes erfordert eiskalte Organisation, Härte, Gedankenschärfe, die Kinder zu Kämpfern um ihr Leben macht. Gleichgültigkeit, Unvorsicht und Vertrauen können den Tod bedeuten. Im Gegensatz zur westlichen Welt scheint die Kostbarkeit des Individuums durch das alltägliche Entweder-Oder im Kampf der Straßenkinder um ihr eigenes Leben konsequenter präsent zu sein als in der bloßen Frage nach Leben und Tod.

In der vierten Rubrik wird das Thema „Subjektwerdung und Solidarität“ behandelt. A. Angenendt, H. Lutterbach, M.M. Garijo-Guembe, D. Emeis, E. Arens schreiben zu historischen Aspekten der Subjektwerdung in einem die Diskussion herausfordernden Ausblick auf zukünftige Möglichkeiten im Rahmen einer „Weltpolitik“ und „Weltregierung“. Perspektiven des Subjektseins von Ordenschristinnen und -christen im Mittelalter werden unter Heranziehung von Gesichtspunkten des heutigen Ordenslebens vorgestellt. Das Thema „Laien“ und seine Bedeutung in „Lumen Gentium“ wird ebenso aufgegriffen wie das Bekenntnis „Unsere Hoffnung“ der bundesdeutschen katholischen Synode von 1975, das auf der Grundlage eines Entwurfs von Metz zustande kam. Die Idee der Religion als Praxis wird betrachtet. Darin zieht E. Arens Parallelen zur Habermasschen Theorie des kommunikativen Handelns. Dies ist insofern bemerkenswert, als Habermas selbst („Israel und Athen ...“ in „Diagnosen zur Zeit“, S. 51–64) Parallelen und Abgrenzungslinien zur Theologie von J.B. Metz zieht.

In der Rubrik „Prozesse des Umlernens“ gibt der Rahner-Schüler H. Vorgrimler Einblick in die „Stunden des jungen Johann Baptist Metz“ aus der Erfahrung eines partiell gemeinsam erlebten Unterrichts. Den Abschluß bildet der ebenso anregende und herausfordernde Artikel „So wähle denn die Verzweiflung ...“ (Kierkegaard) von H.J. Stobbe. Darin findet sich der kennzeichnende Satz: „Zwischen Illusion und Resignation steht der Mut zur Verzweiflung“ (S. 274). Die junge Generation wird dazu hoffentlich nach einem überzeugenden Trotzdem fragen. Sowohl in „Erinnerung und Erkennen“ als auch in „Diagnosen zur Zeit“ handelt es sich um unbedingt empfehlenswerte Veröffent-

lichungen. Sie fordern zur gedanklichen philosophischen und theologischen Auseinandersetzung heraus.

Klaudia Balke

Monika Pankoke-Schenk/Georg Evers (Hg.), *Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weltweiten Austausch*. Festgabe für Ludwig Bertsch SJ zum 65. Geburtstag. Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1994. 344 Seiten. Gb. DM 68.–.

Der Titel „Inkulturation und Kontextualität“ scheint zunächst das Arbeitsfeld zu umreißen, auf dem sich das 1971 gegründete Missionswissenschaftliche Institut Missio in Aachen, dessen Direktor der Jubilar Ludwig Bertsch seit 1989 ist, verdient gemacht hat. Mit der Zeitschriftenschau *Theologie im Kontext* (1979ff), der Buchreihe *Theologie der Dritten Welt* (1981ff, bisher 19 Bde) und dem Jahrbuch für *Kontextuelle Theologie* (1994ff) trägt es zur Vermittlung der kontextuellen Theologien wesentlich bei (vgl. den Artikel des vormaligen Direktors *Ludwig Wiedenmann*, 231–240).

Doch ist die Kombination der beiden Begriffe in dieser Form durchaus zu problematisieren (so auch *Hans Waldfels*, 114–123). Der Neologismus *Inkulturation* wurde wesentlich in der katholischen Diskussion geprägt. In Abgrenzung zum älteren Akkommodationsmodell bestimmt er das Verhältnis von Evangelium und Kultur als ein dynamisches. Dahinter steht die Überzeugung, daß sich Evangelium und Kultur nicht wie Kern und Schale (Akkommodationsmodell) verhalten, sondern eher wie die Schalen einer Zwiebel, das Evangelium also nur in kulturell vermittelter Form zugänglich ist. Der Kulturkontakt eröffnet dann jeweils neue Per-

spektiven des Evangeliums, der Kultur kommt ein Eigenwert zu. Diese Unterscheidung verwischt in der Darstellung des gerade auch als Akkommodationsstreit in die Literatur eingegangenen Ritenstreits durch *Klaus Schatz* (17–36), der vehement die These vertritt, daß dieser „mehr als ein einfaches Anpassungsproblem“ (20) war.

Kontextualität gehört demgegenüber zum Wortfeld Kontextuelle Theologie. Diese in der ökumenischen Diskussion beheimatete Begrifflichkeit bietet sich als Kategorie an, all jene Theologien zusammenzufassen, die sich programmatisch mit ihrem jeweiligen Kontext in seiner kulturell-religiösen, sozio-ökonomischen und politischen und ökologischen Dimension auseinandersetzen. Die beiden großen Traditionsströme der Inkulturations- und Befreiungstheologien sind heute zwar längst in einen fruchtbaren Dialog eingetreten, bleiben als solche jedoch noch immer deutlich erkennbar. Der Titel des vorliegenden Bandes trägt insofern nicht zur terminologischen Klarheit der Debatte um *Evangelium und Kultur* bei. Der Gesamteindruck bleibt heterogen, mehr Grundsätzliches wechselt mit Spezialstudien, die Zuordnung zu den drei Rubriken ist im einzelnen fraglich. So hat diese Festschrift ihren Ort eher in den Fachbibliotheken, als im heimischen Bücherregal missionswissenschaftlich und ökumenisch interessierter TheologInnen.

Um den eingangs beschrittenen Weg terminologischer Klärung weiter zu verfolgen, will ich abschließend noch auf zwei Beiträge näher eingehen. Der indische Theologe *Felix Wilfred* (321–332) fordert westliche TheologInnen zu einer Auseinandersetzung mit der Postmoderne auf, da dies sie „in die beste Position für einen ernsthaften Dialog mit Theologien in der Dritten Welt [plaziert]“

(321). Es erscheint jedoch fraglich, ob dieser schillernde Begriff wirklich als Kategorie für das Gespräch mit den Dritte-Welt-Theologien geeignet ist. Ursprünglich in der Architekturtheorie geprägt, wo heute bereits von der Post-Post-Moderne gesprochen wird, ist er im Ansatz ein Stilbegriff, wie etwa Manierismus, mit dem die Postmoderne viel gemeinsam hat. Er suggeriert zudem eine Einheit der Moderne, die so nie gegeben war. Als Epochenabgrenzung taugt Postmoderne nicht. Die TheologInnen der Dritten Welt selbst sind auf vielfältige Weise mit modernen Phänomenen, wie etwa Neokolonialismus und Industriekapitalismus konfrontiert. Die Wiederentdeckung der eigenen Kultur und Geschichte dient der Konstitution einer eigenen christlich-kontextuellen Identität, der gemeinsame Bezug auf eine eschatologische Wahrheit steht dabei nicht zur Disposition. Wesentlich pragmatischer setzt der Münsteraner Missionswissenschaftler *Giancarlo Collet* (37–49) ein, wenn er auf die *Multikulturalität als*

gesellschaftliche Realität und Herausforderung vor Ort und weltweit hinweist. Das Christentum selbst hat eine multikulturelle Identität. Jede Inkulturationsbemühung ist vor die Frage gestellt, „was denn genauer wo inkulturiert werden soll“ (42). Bei uns ist im Hinblick auf den kulturell-religiösen Pluralismus längst auch Realität, was die TheologInnen der Dritten Welt erfahren, so lässt sich Collets Aufsatz lesen. Es ist symptomatisch für diese interkulturell geprägte Erfahrung, wie hier ein im Westen ausgebildeter indischer Theologe und ein westlicher, der lange in Lateinamerika gearbeitet hat, Begrifflichkeiten und Erfahrungen des jeweils anderen für ihre Theologie fruchtbar machen. Damit ist ein weiteres Stichwort gefallen: *Interkulturelle Theologie* wird zukünftig ein Regelsystem bereitstellen müssen, um die Vielzahl der kontextuellen Theologien zu integrieren. Sie ist kein westliches Projekt mehr, sondern vollzieht sich „im weltweiten Austausch“.

Volker Küster

Corrigenda: In Heft 3/95 S. 404 „Frauenordination“ statt „Frauenorganisation“, „paulinisch“ statt „paulinistisch“

Nachwort der Schriftleitung

Herausgeber und Schriftleitung besprachen am 1./2. Dezember in Ludwigshafen, wie sich unsere Zeitschrift auf die ökumenischen Zusammenkünfte der nächsten Jahre und die Jubiläen einstellt, die der Ökumenische Rat der Kirchen und die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland 1998 begehen werden. Der Ökumenische Rat wurde im August 1948 in Amsterdam, die ACK schon im März 1948 in Kassel gegründet.

Während dieser Zusammenkunft haben die Herausgeber eine Verjüngung ihres Kreises vorgenommen. Neu eingetreten sind Akademiedirektor Dr. Fritz Erich Anhelm / Loccum, Generalsekretärin Dr. Margot Käßmann / Fulda, Professorin Dr. Christine Lienemann-Perrin / Basel und die Leiterin des Referates Gesellschaftsbezogene Dienste im Evang. Missionswerk Johanna Linz / Hamburg. Ausgeschieden ist Prof.em. Gerhard Grohs, früher Mainz, jetzt München. Ihm sind die Zeitschrift und ihre Leserschaft sehr zu Dank verpflichtet für sein engagiertes Aufgreifen vor allem von Themen zur Nord-Süd-Problematik und für knappe und trotzdem immer inhaltsreiche Rezensionen. Die Neuberufenen werden sich in den kommenden Hefen mit eigenen Beiträgen vorstellen.

Vo.

Die Mitwirkenden

Klaudia Balke, F/O, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Prof. Dr. Hans-Martin Barth, Philipps-Universität Marburg, Lahntor 3, 35037 Marburg / Bischof Even Fougner, Postboks 403, N-1601 Fredrikstad / Dr. Käte Gaede, Greifswalder Straße 36, 10405 Berlin / Prof. Dr. Günther Gaßmann, 33, avenue Adrien Lachenal, CH-1290 Versoix / Pastor Christian Hohmann, Martin-Luther-Straße 15, 42285 Wuppertal / Dr. Hubert Kirchner, Auguststraße 80, 10117 Berlin / Bischof Dr. Hans Christian Knuth, Plessenstraße 5a, 24837 Schleswig / Studienleiter Gerhard Köberlin, Curschmannstraße 37, 20251 Hamburg / Dr. Volker Küster, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg / Prof. Dr. Eckhard Lessing, Westfälische Wilhelms-Universität, Universitätsstraße 13–17, 48143 Münster / Prof. Dr. Peder Nørgaard-Højen, Niverødvej 11, DK-2990 Nivå / Dr. Bettina Opitz-Chen, EMW, Normannenweg 17–21, 20537 Hamburg / Prof. Dr. Heinz Röhr, Winterbachstraße 30, 60320 Frankfurt am Main / Prof. Dr. Rolf Schäfer, Würzburger Straße 37, 26121 Oldenburg / Ministerin für Kultus und Sport Dr. Annette Schavan, Neues Schloß, 70173 Stuttgart / Dr. Reinhard Scheerer, Skarbinastraße 56, 12309 Berlin / Prof. Dr. Dr. Richard Schlüter, Universität-Gesamthochschule Siegen, Adolf-Reichwein-Straße 2, 57068 Siegen / Dr. Dr. J. Georg Schütz, c/o Ökumenische Centrale, Neue Schlesingergasse 22–24, 60311 Frankfurt am Main.

Zu diesem Heft

„Versöhnung suchen – Leben gewinnen“ ist das Thema der ersten deutschen Ökumenischen Versammlung, die von den Mitgliedskirchen der ACK für den 13. bis 16. Juni dieses Jahres nach Erfurt einberufen wurde. In diesem Thema verbinden uns Versöhnung und Leben mit der 2. Europäischen Versammlung vom 23. bis 29. Juni 1997 in Graz. Die Tätigkeitswörter „suchen“ und „gewinnen“ zeigen Schritte und ihre Verheißung an, die wir – vom Haben verwöhnt – vor allem in Westdeutschland nach der Wende hintanstellten, jetzt aber immer mehr als unsere gesamtdeutsche Aufgabe für die nächsten Jahre erkennen.

Das vorliegende Heft ist überwiegend solchen Schritten der Versöhnung gewidmet:

- unaufschiebbar gewordenen Schritten, um die Spaltung unserer Gesellschaft in Arbeits-Besitzer und Arbeitslose zu überwinden, wie sie die EKD-Synodale *Ursula Engelen-Kefer* anmahnt;
- Schritte der Vorbereitung auf das Ereignis in Erfurt, die unserer Fürbitte und Sympathie bedürfen (*Klaus Lefringhausen*);
- uns entgegenkommende Versöhnungsschritte aus Tschechien, an denen erkennbar wird, was Umkehr und Vergebung zweiseitig nach vorne bewirken und wie sie sich vom Beharren auf verspielter Vergangenheit abheben.
- Der Beitrag von *Jakub Trojan* gibt den Vortrag wieder, den der Dekan der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Karlsuniversität Prag beim „Gedenken an 50 Jahre Stuttgarter Schuldbekenntnis“ gehalten hat. Der *Synodalratsbeschuß* zur heiklen Sudetenfrage im Kommentarteil zeigt, welche Frucht aus der damals eingeschlagenen Richtung erwachsen ist und den Vortragenden ermächtigte, am Ort des damaligen Geschehens ein Botschafter der Versöhnung zu sein.

Unser Heft berichtet aber auch von weltweiten Schritten der Versöhnung; solchen, die bereits getan wurden, und solchen, nach denen sich viele sehnen, damit seine Kirche den Einklang mit der Sendung Gottes wiedergewinnt.

- Was im Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rates erreicht wurde, bedachte die neue Mitherausgeberin unserer Zeitschrift, *Christine Lienemann* / Basel, Anfang September 1995 bei einer Konsultation in Frankfurt am Main anläßlich der 25jährigen Wiederkehr der ersten Bewilligungen aus diesem Programm daraufhin, was ihm seinen Erfolg bescherte, aber auch warum es nur gewandelt fortgeschrieben werden kann und darf.

– Zuversicht, daß Gott diejenigen, die sich allzu oft kleingläubig selbst aufgeben, nicht aufgegeben hat und nicht aufgeben wird, sondern weltweit neu für seine Sendung zurüsten möchte, kennzeichnet den Beitrag von *Gert Rüppell*, Deutsch-Finne und Stabsmitglied der die Weltmissionskonferenz in Brasilien organisatorisch vorbereitenden Einheit II des ÖRK.

Versöhnung braucht auch tastende Schritte, um zu ergründen, ob und inwieweit das Lebenszeugnis Dietrich Bonhoeffers, von dem die meisten von uns noch zehren, ideologisch instrumentalisiert wurde. Das leistet der Beitrag von *Lutz Motikat* aus der Berliner Studien- und Begegnungsstätte der EKD. Wer den Vorgang, daß Versöhntsein in Christus Einsicht in eigene Holzwege freigibt, nun seinerseits zeitgeschichtlich instrumentalisieren möchte, dem ist mit dem englischen Hosenbandorden zu sagen: honny soit qui mal y pense.

Im übrigen korrespondiert solchem Tasten durchaus die fröhliche Gewißheit, mit der sich evangelische Kommunitäten von Heute mit den Gemeinschaften frühchristlicher Zeit und der Alten Kirche verbunden wissen (*Franziskus Chr. Joest*, Christusbruderschaft Gnadenthal).

Hans Vorster

–Stichwort Versöhnung (3)–

Arbeitslosigkeit und Versöhnung – ein Widerspruch?

VON URSULA ENGELN-KEFER

Es ist schon fast ein geflügeltes Wort geworden: „Arbeitslosigkeit spaltet“.

In diesen Monaten hat sich die Zahl der registrierten Arbeitslosen auf über vier Millionen erhöht. Insgesamt suchen in Deutschland mehr als sechs Millionen Menschen eine reguläre Beschäftigung. Haben wir tatsächlich eine gespaltene Gesellschaft? Gespalten, das wäre das Gegenteil von Versöhnen.

Die Arbeitslosigkeit ist eine existentielle Frage, eine Frage an unser „Mensch sein“. Da wir nicht mehr in einer Agrargesellschaft leben, in der jeder durch seiner Hände Arbeit auf dem Acker seinen Lebensunterhalt erwirtschaften kann, sind alle Menschen auf Arbeit angewiesen, die sie in der Regel nicht selbst beschaffen können. Für die meisten Menschen gibt es in der

modernen Industriegesellschaft keine andere Möglichkeit, ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Arbeit ist nicht nur ein Mittel zur Beschaffung des Lebensunterhaltes, sondern auch Lebensinhalt und Selbstverwirklichung.

Wir lassen keinen verhungern, aber wir schaffen Abhängigkeiten. Auch Sozialleistungen sind für viele eine ungewollte Abhängigkeit. Arbeitslosigkeit und Abhängigkeit empfinden viele Menschen als Beeinträchtigung ihrer Menschenwürde.

Arbeitslosigkeit muß bekämpft werden. Eine Versöhnung mit der Arbeitslosigkeit kann es nicht geben. Wir dürfen uns nicht damit abfinden, daß mehr als 10% der Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer vom wirtschaftlichen Leben ausgegrenzt sind.

Auch wenn durch Arbeitslosengeld, Arbeitslosenhilfe und Sozialhilfe ein gewisser Mindeststandard zum Leben angeboten wird, sind Arbeitslose von der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung ausgeschlossen. Arbeitslosigkeit führt zur Isolation, in vielen Fällen zur Vereinsamung und zur gesellschaftlichen Ausgrenzung.

Gerade in den neuen Bundesländern wird Armut und Arbeitslosigkeit in besonderem Kontrast gesehen zu Reichtum und Verschwendung. Besonders die Gruppe der älteren Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer empfindet diese Situation als bedrückend. Einerseits haben sie 30 Jahre in dem „sozialistischen System“ hart gearbeitet, andererseits werden sie jetzt vom „marktwirtschaftlichen System“ ausgegrenzt. Sie empfinden sich im doppelten Sinne als Verlierer.

Dieser Widerspruch ist für viele unerträglich. Die Armut des einen bedingt den Reichtum des anderen. Die Zahl der Arbeitslosen nimmt von Jahr zu Jahr zu, andererseits steigen die Aktienkurse und Gewinne. 10% der Haushalte in Deutschland besitzen ein Geld- und Immobilienvermögen von rund drei Billionen DM. Das ist mehr als die Hälfte des insgesamt verfügbaren Privatvermögens. Dies ist eine Provokation für alle, die ein Gesellschaftssystem anstreben, das auf Gerechtigkeit aufgebaut ist.

Bisher waren wir stolz darauf, diesen Widerspruch einigermaßen gelöst zu haben. Wir hatten nie extreme Armut in Verbindung mit extremem Reichtum, wie es in einigen Staaten der sogenannten Dritten Welt zu beobachten ist. Unser System nennt sich „soziale“ Marktwirtschaft und soll die Interessen von arm und reich einigermaßen ausgleichen.

Aber dieser Konsens schwindet zunehmend. Es ist schick, seinen Reichtum zur Schau zu stellen und Arme werden als belästigend empfunden. „Jeder ist sich selbst der Nächste“ ist das Motto des Zeitgeistes.

Armut kann durch Sozialleistungen nur zum Teil bekämpft werden. Wir brauchen auch eine andere Verteilung des Vermögens. Wir brauchen eine andere Verteilung von Arbeit und Einkommen. Dies kann nur erreicht werden, wenn der Staat weiterhin korrigierend eingreift in unser Wirtschaftssystem. „Wirtschaft“ kann und darf nicht nur in der Wirtschaft stattfinden, sondern die freie Marktwirtschaft braucht die Korrektur des Staates. Dieser Aufgabe muß sich die Politik stellen, es gehört zu ihrer ureigensten Aufgabe. Das gilt auch unter globalen Wettbewerbsbedingungen. Wenn wir diesen Grundsatz aufgeben, dann hat der Kapitalismus gesiegt; dies wurde bisher als unvereinbar mit der christlichen Ethik angesehen. Und das ist gut so.

Zunehmend gewinnt man den Eindruck, daß insbesondere die Unternehmen(er) sich von diesem gesellschaftlichen Konsens verabschiedet haben. Eine neue Generation ist am Ruder. Diese hat nur gelernt, in betriebswirtschaftlichen Kategorien zu denken. Der internationale Wettbewerb ist der Rahmen, der Mensch ist in diesem Gefüge nur ein Kostenfaktor. Bei Bedarf müssen Kosten gesenkt, d.h. Menschen entlassen werden. Die Aktionäre sind nur an ihrer Rendite interessiert. Die dahinter stehenden Schicksale interessieren sie nicht. Diesem Denken müssen wir einen anderen „Zeitgeist“ entgegensetzen. Wir brauchen eine neue Solidarität. Die Gewerkschaften setzen unter anderem auf ein *Bündnis für Arbeit*. Hierüber wollen sie auch mit anderen gesellschaftlichen Gruppen ins Gespräch kommen. Bündnis heißt, es muß ein Geben und Nehmen sein. Die Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer verzichten auf Einkommenszuwächse gegen die Schaffung zusätzlicher Arbeitsplätze. Damit wird eine echte Umverteilung der Arbeit eingeleitet.

Die gesellschaftliche Unterstützung für dieses Bündnis für Arbeit ist erstaunlich groß. Aus Umfragen wissen wir, daß fast zwei Drittel der Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer bereit sind, für die Schaffung zusätzlicher Arbeitsplätze auf Lohnzuwachs zu verzichten. Ein nicht unerheblicher Teil ist sogar bereit, auf einen Teil seines jetzigen Einkommens zu verzichten. Dies ist ein Ausdruck praktischer Solidarität. Versöhnung und Zusammenhalt gegen Ausgrenzung und Arbeitslosigkeit.

Es mag sein, daß dieses Bündnis noch nicht ausreicht. Auf jeden Fall ist ein Prozeß ausgelöst worden, der gesellschaftliche Veränderungen einleiten wird. Zunehmend werden sich die Bürger darüber im klaren, daß nicht Wachstum und die sogenannten Selbstheilungskräfte des Marktes die Arbeitslosigkeit beseitigen werden, sondern nur ein gesellschaftlicher Konsens und aktives politisches Handeln.

Das Bündnis für Arbeit hat einen dritten wichtigen Aspekt. Die Ausgrenzung der sozial Schwachen durch Leistungskürzungen und Sozialabbau muß beendet werden. Wenn den Menschen schon keine Arbeit angeboten werden kann, müssen wenigstens die Transferleistungen so bemessen sein, daß sie ein menschenwürdiges Leben ermöglichen.

Die Gewerkschaften wollen damit einen Trend der aktuellen Politik stoppen. Die staatliche Politik setzt auf „Druck“, weil angeblich die „Arbeitsbereitschaft“ gestärkt werden muß. Druck heißt in diesem Fall Leistungskürzungen, Absenkung der Zumutbarkeit für die Annahme von Arbeit und Ausgrenzung aus den Sozialversicherungssystemen. Damit werden die Probleme nicht gelöst, weil entsprechend keine Arbeitsplätze vorhanden sind.

Die Armen haben fast keine Lobby. Armut ist im Verborgenen, weil die Menschen sich zurückziehen und soziale Kontakte abbrechen. Ihre objektiven Lebenschancen sind stark eingeschränkt.

„Die im Dunkeln sieht man nicht“, heißt es schon bei Bert Brecht. Versöhnung in dieser Zeit heißt deswegen, gerade diese Menschen verstärkt ins Blickfeld zu rücken. Kirche und Gewerkschaften haben hier eine gemeinsame Aufgabe, der wir uns stellen müssen.

Die ökumenischen Konferenzen in Erfurt und Graz

VON KLAUS LEFRINGHAUSEN

Wer dem konziliaren Prozeß den Erschöpfungstod voraussagte, reibt sich verwundert die Augen: Er zeigt neue Vitalität und wagt gar einen Doppelschritt nach vorn:

1. Die Erfurter Ökumenische Versammlung wird sich vom 13. bis 16. Juni 1996 unter dem Motto „Versöhnung suchen – Leben gewinnen“ vor allem den innenpolitischen Aufgaben der Entfeindung stellen.

2. Die Europäische Ökumenische Versammlung tagt im Juni 1997 in Graz unter dem Leitwort „Versöhnung: Geschenk Gottes und Quelle neuen Lebens“. Sie wird sich mit den Turbulenzen zwischen osteuropäischen Ethnien, Konfessionen und Religionen, mit der West-Ost-Wohlstandsmauer, mit der Ost- und Süderweiterung der Europäischen Union und mit der Ostausdehnung der NATO befassen.

Die Grazer Versammlung knüpft an die Baseler Konferenz von 1989 an und wird deshalb oft Basel II genannt. Doch sie wird die Baseler Debatte nicht einfach wiederholen, sondern ganz neu ansetzen,

- weil das Ende der geostrategischen Bipolarität in Ost- und Westeuropa ein Machtvakuum und eine Orientierungskrise geschaffen hat,
- weil die sozialen Gegensätze, die nun nicht mehr von einem ideologischen Großkonflikt überdeckt werden, an Sprengkraft gewinnen,
- und weil ein globaler Kulturkampf zum beherrschenden Folgekonflikt zu werden droht.

I. Der Kontext

Die ökumenischen Versammlungen finden im Kontext eines besonders dichten politischen Geschehens statt:

1. Der 10. Jahrestag von Tschernobyl am 26. April 1996 wird in Erinnerung rufen, daß immer noch 800 000 Kinder auf verseuchtem Boden leben. Tschernobyl wurde zum Symbol der Zukunftsängste, die sich auch an Namen festmachen ließen wie Biblis, Sandoz, Sibirien, Excon und Valdez.

2. Erinnerungs-würdig ist auch der erste von sieben Kreuzzügen, der vor 900 Jahren anno 1096 stattfand. Sie haben sich tief in das Langzeitgedächtnis der Menschheit eingegraben und wirken auch heute noch kräftig nach, denn sie haben den Weg von der Antiexistenz über die Koexistenz zur Proexistenz der Religionen sehr weit gemacht.

3. Das Konsultationsverfahren der beiden Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland soll in einer desintegrierenden Gesellschaft wieder zur Perspektive des Ganzen verhelfen. Es führt am Jahresende zu einem endgültigen Kirchenwort, das die Rolle eines sozialen Kursbuches für Deutschland erhalten könnte.

4. Die Europäische Versammlung der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP) befaßt sich im Oktober 1996 in Budapest mit dem Thema „Religionen für eine gerechte Wirtschaftsordnung“. Sie wird endlich mit der Illusion aufräumen, die Bewahrung der Schöpfung sei auch ohne multireligiöse Kooperation möglich.

5. Der Leipziger Kirchentag findet 1997 fast gleichzeitig mit der Grazer Versammlung statt. Er soll zum Muster für einen sensiblen deutsch-deutschen Umgang werden.

6. Das 3000. Jubiläumsjahr der Stadtgründung Jerusalems wird bis Ende 1996 gefeiert – *gegen* die Feinde von einst oder *mit* den Nachbarn von morgen? Diese „Stadt des Friedens“ wird nun zum Härtetest für die Friedens-

fähigkeit der drei abrahamitischen Religionen, wenn ab Mai 1996 über den künftigen Status der Stadt verhandelt wird.

7. Die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes wird im Juli 1997 in Hongkong vermutlich dem bikonfessionellen Vorschlag folgen, den katholisch-evangelischen Gegensätzen die Schärfe zu nehmen, so daß die Konfessionen versöhnungsfähiger werden.

8. Die UN-Generalversammlung wird sich 1997 mit nachhaltigem und überlebensfähigem Wirtschaften (sustainable economy) befassen und damit ein zentrales Thema ökumenischer Ethik aufgreifen.

9. Der Ökumenische Rat der Kirchen wird im August 1998 in Harare feierlich die 50. Vollversammlung begehen und dabei an der Vision des Halljahres anknüpfen.

10. Mit den EU-Verhandlungen über die Osterweiterung, über die Assoziierung des Mittelmeerraumes und über die Mitgliedschaft in der für 1999 geplanten Währungsunion werden fundamentale Weichenstellungen für das künftige Europa vollzogen.

11. Der Papst hat zum Ökumenischen Jahr 2000 aufgerufen. Vorgesehen sind multireligiöse Begegnungen sowie eine gemeinsame Pilgerfahrt von Kirchenführern nach Jerusalem.

12. Wirtschaft und Politik werden das neue Jahrtausend mit der Weltausstellung Expo 2000 in Hannover eröffnen. Ökumenische Initiativen werden dabei deutlich machen, daß Deutschland mehr ist als eine marktzentrierte Gesellschaft.

II. Der Versöhnungsimpuls

So sind die Ökumenischen Versammlungen umrahmt von anderen Großereignissen und werden nur dann politisches Gehör finden und nicht zur kirchengeschichtlichen Fußnote verkommen, wenn sie Relevantes zur vorgegebenen Tagesordnung der Welt sagen.

Diese Herausforderung läßt keinen Platz für innerkirchliche Flügelskämpfe. Das ist kein Wort *für* einen Soßencharakter von Versöhnung, wohl aber *gegen* den Luxus, Zeit und Kraft in Konflikte zu investieren, die vor allem der Identitätsfindung dienen.

Gefordert ist also die Bereitschaft, ein Konferenzergebnis auch dann mitzutragen, wenn das eigene Anliegen nicht an zentraler Stelle vorkommt. Die Erfurter Konferenz würde echolos verhalten, wenn sie flächendeckend alle Probleme dieser Welt benennt und so Gelegenheit bietet, sich dem eigentlichen Anspruch durch eine Fülle an Detailkritik zu entziehen.

Vielleicht macht es der Erfurter Versöhnungsimpuls möglich, die konziiliare Debatte unverkrampft zu führen, zum Perspektivenwechsel einzuladen, ideologisch unbefangen zuzuhören, gegenseitig zum Lernen zu animieren und mehr fragend als rechtfertigend zu denken. Versöhnung geschieht nicht durch den Wortglanz hehrer Grundsätze, auch nicht durch Berge von Forderungen, sondern wird durch Erfahrungen, Symbole, anvertraute Zeugnisse und eine Offenheit vermittelt, die Fronten überspringt.

Versöhnung ist nämlich ein Geschenk, also nicht zu erleisten, zu machen, zu fordern, zu planen, zu kaufen, vorzuschreiben oder zu verschreiben. Sie ist weder Pflicht, noch Tugend, noch Ausdruck überlegener Großmut, sondern Dank, der auf Gottes Vorleistung antwortet. Diese Grunderfahrung des Glaubens, von einem Überschuß an Bejahung herzukommen, müßte auch für den Umgang mit christlicher Erfahrungs- und Meinungsvielfalt stilbildend sein.

Verwundert wird sich mancher fragen, warum die Christen beim Versöhnungsthema in Erfurt unter sich bleiben und nicht die Konfliktgegner der Gesellschaft an den runden Tisch bitten. Wollen sie über fremde Schatten springen und die Gesellschaft in Abwesenheit mit rigoristischen Meßlaten vermessen und verurteilen?

Doch es macht Sinn, daß die Christen zunächst unter sich bleiben, denn es fehlt noch eine Verständigung über das, was die Botschaft von der Versöhnung politisch meint. Für die Christen steht am Anfang die Versöhnung, nicht die Buße. Erst die vorausgehende Zusage der Versöhnung macht bußfähig. Ohne das Versöhnungsangebot würde die Selbstrechtfertigung wachsen.

Der kirchliche Ethikbetrieb dreht jedoch die Reihenfolge oft um: Wir fordern Umkehr, doch Unternehmer, Soldaten, Chemiker, Polizisten oder Politiker können kaum mit Versöhnung, sondern müssen mit der Häme derer rechnen, die andere zur Buße rufen, um das eigene Gutsein zur Geltung zu bringen – Fremdzerknirschung also statt Selbstzerknirschung.

Dabei ist Versöhnung keineswegs versöhnlerisch, denn sie nimmt die Schuldfrage ernst. Nur Versöhnung bereinigt Vergangenheit, eröffnet Zukunft und ermöglicht Neuanfänge. Sie verniedlicht und verharmlost nicht, denn Gottes vorgeleistete und geschenkte Versöhnung ist so radikal, daß sie nicht an irgendeiner im Menschen angelegten, zukunftsfähigen Substanz anknüpft – auch nicht am zeitgemäßen Problembewußtsein.

Versöhnte ziehen sich nicht in die Wagenburg von Ressentiments und Rechtfertigungsargumenten zurück, sondern machen sich gegenseitig erreichbar. Sie setzen Ethik nicht als moralische Waffe ein und sind im Gegen-

satz zu ab- und ausgrenzenden Ideologien fähig zu Grenzüberschreitungen, zum Brückenbau, zum Perspektivenwechsel und zur Entfeindung. Versöhnung setzt integrierende Kräfte frei, bündelt Energien, macht bündnis-, kooperations- und politikfähig und sucht nicht eine Sonder-Identität durch Ab- und Ausgrenzung.

Genau das braucht die Gesellschaft, denn sie ist vierfach gespalten:

- horizontal in soziale Schichten,
- vertikal in berufsbezogene Interessenlager,
- geographisch durch die soziale und emotionale Mauer zwischen Ost- und Westdeutschland,
- zeitlich durch einen unerklärten Krieg der lebenden gegen die künftige Generation,
- zusätzlich durch den Konflikt der Geschlechter.

Diese gesellschaftlichen Spaltungen zu überwinden, erfordert nicht nur guten Willen, sondern stellt auch Denkaufgaben. So entspricht es protestantischer Tradition, den Versöhnungsanspruch und -zuspruch zu individualisieren. Doch wer ist in unserer Gesellschaft der Adressat? Anonymisieren nicht die Entscheidungen im Kollektiv das ethische Subjekt? Versteckt es sich nicht hinter Marktmechanismen und politischen Sachzwängen? Wer ist in Ruanda, auf dem Balkan, in den Marktmechanismen oder bei Verbandsentscheidungen Subjekt der Versöhnung? Sind nicht die Grenzen zwischen Sachzwang und Mitläuferethik fließend und von außen kaum erkennbar?

Die großen griechischen Tragödien gingen stets davon aus, daß der Mensch unschuldig schuldig wird. Wir verfallen in das andere Extrem, wenn wir alle Konflikte zu Schuldfragen verkürzen, Schuld in anklägerischer Absicht individualisieren und personalisieren und dadurch die Gesellschaft letztlich gegen jede kirchliche Einrede immunisieren.

Ohnehin bleibt den Christen Anlaß genug, über den eigenen statt über fremde Schatten zu springen, denn auch zwischen amtskirchlichen, gemeindlichen und gruppengeprägten Frömmigkeitsstilen klaffen Gräben. Es dominieren Distanzvokabeln, es gibt Vertrauenslücken und es herrschen Mechanismen, die eigene Identität auf Kosten anderer zu stabilisieren. Insbesondere muß eine sparende Kirche, die Ansprüche nicht mehr einfach aufaddieren kann, für das ein Beispiel setzen, was das Sozialwort der Gesellschaft als „nicht-zerstörerischen Umgang mit Interessengegensätzen“ empfiehlt.

III. Das Erfurter Programm

Zur Ökumenischen Versammlung werden nicht nur Delegierte erwartet, sondern auch sonstige Interessierte, die teilweise als Pilgergruppen anreisen. Sie können den öffentlichen Teil, also etwa achtzig Prozent des Erfurter Programms mitmachen.

Dazu gehören vor allem die vier Themenfelder, auf denen das Erfurter Motto konkretisiert wird: Versöhnung suchen – Leben gewinnen

- in den Spannungen und Spaltungen der Kirchen,
- angesichts wachsender Ausgrenzung in unserer Gesellschaft,
- zwischen Völkern und Nationen in Europa,
- in den globalen Krisen in der Einen Welt.

Wie überall, so sind auch in Erfurt ökumenische Kompromisse notwendig. So mußte in der Vorbereitung viel Geduld investiert werden, um die gottesdienstliche Gestaltung des Sonntagvormittag so zu ermöglichen, daß nicht gegenseitige Verletzungen den Versöhnungsbedarf an längst überholt geglaubten Fronten wieder akut werden lassen.

Wenn der Regenbogen glaubhaft zum Symbol der Erfurter Versammlung werden soll, dann setzt das voraus, Kompromißbedarf auch da zu akzeptieren, wo es anachronistisch anmuten mag.

IV. Die Grazer Versammlung

Spätestens auf der Grazer Versammlung 1997 wird es einen multireligiösen Akzent geben müssen, weil Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung keine christlichen Monopol-Themen sind und die Christen sich ohne Kooperation mit anderen Religionen an ihnen verheben würden. Zudem wird die Grazer Versammlung zu einem multireligiösen Lernfeld, denn der Versöhnungsbedarf Osteuropas hat ganz wesentlich mit Konfessionen und Religionen zu tun.

Sie wird aber auch zum Lernfeld der Westeuropäer, denn dort werden sie merken, daß zumindest der geographische Mittelpunkt Europas nicht zwischen Rhein und Seine, sondern in Litauen liegt.

In Graz wird ebenfalls zur Sprache kommen, daß die Kirchen noch kein eigenes Krisenmanagement geschaffen haben, obwohl fast alle Konflikte auch religionspolitische Dimensionen haben. Gerade deshalb ist die Europäische Ökumenische Konferenz nach Graz, also nahe an das osteuropäische Pulverfaß, gelegt worden.

Immerhin streiten sich die GUS-Staaten an nicht weniger als zwanzig der dreiundzwanzig Grenzen. Und im Inneren bilden ungeschützte Minoritäten,

Kulturkämpfe, militante Autonomieansprüche und sozialer Absturz großer Bevölkerungsgruppen politische Minenfelder. Dabei befinden sich etliche Kirchen in unheiligen, nationalistischen Allianzen und polarisieren vorhandene Konflikte bis hin zur kollektiven Selbstschädigung. Notwendig wäre so etwas wie eine KSZR, also eine Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit zwischen den Religionen.

Damit die Impulse von Erfurt und Graz auch die Kirchengemeinden erreichen, plant die rheinische Landeskirche 1996/97 konziliare Gemeinde-wochen und bereitet entsprechendes Arbeitsmaterial vor.

Mit den Ökumenischen Versammlungen sind die Probleme noch nicht vom Tisch. Deshalb die Überlegung, das ökumenische Konferenzgeschehen von Erfurt und Graz sowie den Konsultationsprozeß der beiden Kirchen in einen christlich-sozialen Kongreß einmünden zu lassen, also in eine Plattform, von der eine gesellschaftspolitische Suchbewegung ausgehen kann zwischen den Kirchen, kirchlichen Werken, kirchennahen Gruppen sowie Partnern aus Wirtschaft, Wissenschaft, Politik, Kunst und Medien.

Das Stuttgarter Schuldbekenntnis aus mitteleuropäischer Sicht

VON JAKUB S. TROJAN

Das Stuttgarter Schuldbekenntnis vom Oktober 1945 (weiter StS) hat seine gesellschaftliche und innerkirchliche Dimension, die das Leben sowohl der Kriegs- als auch der Nachkriegsgeneration des besiegten Deutschlands betrifft. Nachhaltig beeinflusste es auch die Beziehungen und die Haltungen zu den deutschen Kirchen und zum deutschen Volk, insbesondere in den fünfziger Jahren bei den Protestanten der ehemaligen DDR und der Tschechoslowakischen Republik. Der Text des StS und die Umstände, unter denen ihn die Vertreter der damaligen Evangelischen Kirche in Deutschland (weiter EKD) angenommen haben, erwächst aus dem existentiellen Bedürfnis, das Gespräch mit den Kirchen in den übrigen europäischen Ländern, die sich auf der Seite der siegreichen Anti-Hitler-Koalition befanden, zu erneuern. Es geht um eine entgegenkommende Geste gegenüber der Ökumene. Diese wurde damals durch Namen repräsentiert wie die des späteren Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen (weiter ÖRK) Visser 't Hooft, Dr. Bell, Bischof von Chichester und weitere. Die

Delegation, die durch diese Männer angeführt wurde, besuchte am 18. und 19. Oktober 1945 die Vertreter des Rates der EKD in Stuttgart und äußerte die Bitte, die deutschen evangelischen Christen sollten eine solche Stellung zu ihrer eigenen Vergangenheit einnehmen, daß neue Grundlagen für die gegenseitigen Beziehungen und eine wirksame ökumenische Zusammenarbeit gelegt werden können. „Helfen Sie uns, damit wir Ihnen helfen können!“ sagte Visser 't Hooft schon im Verlauf der ersten Sitzung beider Delegationen. Das StS ist ein Versuch, Perspektiven zu entwickeln, um dem schwer geprüften Deutschland in den Ländern der Siegermächte gerade dadurch wirksamer zu helfen, daß die Führer der deutschen protestantischen Kirchen, an erster Stelle Landesbischof D. Wurm, Pastor M. Niemöller, Generalsuperintendent Dr. Dibelius, Dr. Heinemann und weitere, in Solidarität mit dem deutschen Volk und den Kirchen ihre Schuld für das Versagen in der Zeit des Nazismus bekennen. Dies geschah durch die bekannte Formulierung: „Durch uns (die Deutschen) ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden ... wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben ...“.

Das StS wäre aber gänzlich mißverstanden, sähe man es als ein zielgerichtetes Dokument, wiewohl dies in der damaligen Situation ein verständlicher Zug gewesen wäre. Wie aus den erhaltenen Protokollen deutlich wird, hatten insbesondere Pfarrer Asmussen und Pastor Niemöller schon Aussagen formuliert, die vom Rat der EKD noch vor der Ankunft des ökumenischen Besuches in wesentlichen Punkten diskutiert wurden. Der ökumenische Aspekt verband sich hier organisch mit der existentiellen Not, in die durch die verhängnisvolle Kriegskatastrophe der normale Christ wie der Berufstheologe gestürzt worden waren. Für die Kirchenführung und für die Theologie gab es keinen anderen Ausweg, als geistliche Voraussetzungen für die Überwindung dieser Not zu formulieren.

Das StS kommt an zwei Stellen darauf zu sprechen, daß ein Neuanfang sowohl im Leben der deutschen Kirchen als auch in der breiteren europäischen ökumenischen Gemeinschaft notwendig sei. Beides ist undenkbar ohne eine grundsätzliche Orientierung an der Heiligen Schrift und an Jesus Christus als dem alleinigen Herrn der Kirche. Nur so kann sich die Kirche von fremdartigen und den Glauben bedrohenden Einflüssen (hier findet sich eine indirekte Anspielung auf die Ideologie der sog. Deutschen Christen) und weiter von der national-chauvinistischen Propaganda befreien, der unter Hitler darüber hinaus noch weitere kirchliche Kreise erlagen, ja in bestimmten Momenten, z.B. bei der Kapitulation Frankreichs, konnte sich nicht ein-

mal der mutigste Teil der evangelischen Christen (ich meine die Bekennende Kirche) dieser Einflüsse erwehren. So steht dem StS der Rang eines *theologischen* Dokumentes zu. Gerade deshalb, weil es in einer Zeit allgemeiner Not und Unsicherheit angesichts riesiger materieller und geistiger Verluste konzipiert wurde, ist das StS zugleich auch der erste Schritt auf einem langen Weg der Erneuerung, auf den die deutschen Kirchen in Solidarität mit ihrem Volk gerufen sind. Dadurch wird das StS in den ersten Monaten nach der unermeßlichen Katastrophe auch zu einem kurzen seelsorgerlichen Brief, der bei der Heilung der tiefsten Wunden helfen will.

Die tschechischen Evangelischen erfahren vom StS, genauso wie von dem späteren Darmstädter Wort (weiter DW) und vom Geschehen in den deutschen evangelischen Kirchen Ende der vierziger und Anfang der fünfziger Jahre vor allem von den theologischen Lehrern der damaligen Hus- und späteren Comenius-Fakultät (F.M. Dobiáš, J.M. Lochman und besonders J.B. Souček und J.L. Hromádka). Sie verfolgen die Entwicklung durchweg wohlwollend in der Erwartung, daß die einfachen Glieder der deutschen evangelischen Kirchen die Botschaft des StS als ihr Bekenntnis annehmen und es als einen pastoralen Aufruf verstehen, neue Wege der Versöhnung, der innerkirchlichen Erneuerung, der ökumenischen Zusammenarbeit und der Verantwortung für das gesellschaftliche Leben zu suchen. Der zuletzt genannte Aspekt gehört zu jenen, die im deutschen Protestantismus schon so oft vergessen wurden – unter dem fast verhexten Einfluß der falsch verstandenen lutherischen Lehre von den zwei Reichen. Der Dualismus Welt – Kirche oder Evangelium und Gesetz schuf so die größte Versuchung, sich nicht um die gesellschaftlichen Probleme zu kümmern, die, wie man fälschlicherweise annahm, die ausschließliche Domäne des Staates seien.

Wie wir wissen, erhoben sich in Deutschland schon sehr bald kritische und auch ablehnende Stimmen gegen das StS, weil es angeblich allzu einseitig die Schuld Deutschlands an der Kriegskatastrophe betone und nicht das Unrecht in Betracht ziehe, das deutsche Zivilisten durchleiden mußten – mit vielen Opfern, sei es nun durch die Bombenteppiche über Hamburg, Dresden und weitere deutsche Städte oder durch Kriegsoperationen, die Millionen deutscher Bürger zwangen, traditionell deutsches Gebiet in Polen zu verlassen. Zu den Argumenten derer, die das StS ablehnten, kam auch die nach dem Krieg erfolgte gewaltsame Abschiebung der Deutschen aus der früheren Tschechoslowakei. Einen ablehnenden Standpunkt antizipierten die Delegierten der EKD jedoch schon während ihrer Sitzung in Stuttgart im Oktober 1945. Lange erwogen sie eine Formulierung, die im StS neben dem Eingeständnis der Schuld des deutschen Volkes auch die Schuld der übrigen

Völker zur Sprache bringen sollte. Aber nach der Sitzung mit der ökumenischen Delegation sahen sie von einem solchen Ansinnen ab. Damit legten sie auch den Grund für den späteren Vorwurf, deutsche Interessen verraten zu haben.

Aufs neue bestätigte sich, daß jedes wirklich prophetische Wort auf Widerstand stößt, weil es das Versagen der Einzelnen, der Gruppen, der Kirche und des Volkes an der Wurzel berührt.

Daß die deutschen evangelischen Christen im StS Schuld für alles Leid, das der Krieg anderen Völkern und Ländern zugefügt hatte, auf sich nahmen, ermöglichte ökumenischen europäischen Repräsentanten bei einer Vielzahl diplomatisch-politischer und zwischenkirchlicher Verhandlungen die Vorbereitung der Integration Deutschlands und der deutschen Kirchen in die europäischen Institutionen verschiedenster Art. Auf der anderen Seite bewahrte dies davor, daß auf Dauer ein antideutscher Komplex genährt wurde – wie z.B. nach dem ersten Weltkrieg auf französischer Seite. Desweiteren wehrte es dem Gefühl der Selbstgerechtigkeit bei den Siegernationen des westlichen Europa; denn eingestandene Schuld der anderen bewirkt am wirksamsten die Erkenntnis des eigenen Verschuldens. Es führte auch schon bald zur Versöhnung der traditionellen Rivalen auf der europäischen politischen und militärischen Szene, wie es die Franzosen und Deutschen praktisch seit dem Jahr 1870 (Preußisch-französischer Krieg) waren.

Überschätze ich nicht die Bedeutung einer einzigen Erklärung? Kann ein kirchliches Dokument überhaupt in der großen Politik ein solches Gewicht haben? Ich bin mir der Ernsthaftigkeit dieser und ähnlicher Fragen bewußt. Ich stütze meine Meinung auf die Zuversicht, daß die Grundlagen politischer Beziehungen insbesondere nach großen geschichtlichen Erschütterungen nicht nur aus der Reflexion führender Politiker geboren werden, die dazu neigen, sich ganz auf die bewährten und gängigen Erkenntnisse und Vorgehensweisen zu stützen. Zu Veränderungen in den Ansichten von Politikern tragen auch die mitgeteilten Erfahrungen von Bürgern bei – mit Informationen, die von unten auf den Tisch der Politiker kommen, durch viele Zeugnisse, Nachrichten oder Aktionen, die sich spontan auf den untersten Ebenen des bürgerlichen Lebens ereignen. Hierher gehörten im Nachkriegseuropa an erster Stelle die erneuerten ökumenischen Beziehungen, wachsende Reisemöglichkeiten und vor allem die Festigung demokratischer Institutionen. Zu den vielen positiven Entwicklungen trugen auch die Beziehungen einfacher Vertreter von Städten und Gemeinden über die Grenzen hinweg bei und zwar gerade zwischen Menschen, die sich noch kurz davor als Soldaten verfeindeter Armeen gegenüberstanden. Es waren dies geistli-

che, auf den ersten Blick scheinbar unpolitische Bewegungen in der Tiefe der erschütterten Seelen, wie es die Buße ist. Es waren die Sehnsucht nach einer Erneuerung der zerrissenen Gemeinschaften, der Wille zur Zusammenarbeit und zum Zusammenwirken, was benötigt wurde zur Überwindung des katastrophalen Erbes des Krieges. Dies alles hat die geistige und geistliche Grundlage für die Entscheidungen geschaffen, die dann später die Politiker und Staatsmänner gefällt haben. Dies alles war moralische und geistliche Feinarbeit, die ein neues Ethos der Beziehungen zwischen den Nationen geschaffen hat und in den fünfziger Jahren in der Gründung der Europäischen Gemeinschaft mündete. Hierher gehört das StS als kleiner, aber wichtiger Beitrag.

Auch wir bei uns in Böhmen wurden Zeugen seiner erneuernden Macht, als in die Gemeinden innerhalb und außerhalb von Prag im Jahr 1955 Martin Niemöller, Gustav Heinemann, H. J. Iwand und weitere zu uns mit der Botschaft der Versöhnung kamen. Sie gehörten wohl zu den ersten Boten aus Nachkriegsdeutschland. Mit Deutschland hatten wir nämlich lange Jahre fast keinen Kontakt. Noch lange nach dem Krieg wurde die deutsche Kultur bei uns abgelehnt, ganz zu schweigen von der deutschen Sprache. Auf unseren Konzertbühnen wurden nicht nur keine Werke von R. Wagner, sondern in den ersten Jahren wohl nicht einmal Beethoven oder Mozart gespielt. Auch für meine Generation, die gerade nach 1945 in das bürgerliche Leben eintrat, war das Deutsche noch mit einer dunklen Erfahrung verbunden, so daß wir bemüht waren, es weit über die Grenze des Zulässigen hinaus zu verdrängen. Der Deutsche wurde zum Prototyp des Schuldigen auf all den Ebenen, auf denen später K. Jaspers das Phänomen der Schuld bedachte. Heute, im Abstand mehrerer Jahrzehnte, erkennen wir hinter dieser absoluten Negation auch ein Ablenkungsmanöver, mit welchem wir damals das eigene Versagen gegenüber der deutschen Minderheit bei uns verdecken wollten. Diese haben wir, gestützt durch die Zustimmung der Siegermächte, aus ihrer Heimat in unserem Land abgeschoben. Von Ausnahmen abgesehen haben wir es nicht unternommen, auf dem ordentlichen Gerichtsweg den Schuldanteil zu untersuchen, den einzelne Angehörige dieser Minderheit am Zerfall der demokratischen Tschechoslowakei vor dem Krieg auf sich geladen hatten. Das Kollektivprinzip der Schuld, dieses unmoralische Rechtsprinzip, beherrschte unser selbstgerechtes Denken derart, daß wir nicht imstande waren abzusehen, daß dies eine Schicksalslast für weitere Jahrzehnte bilden könnte. Von dieser moralischen Hypothek haben wir uns auch jetzt noch nicht befreit. Sie wurde ein gewisser negativer Evergreen, der erst nach der Samtenen Revolution im November erste Risse bekam, z.B. durch

die Erklärung von Präsident Václav Havel. Aber noch heute bestimmt er die Schritte vieler auf unserer tagespolitischen Szene mit.

Aus Predigten, Ansprachen und aus persönlichen Treffen mit den deutschen Brüdern haben wir damals zum ersten Mal die befreiende Macht des Evangeliums gekostet, die, mit Jesaja gesprochen „Wege erneuert, um dort wohnen zu können“ (Jes 58,12) oder mit Worten des Neuen Testaments: „In ihm (also in Christus) ist unser Friede; er hat aus den beiden eins geschaffen und die trennende Scheidewand niedergerissen, nämlich die Feindschaft“ (Eph 2,14). Wir haben die ausgestreckte Hand der Versöhnung ergriffen und waren den deutschen Brüdern dafür dankbar, daß sie den Wall der Entfremdung durchbrochen haben, der sich zwischen uns gestellt hatte, und auch das Schweigen, das sie begleitete. Es war offenkundig, daß sie von dem Geist geführt waren, der im StS und in weiteren Schritten seinen Ausdruck gefunden hatte. Diesen Schritten schlossen sich dank dieser Männer auch die Kreise und Bruderschaften in Deutschland an, die unter ihrem Einfluß standen. Dies war der Anfang einer fruchtbaren Zusammenarbeit unserer Kirchen. Es vermehrten sich die Beziehungen insbesondere zwischen einzelnen und Gemeinden bei uns und in der damaligen DDR. Dadurch wurden auch die dortigen Christen aus der Isolation befreit, in die sie durch die politischen Entscheidungen beider deutschen Regierungen in den fünfziger Jahren geraten waren. Für diese Brüder und Schwestern wurde die Ausrichtung auf die Länder Mittel- und Osteuropas, an die sie zunächst rein äußerlich wegen der Unmöglichkeit, in den Westen zu reisen, gebunden waren, zur Gelegenheit, tiefer die Kirchen, die Kultur und die Traditionen derjenigen Völker kennenzulernen, zu denen gerade die Deutschen kurz vorher noch eine Beziehung im Dienst des bekannten „Dranges nach Osten“ hatten. So haben wir uns gegenseitig als die entdeckt, die durch das gleiche Schicksal, nämlich unter sowjetischer Kontrolle zu leben, verbunden sind – in einem System, das sich die Völker entweder nicht frei gewählt haben (DDR, Polen, Ungarn, Rumänien) oder mit dem sich anfänglich ganz und gar unterschiedliche Vorstellungen verbunden hatten – gerade dank ihrer demokratischen Traditionen vor dem Krieg –, wie es bei der Tschechoslowakei der Fall war.

In den sechziger Jahren mündeten diese Beziehungen, die von unten durch unzählige Kontakte aufgebaut worden waren und dank der Demokratisierungsbewegung des sogenannten tschechoslowakischen (Prager) Frühlings besonders in den Jahren 1964 bis 1969 zusehends intensiver wurden, in den Abschluß wichtiger bilateraler politischer Dokumente zwischen unserer tschechoslowakischen Republik und dem damaligen Westdeutschland. In den siebziger Jahren werden dann diplomatische Beziehungen aufgenom-

men, der damalige Bundeskanzler W.Brandt und der Außenminister W.Scheel kommen nach Prag. In einem Brief an unseren damaligen Präsidenten G.Husák habe ich zusammen mit meinem Freund Alfred Kocáb, einem Pfarrer unserer Kirche, die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, daß es eine Gruppe von Christen aus Deutschland gewesen sei, „unter denen neben anderen auch Pastor Niemöller und G.Heinemann, der gegenwärtige Bundespräsident, waren, die dazu beigetragen hat, daß die Staatsmänner an einem Tisch zusammensitzen und zu einem Vertrag gelangen können“. Unser Brief fährt fort mit den Sätzen, die die Bedeutung der Entscheidung bekräftigen, zu der diese Brüder schon in den ersten Monaten nach dem Krieg im StS gelangt sind „... Sie sind gekommen, um sich stellvertretend für die ganze deutsche Nation, unter den damals schweren Bedingungen Orientierung in der Nachkriegswelt suchend, um Versöhnung mit denen zu bemühen, die die ersten Opfer Hitlerdeutschlands wurden. Hier wurden die Grundlagen neuer Beziehungen wie zwischen unseren Kirchen, so auch zwischen unseren Völkern gelegt ...“

Und im Brief an den damaligen Präsidenten G.Heinemann haben wir gemeinsam geschrieben: „... Wir haben mit Erleichterungen und großer Hoffnung auf die Worte hingehört, damals noch als Studenten der Theologie, die Pastor Niemöller und Sie, sehr geehrter Herr Bundespräsident, im kirchlichen Auftrag bei uns in Prag ausgesprochen haben. Es waren klare Worte der Buße und eine ausgestreckte Hand zur Versöhnung, aller vergangenen und gegenwärtigen Feindschaft zum Trotz. Wir haben die Hand zur Versöhnung angenommen. Aufrichtig und mit frohem Herzen. ... Was nun die Politiker auf beiden Seiten nach langer mühevoller Arbeit auf Grund der Vorarbeit unzähliger Menschen und auch Institutionen geschaffen haben, erfüllt uns mit Zuversicht, daß die Macht des Werkes Christi, die Macht seiner Versöhnung sich bis ins politische Leben durchzusetzen vermag.“

Während Präsident Husák unseren Brief unbeantwortet ließ, schrieb uns Gustav Heinemann im Januar 1974 unter anderem: „... Auch ich erinnere meinen Aufenthalt in Prag aufs beste. Die damalige Begegnung war für mich außerordentlich eindrucksvoll. ... Echten Frieden kann es ja nur geben, wenn die Menschen unserer Völker sich begegnen und kennenlernen. Solcher Austausch aller Gruppen der Gesellschaft hüben und drüben wäre ein wesentlicher Beitrag für eine friedliche Ordnung in Europa ...“

Für den Rest der siebziger Jahre und für die ganzen achtziger Jahre bis hin zur Novemberrevolution 1989 lebten wir bei uns in den ökumenischen Beziehungen zwischen deutschen und unseren Gemeinden im Geist des StS und des DW und auch der Stellungnahmen, die von ihrem Geist getragen

waren. Aber erst nach dem Jahre 1989 haben wir erkannt, daß *die tschechisch-deutschen Beziehungen auch im breiteren politischen Kontext eines neuen Impulses bedürfen, der von unserer Seite ausgeht*. In den letzten Jahren muß sich die tschechische Öffentlichkeit eigentlich zum erstenmal nach langen Jahrzehnten mit der Tatsache auseinandersetzen, daß wir gegenüber der deutschen Minderheit, die in unserem Gebiet jahrhundertlang lebte, Gewalt angewendet haben und schuldig geworden sind an unseren eigenen demokratischen Traditionen und den entsprechenden moralisch-rechtlichen Grundsätzen. Dies erfordert ein Hinuntersteigen unter die Oberfläche der Gefühle und Klischees, die sich in der Seele des durchschnittlichen tschechischen Bürgers wie der Spitzenpolitiker eingenistet haben. Vor der tschechischen Gesellschaft steht ein anspruchsvoller Weg. In dem Dokument, das der Synodalkonvent der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder unlängst zur Problematik der Aussiedlung der Sudetendeutschen herausgegeben hat, heißt es abschließend: „Während wir uns dessen bewußt sind, daß ein solcher Weg lang ist und gesäumt von Scharen solcher, die auch heute noch nicht dem Geist des Nationalismus (oft verbunden mit faschistischer und kommunistischer Nostalgie) entsagen wollen, appellieren wir hiermit an alle, die im christlichen Geist leben wollen (Angehörige verschiedener Konfessionen), wie auch an alle anderen, gemeinsam am Aufbau neuer Beziehungen mitzuwirken. Wir wollen zu diesem neuen Aufbau bereit sein und bitten deshalb um Vergebung dessen, worin wir uns wirklich an jemandem schuldig gemacht haben, und sind bereit, denen zu vergeben, die sich an uns schuldig gemacht haben ...“ (s. S. 202ff).

Zum Abschluß meiner Überlegungen zum StS möchte ich drei Momente hervorheben, die mir besonders aktuell erscheinen:

1) Das StS ist ein Dokument der Kirche. Und dennoch ist es zugleich eine Stimme, die in den Raum vordringt, in welchem sich die öffentliche Meinung bildet. Und von da schließlich auch in den Bereich politischer und diplomatischer Entscheidungen. Damit bestätigt sich aufs neue, daß das menschliche Wort, das dem Wort Gottes von der Versöhnung vertraut, die Grundlagen für neue Beziehungen dort legen kann, wo alte zusammengebrochen sind. Das StS trug wesentlich zur Erkenntnis bei, daß die Botschaft des Evangeliums der ganzen Welt gilt. Sie ist ein Instrument ihrer Erneuerung, überwindet Entfremdung, wie zwischen einzelnen, Gruppen und Kirchen, so auch zwischen Völkern. Damit manifestiert sich aufs neue die Universalität der Botschaft Gottes vom Versöhnungswerk Jesu Christi.

2) Das StS ist eine Botschaft von der Macht des ersten Schrittes, der den Mut zum Gericht über sich selbst hat. Damit werden die starren und mit den

normalen Mitteln der Politik und der Diplomatie uneinnehmbaren Festungen der Entfremdung und Selbstgerechtigkeit eingerissen. Den Mut zu haben, eigene Schuld zu bekennen und solidarisch die Schuld anderer auf sich zu nehmen, ist eine befreiende Tat, die den Dialog ermöglicht. In der Begegnung mit dem, der sich selbst anklagt, ist jedes menschliche Herz einem so mächtigen Druck ausgesetzt, daß er ein gleichgültiges bis zynisches Darüberstehen an eine kritische Grenze treibt: Dahinter bietet sich denen, die sich einem solchen Bekenntnis öffnen, die Begegnung mit den Nächsten auf der Ebene ungeahnter Möglichkeiten der eigenen Selbsterneuerung. Und umgekehrt bietet sich denen, die der beharrlichen Macht alter Feindschaft erliegen, eine existentielle Bedrohung ihrer eigenen Existenz.

3) Ich bin überzeugt, daß das StS in unzähligen, kleinen oder auch auffälligeren Varianten bis heute als Sauerteig in der ökumenischen Zusammenarbeit der Kirchen, von Gemeinden und einzelnen in Deutschland und bei uns gewirkt hat und weiter wirkt. Seine Spuren und die Früchte, die es gebracht hat, gehören zu den Werkzeugen der Erneuerung, die auch erforderlich sein werden bei der Gestaltung der gegenseitigen Beziehungen zwischen Tschechen und Deutschen in der allernächsten Zukunft. Auch hier zeigt sich, daß juristische, historische und politische Argumente nur eine relative Gültigkeit haben. Gottes Angebot der Versöhnung aber ist absolut.

Dietrich Bonhoeffer als Theologe (in) der DDR¹

VON LUTZ MOTIKAT

Einleitung

Hat Bonhoeffer eine besondere Rolle nicht nur für einzelne Christen und die Kirchen, sondern auch für die DDR als Staat gespielt? Was wurde hier mit ihm gespielt? In welcher Weise war Bonhoeffer für die DDR wichtig?

Die andere Frage, die in der Themenstellung steckt, lautet: In welchem Maße war Bonhoeffer gegenwärtig unter Christinnen und Christen, für Theologinnen und Theologen, wie hat er den Weg der evangelischen Kirchen in der DDR mitbestimmt? Beide Fragestellungen hängen zusammen.

Ich spreche im Folgenden zuerst von Wirkungen Bonhoeffers in Polen und der ehemaligen ČSSR. Im zweiten Teil zeige ich unterschiedliche Inter-

pretationsmuster Bonhoeffers in der DDR. Im dritten Teil frage ich nach der Wirkung Bonhoeffers auf den Weg der ev. Kirchen in der DDR und stelle im vierten einige Fragen.

1. Zur Wirkung Bonhoeffers in Polen und der ČSSR

1.1. In Krakau lebte und arbeitete bis in die achtziger Jahre hinein Anna Morawska. Sie gehörte zu einer Gruppe progressiver Katholiken; bekannt wurde aus diesem Kreis Mazowiecki, später eine Zeitlang polnischer Ministerpräsident. Anna Morawska schrieb ein Buch – und zwar das erste Buch über Bonhoeffer in Polen: „Christ im Dritten Reich“. Dieses Buch war in Polen von weitreichender Bedeutung, denn es ließ Deutschland in einer anderen Perspektive erscheinen, indem es den Christen, Theologen und Widerstandskämpfer Bonhoeffer aufzeigte. Dies trug zur Differenzierung des Deutschlandbildes in Polen bei. Mazowiecki hat das Buch rezensiert.

Ludwig Mehlhorn, ein Mitarbeiter der Berliner Evangelischen Akademie und besonders vertraut mit der polnischen Situation, erzählte mir, daß dieses Buch bis in das gegenwärtige Projekt in Kreisau wirke. In Kreisau geht es um den Wiederaufbau des ehemaligen Moltke-Gutes zur internationalen Jugendbegegnungsstätte. Dahinter steht auch das Bemühen junger Polen, die schon im Gebiet des ehemaligen Schlesiens geboren sind: Wir müssen ein eigenes, offenes Verhältnis zur Geschichte gewinnen – und in diese Geschichte gehört auch der deutsche Widerstand.

Interessant finde ich den Vorgang: Eine katholische Polin schreibt über Bonhoeffer, um Polen ein differenziertes Deutschlandbild zu vermitteln, d.h. aber: um sich eine von der damaligen Parteisicht unabhängige Meinung zu bilden. Bonhoeffer steht hier im Dienst einer kritischen Auseinandersetzung mit dem politischen System.

1.2. Die evangelische Wochenzeitung „Die Kirche“ brachte in ihrer Ausgabe vom 15. Januar 1995 ein Porträt des polnischen Bürgerrechtlers und Journalisten Adam Michnik. Er ist Chefredakteur der auflagenstärksten, überregionalen polnischen Tageszeitung. Er kommt aus jüdisch-kommunistischem Elternhaus. Sechs Jahre saß er unter sozialistischen Verhältnissen im Gefängnis. Er meint, die Jahre seien ihm gar nicht so übel bekommen. „Er hatte Zeit, Bonhoeffer zu lesen, er wußte, daß jeden Tag ein Essen geliefert wird, er war vor weltlichen Gefahren wie Frauen, Wodka oder Telefon geschützt.“

Er hat sich frühzeitig auf das katholische Polen eingelassen, plädiert für eine „Logik der Versöhnung“ anstatt der „Logik der Gerechtigkeit“ und

sagte vor kurzem zu Friedrich Schorlemmer: „Du hast keine Ahnung, wie gut es mir geht, wenn ich meine Feinde liebe.“

In seinen Erinnerungen an die Haftzeit spricht er von der nazihaften Brutalität mancher Polizisten und Wärter. „Sie können mich umbringen, aber sie können mir nichts befehlen“, das hat sich der Inhaftierte, wohl auch aufgrund der Bonhoeffer-Lektüre, immer wieder gesagt. „Du sollst dich anständig verhalten, den Rest wird schon der Herrgott übernehmen.“

Bemerkenswert finde ich, daß hier die Erinnerung an Bonhoeffer in die Haftzeit eines Mannes gehört, der als katholischer Christ in einem sozialistischen Land für mehr gesellschaftliche Gerechtigkeit und Menschenrechte gekämpft hat. Es ist der freie Bonhoeffer, der gesellschaftlich das Notwendige tut im Vertrauen, daß Gott „auf aufrichtige Gebete und verantwortliche Taten wartet und antwortet“.

1.3. Ein Beispiel aus der ehemaligen ČSSR: Ungefähr zur gleichen Zeit, wie Anna Morawskas Buch in Polen erschien, sprach 1976 Josef Smolik, Professor an der Comenius-Fakultät in Prag, auf einem Bonhoeffer-Symposium in Genf über Bonhoeffer und seine Bedeutung für den Weg der Kirche in den sozialistischen Ländern, insbesondere in der Tschechoslowakei. Smoliks Beitrag trägt die Überschrift: „Kirche ohne Privilegien“². Smolik baut seine Überlegungen auf zwei bekannten Textstellen in „Widerstand und Ergebung“ auf, und diese beiden Textstellen werden uns später im Blick auf die Kirche in der DDR wieder begegnen. Ich zitiere sie deshalb:

Im „Entwurf einer Arbeit“ formuliert Bonhoeffer: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.“³

Der andere Text ist ein Satz aus dem Taufbrief, den Bonhoeffer im Mai 1944 im Gefängnis geschrieben hatte: „Auf unsere Privilegien werden wir gelassen und in der Erkenntnis einer geschichtlichen Gerechtigkeit verzichten können.“⁴

Smolik erhebt diese Thematik zum Hauptthema des Lebensweges Bonhoeffers: Bonhoeffer sei auf der Suche nach einer Kirche ohne Privilegien gewesen.

Diesem Bonhoeffer stellt er dann die Erfahrungen der Kirche in den sozialistischen Ländern gegenüber und bemerkt: Dieser Weg „kann soziologisch als der Weg zur Kirche ohne Privilegien bezeichnet werden“⁵.

Von und mit Bonhoeffer versucht Smolik nun, diese Einsicht auch theologisch einzuordnen. Dabei wird Privilegiiertheit als „klerikaler Ekklesiozentrismus“ verurteilt. Klerikalismus ist „Streben nach Selbsterhaltung der Kirche“. Dies Streben aber mache die Kirche stumm und unwirksam.

Die Kirche lerne den Weg des stellvertretenden Leidens – gerade so kann sie ein neues Verhältnis zum sozialistischen Staat finden. Bonhoeffer lehre die Kirche, sich nicht in ideologische Auseinandersetzungen mit der sozialistischen Gesellschaft einzulassen. Vielmehr hält es Smolik für eine Weisheit der Vorsehung Gottes, daß die Kirche durch den „konsequenten Atheismus im Marxismus“ letztlich gerade auf den „Weg ihrer wahren Existenz als Kirche ohne Privilegien“ geführt wird.

Dieser Verzicht auf kritische Teilnahme an der Gesellschaft wird mit theologischen Bildern legitimiert. So heißt es: „Die Kirche ohne Privilegien lebt in einem eschatologischen Provisorium von den Verheißungen Gottes her, befreit von der Sorge um ihre institutionelle Selbsterhaltung.“⁶

Bonhoeffer hilft zur Deutung und Einordnung einer aufgezwungenen gesellschaftlichen Entwicklung. Dabei dienen gerade Bonhoeffers Einsichten in eine „Kirche für andere“ als Leitbild; Kirche für andere aber ist wesentlich Nachfolge Christi im Leiden.

2. Interpretationsmuster Bonhoeffers aus der DDR

Rolle und Bedeutung Bonhoeffers in der DDR hier umfassend zeichnen zu wollen, wäre vermessen. Ich wähle einige Beispiele aus:

2.1. Am 17. Februar 1981 führte die Gesellschaftswissenschaftliche Fakultät des Wissenschaftlichen Rates der Humboldt-Universität zu Berlin eine Gedenkveranstaltung für Dietrich Bonhoeffer durch, der am 4. Februar 1981 75 Jahre alt geworden wäre.

In einem Heft der Reihe „Beiträge zur Geschichte der Humboldt-Universität“⁷ werden drei Vorträge nachgedruckt. Im Vorwort wird der Dekan der Gesellschaftswissenschaftlichen Fakultät mit den Worten zitiert: „Wir ehren in ihm einen guten Absolventen, einen hervorragenden Gelehrten und aufrechten Antifaschisten, der durch sein Leben und Handeln jenen Weg mit gegeben hat, der nach der Befreiung vom Hitlerfaschismus und nach der Neueröffnung der Universität von der Partei der Arbeiterklasse gemeinsam mit zahlreichen humanistisch gesinnten bürgerlichen Wissenschaftlern erfolgreich beschritten werden konnte.“

Bonhoeffer wird als Antifaschist akzeptiert – und unter diesem Vorzeichen kann dann auch seine Theologie partiell aufgenommen werden. Er gehört somit zu den Wegbereitern der DDR-Gesellschaft.

Diese Linie wird in den anderen Beiträgen fortgeführt: „Dietrich Bonhoeffer – Kämpfer gegen Krieg und Faschismus.“⁸ Interessant ist, daß dieser Vortrag von einem Gesellschaftswissenschaftler aus Greifswald gehalten

wurde: Gerhard Winter. Winter interpretiert Bonhoeffers Schritt in den Widerstand als „Entscheidung für das Volk“. Diese Entscheidung gelte es auch heute zu treffen – und Bonhoeffer könne uns dabei helfen. Die Grundhaltung von Bonhoeffer, nämlich für das Volk zu leben und zu kämpfen, verpflichte uns heute in einem Land, wo das Volk selbst die Macht ausübt, „an der Verwirklichung des Sinnes des Sozialismus zu arbeiten“.

Überraschend zieht Winter den Bogen bis zu den evangelischen Kirchen in der DDR. Er benennt ihre aus offizieller DDR-Sicht legitimen Aufgaben, quasi eine offizielle Platzanweisung der Kirche in der DDR im Namen Bonhoeffers:

1. Die Kirchen sollen für die Erhaltung des Friedens, für die Entspannung und Völkerverständigung und gegen das Wettrüsten eintreten.

2. Wörtlich: „Es ist Nachfolge Bonhoeffers, wenn die Kirchen notleidenden und um ihre Befreiung kämpfenden Völkern Hilfe leisten“ – im Kampf gegen Rassismus, Kolonialismus und Neokolonialismus.

3. Die Kirchen sollen mit ihrer diakonischen Arbeit gesamtgesellschaftlichen Interessen dienen, das „entspricht dem Anliegen Bonhoeffers“.

4. „Bonhoeffers Kampf wird fortgeführt, wenn die christlichen Mitbürger die auf Frieden ... ausgerichtete Politik unseres Staates unterstützen.“

Der gewiß nicht häufige Versuch eines marxistischen Gesellschaftswissenschaftlers, sich mit theologischen Texten öffentlich zu beschäftigen, ist in zweierlei Hinsicht interessant: Er signalisierte ein Interesse des Staates: Bonhoeffer sollte und konnte – im Unterschied zu fast allen anderen Theologen seiner Zeit – durch seine Teilnahme am Widerstand als „antifaschistischer Kämpfer“ in der „Vorgeschichte“ der DDR einen wichtigen Platz einnehmen.

Aber es war auch etwas in Bonhoeffers Entwicklungsweg, das gerade Kommunisten anzog: eine Haltung der unbedingten Solidarisierung, eine Tendenz nach unten, ein zunehmender Verzicht auf ideologische Positionen, ein Heraustreten aus gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten und damit eine Offenheit für etwas gesellschaftlich Neues, das noch nicht da ist, für das er aber schon mit seinem Leben und Sterben einsteht.

2.2. Ich skizziere in aller Kürze die Haupttendenz der beiden folgenden Theologen-Referate:

Hanfried Müller stellt seinen Vortrag unter die Themaformulierung: „Dietrich Bonhoeffer – Christuszeuge in der Bekennenden Kirche für die mündige Welt.“⁹ Bonhoeffer helfe uns heute, nach der „äußeren Befreiung vom Faschismus“ auch zur „inneren Befreiung von klerikalischen Traditionen unseres Glaubens und religiösen Illusionen unserer Weltanschauung“ zu fin-

den, so daß wir unseren Weg an der „Seite der revolutionären Weltbewegung“ finden.

Denn die von Bonhoeffer angesagte mündige Welt hat ihre stärkste Ausprägung in der DDR in ihrer „humanistisch-rationalen und optimistischen Weltanschauung“ gefunden. Die Kirche, die Bonhoeffer im Blick habe, sei so unscheinbar wie möglich und rede der mündigen Welt nicht rein. Wörtlich und sehr deutlich im Blick auf die kirchliche Jugendarbeit in Berlin bezogen: „Bonhoeffers Vermächtnis der ‚Kirche für andere‘ ist dort nicht lebendig, wo eine Kirche weniger anderen hilft, als sich vielmehr selbst attraktiv macht, sei es mit Blues-Messen oder mit Dichterlesungen, die – um es mit Bonhoeffers Worten zu sagen – ‚den Menschen dazu bringen, daß er sein Glück als sein Unheil, seine Gesundheit als seine Krankheit, seine Lebenskraft als seine Verzweiflung ansieht‘.“ Vielmehr soll Kirche – und hier tauchen die Muster der Platzzuweisung für die Kirche von G. Winter wieder auf: „selbstlos für Alte, Behinderte und Einsame da“ sein, sie soll selbstlos für den Frieden in der Welt handeln und für die Menschen in aller Welt, die hungern und verfolgt werden, sich einsetzen.

Im dritten Vortrag geht Carl-Jürgen Kaltenborn dem Einfluß Bonhoeffers auf die lateinamerikanische Theologie der Befreiung in Kuba und Nicaragua nach. Während die meisten Bonhoeffer-Komitees auf der Erde Bonhoeffer nur verschieden interpretierten, würden die Protestanten Kubas wirklich eine Veränderung beginnen, „die der die Schrift interpretierenden Prophetie Dietrich Bonhoeffers entspricht: eine evangelische Veränderung von Christen, die an der humanen Veränderung der Welt konkret mitgestalten“, und zwar im Kontext der siegreichen sozialistischen Revolution. Ähnlich sieht er auch Ernesto Cardenal in einer Reihe mit Arbeiterpriestern und Revolutionären als Vertreter der fortschrittlichsten Gruppe der Kirche, die unmittelbar vom Geist inspiriert sei. „Der Prophet ist nicht der Mann Gottes, der gegen ein säkularisiertes und atheistisches System kämpft, sondern ein wahrer Mann Gottes, der gegen ein tiefgründig religiöses und abgöttisches System kämpft.“

2.3. Der Union-Verlag – der damalige CDU-Verlag – gab 1987 ein Büchlein heraus unter dem Titel „Dietrich Bonhoeffer – Gefährdetes Erbe in bedrohter Welt“¹⁰. Im Buch sind Referate und Beiträge gesammelt von H. Müller, H. Fink und C.-J. Kaltenborn, Gerhard Winter und Carl Ordnung, aber auch von Eberhard Bethge, Albrecht Schönherr und Timo Rainer Peters.

Ich greife zur Anschauung nur den letzten Beitrag heraus, den der wissenschaftliche Mitarbeiter beim Hauptvorstand der CDU und Regional-

sekretär der CFK, Carl Ordnung, verfaßt hat.¹¹ Er entfaltet „Bonhoeffers Vermächtnis für unser Friedensengagement“ und verknüpft Schritt für Schritt Aussagen von Bonhoeffer zur Friedensfrage mit Aspekten der CFK-Arbeit und mit Bedrohungsszenarien durch die NATO. Von Bonhoeffer her gelte es, die DDR zu stabilisieren im Interesse des Friedens. Deshalb würden gerade heute junge Leute von Bonhoeffer her lernen, den Wehrdienst als friedenssichernden Dienst zu betrachten.

Wieder ist die Tendenz deutlich: Die kirchliche Friedensarbeit, besonders die der Friedensgruppen, wird von Bonhoeffer her – unter Heranziehung von Aussagen der Bundessynode und Stolpes – als friedensgefährdend herausgestellt, und es wird eine möglichst nahtlose Übereinstimmung zwischen Kirche und Staat in dieser Frage gefordert.

2.4. 1985 gaben Albrecht Schönherr und Wolf Krötke anlässlich des 40. Todestags von Bonhoeffer einen Aufsatzband heraus, in dem vor allem Theologen in der DDR, aber auch aus Ungarn und der ČSSR Stellung nahmen zu bestimmten Aspekten Bonhoeffers¹². Albrecht Schönherr schreibt über „Dietrich Bonhoeffer und der Weg der Kirche in der DDR“¹³. Schönherr interpretiert den „Marxismus-Leninismus als die radikale Mündigkeitserklärung der Welt durch sich selbst“. Diese Identifizierung der Rede B's von der Mündigkeit mit dem ideologischen Selbstverständnis der DDR ist die entscheidende Weichenstellung bei Schönherr. In ihr steckt sicher auch das Problem. Bonhoeffer befreit, sagt Schönherr, die Christen von der Angst, die Kirche könne zugrunde gehen. Vielmehr hält Gott seiner Gemeinde die Treue, „auch wenn sie noch so klein ist“. Dann folgt einer der „Statt“-Sätze: „Statt über böse Entwicklungen zu klagen, statt atemlos hinter den Wegstrebenden herzulaufen, gilt es, den Menschen in seiner selbstgewollten Mündigkeit ernst zu nehmen, frei von klerikaler Vormundschaft nach dem Maß des Mittelalters, frei zum eigenverantworteten Leben in der Verantwortung für diese Welt.“ Das führt ihn zu den Fragen, was wir als Christen und Kirche in der sozialistischen DDR sind und wollen.

Bonhoeffers Wirklichkeitsbegriff erweist sich als hilfreich. Auch der Atheismus bleibt umschlossen von Gottes Wirklichkeit. Eine Frucht dieses neuen Selbstbewußtseins der Christen sieht er in den sieben Sätzen des Weißenseer Arbeitskreises „Von der Freiheit der Kirche zum Dienen“.

Eine kirchenpolitische Frucht sei die Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR gewesen. Hier war ein Anfang gewagt worden, sich in Zeugnis und Dienst auf die DDR einzulassen. Hier spielt dann der Verzicht auf Privilegien und Vorrechte eine große Rolle, wie er bei Bonhoeffer gefordert wurde. Bonhoeffer sei der wichtigste Begleiter der Kirchen

in der DDR gewesen auf dem Weg in ein „Neuland“, er habe ja selber „zu seiner Zeit unter Schmerzen Neuland gesucht“. Die „zerfasernde Volkskirche“ sei eben nicht das Ende der Kirche, sondern der Anfang neuer Wege.

Er bringt wesentliche Aussagen zur Kirche im Sozialismus in Erinnerung. „Kirche im Sozialismus ist eine Kirche, die auch als solche, in derselben Freiheit des Glaubens, bereit ist, dort, wo in unserer Gesellschaft menschliches Leben erhalten und gebessert wird, mit vollem Einsatz mitzutun, und dort, wo es nötig ist, Gefahr für menschliches Leben abwenden zu helfen“.

Insgesamt half Bonhoeffer, daß wir uns vor der „Resignation“ hüteten, in die „Innerlichkeit“ flüchteten oder in die „Kleinkirchlichkeit des Kirchen- und Gemeindeegoismus“. Im Blick auf die Friedens- und Abrüstungsfragen hilft Bonhoeffer, nicht der „Verführung zu einer falschen Apokalyptik“ zu erliegen.

Wenn ich das jetzt lese, stelle ich mir mehrere Fragen: 1. Werden hier mit Hilfe von Bonhoeffer die Bedrohungen der Kirche durch Staat und Partei zu einer Glaubensfrage theologisch überhöht und damit die reale Auseinandersetzung, die die Leitung der Kirchen den Gemeinden auch schuldig gewesen wäre, abgewehrt? Wurden nicht letztlich die Gemeinden und die einzelnen Christen sich selbst überlassen? 2. Wird hier mit Hilfe von Bonhoeffer der quasi religiöse Anspruch des Weltanschauungsstaates ausgeblendet? Hat das Bild des radikal mündigen Menschen, der sich mit dem Marxismus-Leninismus seine Gesellschaft formt, gestimmt? 3. Die „Resignation“, gegen die Schönherr mit Bonhoeffer ankämpfen wollte, hatte gesellschaftliche Ursachen. Die „Flucht in die Innerlichkeit“, die er abwehren will, ist auch Ausdruck einer gesellschaftlichen Verbitterung und Enttäuschung gewesen. „Kirchen- und Gemeindeegoismus“ anzuprangern, war leicht zynisch, wenn diese Kirchen und Gemeinden für viele Menschen die Funktion eines Schutzraumes gegen gesellschaftliche Gleichschaltung waren. Gegen die Apokalyptik in der Friedensfrage zu kämpfen, bedeutete faktisch die Unterstützung der DDR-Politik. So stelle ich mir die Frage, ob nicht die von Bonhoeffer geprägte Sicht der Kirche in der DDR bei Schönherr mit dazu beitrug, die gesellschaftlichen Konflikte herunterzuspielen oder zu verdrängen. Wieweit hat diese Berufung auf Bonhoeffer wirklich Anhalt an Bonhoeffer gehabt?

2.5. Das Bonhoeffer-Komitee hat in den achtziger Jahren eine Gestaltungshilfe für ein dreitägiges Gemeindegemeinschaftsseminar herausgegeben.¹⁴ Das Thema lautet: „Kirche ohne Privilegien“. An der Arbeitshilfe waren Laien beteiligt.

Für das Thema „Kirche ohne Privilegien“ wird auf den Aufsatz des Prager Professors Smolik verwiesen¹⁵. Mit Zitaten Bonhoeffers werden Gespräche angeregt zur Frage: Wie können wir besser Christ und deutlicher Kirche sein? Dabei werden die kirchenkritischen Akzente Bonhoeffers ins Gespräch gebracht. Eine Frage lautet: „Wir überlegen, ob Kirche Christsein fördert oder hindert.“ „Gibt es nicht auch Christsein außerhalb der Kirche?“ Bonhoeffers Leben wird als „Weg zum mündigen Christsein“ beschrieben. Die Teilnehmer sollen selber Schritte zum eigenen mündigen Christsein erkunden. Dabei wird Bonhoeffers Wort vom „Beten und Tun des Gerechten“ als Maßstab genommen und im Gespräch entfaltet.

Zum Abschluß wird ein Abschnitt aus Bonhoeffers Aufzeichnungen „Nach 10 Jahren“ gelesen über das Walten Gottes in der Geschichte und über den Wert des Vertrauens.

Hier wird die reale Situation der Kirche in der sozialistischen Gesellschaft als unabänderlich hingenommen. Eine Auseinandersetzung mit dieser Situation wird nicht angeregt. Die Fragen konzentrieren sich auf die individuellen Möglichkeiten, unter diesen Bedingungen Christ zu sein. In dieser Hinwendung zur – so bei Bonhoeffer gar nicht vorkommenden – Frage: „Was heißt mündiges Christsein?“ drückt sich eine Distanz zur Institution Kirche aus. Sie wird für das Christsein nicht mehr als hilfreich erlebt. Von Bonhoeffer her wird hier eine Emanzipation der einzelnen von der Institution Kirche sichtbar.

Gerade so aber zeigt der Text eigene Akzente, aber auch Schwierigkeiten und Grenzen des Umgangs mit Bonhoeffer.

3. Zur Wirkung Bonhoeffers auf den Weg der Kirchen in der DDR

Ich greife hier auf einen Beitrag zurück, den der Brandenburger Pfarrer Christian Löhr 1980 auf einer Tagung in Bad Saarow bei Berlin gehalten hatte¹⁶. Die Herausbildung eines sozialistischen Staates mit einer staatlich geförderten und propagierten atheistischen Weltanschauung zwang besonders die Verantwortlichen in der Kirche, Ausschau zu halten nach dem kirchlichen und theologischen Erbe, das in solcher Situation hilfreich sein könnte. Dabei war der Blick auf Bonhoeffer nur eine Reaktion. Daneben gab es sehr eigenständige Bemühungen, die zwar ihre Nähe zu Bonhoeffer nicht leugnen können, aber sich nicht ausdrücklich auf ihn beziehen.

So spricht Günter Jacob in seinem wegweisenden Referat vor der Synode der EKiD 1956 zwar vom „Ende des konstantinischen Zeitalters“, aber zur Bewältigung dieses Endes wird keineswegs Bonhoeffer herangezogen.

Der wichtigste Bonhoeffer-Text, der in kirchlichen Veröffentlichungen immer wieder zitiert wird, ist der Abschnitt aus dem Taufbrief Bonhoeffers vom Mai 1944 mit dem schon mehrfach genannten Zitat vom gelassenen „Verzicht auf Privilegien“. An zweiter Stelle steht der Abschnitt aus dem Entwurf einer Arbeit über die „Kirche für andere“. Die Frage ist freilich immer wieder: Wird hier nur zitiert – oder werden auch im Sinn dieses Zitates Entscheidungen gefällt?

Eine zweite Frage ist, ob diese Zitate vom Gesamtzusammenhang bei Bonhoeffer her sachgemäß verwendet werden. Bonhoeffers Reden von der Kirche ohne Privilegien gehört ja in den Rahmen seiner Kritik an einer „bürgerlichen“ Kirche und einem „bürgerlichen“ Christentum. Das Zitat bezieht sich also nicht unmittelbar auf die Kirche, sondern auf die Bindung der Kirche an eine bestimmte Gesellschaftsschicht. Die Rede vom gelassenen Verzicht spricht von einem bewußten, aktiven Verzicht. Gerade dies aber ist in der DDR nicht geschehen. Die Kirchen haben in einem mühsamen, schmerzlichen Prozeß ihre Traditionsbindung an die bürgerliche Schicht aufgeben müssen und zwar durch den massiven Druck der herrschenden gesellschaftlichen Gruppe.

Bonhoeffer diene nachträglich dazu, diesen Weg theologisch zu verstehen. Diente er auch dazu, jeden Protest in der Kirche gegen diese aufgezwungene Entwicklung zu verdrängen?

Das Stichwort „Kirche für andere“ wird in Synoden immer wieder gebraucht. So hielt Propst Falcke 1972 in Dresden den Hauptvortrag auf der Synode des Kirchenbundes unter dem Thema: „Christus befreit – darum Kirche für andere“. Nun könnte man meinen, hier wird Bonhoeffer zur Grundlage für eine kirchliche Wegbeschreibung. Aber Falcke erwähnt Bonhoeffer nur am Rande und entfaltet das „Dasein für andere als Freiheit von sich selbst“.

H. Rathke hatte 1971 auf der Synode in Eisenach ebenfalls von der Kirche für andere gesprochen, ebenfalls ohne weiteren Bezug auf Bonhoeffer. Er füllt diese Formel mit den Merkmalen einer „missionarischen“ Kirche.

Schließlich: In einem Arbeitspapier des Bundesausschusses für „Kirche und Gesellschaft“ kommt die Formel „Kirche für andere“ vor – wird aber mit dem Bonhoeffer fremden Stichwort vom „Dienst der Versöhnung“ gefüllt.

D.h. wir finden keine wirkliche Bonhoeffer-Rezeption, sondern weithin nur Anklänge an Bonhoeffer. Im besten Fall dient Bonhoeffer als „Verstehenshilfe für das, was uns auferlegt ist“ (C. Löhr).

Eine andere Spur ist Bonhoeffers Wort vom „Beten und Tun des Gerechten unter den Menschen“. Löhr untersucht mehrere Vorträge von A. Schönherr zu diesem Wort. Sie legen es in die Situation der DDR hinein aus. Das Tun des Gerechten, so Schönherr, erweist sich in einer „Kirche für die Welt“, „das Gebet in einer ‚Arkandisziplin‘, in der die Gemeinde sich für den Dienst an der Welt rüstet“.

Wie problematisch diese Auslegung Bonhoeffers im Blick auf die Kirchen der DDR war, kann jetzt nicht diskutiert werden. Aber soviel scheint mir deutlich: Kirche für die Welt reduziert sich weitgehend auf das Leben des Christen in der sozialistischen Gesellschaft.

Das Gemeindebild geht an der Wirklichkeit einer unter Druck geratenen Volkskirche vorbei und fördert den Rückzug der Kirche auf sich selbst – in der Tendenz also gerade das, was Bonhoeffer bekämpft hat.

4. Weitergehende Fragen

4.1. In den Stasi-Akten findet sich ein Maßnahmenplan der Staatssicherheit aus den achtziger Jahren. Darin sollten bestimmte Theologen beauftragt werden, von Bonhoeffers Theologie her theologische Argumente zu entwickeln, um die unabhängige Friedensbewegung in der DDR zu kritisieren. Interessant ist, daß hier gerade Bonhoeffer geeignet schien, kritische Kräfte in der Kirche zu zügeln.

Gab es also eine Art Schulterschuß zwischen der offiziellen Bonhoeffer-Rezeption in den kirchlichen Erklärungen und den Interessen des Staates? Wie kommt es, daß Bonhoeffer so stark zur Disziplinierung der Christen, zum sich Einpassen in den engen kirchlichen Raum benutzt werden konnte? Ist das nur der DDR-Situation zuzuschreiben, oder führt diese Frage auch zurück in eine Problematik Bonhoeffers selbst?

4.2. Ich denke, es gab neben der offiziellen kirchlichen Bonhoeffer-Rezeption eine *andere* Ebene. Sie ist kaum greifbar in Dokumenten; aber sie begegnete mir in Gesprächen mit einzelnen und Gruppen. Der freie Bonhoeffer, der nicht diszipliniert, sondern zum Wagnis, zum kritischen Engagement befreit, war hier eher im Blick.

Etwas von diesem befreienden Bonhoeffer war in den Ökumenischen Versammlungen von Dresden und Magdeburg zu spüren. Nicht nur, daß die Idee des Konzils auf ihn zurückgriff. Wichtiger war, daß hier die Kirchen in ihren Delegierten selbstbewußt zur Kirche für andere wurden, indem sie in der damaligen politischen Situation das öffentlich diskutierten und forderten, was dran war und doch sonst nicht öffentlich besprochen werden durfte.

Hier trat die Kirche aus ihrer Binnenwelt heraus „in die freie Luft der geistigen Auseinandersetzung mit der Welt“¹⁷.

4.3. Vielleicht hat mancher, habe auch ich in der Vergangenheit manchmal gedacht: Hier in der DDR ist Bonhoeffer in guten Händen – hier wird sein Anliegen umgesetzt in kirchliches Handeln. Inzwischen sehe ich das kritischer. Bonhoeffer war wichtig für viele Christen – auch für viele Theologen, aber es war auch eine Gefangenschaft Bonhoeffers, eine starke Verkürzung seiner Ansätze. Zum Beispiel stehen die Kirchen – vor allem in den neuen Bundesländern –, vor der Frage: Wie verstehen wir die entstandene Konfessionslosigkeit – ca. 75 bis 80%? Was sind unsere eigenen kirchlichen Anteile an dieser Entwicklung? Warum haben wir diese doch gewaltsam geförderte Entwicklung in der DDR so hingenommen und sogar mit Berufung auf Bonhoeffer gutgeheißen? Wo müssen wir jetzt unsere damalige theologische Sicht in Frage stellen?¹⁸

4.4. Damit hängt eine weitere Frage zusammen: Warum hat die Beschäftigung mit Bonhoeffer nicht zu einer differenzierteren Sicht des Staates geführt? Die totalitäre Seite ebenso wie die quasi religiöse Seite des DDR-Staates wurden weitgehend ausgeblendet, z. T. eben mit theologischen Argumenten. Inwieweit hat ein Teil der Bonhoeffer-Rezeption in der DDR der Legitimation des SED-Staates gedient? Wurde die Widerstandstradition des deutschen Protestantismus, wie sie ja in Bonhoeffer deutlich ist, dadurch verkürzt?¹⁹

Ich vermute, daß die Problematik der Bonhoeffer-Interpretation in der DDR auch zusammenhängt mit der Instrumentalisierung der Faschismusfrage in der DDR. Die Kirchen haben ihre kritischen Stimmen zum staatlichen Antifaschismus nicht öffentlich machen können oder wollen. In einem weiteren Sinne ist daher die Stellung B's neu zu untersuchen im Zusammenhang der Frage, wie in der DDR – auch in den Kirchen – der Nationalsozialismus aufgearbeitet oder eben nicht aufgearbeitet wurde. Ein Indiz für diese Problematik ist die *kirchliche* Zurückhaltung gegenüber dem verkappten Antisemitismus der SED.

ANMERKUNGEN

- ¹ Gekürzter Text eines Vortrages auf einer Tagung der Ev. Akademie Tutzing in Heilsbronn am 25.3.1995. Die Tagung stand unter dem Thema: Dietrich Bonhoeffer – seine Wirkungsgeschichte im geteilten und vereinigten Deutschland.
- ² Josef Smolik, Kirche ohne Privilegien, in: Genf 1976. Ein Bonhoeffer-Symposium. München 1976, S. 129ff.
- ³ Widerstand und Ergebung, München 1964, S. 257ff.
- ⁴ Ebd. S. 9ff.
- ⁵ Smolik, S. 133.
- ⁶ A.a.O. S. 145.
- ⁷ Dietrich Bonhoeffer – Kämpfer gegen Krieg und Faschismus, Berlin 1981.
- ⁸ S. 9ff.
- ⁹ S. 27ff.
- ¹⁰ Erschienen in der Reihe „Fakten Argumente“, Berlin 1987, hg. von Heinrich Fink, Carl-Jürgen Kaltenborn und Dieter Kraft.
- ¹¹ S. 112ff.
- ¹² Bonhoeffer-Studien, Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers, hg. von A. Schönherr und W. Krötke, Berlin 1985.
- ¹³ S. 148ff.
- ¹⁴ Gestaltungshilfe für ein Gemeindeseminar an drei Abenden zum Thema „Kirche ohne Privilegien“, hg. vom Bonhoeffer-Komitee beim Bund der Ev. Kirchen in der DDR, damals anzufordern bei der Geschäftsführerin I. Wagner, Dresden, vervielfältigtes Schreibmaschinenmanuskript.
- ¹⁵ Siehe oben.
- ¹⁶ Maschinenschriftliches Manuskript: Zwischenbericht zu der Frage: Hat die Rezeption der Theologie Dietrich Bonhoeffers in der DDR den Weg der Kirchen in unserem Land maßgeblich beeinflußt? 18 Seiten.
- ¹⁷ Widerstand und Ergebung, Brief vom 3.8.1944.
- ¹⁸ Vgl. Wolfgang Huber, Vergangenheit verantworten – Zukunft gestalten. Zur Erinnerung an Dietrich Bonhoeffer, in: ÖR 2/1995, S.147ff. Huber will mit Bonhoeffer über Bonhoeffer hinausgehen. Er holt bestimmte Aussagen von ihrem hohen Podest herunter und steigt in ein kritisches Gespräch ein über Dasein für andere, Verantwortung und Religion.
- ¹⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang den Beitrag von Wolf Krötke auf derselben Tagung in Heilsbronn, jetzt abgedruckt in ZThK 1995, Heft 3, S. 329ff.: Der zensierte Bonhoeffer. Zu einem schwierigen Kapitel der Theologiegeschichte in der DDR. Krötke berichtet u.a. über die Schwierigkeiten mit der Zensur, ehe die Gefängnisbriefe unter dem Titel „Widerstand und Ergebung“ in der DDR erscheinen konnten. Schon das Wort „Widerstand“ habe staatlicherseits Anlaß zu Mißtrauen gegeben.

Wirkungen des Antirassismusprogramms: Das südliche Afrika und Deutschland als Beispiele*

VON CHRISTINE LIENEMANN-PERRIN

Als Nelson Mandela am 11. Februar 1990 nach 27 Jahren aus dem Gefängnis entlassen wurde, verbrachte er die erste Nacht in Freiheit im Bishop's Court bei Desmond Tutu, der viele Jahre lang eine kirchliche Symbolfigur des Kampfes gegen die Apartheid gewesen ist. Vier Monate danach stattete Mandela auf der ersten Auslandsreise nach seiner Befreiung dem Zentrum des ÖRK in Genf einen Besuch ab. In Gegenwart einer großen Delegation des African National Congress (ANC) würdigte er die Verdienste des Kirchenrates auf dem langen Weg Südafrikas zur Freiheit. Allein schon diese beiden Ereignisse bestätigen, daß das Antirassismusprogramm (ARP) in Südafrika die politische Entwicklung mit beeinflußt hat. Genaues über die tatsächlichen Wirkungen sowie das gesellschaftliche Vermächtnis des ökumenischen Programms im Apartheidstaat zu sagen, wird freilich erst möglich sein, wenn die Archive geöffnet werden. Daß man vorsichtig sein sollte, dem Einfluß eines Programms des ÖRK auf die politische Entwicklung in Südafrika allzu große Bedeutung beizumessen, ist mir bei der Lektüre von Mandelas Autobiographie mit dem Titel „Der lange Weg zur Freiheit“ (Frankfurt/M 1994) aufgegangen. Auf über 800 Seiten erzählt er seinen Lebensweg als Freiheitskämpfer, berichtet über zahllose Gespräche mit seinen Mitstreitern im ANC – aber der kirchliche Beitrag „auf dem Weg zur Freiheit“ bleibt im ganzen Buch eine vernachlässigbar kleine Randerscheinung. Wenn man, wie ich selbst, die Ereignisse in Südafrika über Jahre aus der Perspektive der kirchlichen Südafrika-Arbeit wahrgenommen hat, kann diese Feststellung vielleicht enttäuschend sein. Jedenfalls ist sie ein Hinweis darauf, daß die südafrikanische Antirassismusbewegung aus heterogenen gesellschaftlichen Kräften bestanden hat, zwischen denen es zum Teil nur geringe Verbindungen gab. Mandela äußert sich in seinem Buch nicht über die Bedeutung seines Glaubens als Christ und Mitglied der methodistischen Kirche für seinen politischen Weg. Seine Ausdrucksweise zeichnet sich auch nicht durch eine biblisch-theologische Sprache aus, die auf eine explizit christlich-ethische Urteilsbildung schließen ließe. Bis zur

* Als Referat vorgetragen auf der Tagung „25 Jahre Sonderfonds zur Bekämpfung des Rassismus. Rückschau – Bilanz – Perspektive“ am 9. September 1995 in Frankfurt/M. – Im Text wird – mit geringfügigen Änderungen – der mündliche Vortrag wiedergegeben. Die Ergänzungen in den Anmerkungen erfolgen aufgrund einiger Einwände, die in der Diskussion im Anschluß an das Referat geäußert worden sind.

letzten Seite des Buches ist er als gelernter Jurist einem religionsneutralen Ethos der Rechtsstaatlichkeit verpflichtet. Seine Verteidigungsreden im Gerichtssaal, seine Lagebesprechungen mit den Kollegen im ANC, seine Verhandlungen mit der weißen Regierung hat er durchweg auf dieser Grundlage geführt.¹

Vielleicht blieb das ARP in seinen Auswirkungen in Südafrika doch stärker, als manche gehofft hatten, auf ein kirchliches Spektrum beschränkt. Dafür spräche auch die Tatsache, daß beispielsweise der Kirchenbesuch in der Region von Kapstadt nach der Aufhebung des Verbots der oppositionellen Organisationen im Jahr 1990 drastisch zurückgegangen ist. Das schmälert aber keineswegs die Verdienste, die das ARP innerhalb der Kirchen Südafrikas vorzuweisen hat. Sie nehmen nicht nur in der südafrikanischen Kirchengeschichte, sondern auch in der neueren Geschichte der ökumenischen Bewegung eine herausragende Stellung ein.

Viele Aufrufe des ÖRK gehen an der Aufmerksamkeit seiner Mitgliedskirchen vorbei und hinterlassen bei ihnen kaum Spuren. Aber einigen Programmen gelingt es doch, Kirchen oder kirchliche Gruppen in ihren Bann zu ziehen, ja sogar zu einer jahrelangen ökumenischen Selbstverpflichtung zu bewegen. In den evangelischen Kirchen Deutschlands gibt es dafür vor allem drei Beispiele: den Lima-Prozeß Taufe, Eucharistie und Amt, den konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sowie das Programm zur Bekämpfung des Rassismus. Aber auch in diesen Fällen zeigt sich: das Kraftfeld ökumenischer Programme ist nur phasenweise stark gewesen. Ohne zu übertreiben, können wir heute schon sagen, daß das ARP während der siebziger und achtziger Jahre in Deutschland – aber auch in Holland und der Schweiz – ein Gravitationszentrum der ökumenischen Bewegung gewesen ist. Aber ebenso klar steht fest, daß es das heute nicht mehr ist, obwohl die politischen Umwälzungen in Europa vielen neuen Formen von Rassismus und Ethnozentrismus Raum gegeben haben. – *Was hat dem ARP in den ersten Jahren seine breite Resonanz verschafft, und weshalb folgte darauf eine verdächtig ruhige Zeit?* In meiner Antwort darauf möchte ich mich zu drei Voraussetzungen äußern, die dem ARP zum Erfolg verholfen haben. Weil ich annehme, daß sie auch für andere Programme der Ökumene lehrreich sein könnten, lege ich sie meinem historischen Rückblick zugrunde. Die drei Voraussetzungen sind:

- (1) Konzentration auf *einen* Konfliktherd
- (2) Evidenz des Unrechts und verantwortliches Einstehen für Gerechtigkeit
- (3) Gesellschaftliche Interdependenz und kirchlicher Bezugspunkt .

Daß in jener fruchtbaren Zeit des ARP neben vielen sachlich notwendigen Kontroversen auch Verirrungen ins Gestrüpp unnötiger Polarisierungen und verletzender Grabenkämpfe vorgekommen sind, soll nicht verschwiegen werden. Aber für die Zukunftsperspektiven helfen sie uns nicht weiter und bleiben deshalb von mir hier unerwähnt.²

1. Konzentration auf einen Konfliktherd

In den ersten Jahren seiner Existenz schien das ARP weitgehend identisch zu sein mit der Bekämpfung des *weißen* Rassismus im Südlichen Afrika. So jedenfalls wurde es in der Bundesrepublik Deutschland, in Holland und der Schweiz rezipiert, und sogar der Genfer Stab selbst legte das Schwergewicht des Programms auf dieses eine Beispiel von Rassismus. Von der Konzentration auf einen regional begrenzten, in seinen Ursachen und Wirkungen überschaubaren Konflikt hat das Programm zweifellos profitiert. Wie sich in seinen späteren Phasen zeigen sollte, ist eine flächendeckende Ausweitung in der Programmgestaltung innerökumenisch viel schwerer zu handhaben als eine sachlich begründete (!) Schwerpunktbildung. Freilich muß man sogleich hinzufügen, daß eine Schwerpunktbildung allein noch nicht für einen qualitativen Erfolg bürgt. In der Szene politischer Protestbewegungen kommt es immer wieder vor, daß mehr oder weniger zufällig ein Ereignis herausgegriffen, für kurze Zeit zum „single issue“ erhoben und dann ebenso plötzlich wieder fallengelassen wird (Um ein Beispiel zu nennen: Wer erinnert sich heute noch an die Protestbewegung um die Versenkung der Bohrinsel Brent Spar, die im Sommer dieses Jahres für einige Zeit alle anderen tagespolitischen Themen verdrängt hat?). Das Engagement des ARP in Südafrika war aber gerade kein solches – im Endeffekt entpolitisierendes – „single issue movement“. Vielmehr gab es 1969/70 gute Gründe, das Südliche Afrika als Schwerpunkt auszuwählen. Denn kein anderes Land Afrikas ist in seinem Gesellschaftsgefüge damals bereits so genau erforscht gewesen, und in keinem anderen Land der Dritten Welt wußte man so detailliert Bescheid über die Diskriminierung einer Bevölkerungsmehrheit aufgrund ihrer Hautfarbe. Vor allem aber war der Rassismus in Südafrika seit 1948 eine zum Prinzip erhobene Widerrechtlichkeit. Und schließlich lag hier eine theologisch-kirchliche Identifikation mit der Apartheid vor – eine für die weltweite Kirche außergewöhnliche Herausforderung.

Das Studienmaterial zum weißen Rassismus im Südlichen Afrika, das zu einem Teil auch aus deutscher Feder stammt, hebt sich wohlthuend von den Globaltheorien ab, die sonst in der Ökumene manchmal das Feld der ethi-

schen Urteilsbildung bestimmen. *Ich bin überzeugt, daß fallorientiertes, studienzentriertes Arbeiten in der Ökumene auch weiterhin eine Zukunft haben muß.* Die Südafrika-Arbeit jedenfalls zeigt, daß die praktische Relevanz unter der Studienzentriertheit nicht gelitten hat – im Gegenteil.³

2. Evidenz des Unrechts und verantwortliches Einstehen für Gerechtigkeit

In Deutschland stehen viele Menschen unter dem Schock der Bürgerkriege, die derzeit an vielen Orten in Europa, Asien und Afrika wüten. Seit Jahren treffen fast täglich Nachrichten über Verletzungen elementarer Menschenrechte bei uns ein. Vom Evangelium ist den Kirchen aufgetragen, für die Opfer von evidentem Unrecht einzustehen; aber viele Christen und Christinnen verhalten sich angesichts der abscheulichen Vorgänge so, als ob sie betäubt wären, weil die Konfliktursachen ebenso verworren sind wie deren Auswirkungen. Kirchen und Gruppen, welche vor zwanzig Jahren im Blick auf Südafrika aufgrund eines klaren Urteils sehr gezielt und wirksam zu handeln wußten, sind heute weitgehend unschlüssig, wenn es um Konflikte in Somalia, Ruanda-Burundi, im Sudan und dem ehemaligen Jugoslawien geht.

Im Blick auf heutige Ratlosigkeit und Lähmungen ist zu fragen, warum es Kirchen während der Apartheidzeit gelungen ist, eine breite Solidaritätsbewegung ins Leben zu rufen. Was war damals anders als heute? Die Hauptvoraussetzungen für die damalige Bewegung lagen meiner Überzeugung nach in Südafrika selbst. Sie haben mit den spezifischen Ursachen und der Beschaffenheit jenes Konflikts ebenso viel zu tun wie mit dem menschlichen Friedenspotential vor Ort. Ursache des Konflikts war eine nach völkerrechtlichen Grundsätzen illegitime und illegale staatliche und gesellschaftliche Ordnung, welche die Bürgerrechte einem kleinen Teil der Bevölkerung vorbehielt mit allen bitteren Konsequenzen, die für die Bevölkerungsmehrheit damit verbunden waren. Der Konflikt bot – sinnfällig unterstrichen durch das Teilungsprinzip der Hautfarbe – ein klares Bild. Aufrechterhaltung eines rechtlosen Zustandes und Kampf für einen grundlegenden Wandel ließen sich relativ einfach auseinanderhalten, so daß es der Solidaritätsbewegung nicht schwer fiel zu wissen, für welche Sache und für wen sie eintreten mußte.

Entscheidender als alles andere war freilich die Tatsache, daß es am Ort des evidenten Unrechts Menschen, Gruppen und Organisationen gab, die beharrlich und teils unter großen Opfern auf die Überwindung der Apartheid hinwirkten. Gerade im Vergleich mit Konfliktherden, die uns heute

beschäftigen, wird deutlich, was Südafrika damals ausgezeichnet hat: Die politische Opposition ließ sich im allgemeinen nicht zur Fanatisierung der Massen hinreißen, und auch in der unterdrückten Bevölkerung gab es auffallend wenig Bereitschaft zum Fanatismus (etwa im Gegensatz zu Ex-Jugoslawien). Des weiteren war aufgrund von Mentalität und Bildung der schwarzen Bevölkerung eine erstaunlich klare Einsicht in die Friedensbedingungen vorhanden (was Südafrika beispielsweise von Kriegsgebieten wie Angola, Liberia, Somalia und dem Sudan unterscheidet). Kurz: Das menschliche Friedenspotential in Südafrika selbst war sowohl für den ÖRK wie auch gerade für die Kirchen in Deutschland das tragfähige Fundament, auf dem das ARP seine Dynamik entfalten konnte. SüdafrikanerInnen, die an einem dauerhaften Frieden interessiert waren, gab es auf allen Konfliktseiten; Menschen mit schwarzer, brauner und weißer Hautfarbe arbeiteten Hand in Hand – unabhängig von Konfession, Religion, kultureller Prägung oder materieller Lage –, und ihr Einstehen für Gerechtigkeit war weder von Haß noch Vergeltungsdenken, sondern von einem tiefen Verantwortungsbeußtsein für ihr Land geprägt. In ihnen konnte man die Wegbereiter einer künftigen, legitimen Gesellschaftsordnung sehen. Die (kirchliche) Anti-apartheidbewegung in Europa hat viel Zeit darauf verwendet, Kontakte zu Protagonisten einer künftigen Ordnung zu knüpfen, immer wieder ihnen zuzuhören und mit ihnen zusammen konkrete Probleme zu bewältigen. Auf diese Weise hat die Antiapartheidbewegung einer internationalen Solidarität zwischen *Gleichen* den Weg geebnet. In einer Atmosphäre wechselseitiger Anerkennung und Kritik ist es europäischerseits im allgemeinen gelungen, sowohl auf Bevormundung als auch auf beflissene Dienstbarkeit gegenüber den südafrikanischen Partnern zu verzichten.

In den ersten Jahren hat der ÖRK seine Südafrika-Arbeit unter die Frage nach den angemessenen Mitteln zur Herbeiführung eines grundlegenden Wandels im Südlichen Afrika gestellt. Können, so fragte er, auch gewaltsame Mittel zur Schaffung einer gerechten, neuen Ordnung taugen und sittlich gerechtfertigt werden? Anders gesagt: Wo fing verantwortliches Einstehen für Gerechtigkeit im Südafrikakonflikt an, und wo hörte es auf? Mit dem Sonderfonds zur Bekämpfung des Rassismus, mit Aufrufen zum Handelsboykott, zu Wirtschaftssanktionen und zum Rückzug von Investitionen aus Südafrika forderte der ÖRK seine Mitgliedskirchen dazu auf, alle Mittel diesseits der Gewalt in Betracht zu ziehen und auch die Vertreter von Wirtschaft und Regierung in ihren Ländern mit entsprechenden Forderungen zu konfrontieren. Darüber hinaus sollten die Kirchen sich ebenso der theologischen Dimension der Gewaltfrage stellen. 1977 fragte der ÖRK seine Mit-

gliedskirchen in einem Rundschreiben, ob es im Südlichen Afrika nach ihrer Überzeugung eine „just rebellion“ geben könne und müsse. Diese Frage hat die Kirchen in Deutschland für viele Jahre in Atem gehalten. Die Antwort, die der Südafrikanische Kirchenrat darauf gegeben und zu seiner Handlungsmaxime gemacht hat, war bemerkenswert: Unter den Bedingungen struktureller Unterdrückung ist Widerstand Pflicht (obligatory resistance). Das sollte nicht als Selbstlegitimierung zur Gewaltanwendung gelten. Vielmehr verstand er darunter die Erprobung aller möglichen Wege eines verantwortlichen Einstehens für Gerechtigkeit. Unter der von Wolfram Kistner geleiteten Abteilung begann im Südafrikanischen Kirchenrat selbst und durch ihn auch weit darüber hinaus ein Ethos der „Gerechtigkeit und Versöhnung“ wirksam zu werden, das langfristig der politischen Lösung des Konflikts den Weg geebnet hat.

Schließlich zeichnete sich die kirchliche Südafrika-Arbeit durch ihre Verlässlichkeit aus. Das größte Potential, über welches die Kirchen im Einstehen für Gerechtigkeit verfügen, sind ihre Mitglieder, die in Gemeinden, Arbeitskreisen und Ausschüssen mit Geduld, Phantasie, Beharrlichkeit, wenn nötig auch Hartnäckigkeit über viele Jahre hinweg in derselben Sache tätig sind. Gerade die Evangelische Frauenarbeit in Deutschland hat dies im Rahmen ihres Engagements für Südafrika in aller Deutlichkeit unter Beweis gestellt.

Was schließen wir aus alledem für die ökumenischen Aufgaben, welche angesichts von Bürgerkriegen und Völkermorden heute anstehen? Ich nenne drei Punkte: (1) Weil die Hintergründe heutiger Konfliktherde äußerst verworren sind, weil kein Konflikt dieselben Ursachen hat wie der andere, muß kontextgerecht an jeden Konflikt herangegangen werden. Es muß versucht werden, die kriegstreibenden Kräfte auf allen Seiten der Konfliktparteien zu analysieren. (2) Der enge Kontakt mit Menschen, die in den Kriegsgebieten leben und an einer Beendigung des Konflikts interessiert sind, muß auch heute und künftig Grundlage für ökumenische Solidarität sein. Kirchen sollten sich nicht daran beteiligen, wenn den betroffenen Gesellschaften Lösungen übergestülpt werden, zu denen sie nicht gefragt werden und für die sie dann auch nicht bereit sind, das Ihre beizutragen. (3) Die Planung und Durchführung von Projekten brauchen einen langen Atem. Einige wenige Langzeitvorhaben können mehr bewirken als eine große Anzahl von zufälligen, kurzfristigen und isolierten Aktivitäten.

3. Gesellschaftliche Interdependenz und kirchlicher Bezugspunkt

Der Charakter ökumenischer Programme hängt entscheidend davon ab, ob es zwischen den Regierungen, Gesellschaften und Kirchen verschiedener Länder Verbindungen gibt: gemeinsame kulturelle Prägungen aufgrund einer gemeinsamen (Kolonial-)Geschichte, religiöse Prägungen aufgrund einer gemeinsamen Missionsgeschichte, wirtschaftliche Interessen, politische oder militärische Bündnisse usw. Am Beispiel Südafrikas sehen wir, daß die ökumenische Verbindlichkeit mit der gesellschaftlichen Interdependenz wächst – vorausgesetzt, sie wird in die Konfliktanalysen und Handlungsstrategien einbezogen. Das war beispielsweise der Fall, als die geistesgeschichtlichen Spuren der Apartheid bis zu ihren Vorläufern in Europa aufgedeckt wurden; als mit deutschen Firmen, die aus dem Status quo in Südafrika Nutzen zogen, Gespräche geführt und auch hart gestritten wurde; als sich die Kirchen in Europa mit der Außen- und Wirtschaftspolitik der Regierungen in ihren Ländern auseinandersetzten und anderes mehr. Wo gesellschaftliche Verflechtungen solcher Art nicht bestehen, kann ein ökumenischer Solidaritätsappell einen vergleichbaren Verbindlichkeitsgrad nur schwer erreichen; häufig bleibt er in wortreichen Solidaritätsbeteuerungen stecken. Anders gesagt: Mit etlichen Fallbeispielen von Rassismus, welche das ARP aufgegriffen hat, konnten sich die Mitgliedskirchen aufgrund mangelnder Bezugspunkte zu einem bestimmten Land kaum sinnvoll befassen.

Chancen und Grenzen von ökumenischen Initiativen hängen nicht zuletzt davon ab, ob eine Kirche oder eine Gruppe in einem anderen Land Partnerkirchen findet, mit denen sie zusammenarbeiten kann. Sofern es sich um Kirchen derselben Konfessionsfamilie handelt, besteht außerdem die Möglichkeit, sich aufgrund des gemeinsamen theologischen Erbes gegenseitig Rechenschaft zu geben. *Für beides ist Südafrika geradezu ein idealtypisches Beispiel gewesen.* Die langjährige Zusammenarbeit zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und dem Südafrikanischen Kirchenrat beispielsweise gründete auf einem wechselseitigen Interesse. Aufgrund konkreter Anfragen aus Südafrika wurden in Deutschland Arbeitsgruppen ins Leben gerufen, und umgekehrt gab es in Deutschland viele Gemeindeglieder, die in der Begegnung mit Südafrikanern für ihr eigenes Christsein neue Perspektiven gesucht und auch gefunden haben. Das Bemerkenswerte war, daß auf allen Ebenen der Kirche Initiativen ergriffen wurden und daß es – trotz aller Polarisierungen – in erstaunlicher Weise gelungen ist, Initiativen auf den verschiedenen Ebenen miteinander zu verzahnen:⁴

- Gemeindeebene: Bundesschlußprojekte
- Organisationen: Früchteboykott der Evangelischen Frauenarbeit; Südafrika-Anlässe auf dem Evangelischen Kirchentag
- Landeskirchliche Synoden: Tagungen und Stellungnahmen zu Südafrika
- Arbeitskreise: Studien- und Dialoggruppe Südliches Afrika
- Kirchenleitung : Evangelische Kommission für das Südliche Afrika

Obwohl die Besinnung auf konfessionelle Identität oftmals ein Hindernis für die Ökumene ist – was sich auch in der Südafrika-Arbeit gezeigt hat – konnte konfessionelle Selbstbesinnung gerade hier ökumenisch fruchtbar gemacht werden. Lutheraner haben sich im Rahmen des Lutherischen Weltbundes auf das gemeinsame theologische Erbe besonnen und nach dessen Konsequenzen für das Verhalten im Südafrikakonflikt gefragt. Dasselbe taten die Reformierten Kirchen im Rahmen des Reformierten Weltbundes. Mit der Feststellung des status confessionis und der Erklärung, Apartheid sei eine Häresie, haben Lutheraner und Reformierte *innerkonfessionelle* Streitgespräche geführt, welche die *Ökumene nicht behindert, sondern ermöglicht und verbindlich gemacht haben*.

Im Vergleich zu fast allen Ländern der Welt ist Südafrika zur Zeit der Apartheid im Blick auf das Verhältnis von Regierung und (reformierter) Kirche ein *Sonderfall* gewesen, weil das politische Machtzentrum sich ausdrücklich als *christliche* Regierung verstanden hat. Dadurch ist die Auseinandersetzung mit der Christenheit unausweichlich geworden. Die Regierung hat es sich geleistet, den Südafrikanischen Kirchenrat in eine jahrelange prozeßähnliche Befragung über seine theologischen Grundüberzeugungen zu verwickeln – ein Vorgang, der auf eine ganz einmalige Form der faktischen Beziehungen von Gesellschaft, Staat und Kirche verweist. Der Untersuchungsausschuß hat, nebenbei bemerkt, auch Kirchenführer aus der EKD nach Südafrika zitiert, um über den Kirchenrat auszusagen.

Bei weitem nicht immer sind die Chancen für zwischenkirchliche Kooperation so günstig wie im Fall der deutsch-südafrikanischen Beziehungen. In vielen Krisenregionen der Gegenwart sind die Christen entweder eine winzige Minderheit, oder die konfessionelle Lage steht dem umfangreichen Tätigwerden einer bestimmten Kirche im Wege. Als evangelische Kirche in den Staaten der ehemaligen Sowjetunion Präsenz anzustreben, wo die orthodoxen Kirchen das Feld weitgehend beherrschen – die überdies noch untereinander Rivalitätskämpfe austragen –, dies dürfte ungewollte Nebenwirkungen auslösen, die mehr schaden als nützen. Staaten im Bereich der islamischen Welt bieten für christliche Kirchen noch weniger Bezugspunkte. Für solche Regionen sollten Kirchen *sorgfältig prüfen, welche Wege es über-*

haupt gibt, um als versöhnende Kraft präsent zu sein. Auf jeden Fall wird es dabei ohne Bereitschaft zum interreligiösen Gespräch nicht gehen.

Damit komme ich zum Schluß meines Rückblicks. Südafrika ist für das ARP ein Sonderfall, der als Rezept für andere Kontexte nicht taugt. Gleichwohl sind in der Südafrika-Arbeit einige verallgemeinerbare Voraussetzungen für ökumenische Solidarität sichtbar geworden. Ich habe sie unter den Stichworten *Konzentration – Verantwortliches Einstehen für Gerechtigkeit – Interdependenz* zusammengefaßt. Zu jeder ökumenischen Herausforderung gehört die *Fähigkeit, Abschied zu nehmen von dem, was sich unter spezifischen Bedingungen bewährt hat. Jeder Konfliktherd birgt seinen eigenen, unverwechselbaren Kairos in sich. Ihn zu erkennen, ist der erste Schritt ökumenischen Lernens. Im zweiten Schritt kommt es darauf an, auf den Fundus bisheriger Erfahrungen zurückzugreifen und daraus Neues zu gestalten.* Diesem Zweck gilt auch dieser Rückblick auf die Anfänge des ARP. Möge er uns für die Aufgaben, die heute und morgen anstehen, inspirieren!

ANMERKUNGEN

- ¹ Wie stark das Versöhnungspotential und Rechtsbewußtsein von Mandela (und der schwarzen Bevölkerung) im religiösen Erbe der traditionellen Gesellschaften Südafrikas verwurzelt ist, hat bislang in Kreisen der kirchlichen Südafrika-Arbeit in Europa viel zu wenig Beachtung gefunden. – Diesen Hinweis verdanke ich Albert H. van den Heuvel.
- ² Die Diskussion im Anschluß an das Referat hat mir den Vorwurf eingetragen, ein harmonisierendes Bild von den Konflikten um das ARP gezeichnet zu haben. Ich bestreite nicht, daß in der heißen Phase des Sonderfonds zur Bekämpfung des Rassismus das Begriffspaar „Konflikt versus Harmonie“ den vorherrschenden Deutungsrahmen abgegeben hat. Es scheint mir freilich problematisch, für einen historischen Rückblick, der Perspektiven für die gegenwärtige und zukünftige Ökumene eröffnen soll, am Schema „Konflikt versus Harmonie“ festzuhalten. Wir erleben heute eine ökumenische Phase der Stummheit aufgrund von Ratlosigkeit und Lähmungen. Im Vergleich dazu hat das ARP vor 25 Jahren eine bewegte, dichte, äußerst fruchtbare Phase der ökumenischen Bewegung eingeleitet. Ökumenische Impulse stießen auf Resonanz, sie stießen nicht ins Leere. Daß die Resonanz neben dem Gleichklang auch für Disharmonie, Mißklänge aller Art (kurz: Konflikte) gesorgt hat, ist aus heutiger Sicht weit weniger entscheidend als damals. Vor allem aber trägt es für die heute anstehenden Herausforderungen der Ökumene wenig bei, Konfliktkonstellationen, die inzwischen hinfällig geworden sind, weiter zu pflegen („Daß wir heute in der ökumenischen Bewegung gelähmt sind, hängt nicht an den Kirchenleitungen, die uns behindern“, bemerkte Karl-Heinz Dejung in der Diskussion zutreffenderweise). *Wenn wir der jungen Generation als den künftigen Trägern und Trägerinnen der Ökumene etwas von jener fruchtbaren Phase, die sie selber nicht miterlebt und mitgestaltet haben, weitergeben wollen, ist es notwendig, das Paradigma „Konflikt versus Harmonie“ aufzugeben und den Versuch zu machen, die gegenwärtigen ökumenischen Aufgaben im Horizont von „Resonanz versus Stummheit“ zu beleuchten.*
- ³ Zeichnet sich die Anfangsphase des ARP durch Studienzentriertheit oder durch Aktionsorientiertheit aus? So lautete eine Frage in der Diskussion. Das Besondere lag in der Ver-

bindung von beidem: Es war eine Zeit der sorgfältigen Analysen *und* des Handelns. In der Verbindung beider Faktoren sehe ich den Gegensatz zur wortreichen Tatenlosigkeit, welche das ökumenische Zeugnis der Christenheit immer wieder unglaublich macht.

⁴ In der Diskussion im Anschluß an das Referat regte sich der Widerspruch vor allem gegen die These, daß auf allen kirchlichen Ebenen Initiativen miteinander verzahnt gewesen seien. Für viele AkteurInnen im Konflikt um Südafrika sind weniger die gelungenen Interaktionen und der fruchtbare Gedankenaustausch zwischen den Ebenen als die Gräben, die aufgerissen worden sind, in lebendiger Erinnerung geblieben. Die Geschichte dieser Gräben ist damals literarisch breit dokumentiert worden, was mich einerseits von dieser Aufgabe entlastet und mir andererseits die Gelegenheit gibt, auf die unterbelichteten Beispiele gelungener Interaktion hinzuweisen (vgl. dazu ferner Anm. 2).

Zu einer Hoffnung berufen – das Evangelium in verschiedenen Kulturen

Die Konferenz für Weltmission und Evangelisation
in Salvador/Bahia – Brasilien 24.11.–3.12.1996

VON GERT RÜPPELL

Die Weltkonferenz für Mission und Evangelisation, zu der für den 24.11.–3.12.1996 nach Salvador/Bahia in Brasilien eingeladen worden ist, steht als Elfte in der Folge all jener ökumenischen Missionskonferenzen, die sich bis auf das Jahr 1910 in Edinburgh zurückverfolgen lassen. Städtenamen wie Jerusalem, Madras/Tambram, Whitby, Willingen, Accra, Mexico City, Bangkok, Melbourne, San Antonio stehen für einen weiten Weg, den die ökumenische Familie in dem Prozeß gegangen ist, sowohl die „Eine Hoffnung“ als auch die Gestalt zu artikulieren, wie sie sich in der „Vielfalt der Kulturen“ Ausdruck verschafft.

Ein Blick auf das Gastland, das ja auch deutsche Einwanderer aufgenommen hat und mit der großen Anzahl deutscher Investitionen für viele deutsche Konzerne weiterhin ein „Einwandererland“ ist, macht deutlich, warum für eine Konferenz zu diesem ökumenisch so zentralen Thema die Wahl auf Brasilien fiel. Es handelt sich ja nicht allein um die deutschen oder italienischen Einwanderer, die vornehmlich den Süden besiedelten, sondern schon mit den Portugiesen kam eine Kultur ins Land, die bald der einheimischen Kultur der „Indigenas“ keinen Raum mehr gab.

Salvador war der Ort, an dem die afrikanischen Sklaven angelandet, zwangsgetauft und verkauft wurden. Familien dienten – auseinandergerissen – den

Großgrundbesitzern nicht nur als Arbeitskräfte, sondern oftmals die Frauen auch als Konkubinen. So entstand eine afro-brasilianische Mischkultur, die ihren Ausdruck nicht allein im Aussehen vieler Menschen findet, sondern tief in der brasilianischen Lebensart verwurzelt ist. Afro-brasilianische Religiosität, wie sie sich ihren Ausdruck in Candomblé und Makumba verschafft, ist nur ein Beispiel dafür.

Brasiliens Geschichte kann auch als Geschichte der verschiedenen Monokulturen in der Landbestellung beschrieben werden. Vom Zucker zum Kaffee, zur Sojabohne haben immer Menschen Land verloren, sind in die Migration getrieben worden, und wo dies mit der wachsenden Ausbeutung von Naturschätzen einherging, wurden vor allem die einheimischen Indios mehr und mehr ihres Lebensraumes beraubt.

Es ist ein Land, dessen ökonomische Entwicklung zu Inflationsraten führt, die ständig die Frage aufkommen lassen, wie die Mehrzahl der Bevölkerung überlebt. Die wachsende Zahl der Kinder, die auf und von der Straße leben, ist ein Zeichen für den ökonomisch desolaten Zustand des Landes. Auch die Konferenz selber ist davon nicht unbetroffen, wenn etwa Hoteliers sich weigern, ein Jahr voraus Preisabsprachen zu treffen.

Dies beschreibt allzu knapp den Hintergrund jenes Phänomens, das man als die „Notwendigkeit, eine brasilianische Einheits-/Koexistenzideologie zu schaffen“, bezeichnen kann. Brasilien wurde/sollte als eine Familie verstanden werden, die es nie war, die es aber sein mußte, um seine inneren Konflikte meistern zu können.

Die Religion, wie sie mit den portugiesischen Kolonialherren ins Land kam, diente dabei als ein Instrument, die Staatsideologie als ein weiteres. Besonders die letztere hat sich immer wieder durch starke Militärs Ausdruck verschafft. Es gab Zeiten, in denen die katholische Bischofskonferenz von Brasilien auf den „Schrei des Volkes“ hörte und ein Prozeß einsetzte, der Brasilien zu einem Liebling nordatlantischer Theologen werden ließ, die Alternativen zur etablierten Theologie suchten. Die Wallfahrten zu den „Vätern“ der Befreiungstheologie – die Mütter kamen in den Schriften nicht vor – setzten ein.

Der Effekt von „releitura“, des Wiederlesens der Bibel im Kontext der Unterdrückung und Ausbeutung, war jedoch, daß überall jene Prozesse Gehör fanden, in denen Gemeinden sich außerhalb anerkannter theologischer Paradigmen um die Frage bemühten: Was sagt das Evangelium uns in der Situation unseres eigenen Kontextes? Es war ein Prozeß der Aneignung biblischer Botschaft durch die gesellschaftlich-ökonomischen „Ausgestoßenen“. Es brauchte in der ökumenisch orientierten Theologie lange, bis

gesehen wurde, daß diese Prozesse nicht allein in Lateinamerika abliefen, sondern ebenso in Afrika und Asien, ja bis hin zu den Gruppen, die dies auch, eher am Rande etablierter Kirchen, im nordatlantischen Bereich taten. Kontextualität in einer Welt wachsender Verelendung wurde das neue zentrale Paradigma theologischer Reflexion.

Zu einer Hoffnung berufen – Das Evangelium in verschiedenen Kulturen ist damit nicht allein ein Thema, das die Weiterführung der ökumenischen Diskussion um die Frage von Evangelium und Kultur betreibt, wie sie am sichtbarsten auf der Weltmissionskonferenz von Bangkok und auf der VII. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Erscheinung trat. Vielmehr befaßt sich das Thema zentral mit der Form, den Paradigmen und den Erfahrungen von Kontextualität unseres Glaubens heute. In den Worten Martin Conways geht es darum: „Wie kann der christliche Glaube sowohl bekannt und praktiziert werden als universale Wahrheit und doch all jene verschiedenen detaillierten Formen annehmen und Antwort sein auf die vielen verschiedenen Kulturen, in denen er angenommen wird?“¹ Das aber ist die Frage nach der Relevanz des christlichen Glaubens vor Ort für den ökumenischen Kontext. Von daher kann auf die Anfrage: Warum brauchen wir diese großen Konferenzen eigentlich noch?, allein schon mit der Geschichte der Weltmissionskonferenzen geantwortet werden. Auf ihnen wurde – und wird auch in Salvador – zentralstes Fragen nach christlich-theologischer Existenz heute behandelt. Zuvor aber noch ein paar Anmerkungen zum Kontext der Konferenz.

Für den europäischen Kontext war es das Verdienst des Missionswissenschaftlers Walter Hollenweger, der auf die wachsende Bedeutung der Pfingstbewegung früh hingewiesen hat. Inzwischen gibt es für den zentral-amerikanischen Raum eine detaillierte Analyse von Heinrich Schäfer. In all dem kommt zum Ausdruck, was heute ökumenische Realität ist. Große Teile der Christenheit leben ihren Glauben in Gemeinschaften, die mit den etablierten, ökumenisch orientierten Kirchen kaum offizielle Kontakte haben. Die Krise der Kirchen ist keine Krise der Religiosität, vielmehr eine der Spiritualität und Kontextualität. Hierzu hat kürzlich Clodovis Boff für die latein-amerikanische Situation eine erhellende Analyse beige-steuert.² Denn der Kontinent der nächsten Weltmissionskonferenz und spezifischer das Land Brasilien sind hierfür ein hervorstechendes Beispiel mit der überwältigenden Anzahl und Mitgliedschaft pentecostaler Kirchen. Die Frage nach dem „Wie“ des Miteinanderlebens wird mehr und mehr zu einer Frage der „Konfliktbewältigung“ und der „Überwindung eigener Furcht und Berührungsängste“. *Zu einer Hoffnung berufen* verweist hierbei auf die Richtung,

in der die Lösungen gefunden werden müssen. Sind wir in der Lage, Gott zu danken für das Werk, das er durch eine dieser Gruppen an dem Alkoholiker tut, der seine Familie tyrannisiert, aber durch die Berührung mit einer dieser „Sekten“ plötzlich zu einem „neuen Leben“ findet, in dem die Familie ohne Angst leben kann?

Zweifelsohne kann es nicht um jene Formen der Auseinandersetzung gehen, wie sie erst kürzlich den brasilianischen Subkontinent erschütterten, als an einem für die katholische Bevölkerung zentralen Feiertag in einem all-brasilianischen Fernsehprogramm der Prediger der Universal Church of God die Marienstatue nahm, sie mißhandelte und die Verehrung dieser Figur als heidnisch abkanzelte. Religiöse Ausschreitungen waren die Folge, und wieder einmal war die Frage der religiösen Koexistenz gewaltsam auf den Tisch geholt.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Konferenz für Weltmission und Evangelisation in einem Kontext stattfindet, der kulturell geprägt ist von Spannungen und Identitätssuche, sei es im religiösen oder im ethnischen Bereich, sei es zwischen dominanten „eingewanderten“ Bevölkerungsgruppen und dominierten Indios. Für das Thema der Konferenz ist das ein Hintergrund, wert, daß sich die Delegierten und Besucher, aber auch die Presse *zuvor* ausführlich mit ihm beschäftigen; denn, das sei hier abschließend angemerkt, alle Fragen danach, ob der Konferenzort angemessen ist und nicht eventuell leichtere, billigere Möglichkeiten hätten gefunden werden können, müssen damit beantwortet werden, daß Brasilien, und Salvador insbesondere, einen Kontext in nuce dessen darstellt, womit die Mehrzahl der Christen in der heutigen Welt konfrontiert ist. Indem sie darauf Antwort suchen, zeigt sich, wie relevantes missionarisches Zeugnis heute aussehen kann und muß.

Eine Konferenz zu Evangelium und Kulturen?

Immer wieder wird mit Bezug auf die Konferenz in Salvador von einer Konferenz über „Evangelium und Kultur“ gesprochen. Das ist insofern berechtigt, als mit der Aufnahme dieses brisanten ökumenischen Themas der Konferenz ihr inhaltlicher Stempel aufgeprägt wird. Jedoch, und darauf kann nicht oft genug verwiesen werden, stehen im Konferenzthema vor diesem Komplex vier Worte, die die Richtung der Konferenz aufzeigen: „Zu einer Hoffnung berufen“.

Ana Langerak, die Exekutivdirektorin der Programmeinheit II des ÖRK „Kirchen in der Mission: Gesundheit, Bildung, Zeugnis“ fragt in einem

kürzlich veröffentlichten Artikel zum Thema der Konferenz zu Recht: „Warum bestehen wir auf der Hoffnung, wenn der Tod der Utopie erklärt worden ist; wenn Post-modernität glorifiziert wird; wenn die Sehnsüchte der Verarmten durch ein System kooptiert werden, das, die Sprache der Armen nutzend, diese zynisch gegen sie kehrt; wenn die Kranken für ihre schlechte Gesundheit verantwortlich gemacht werden und die Analphabeten für ihre Ignoranz; wenn Gebrochenheiten alter und neuer Form jede Form von Gemeinschaft und Verbundensein zerstören – warum verweist eine Weltmissionskonferenz gerade dann auf das Thema der Hoffnung?“³

Langerak verweist damit auf die alte Weisheit, daß christliche Hoffnung seit altersher sich immer in der Mitte von Leiden und Bosheit hat beweisen müssen. Ihre Stärke lag nie auf der Seite der Sicherheit, der Macht, des leichten Erfolges, sondern auf der Seite der unbewaffneten Gebrochenheit Christi.

Zu einer Hoffnung berufen zu sein, ist dann der Ruf in die Mitte all dieser Gebrochenheiten, Hoffnungslosigkeiten, all der Suche nach Sinn und kultureller, ethnischer, sprachlicher und religiöser Identität, um glaubhafte Zeichen im SEIN und HANDELN zu setzen. Mit anderen Worten, die missionarische Herausforderung für die Gemeinde Jesu Christi ist die, wie sie mit Gott in dieser Welt zusammenarbeitet, um die *Oikoumene* ein *Oikos* werden zu lassen – ein Haus, eine Familie von Männern, Frauen, Kindern, Alten und Gebrochenen, ein Haus der Fülle der Gaben, Kulturen und Möglichkeiten, der Offenheit, des Vertrauens, der Liebe und der Gerechtigkeit. So sind die Kirchen, die Christen aufgerufen, in einer Welt zentrifugaler Kräfte der Trennung und Spaltung sichtbare Zeichen des Berufenseins zu der Einen Hoffnung zu sein. Damit ist zugleich gemeint, daß es in aller Verschiedenheit, die sich in der Frage der kulturellen Identität, der Gruppenzugehörigkeit, des Lebensstiles legitim äußert, um die *Form* geht, in der und durch die wir unsere Zugehörigkeit zum Volke jener ausdrücken, die ihre Kraft in der Mitte der Gebrochenheit dieser Welt aus dem Wissen um Gottes Reich, Gottes Erbarmen und Gottes Liebe ziehen. Von dieser Kraft wissen wir, daß sie uns zugesagt ist, wenn wir dem Ruf zu dieser einen Hoffnung Folge leisten.

Jene Konflikte, die die Christenheit bis heute davon abgehalten haben, ihre Einheit in sichtbarer Form darzustellen, „damit die Welt glaube“, werden dann mindestens zum Teil aufgehoben, wenn wir in der Nachfolge mit dieser EINEN Hoffnung ernst machen, d.h. aber auch, wenn wir die verschiedenen Formen der Spiritualität entdecken und ernstnehmen, die Menschen im Kontext ihrer jeweiligen Kulturen erfahren und leben.

In diesem Sinn sind wir alle nur Pilgrime auf dem einen Weg und müssen sicherlich immer neu lernen zu respektieren, daß es unterschiedliche Weisen gibt, diesen Weg zu gehen. Die Würde unseres Glaubens, d.h. unsere Glaubwürdigkeit in der Welt verlieren wir dann, wenn wir einander abstreiten, daß wir aus der Einen Hoffnung heraus handeln.

Damit berührt die Weltkonferenz nicht nur das umfassende Thema der Einheit, sondern auch die nicht-theologischen Faktoren, die diese Einheit behindern. Die Nachfolge in der EINEN HOFFNUNG berührt natürlich auch das „Wie“ dieser Nachfolge, das heißt die Frage von Ekklesiologie und Ethik. Ihr wird zur Zeit detaillierter in der Einheit III nachgegangen. Wenn der Ruf in die Hoffnung verstanden wird als ein Ruf in die Welt, in deren Gebrochenheit Gott in seiner Mission am Werk ist, dann ist das Handeln in der Mission als Handeln im Kontext der Strukturen der Ungerechtigkeit, des Unfriedens und der Schöpfungszerstörung gefragt. Die vorausgehenden Missionskonferenzen haben Mission immer in diesem Umfeld verstanden, die kommende wird sich darin nicht von ihnen unterscheiden.

Worin unterscheidet sie sich dann? Wer die Arbeit der Einheit II des ÖRK verfolgt hat, weiß, daß der Vorbereitungsprozeß diesmal grundsätzlich anders verläuft als bei anderen Konferenzen. Es gibt keine großen Vorbereitungsbände, sieht man einmal von den Beiträgen zum Konferenzthema ab, die in der International Review of Mission enthalten waren und sein werden, wobei gerade diese Zeitschrift 1996 zu jedem Schwerpunkt eine Nummer herausbringen wird. Sodann sind keine großen Redner zu erwarten, die der Konferenz ihren Anschub geben sollen. Vielmehr wurde unmittelbar nach der Vollversammlung von Canberra 1991 ein Prozeß in Gang gesetzt, der unter dem Namen „Das Evangelium und die Kulturen – Studienprozeß“ bekannt ist. Hier bereiten in einer Vielzahl von Ländern Menschen jenes Material vor, das die Grundlage für die Arbeit auf der Konferenz sein wird. Studienzirkel, Kommissionen, Forscher, Gemeindegruppen setzen sich mit der Frage auseinander, wie das Evangelium in ihrer jeweiligen Kultur Fuß gefaßt hat. Wo immer man hineinhört in diese Prozesse, merkt man, mit welcher Spannung und welchem Interesse hier ein Thema, aus der dogmatischen Diskussion herausgenommen, plötzlich zum Gegenstand eigenen Lebens, eigener Erfahrung geworden ist. Aus diesen Prozessen wird die Konferenz ihre „Nahrung“, ihren „Anschub“ beziehen. Dabei ist wichtig, daß das Thema vom Plural (Kulturen) spricht; denn überall erleben Menschen Kultur längst nicht mehr als Monokultur, sondern als pluriform. Zum anderen verweist der Plural natürlich auf den *oikos*, d.h. das eine Haus, in dem wir leben und dessen „Inneneinrichtung“ nun einmal die verschiede-

nen, in der Geschichte geformten Ausdrucksformen besitzt. Wie aber wird dann *authentisches Zeugnis innerhalb der jeweiligen Kulturen abgelegt*? Das ist einer der Fragebereiche, mit denen sich der Studienprozeß wie auch die Konferenz selber auseinandersetzen. Die vier sogenannten „Foci“ sind: *Authentisches Zeugnis innerhalb jeweiliger Kulturen; Evangelium und Identität in der Gemeinschaft; Lokale Gemeinde in pluralistischer Gesellschaft; Ein Evangelium – verschiedene Kulturen*. Die Delegierten sollten soweit irgend möglich im Studienprozeß engagiert oder zumindest in seinem Schlußteil beteiligt sein, der zur Zeit weltweit zu einer ersten Zusammenfassung der Ergebnisse führt.

Dies erscheint den Konferenzorganisatoren nicht allein deshalb zentral, weil damit ein Großteil der Erfahrungen vor allem von der gemeindlichen Basis mit aufgenommen werden kann, sondern auch, weil während der Konferenz in einer „*Encontro*“ genannten Veranstaltungsreihe die Ergebnisse dieses Studienprozesses von den Gruppen vorgestellt werden sollen. Die Konferenz selber hat eine begrenzte Teilnehmerzahl (500), die es nicht erlaubt, neben Delegierten auch noch Vertreter der verschiedenen Gruppenvertreter einzuladen. So muß versucht werden, diese Repräsentanz über den Auswahlprozeß der Delegierten zu gewährleisten.

Das *Encontro* muß man sich als eine Veranstaltungsreihe vorstellen, bei der getrennt nach Kontinenten die Gruppen jeweils wesentliche Inhalte ihrer Prozesse darstellen. Diese Darstellungen werden von liturgischen Momenten über Videos bis hin zu Theatervorführungen reichen. Alle Delegierten werden vier solcher Veranstaltungen besuchen, um ein möglichst breites Bild von der Konferenzthematik zu erhalten.

Die Schwerpunkte verweisen aber auch darauf, daß sich die Konferenz in weitestem Maße der Kontextualität missionarischer Verkündigung zuwendet. Hier Antworten zu finden bzw. Wege aufzuweisen, wird eine der großen Herausforderungen in einer Zeit, in der nicht nur missionarische Verkündigung einen „Boom“ erlebt, sondern weil infolge globaler Migration zunehmend Vertreter anderer Religionen mit Menschen in traditionell christlichen Gebieten in Berührung kommen und der Kontext missionarischer Verkündigung plötzlich zum dialogischen Kontext wird, gewollt oder ungewollt. Die Frage christlicher Identität im Miteinander und im Gegenüber zu Menschen anderer religiöser Überzeugungen ist nicht länger eine Frage geographischer Zugehörigkeiten.

Die Frage nach der Kontextualität missionarischer Verkündigung wird aber auch dort brisant, wo Kirchen Mitglieder verlieren, weil diese ökonomische Gründe als Anstoß nehmen zu fragen, was Verkündigung mit der

Erfahrungswirklichkeit zu tun hat, die sie tagtäglich durchstehen. Rührt dies daher, daß die Verkündigung nicht mehr sozial und politisch übersetzt wurde und damit nicht mehr missionarisch sein konnte; daß Verkündigung nicht mehr ortsansässig war in den kulturellen Erfahrungen? Die Konferenz wird sich damit in Überlegungen zu einer interkulturellen Hermeneutik befassen. Wegen der Komplexität dieses Bereichs hat daran innerhalb des „Studienprozesses“ eine eigene Gruppe gearbeitet. Ihre Ergebnisse werden in die Konferenz einfließen.

Wesentlich für die Konferenzplanung, dies sei nochmals betont, ist ihr partizipatorischer Ansatz. Erst die Zusammenfassung des globalen Studienprozesses im Juni wird die Konturen ganz sichtbar werden lassen, die die Konferenz letztlich haben wird. Die beteiligten Gruppen sind eingeladen, eine Ausstellung zum Konferenzthema zu beschicken, die ihre Diskussionsprozesse visualisiert. Wichtig werden die Gruppendiskussionen der Delegierten ebenso sein wie die Gottesdienste. Deshalb bereitet eine eigene Arbeitsgruppe, zum Teil vor Ort, die gottesdienstliche Gestaltung der Konferenz vor. Während dieser Artikel entsteht, betrauern wir im Vorbereitungskomitee für die Gottesdienste den Verlust unseres kreativsten brasilianischen Mitglieds. Seine Eingaben werden zweifelsohne die Andachten weiter prägen.

Zur missionarischen Verortung

Die Konferenz wird sich mit einer Reihe spezifischer Fragestellungen zu beschäftigen haben. Die Tatsache, daß neuere missionarische Bewegungen oftmals ohne Absprache mit lokalen Kirchen in andere Kirchen missionarisch eingreifen, hat die ökumenische Bewegung seit ihren Anfängen beschäftigt (Comity-Agreement). Wir erleben gegenwärtig zweifelsohne häufig eine Aufkündigung dieses „uralten ökumenischen Konsensus“. Das Evangelium im Kontext verschiedener Kulturen bedenken, verlangt deshalb zu klären, was „Gemeinsames Zeugnis“ und was „Verantwortliche Beziehungen zwischen Christen in der Mission“ bedeuten. Dazu gehört auch „Partnerschaft in der Mission“, wie sie im deutschen Raum jüngst von der Vereinigten Evangelischen Mission (VEM) und ihren Partnern praktiziert wird. Zu beiden Fragestellungen laufen intensive Konsultationsprozesse.

In allem geht es um die Verortung missionarischen Handelns in einer Welt drastischer Veränderungen. Am Ende jenes Jahrtausends, das in der missionarischen Ausbreitung einer europäisch-nordatlantischen Form von Christentum viele Fragen aufgeworfen hat, gilt es mehr denn je *Mission heute* zu

bedenken. Es ist die Welt zwischen dem Gestern und dem Morgen, die unser missionarischer Ort ist. Dies ist der Hintergrund eines speziellen „Hearings“, das eine neue ökumenische Aussage zu Mission und Evangelisation vorbereiten soll.

Als 1982 in nahezu direktem Anschluß an die Weltmissionskonferenz von Melbourne der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates das Dokument „*Mission und Evangelisation – Eine ökumenische Erklärung*“ veröffentlichte, wurde diese Erklärung in den Folgejahren weitverbreitet genutzt. Gilt sie aber in gleicher Weise noch heute? Dazu hat die Kommission der Einheit II eine Umfrage unter den Kirchen gestartet. Sie ergab, daß die missionarischen Erfahrungen der Kirchen an vielen Punkten neu beschrieben werden müssen. Das alte Dokument ist weder zu ersetzen noch fortzuschreiben. Gebraucht wird eine Standortbeschreibung, wo sich angesichts des Morgen Kirchen und Missionsbewegung heute befinden.

In einer weiteren Umfrage wurden Material und Erfahrungsberichte von einem weiten Netzwerk innerhalb der Programmeinheit II erbeten. Denn ihre Auswertung wird auf jenem „Hearing“ vorgelegt, um die verschiedenen Prozesse der Konferenz zusammenzubinden. Das geschieht bereits im Blick über Salvador hinaus auf die VIII. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen und dessen Bemühungen, unter dem englischen Titel „*Common Understanding and Vision of the Ecumenical Movement*“ das Warum und den ökumenischen Zusammenhalt neu zu bekräftigen. Dabei wird das Missionarische neu als ein Seinsgrund („Esse“) ökumenischer Gemeinschaft zu beschreiben sein. Dem unter dem Arbeitstitel „*Ecumenical Statement on Mission*“ laufenden Dokument fällt dabei eine zentrale Aufgabe zu.

Die Weltmissionskonferenz ist somit ein Schritt im ökumenischen Gespräch über das „Gemeinsame Verständnis und die gemeinsame Vision von ökumenischer Bewegung“. Die Konferenz wird, so ist zu hoffen, deutlich machen, daß ökumenische Existenz heute immer zugleich missionarische Existenz heißt. Es ist Mission im Kontext der Gebrochenheit von Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung. Es ist „Mission nach der Weise Christi“, in der wir Gott folgen in die Vielfalt der Kulturen. Salvador wird aber auch daran zu messen sein, wie es uns gelingt, die Dringlichkeit von missionarischem Zeugnis an Generationen zu vermitteln, die in säkularisierten Gesellschaften aufwachsen und mit dem Begriff, den Inhalten und den Herausforderungen missionarischer Existenz nichts mehr anfangen können. Damit ist diese Konferenz auch ein „Bildungsereignis“, um ökumenisch-missionarischen Nachwuchs zu gewinnen.

- ¹ Martin Conway, A Universal Faith in a Thousand and One Contexts, IRM Vol LXXXIV Nos.332/333, January/April 1995, S. 133.
- ² Clodovis Boff, The Church in Latin America between perplexity and creativity, SEDOS bulletin 1995, Vol 27, 5 15th May, 131–141.
- ³ Ana Langerak, The Significance of the Salvador Conference Theme, IRM, Vol. LXXXIV No. 334, July 1995, p 238f.

Das Vorbild der Urgemeinde

Ägyptisches Mönchtum und evangelische Kommunitäten als Täter des Wortes*

VON CHRISTOPH JOEST

„Der intensive Umgang mit der Bibel und das ständige Sich-Ausrichten an ihren Vorbildern ist zweifellos Kennzeichen eines christlichen Lebens, besonders nach evangelischem Verständnis“, so schreibt Ingrid Reimer in ihrem Buch über das verbindliche Leben in (evangelischen) Bruderschaften und Kommunitäten.¹ Dem kann das Wort einer katholischen Ordensfrau zur Seite gestellt werden: „Die Sehnsucht nach der Urkirche, die christlichem Mönchtum eingeboren ist, hängt aufs engste damit zusammen, daß es selbst dort geboren wurde. Frühchristliche Weise zu glauben, zu leben, Mensch zu sein aus dem Geist Jesu Christi, mit einem Wort: frühchristliche Spiritualität ist der Mutterboden des Mönchtums. Aber auch das Umgekehrte gilt: daß die Sehnsucht nach dem Mönchtum dieser altkirchlichen Zeit eingeboren ist. Es ist die Sehnsucht, mit dem wörtlich genommenen Evangelium so ernst wie möglich zu machen.“²

Das „Leben nach dem Evangelium“ – eine Brücke zwischen den Konfessionen? In der Tat: evangelische Kommunitäten erleben es so. Sie erfahren es auf vielfältige Weise, denn sie leben gemeinsam, teilen ihre Habe, schenken ihr Leben im Verzicht auf die Ehe ihrem Herrn – und entdecken, daß sie nicht die ersten sind, die das tun. Sie haben ein Lebensfeld betreten, das andere schon vor ihnen „beackert“ und „urbar gemacht“ haben. Die vielfältigen Berührungspunkte, die sich hier ergeben, habe ich bereits andersorts am Beispiel von vier evangelischen Kommunitäten in Deutschland ausführlich beschrieben.³ Hier soll der eine, fundamentale Aspekt dieser Verbundenheit hervorgehoben und beleuchtet werden, nämlich der für beide

Größen konstitutive Rückbezug auf das Evangelium als Quelle und Norm jedes geistlichen Lebens.

Es ist besonders das *Vorbild der Urgemeinde*, das von Anfang an bis heute lockend und herausfordernd vor den Augen derer steht, die Jesus Christus nachfolgen wollen. Vor allem ein Merkmal ist hier geschichtlich wirksam geworden: die *Gemeinschaft* der Jerusalemer Gemeinde, die *Koinonia* nach Apg 2 und 4. Betrachten wir zunächst eine auffallend markante Ausprägung dieses Ideals im alten Mönchtum, bevor wir uns dann der Umsetzung desselben Vorbilds in evangelischen Kommunitäten von heute zuwenden.

Die „Koinonia“ des Mönchsvaters Pachom († 347)

Hier muß an *Pachom* erinnert werden, für den die *Koinonia* der ersten Christen in einzigartiger Weise normative Bedeutung für die Verpflichtung der Brüder zur gegenseitigen Liebe hatte. Bekanntlich wurde seine Bekehrung durch die Liebestat der ihm persönlich völlig unbekannten Christen von Theben (Nê) ausgelöst. Er war tief erschüttert. Die Menschenliebe dieser Christen traf sein Herz so sehr, daß er sich ihrem Gott versprach, wenn er dessen Durchhilfe erfahren dürfte. Dieses Versprechen enthält *in nuce* das gesamte spätere Programm Pachoms: um der Liebe Gottes willen den Menschen zu dienen. Wer das will, muß entweder zu den Menschen hingehen oder Menschen um sich sammeln, an denen er den Dienst der Liebe erfüllen kann. Beides hat Pachom getan.

Zunächst bot er einigen Brüdern im Stil einer Eremitenkolonie Lebensraum, verpflichtete sie auf ein Mindestmaß gemeinsamer Verantwortlichkeiten und versah selbst die niedrigsten Dienste für sie, „denn er sah, daß sie noch nicht geneigt waren, sich miteinander zur vollkommenen Gemeinschaft zu verbinden, zu der Art, wie in der Apostelgeschichte über die Gläubenden geschrieben ist: ‚Sie waren ein Herz und eine Seele, und alle Güter gehörten ihnen gemeinsam; es gab keinen, der von dem, was ihm gehörte, gesagt hätte: das ist mein‘ (Apg 4,32). Wie es auch der Apostel sagt: ‚Vergeßt nicht das Wohltun und die Gemeinschaft, denn das sind die Opfer der Art, die Gott gefallen‘ (Hebr 13,16).“⁴

Das Ideal des gemeinsamen Lebens und die Bruderliebe nach Art der ersten Christen galt Pachom mithin als das *Anspruchsvollere* im Vergleich zum bisherigen Mönchtum. Nach anfänglichen Schwierigkeiten entstand unter seiner Leitung eine Gemeinschaft, der er selbst den Namen „Koinonia“ gab. Im direkten Anschluß an das Leben der Urgemeinde nach Apg 2 und 4 bezeichnet dieser Name für die Pachomianer Sinn und Ziel des

gemeinsamen Lebens, er charakterisiert also das Lebenswerk Pachoms und bringt zugleich dessen innerste Berufung zum Ausdruck.

So entstand eine Siedlung christlicher Männer, ein Kloster. Aber welche Schwierigkeiten hat es der Forschung bereitet, diese Art von Kloster zu verstehen! Man hat von „enormen Kasernen“ gesprochen, von einem „geradezu militärischen Instanzenweg“, von „industrieller Produktion“ der Handwerksbetriebe⁵. Und in der Tat: die pachomianischen Siedlungen beherbergten mitunter mehrere hundert Mönche! Es gab eine Gemeinschaftshalle für die Gebetszeiten, es gab Häuser für verschiedene Gewerbe, in denen die Brüder desselben Handwerks zusammen lebten, denn die Pachomianer hatten Schuster, Korbflechter, Schneider, Walker, Bäcker und andere Berufssparten in ihren Reihen. Das Ganze war von einer Mauer umgeben. Das Letztere wurde und wird in der Literatur durchweg als Zeichen der Weltflucht gedeutet. Dem liegt aber ein Vorurteil zugrunde, das von der späteren Entwicklung her rückwärts blickend etwas unterstellt, was bei Pachom noch nicht zu finden war. Wenn man nämlich bedenkt, daß jedes ägyptische Dorf eine solche Mauer hatte und mit dem Nil durch einen Kanal verbunden war, daß in jedem Dorf das Handwerk zunftmäßig gegliedert und auf einzelne Häuser aufgeteilt war, und wenn man ferner bedenkt, daß die Pachomianer ihre Umfriedung durchaus verließen, daß sie zwei Boote unterhielten, mit deren Hilfe sie Handel bis nach Alexandrien trieben, daß sie mit den Menschen in ihrer Umgebung verkehrten, und daß sie ihre Siedlungen nicht mehr in der Wüste, sondern im Kulturland in der Nähe anderer Ortschaften anlegten, dann merkt man, worauf Pachom eigentlich hinauswollte: es handelte sich gar nicht um Klöster in dem Sinn, den wir mit diesem Wort verbinden. Es handelte sich vielmehr um christliche Dörfer, die sich in ihrer äußeren Gestaltung und Bauweise in nichts von einem normalen ägyptischen Dorf unterschieden.

Allerdings waren ihre Bewohner ausschließlich zölibatäre Männer. „Mönche“ nannte Pachom sie aber nicht, sondern immer nur „Brüder“. Das war Programm. Zum Lebensrhythmus der „Koinonia“ gehörten gemeinsame Gebetszeiten abends und morgens, biblische Unterweisungen, teils in den einzelnen Häusern, teils für alle gemeinsam, Austausch über das Gehörte in kleineren Hausgemeinschaften und das Auswendiglernen von großen Teilen der Bibel. Hinter diesem Lebensstil erkennen wir unschwer das „beständige Bleiben“ in Apostellehre, Gebet, Brotbrechen und Gemeinschaft (vgl. Apg 2,42).

Der Sinn der *Armut* lag für Pachom nicht in der Enthaltksamkeit als solcher⁶, sondern in der Möglichkeit, konkret Liebe zu leben und die Barm-

herzigkeit Gottes, die er einst am eigenen Leibe erfahren hatte, an alle Menschen weiterzugeben, so wie er es damals gelobt hatte. Ihm war es darum zu tun, brüderlich zu teilen und nichts für sich selbst zurückzubehalten. Hatte das Kloster Überfluß, so teilte es davon nach außen an die Armen und Notleidenden aus. Solange dies die Blickrichtung war, konnte aus dem Reichtum der Klöster kein Problem erwachsen. Armut als Element einer Spiritualität des Teilens steht nicht dazu im Widerspruch, daß ein Kloster über viele Einkünfte verfügt, denn diese können ja dann dem Ziel dienen: eben abzugeben, zu teilen, die Notleidenden zu unterstützen. Darüber hinaus persönlich Askese zu üben, war den Brüdern freigestellt, da konnte jeder das Maß finden, das ihm zusagte. Das gemeinsame Maß für alle war jedoch von Pachom sehr milde bestimmt. Askese als solche ohne Bezug zur Bruderliebe hatte für ihn keinen Wert.

Das Modell der Urgemeinde in den evangelischen Kommunitäten

Damals wie heute hat dieses Modell der Urgemeinde normative Bedeutung, für evangelische Kommunitäten nicht weniger wie für katholische Orden. Dabei gilt es gewiß, die Gefahr einer „Urkirchenromantik“ zu vermeiden, durch die das Leben der ersten Kirche dermaßen idealisiert wird, daß „dann jede konkrete Gemeindefahrung einen Christen unbefriedigt lassen“ muß.⁷ Doch auch wenn man nüchtern und sachlich die Konflikte und Spannungen, von denen die Paulusbriefe zeugen, in das Bild der Urgemeinde einbezieht und so auch die eigenen Konflikte realistisch zu sehen sich müht, bleibt dennoch der Anspruch und die Herausforderung des „neuen Gebotes“ Jesu und der „Koinonia-Ethik“⁸ des Neuen Testaments überhaupt.

Es war denn auch nicht so sehr das für Überhöhungen anfälligere „Ein-Herz-und-eine-Seele-Sein“ aus Apg 4,32, sondern die Schriftstelle Apg 2,42 von dem vierfachen „Ausharren“, ja „Aushalten“ der ersten Christen, die das Modell für die evangelischen Kommunitäten abgab.

Am intensivsten wurde dieses Vorbild von der *Communität Casteller Ring* und ihrem damaligen Pfarrer Dr. Johannes *Halkenhäuser* theologisch und praktisch durchreflektiert. Dort wurde auch, wenn ich recht sehe, zum ersten Mal Apg 2,42 die „Magna Charta des kommunitären Lebens“ genannt. „Wir verstehen uns als Gemeinschaft im Sinne von Apostelgeschichte 2,42. Wir denken sehr hoch von Gemeinschaft und glauben, daß wir als Communität so etwas wie ein Modell für ‚kommunikative Kirche‘ entwickeln können“, schrieb die damalige Priorin Maria *Pfister*.⁹

Es geht den Kommunitäten „um Verwirklichung und Gestaltung von Gemeinde Jesu nach den vier Leitlinien von Apostelgeschichte 2, 42: Apostellehre, Gemeinschaft, Brotbrechen, Gebet“, stellte auch Walter Hümmer von der *Christusbruderschaft Selbitz* fest.¹⁰

Das Vorbild der Urgemeinde taucht aber auch dann auf, wenn evangelische Kommunitäten die bei ihnen praktizierte *Gütergemeinschaft* begründen. So heißt es etwa in *Selbitz*: „Das führt uns in die vorbehaltlose Abhängigkeit von Gott und in die Bereitschaft, alles Empfangene miteinander zu teilen: ‚Sie hatten alle Dinge gemeinsam‘ (Apg 2,44). So verzichten wir auf persönlichen Besitz und leben aus einer gemeinsamen Kasse.“¹¹ – „Sachlich ähnlich schreibt die Priorin des *Casteller Rings*: ‚Gütergemeinschaft ist nach Apg 4,32 ein fast selbstverständlicher und notwendiger Ausdruck erfahrener Einheit mit Christus. Diese Erfahrung der Einheit will sich verleblichen ...‘“¹². – Auch die Schwestern und Brüder aus *Adelshofen* bezeugen von ihren ersten Anfängen, als das Pfarrhaus von Dr. *Riecker* „aus allen Nähten platzte“: „Praktisch verhielt es sich eben doch so, daß wir ‚alle Dinge gemeinsam hatten‘ (Apg. 4,32)“¹³.

In der *Kommunität Gnadenthal* wird die „pachomianische“ Handschrift vielleicht besonders deutlich sichtbar: „Wir wollen mit unserer Arbeit an unserem kleinen Ort mit dazu beitragen, daß ‚eine Welt entsteht, die auf Christus ausgerichtet ist, für Christus offen ist, ihm dient und ihn verherrlicht‘, wie Bonhoeffer schreibt. ... Das Dorf soll auch äußerlich ein Stück widerspiegeln von dem, was wir leben möchten. Uns ist es ein Anliegen darzustellen, was wir von den Christen aus der Apostelgeschichte hören: beieinander sein und miteinander teilen, hin- und hergehen zwischen den Häusern, Beziehungen stärken, Leben miteinander gestalten. ... Wir haben den Wiederaufbau des Dorfes mit dem Nehemia-Haus begonnen. Damit begann ein Programm, den zersiedelten Ort aufzubauen zu einer Wohnstatt, in der man brüderliche Beziehungen lebt. Mit dem äußeren Aufbau ging und geht der innere Aufbau einher, eins greift ins andere. Wir sind dankbar, daß wir in Gnadenthal gestalten dürfen, was uns von innen her bewegt und auf dem Herzen brennt.“¹⁴

Seit 1984 hat sich in Gnadenthal eine Verschiebung ergeben, die mit Veränderungen in Kultur und Gesellschaft in etwa parallel ging: die Kommunität konnte den zweiten Teil der ehemaligen Klostergebäude erwerben, nachdem die erste Hälfte schon seit 1969 Sitz der Bruderschaft war. Damit erwuchs ihr konkrete Verantwortung für das Ackerland und die Gestaltung des Dorfes. Seither sind neben dem Präsenz-Verlag eine ausgedehnte, nach biologischen Anbaumethoden arbeitende Landwirtschaft, eine selbständig

geführte Schreinerei, ein Konstruktionsbüro, ein Kunstatelier, eine Galerie, eine Buchhandlung und ein Laden für biologisch erzeugte Fleisch- und Wurstwaren aus eigener Herstellung sowie Produkte aus der eigenen Landwirtschaft entstanden. Die dahinter stehende Vision wurden mit Begriffen wie: „Gesellschaftsdiakonie“ und „brüderliche Dorfgemeinschaft“ bezeichnet. „Was sich über viele Jahre in den kleinen Lebenszellen der Jesus-Bruderschaft bewährt hat, wird nun Auftrag und Ziel eines Dorfes: gemeinsam zu leben, zu arbeiten und zu beten für das Dorf, das Land, für die Menschen in Kirche und Welt“¹⁵. „Ein Ort wird gestaltet, an dem ursprünglicher christlicher Glaube lebendig werden kann: in Beten, Arbeiten und Feiern“¹⁶ – die Nähe zu den „christlichen Dörfern“ *Pachoms* ist aus all dem deutlich zu ersehen.

Die Beschäftigung mit den „vier Mandaten“ nach D. *Bonhoeffer*, nämlich: Ehe, Arbeit, Staat und Kirche, hat diese Sicht vertieft. „Gott hat uns körperliche, seelische und geistige Kräfte gegeben und uns in eine hohe Weltverantwortung gestellt. Mit unserer Arbeit erfüllen wir also ein göttliches Mandat. Darum wollen wir uns auch in all unserem Tun um Qualität mühen. Je konzentrierter, sachgemäßer und hingebungsvoller wir unser Tagewerk ausführen, desto mehr wird Gott geehrt und desto besser der Welt gedient“¹⁷. Die gewissenhafte Arbeit ist für die *Kommunität Gnadenthal* zu einem wesentlichen Erziehungsfaktor geworden: sie erzieht zum Menschsein und Christsein, zu sich selbst, zum andern und zu Gott hin, weil sie uns lehrt, Verantwortung wahrzunehmen.

In den Jahren nach der sog. „Wende“ ist über die Gnadenthaler Schreinerei ein Betrieb in Hennersdorf (bei Chemnitz/Sachsen) entstanden; dabei zeigte sich, daß gerade die konkrete handwerkliche Arbeit, die Schaffung von Arbeitsplätzen und die Feier von „Werkstattgottesdiensten“ in den Arbeitsräumen der Hennersdorfer Schreinerei Zugang zu den Herzen der Menschen eröffnet, Vertrauen erleichtert und Schwellenängste herabsetzt. In Volkenroda (Thüringen) bemüht sich die Kommunität gemeinsam mit den Brüdern der *Christusbruderschaft Selbst*, dem *Christusdienst Thüringen* und der Bevölkerung am Ort um den inneren und äußeren Aufbau, damit das Kloster einer neuen geistlichen Nutzung zugeführt werden kann. Dieses Engagement ist letztlich getragen von dem Vorbild der Urgemeinde: von dem konkreten Teilen der Gaben und Güter, von Zeit und Kraft, und es ist getragen von dem Wunsch, den Menschen zu dienen um der Liebe Gottes willen.

In all dem ist der gemeinsame Grund deutlich zu erkennen, auf dem sowohl das alte Mönchtum wie auch die evangelischen Kommunitäten von heute stehen. Inspiriert von demselben Bibelwort haben sie Lebensformen ausgebildet, durch die man sie über die Jahrhunderte hinweg ins Gespräch bringen könnte, ohne daß Verstehensschwierigkeiten auftauchen müßten. Mögen sich auch zeitbedingte Unterschiede in der Art feststellen lassen, wie das Evangelium gehört, verstanden und umgesetzt wird, so ist doch eines über die Jahrhunderte hinweg dasselbe: ein von Gott betroffenes Leben hört in der Schrift die Stimme des lebendigen und liebenden Herrn, erfährt die Befreiung des Evangeliums von der rettenden Gnade und sucht, ihr zu entsprechen.

Die evangelischen Kommunitäten sind freilich nicht der Meinung, daß nur sie allein in dieser Entsprechung stehen und das Modell der Urkirche verwirklichen könnten. Vielmehr haben sie „die bruderschaftliche Struktur der Kirche wiederentdeckt und damit die in den Reformationskirchen weithin verlorengegangene neutestamentliche Schau der Gemeinde als der von Christus gestifteten, zusammengeführten und zueinandergewiesenen Bruderschaft ... lebensmäßig erneuert.“¹⁸

Von dieser Tatsache ausgehend möchten die vorliegenden Seiten das sein, was die evangelischen Kommunitäten allein durch ihr Dasein ohnehin schon sind: ein Brückenschlag.

ANMERKUNGEN

* Der Aufsatz ist die leicht bearbeitete Fassung eines Vortrags, den ich am 16. September 1993 in Gnadenthal vor dem gemeinsamen Pastorkolleg der Diözese Mainz und der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau gehalten habe.

¹ I. Reimer, Verbindliches Leben in Bruderschaften, Kommunitäten, Lebensgemeinschaften, Stuttgart ²1987, 20f.

² C. Bamberg, Unter der Führung des Evangeliums. Dem Gedächtnis Sankt Benedikts 480-1980, Würzburg 1980, 11. Die Verfasserin setzt hinzu: „Damit soll nicht – ungeschichtlich und undifferenziert – behauptet werden, daß die Spiritualität des Anfangs eine mönchische war.“ Es geht ihr um Aspekte und „Grundlegungen, auf denen Mönchtum sich entfalten“ konnte (ebd.).

³ Ch. Joest, Spiritualität evangelischer Kommunitäten. Altkirchlich-monastische Tradition in evangelischen Kommunitäten von heute, Göttingen 1995.

⁴ Nach dem sahidischen Fragment S³, in: L. Th. Lefort, Les Vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs (Bibliothèque du Muséon 16), Löwen 1943, 65,26-34.

⁵ E. Amand de Mendieta, Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien, RHR 76, Bd. 152 (1957) 31-80, hier: 39.40.41.46.50.65.

- ⁶ Zum Folgenden s. Ch. Joest, Vom Sinn der Armut bei den Mönchsvätern Ägyptens. Über den Einfluß des kulturellen Hintergrunds auf das Konzept der Askese, GuL 66 (1993) 249-271, hier: 260-271.
- ⁷ R. Bleistein, Wie ich euch geliebt habe (Johannes 13,34) – Biblische Reflexionen zur Kultur der Beziehungen, Quat 53 (1989), 125-133, hier: 125f.
- ⁸ A.a.O. 126-132.
- ⁹ In: J. Halkenhäuser, Kirche und Kommunität. Ein Beitrag zur Geschichte und zum Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation (KKTS 42), Paderborn ²1985, 234f.
- ¹⁰ W. Hümmer, Das Leben evangelischer Kommunitäten in Deutschland, in: ders., Neue Kirche in Sicht? Vorträge und Betrachtungen, Marburg/L. ²1977, 111-121, hier: 118.
- ¹¹ Christusbruderschaft Selbitz, Ein Bericht vom Werden und Auftrag der Christusbruderschaft Selbitz, Selbitz 1987, 14.
- ¹² J. Halkenhäuser, Kirche und Kommunität (s. Anm. 9) 298.
- ¹³ Lebenszentrum Adelshofen, Geschaffen aus dem Nichts. Berichte und Erfahrungen aus dem Lebenszentrum Adelshofen, Eppingen ⁴1981, 21.
- ¹⁴ Freundesbrief aus Gnadenenthal, November 1991, 10f.
- ¹⁵ Dokumentation Jesusbruderschaft Gnadenenthal, Hünfelden-Gnadenenthal o. J., 18f.
- ¹⁶ Nehemia-Hof Gnadenenthal, aus dem Leben für das Leben. Aktiv-Wochen – Rund um Ehe und Familie – Jugendtagungen, Hünfelden-Gnadenenthal 1986, 4; Jesus-Bruderschaft Gnadenenthal, Ein Dorf wird lebendig (Faltblatt), Hünfelden-Gnadenenthal o. J., Innenseite.
- ¹⁷ Dokumentation Sommerakademie Gnadenenthal 1989, 10.
- ¹⁸ J. Halkenhäuser, Kirche und Kommunität (s. Anm. 9) 252.

Zwischen Deutschland und Armenien: Pfarrer Dr. Johannes Lepsius

(15.12.1858 – 3.2.1926)¹

VON HERMANN GOLTZ

Mitten im 1. Weltkrieg, am 7. August 1916, gab das auch für Potsdam zuständige „Oberkommando in den Marken“ folgende Militärzensur-Verfügung heraus:

Die weitere Herstellung, Verbreitung, der Vertrieb und die Ausfuhr der Druckschrift

Bericht über die Lage des Armenischen Volkes in der Türkei

von Dr. Johannes Lepsius, 1916, Tempelverlag Potsdam, als Manuskript gedruckt, werden auf Grund des § 9b des Gesetzes über den Belagerungszustand vom 4.6.1851 für den Stadtkreis Berlin und die Provinz Brandenburg hiermit verboten. Etwa vorhandene Exemplare sind zu beschlagnehmen.

(unleserliche) Unterschrift

*von seiten des Obercommandos für den
Chef des Stabes ...*

Der Potsdamer Dr. Johannes Lepsius, dessen Dokumentation des Völkermordes an den Armeniern damit – übrigens vor dem offiziellen Protest des

osmanisch-türkischen Bundesgenossen – von der kaiserlich-deutschen Militärzensur verboten wurde, gilt weltweit als einer der bedeutenden Deutschen des 20. Jahrhunderts. Im deutschen Bereich dagegen wird er bis heute nicht selten für eine literarische Erfindung in Franz Werfels Epos „40 Tage des Musa Dagh“ gehalten, das 1933 erschien und bald – wie vorher bereits die meisten Werke Werfels – auf den nationalsozialistischen *Index librorum prohibitorum* gesetzt wurde. Der Ansicht, daß Johannes Lepsius eine Werfelsche Fiktion sei, bin ich sogar noch 1995 in Potsdam begegnet, also in der Stadt, wo Lepsius nahezu die Hälfte seines Lebens gelebt hat. Er starb vor 70 Jahren am 3. Februar 1926 im Südtiroler Meran, wo er Heilung suchte, und wurde dort auf dem Evangelischen Friedhof begraben.

Dabei beruhen im Gegenteil die angeblichen „literarischen Erfindungen“ im *Musa Dagh* auf eben der 1916 verbotenen Dokumentation des Theologen Lepsius, dessen Veröffentlichungen neben französischen Marine-Akten zu den Hauptquellen für Werfels bekanntesten Roman zählen. Das geistig zentrale Kapitel im *Musa Dagh*, das „Zwischenspiel der Götter“, in welchem Lepsius und der osmanisch-jungtürkische Kriegsminister Enver Pascha im Sommer 1915 in Istanbul zusammentreffen, ist von Werfel nachweislich auf der Grundlage des Lepsius'schen Gesprächsprotokolls geschrieben worden. Dieses Gesprächsprotokoll, Dokument des Diskurses zwischen einem Theologen und einem Völkermörder, hat Lepsius selber nach Aufhebung der Militärzensur 1919 in Potsdam in seinem „Todesgang des armenischen Volkes“ veröffentlicht.² Er hatte mit diesem Dialog in der Höhle des Löwen versucht, die Deportations- und Mordmaschinerie noch zu stoppen, in welcher das armenische Volk im Osmanisch-Türkischen Reich planmäßig vernichtet und damit zum Opfer des ersten Völkermordes des 20. Jahrhunderts wurde (wenn man die Vernichtung des Herero-Volkes, das ein Jahrzehnt zuvor bei seinem Aufstand gegen die deutsche Kolonialtruppe von dieser in die wasserlose Omaheke-Steppe getrieben und dort gezielt bis zum Massensterben durch Verdursten eingekesselt worden war, nicht als Völkermord rechnen will).

Der Istanbuler Diskurs zwischen Theologe und Völkermörder ist nicht nur ein Denkmal für die damaligen Opfer und ein Schandmal für die damaligen Täter, dieser Diskurs wurde auch seit der Zeit der nationalsozialistischen „Machtergreifung“ zu einem überdauernden Element der Auseinandersetzung mit jedweder Art von Vernichtungspolitik. Werfel las auf seiner letzten großen Deutschland-Tournee Ende 1932, während welcher er auch den Wahlkampf-Weg des aufsteigenden Diktators Hitler kreuzte, gerade aus diesem Kapitel, in welchem, so die Vision des Dichtertheologen Werfel, die

warmherzige, mitfühlende, helfende, göttliche Humanität – symbolisiert in der Gestalt von Johannes Lepsius – auf die arktisch-kalte, totale, gottlose Unmenschlichkeit in der Gestalt des Generalissimus Enver stößt.

So ist dank Werfel Johannes Lepsius als literarisch-theologisches Gegen-symbol zum Inhumanum auch nach seinem Tode nicht aus der geistigen und politischen Auseinandersetzung verschwunden. In weltliterarischer Metamorphose wirkt er weiter als Archetyp sich einmischender Humanität. Er ist nicht eine in der Vergangenheit auszugrabende archäologische Gestalt. Vielmehr ist er entweder verdrängt, nämlich dort, wo das Kapitalverbrechen des Völkermordes an den Armeniern auch heute noch aufgrund ‚übergeordneter‘ Interessen stört, oder er ist präsent, nämlich dort, wo Menschen sich nicht mit Verbrechen gegen die Menschlichkeit abfinden, sondern sich gegen die Vernichtung ganzer Völker durch Nichtvergessen und Erinnern auflehnen.

Die Vernichtung der Armenier im Osmanisch-Türkischen Imperium war „nur“ der Auftakt in dem von westlicher „Humanität“ und „Aufklärung“ nicht berührten Orient zu noch umfangreicheren Kapitalverbrechen in eben diesem Westen während unseres Saeculum. In der Zeit des armenischen Völkermords, noch vor dem Holocaust am jüdischen Volk, sagte kein Geringerer als der jüdisch-englische „Dichter des Ghettos“, Israel Zangwill (er ist ebenfalls 1926 gestorben), daß er sein Haupt in Trauer vor den Leiden des armenischen Volkes neige, welches nun die Dornenkrone des Judentums trage. Als sich nach dem Zweiten Weltkrieg das ganze Ausmaß des Verbrechens am jüdischen Volke abzuzeichnen begann, publizierte Joseph Guttman in den *Yivo-Blettern* des aus Litauen vor den Deutschen in die USA geflohenen Jiddischen Instituts einen für Juden, Armenier, Deutsche und Türken gleichermaßen wichtigen Aufsatz, in welchem er – auch auf der Grundlage der verbotenen Dokumentation von Lepsius – die Verbindungslinie zwischen dem armenischen und dem jüdischen Schicksal zieht. Dieser jiddisch-sprachige Aufsatz wurde dann 1948 auf Englisch in New York separat herausgegeben („The Beginnings of Genocide“). Eines ist auf jeden Fall deutlich: Ein Adolf Hitler war von den ersten Tagen seines aufhaltbaren Aufstiegs an über den ungesühnten Völkermord an den Armeniern aus erster Hand informiert gewesen und dürfte nicht zuletzt dadurch den Völkermord als Fortsetzung seiner Politik mit anderen Mitteln ins Kalkül gezogen haben.

Wer war nun dieser Potsdamer Johannes Lepsius, dessen Spuren sich in der Geschichte der Humanität bis in die Gegenwart ausmachen lassen? Wie kam es, daß dieser evangelische Pfarrer in seiner Zeit bis in die Schaltstellen der totalen Macht protestierend vordringen konnte? 1858 wurde Johannes Lepsius in der Familie des Begründers der wissenschaftlichen Ägyptologie in Deutschland, Carl Richard Lepsius, geboren. Der Taufname Johannes deutet den Lebensentwurf der Mutter an, die aus der Berliner Aufklärerfamilie Nicolai stammte und in den Spuren Wicherns arbeitete. Nach dem Studium der Philosophie und Theologie geht der junge Mann, der zeitlebens biblische Theologie mit Kant und Nietzsche verband und erst auf dem

Totenbett seine Ambitionen als Schriftsteller und Dramatiker aufgab, von 1884 – 1886 nach Jerusalem in die Stelle des Hilfspredigers und Lehrers der dortigen deutschsprachigen evangelischen Gemeinde. Hier verwandelt er sich, der gelegentlich noch zwischen dem Typus des künstlerischen Bohémien, des Wissenschaftlers, des Politikers oder praktischen Seelsorgers unentschlossen schwankt, unter dem Einfluß seiner Braut Margarethe aus der Jerusalemer württembergisch-pietistischen Missionarsfamilie Zeller in einen erweckten Christen und Theologen, der die akademische Bibeltheologie mit der Gemeinschaftsbewegung ins Gespräch bringen wird.

Anschließend arbeitete er – mit einem kurzen Intermezzo an der Christuskirche in Frankfurt am Main – im Pfarramt von Friesdorf, einem kleinen Harzdorf im Mansfeldischen. In der Berliner Hofgeistlichkeit machte er damals schon negative Schlagzeilen, da er sich nicht nur um seine Gemeinde sorgte, sondern sich auch zusammen mit seiner Frau (gest. 1898) für deren leibliches Wohlergehen durch Schaffung einer (orientalischen) Teppichmanufaktur in Friesdorf einsetzte. Sie wurde wenige Jahre später als Arbeitsmöglichkeit für die Überlebenden der Armenierrmassaker in die anatolischen Gebiete transferiert. Der Orient geriet im Harzdorf auch sonst nicht in Vergessenheit. 1895 gründete Lepsius zusammen mit Freunden auf dem jährlichen Missionsfest seiner Pfarre die „Deutsche Orient-Mission“, die sich besonders der „Muhammedaner-Mission“ widmen sollte. Kurz darauf wurden in den deutschen Gemeinschaftskreisen die Nachrichten über die Abdul-Hamidischen Armenierrmassaker im Osmanischen Reich weitergegeben, welche die offiziöse reichsdeutsche Presse systematisch auf „englische Lügen“ reduzierte. Zusammen mit einem armenischen Studenten der Nationalökonomie, James Greenfield (nach dem Ersten Weltkrieg erster Botschafter des unabhängigen Armenien in Berlin), reist Lepsius im Frühjahr 1896 in die Massakergebiete im Osmanischen Reich. Dort startet er die deutsch-armenische Waisenhausarbeit in Talas bei Cäsarea (Kaiserieh) und vor allem in Urfa (dem alten Edessa) mit der Hilfe von Amerikanern vor Ort, wobei er aus Deutschland moralisch und finanziell vor allem aus pietistisch-erwecklichen Kreisen, durch seine weitreichenden Familienverbindungen aber auch aus ‚höheren Kreisen‘ des Bürgertums und des Adels unterstützt wird. Nicht zu vergessen ist daneben die Rolle des liberalen Protestanten und Herausgebers der „Christlichen Welt“, Martin Rade, der Lepsius immer wieder zum Kampf drängt und den Summepiscopus der evangelischen Deutschen, Wilhelm II., in der Armenierfrage direkt angreift: „Hat unser Kaiser denn kein Wort?“ Mit der Dokumentation „Armenien und Europa“ (erschienen im Sommer 1896) wird der junge Friesdorfer Pfarrer Lepsius schlagar-

tig eine europäische Größe, denn die äußerlich zwar schmale, inhaltlich aber gewichtige Broschüre erscheint fast gleichzeitig in französischer, englischer und teilweise auch in russischer Sprache. Der englische Politiker Sir Gladstone attestiert dem deutschen Dorfpfarrer in einem Handschreiben Zivilcourage.

Um die expandierende Armenier-Hilfsarbeit bewältigen zu können, erbittet Lepsius von seiner Magdeburger Kirchenleitung Urlaubsverlängerung. Magdeburg holt sich in Berlin beim preußischen Oberkirchenrat Rückversicherung – und lehnt das Gesuch des Pfarrers ab. Johannes Lepsius legt daraufhin sein Pfarramt nieder, geht mit seiner Familie nach Berlin und baut ein Armenierhilfswerk auf, das in der ersten Zeit noch mit dem Frankfurter Zweig und dessen Leiter Pfarrer Ernst Lohmann (Frankfurt am Main/Freienwalde a. d. Oder) zusammenwirkt. Beide Zweige, das Berliner und das Frankfurter Hilfswerk, trennen sich aber bald wegen geistiger und politischer Differenzen und arbeiten separat, jedes auf seine Weise wirkungsvoll. Obwohl im humanitären Bereich der Lohmannsche Hilfsbund noch umfangreicher war als die Hilfsarbeit von Lepsius, ist der Name von Lepsius wohl deshalb weniger vergessen, weil dieser sich nicht vor der politischen Wirksamkeit scheute und an einer positiven Lösung der „armenischen Frage“ auch aktiv auf diplomatischer Ebene mitarbeitete.

Stationen des Lepsius-Hilfswerkes entstehen seit 1896 nicht nur auf Osmanischem Territorium, sondern auch in Nordpersien und Bulgarien. Hilfe erhalten neben Überlebenden des armenischen Volkes auch christliche Syrer, islamische Kurden und Türken. Es geschieht nicht nur einmal, daß türkische und kurdische Täter in dem deutsch-armenischen Hospital geheilt werden und so Versöhnung aufkeimt. Lepsius arbeitet nicht so sehr als Organisator, sondern theologisch und schriftstellerisch als geistiger Motor für alle am Hilfswerk Beteiligten. Er zieht auf diese Weise hervorragende Kräfte für den Dienst auf den ausländischen Stationen an, von denen hier stellvertretend nur die Schweizer Jakob Künzler und Dr. Andreas Vischer, ebenso die Dänin Karen Jeppe genannt werden können, des weiteren der ehemalige türkisch-islamische Geistliche Schükri-Effendi, mit Taufnamen dann Johannes Awetaranian, Übersetzer des Neuen Testaments in die Turksprache von Kaschgar (Westchina). Aber auch im deutschen Büro der Lepsius-Mission wirken jahrzehntelang Mitarbeiter, die Lepsius in allen schwierigen Übergängen und Brüchen die Treue halten, so besonders der Sekretär des Lepsius-Werkes seit frühesten Zeiten, Richard Schäfer (gest. 1946, also vor 50 Jahren, in Potsdam).

Johannes Lepsius öffnete sich auch völlig neuen Aufgabenfeldern. So verstärkt er seit dem russischen Toleranz-Edikt von 1905 die Unterstützung der Evangelischen Kirche in Rußland durch den Aufbau eines Lehrerseminars in Astrachanka in der Ukraine. In diesem Zusammenhang ist wichtig zu betonen, daß im Programm der „Deutschen Orient-Mission“ von Lepsius nie die „Protestantisierung“ von Teilen der orthodoxen Kirchen, sei es der armeni-

schen oder syrischen oder auch der russischen, angestrebt wurde. Es ging Lepsius vor allem um eine Stärkung dieser alten und zum Teil durch die Verfolgungen geschwächten Kirchen gegenüber dem Islam, weswegen er auch heute noch von den Informierten in diesen Kirchen und Völkern mit Sympathie betrachtet wird.

Für die nächste Phase wird 1907 das deutsche Büro des Armenischen Hilfswerkes und der Deutschen Orient-Mission von Berlin nach Potsdam verlegt, wo Johannes Lepsius mit seiner vielköpfigen Familie und seiner zweiten Frau Alice (geb. Breuning) bis zu seinem Lebensende in der kleinen, aber gastfreien Villa in der Großen Weinmeisterstraße 45 wohnen bleibt. Bald nach diesem Umzug entsteht ein neuer Zweig der Arbeit, das von 1909 bis 1912 arbeitende Muhammedanische Seminar. An ihm wirken in Potsdam ehemalige islamische gelehrte Theologen. Der Lehrplan ist zukunftsweisend: Im Zentrum stehen die notwendigen Sprachen, die Theologie, das Recht und die Literaturen des Islam. Das Potsdamer Seminar kann trotz seiner relativen Kurzlebigkeit als einer der Vorläufer heutiger deutscher Islamwissenschaft angesehen werden. Lepsius setzt den Akzent auf eine genauere und detailliertere Kenntnis des Islam. Er nimmt diesen als einen ernsthaften Dialogpartner wahr, nicht im Sinne einer pluralistischen Relativierung des Christentums, sondern gerade zwecks einer wirklichen geistigen Auseinandersetzung zwischen Islam und Christentum.

In der Zeit der Balkankriege und des Niedergangs des Osmanischen Imperiums zeigen sich neue Möglichkeiten der Autonomie der armenischen Vilajets (Verwaltungsbezirke) in Anatolien bzw. Westarmenien. Johannes Lepsius, durch lange Jahre hindurch persona non grata in der kaiserlich-deutschen Orientpolitik, wird auf einmal mit seinen Armenier-Kontakten wichtig für die Wilhelmstraße. Er scheut sich auch nicht, nun direkt politisch gestaltend mitzuwirken. 1912 bis 1914 ist er an diplomatischen Aktionen und Konferenzen in Istanbul, Paris und London beteiligt. Er vermittelt besonders zwischen den Zielvorstellungen armenischer Politiker und den unterschiedlichen Armenien-Plänen der Regierungen Rußlands, Deutschlands, der Türkei und Englands. Sein Lebenswerk für das armenische Volk scheint im Frühjahr 1914 den Höhepunkt zu erreichen: Die Großmächte einschließlich der Osmanischen Türkei unterzeichnen die Verträge zu den „Armenischen Reformen“, d.h. die Pläne für eine Autonomie der armenischen Gebiete des osmanischen Reiches.

Aber es bleibt keine Zeit für die Realisierung. Die offizielle Druckausgabe der Verträge im *Livre Orange* erscheint bereits zu Kriegszeiten im feindlichen Rußland (Petrograd 1915). Die osmanische Türkei gerät durch ge-

schicktes Taktieren Deutschlands, besonders der deutschen Kriegsmarine, und einer kleinen germanophilen Gruppe in Istanbul, an deren Spitze der ehemalige Berliner Militär-Attaché Enver Pascha steht, in das Bündnis mit Deutschland, welches die letzte Phase der langen Agonie des Osmanischen Imperiums kennzeichnet. Die unkontrolliert regierenden türkisch-nationalistischen Machthaber aus der ehemals jungtürkischen Fraktion nutzen die Gelegenheit des Krieges auch zu den sorgfältig durchgeplanten Deportationen der armenischen Bevölkerung „ins Nichts“. Lepsius, der im Unterschied zur deutschen Politik weiterhin unbeirrt für Leben und Freiheit des unglücklichen armenischen Volkes einsteht, gerät dadurch wieder in Gegensatz zu den „höheren“ deutschen Interessen, die sich allerdings im deutschen Kriegs-Fiasko selber *ad absurdum* führen. Offiziell sind viele Mahnungen der deutschen Diplomatie bei der Hohen Pforte wegen der Vernichtung der armenischen Bevölkerung registriert, inoffiziell nehmen aber maßgebliche deutsche Militärs und Diplomaten die Deportationen und die Vernichtung der Armenier wegen des Bündnisses in Kauf. An einigen wichtigen Punkten in der Türkei helfen deutsche Offiziere nachweislich, die „Maßnahmen“ durchzusetzen. Bekannt ist die entscheidende Artillerie-Unterstützung des Grafen Wolf von Wolfskehl für die türkische Truppen in Urfa im September 1916, wodurch die armenische Bevölkerung, die sich in ihrem Stadtviertel vor der Deportation „ins Nichts“ verschanzt hatte, zur Aufgabe gezwungen und dann sofort massakriert oder abgeführt wurde.

Durch die ihm im Auswärtigen Amt aus der „Reform-Phase“ verbliebenen Freunde schaffte es Lepsius, noch in der ersten Phase der Armenier-Deportationen nach Istanbul zu reisen, wo er das oben erwähnte Gespräch mit Enver Pascha führte. Er, der Direktor der „Deutschen Orient Mission“ und Präsident der von ihm 1914 gegründeten „Deutsch-Armenischen Gesellschaft“, wird von Freund und Feind als Persönlichkeit beachtet, die nicht umgangen werden kann. Seinen berühmten Bericht über „Die Lage des armenischen Volkes in der Türkei“ bringt er im Wettlauf mit der deutschen Militärzensur in Potsdam heraus. Einige Druckereien wagen es nicht, den Text mit den grauenhaften Fakten zu setzen, deren öffentliche Bekanntgabe als Desavouierung des türkischen Bundesgenossen in Deutschland untersagt war. Deswegen eilt Lepsius mit seinem Manuskript von Offizin zu Offizin, um das im Frühjahr 1916 beendete Buch dann endlich noch im Sommer in 20.000 Exemplaren in Deutschland zu versenden. Als die Polizei zuschlägt, fallen der Konfiszierung nur wenige Exemplare zum Opfer. Auch das Kuratorium der Deutschen Orient-Mission war von seinem konsequenten Direktor abgerückt, so daß zuletzt nur noch seine Familie und einige wenige

Getreue ihm helfen, die vielen Pakete zu packen und zur Post zu bringen. Danach weicht Lepsius nach Holland aus und kämpft von dort weiter gegen die vollständige Vernichtung des armenischen Volkes. Eine wohlthuend unangepaßte Geste ist zum Reformationstag 1917 die Verleihung des Ehren doktors an Lepsius durch die Berliner Theologische Fakultät (Dekan war damals Adolf Deißmann), wobei in der Laudatio nicht das umfangreiche theologische Werk des so Geehrten, sondern *expressis verbis* dessen Hilfsarbeit für die orientalische Christenheit in den Vordergrund gestellt wird.

Eine bis heute unersetzte Quelle ist dann der nach der Rückkehr von Lepsius herausgegebene Dokumentenband „Deutschland und Armenien 1914 – 1918“. Er enthält auch die von Lepsius angeregten Eingaben evangelischer und katholischer Persönlichkeiten Deutschlands während des Krieges an den Reichskanzler. Andererseits wäre es heute an der Zeit, das weitaus umfangreichere Aktenmaterial des deutschen Auswärtigen Amtes zum Thema systematisch auszuwerten.

Obwohl das Lepsius-Hilfswerk im Orient durch den Krieg und die Deportation der einheimischen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen nahezu völlig zerstört ist, bleibt Johannes Lepsius die deutsche Autorität, wenn es in Europa um das Schicksal der Armenier geht. Er wird 1921 als Gutachter nach Berlin gerufen, um in dem Prozeß gegen den armenischen Attentäter Soghomon Teirlirian mitzuwirken, der im März desselben Jahres den ehemaligen Innenminister des Osmanischen Reichs und Mitorganisator des armenischen Völkermords auf offener Straße in Berlin-Charlottenburg erschossen hatte. Nicht zuletzt durch die unbeirrte Position Lepsius' kommt es – in Koinzidenz mit der kurzen Amtszeit des Orient-Diplomaten Dr. Friedrich Rosen als Außenminister der Weimarer Republik (Mai – Oktober 1921) – zu dem sensationellen Ausgang des Prozesses: Der Mörder wird freigesprochen – und damit der Ermordete am Völkermord schuldiggeheißen. Der Prozeß erregt weltweit Aufsehen. Im Lepsius-Archiv liegen ganze Aktenordner von Reaktionen aus der weltweiten armenischen Diaspora. Aus Paris telegraphierte der namhafte armenische Politiker Boghos Nubar Pascha: „L'acquittement de notre compatriote a prouvé une fois de plus qu'il y a des juges à Berlin ...“.

Die humanitären Aktionen, die Johannes Lepsius Ende des 19. Jahrhunderts im Osmanischen Reich von deutscher Seite begonnen hatte, werden trotz aller Zerstörungen auch nach dem Ersten Weltkrieg durch die Mitarbeiter Lepsius' aus neutralen Staaten fortgeführt. Besonders Jakob Künzler und Karen Jeppe wirken nun mit dem amerikanischen Near East Relief und dem Genfer Völkerbund zusammen, um die Reste des armenischen Volkes zu retten und ihm im Orient neue Heimstätten zu schaffen. Künzler leitet 1922 den Exodus von Tausenden armenischer Waisen-

kinder zu einem neuen Anfang in Syrien und Libanon. Karen Jeppe betreibt in Zusammenarbeit mit dem ersten Genfer Flüchtlings-Hochkommissar, Fritjof Nansen, eine umfangreiche Befreiungsarbeit für armenische Frauen und wirkt bei der Schaffung der neuen armenisch-arabischen Kohabitation mit. Von Anfang an unterstützte Lepsius die junge Armenische Republik. Auch nach deren Sowjetisierung setzt sich die Deutsch-Armenische Gesellschaft immer wieder mit Erfolg für das geistige und soziale Leben dieses einzigen staatlichen Gebildes der Armenier ein und informiert im deutschsprachigen Raum über den Beitrag des armenischen Volkes zur Menschheitskultur. Ab 1923 bereitete Lepsius die Gründung der *Armenischen Akademie* in Potsdam vor. Der Tod verhinderte die Vollendung dieses Plans bis heute.

So steht das Lebenswerk Lepsius' als ein gewaltiger Torso vor uns, der zu weiterer Arbeit einlädt. Die christlich-humanitäre Wirkung dieses Mannes und seiner Mitarbeiter braucht den Vergleich mit Albert Schweitzer wahrlich nicht zu scheuen, ebensowenig stehen die Größe seines politisch-ethischen Widerstandes und die Weite seines theologischen Horizontes hinter der Größe Dietrich Bonhoeffers zurück. Nur ist es heute leichter, Bonhoeffers Widerstand gegen einen vor 50 Jahren besiegten Nationalsozialismus zu ehren, als die 80 Jahre zurückliegenden kapitalen Menschenrechtsverletzungen eines damaligen und heutigen Partners in der Nato beim Namen zu nennen. Für den Dichter Werfel ist eine Sondermarke der Deutschen Post immerhin möglich. Diese muß offensichtlich immer noch auch für dessen nicht-literarischen, allzu wirklichen Helden Lepsius ausreichen.

So zielt das Lebenswerk von Lepsius immer noch in die Zukunft: hin zur gewaltlosen Begegnung der Völker und Religionen, in welcher die notwendige Auseinandersetzung nicht mehr zur Ausrottung führt, sondern auf dem Felde des Geistes mit der friedlich-scharfen Waffe des Wortes erfolgt, der einzigen Waffe, die Lepsius in dieser Auseinandersetzung führen wollte und auch meisterlich geführt hat.

ANMERKUNGEN

- ¹ Der Beitrag gibt geringfügig gekürzt den Festvortrag wieder, den der Autor am 3. Februar 1996 in der evangelischen St. Nikolaikirche zu Potsdam im Rahmen eines ökumenischen Festakts für Johannes Lepsius gehalten hat. Hermann Goltz verwaltet das Dr. Johannes Lepsius-Archiv der Theologischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg.
- ² Weiterführende Literaturhinweise in: Akten des internationalen Dr. Johannes-Lepsius-Symposiums 1986 an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, hg. von H. Goltz, Halle 1987; H. Goltz, Die „armenischen Reformen“ im Osmanischen Reich, Johannes Lepsius und die Gründung der Deutsch-Armenischen Gesellschaft, in: Festschrift 75 Jahre Deutsch-Armenische Gesellschaft, Mainz 1989, S. 4-76.

#320 { Zur Problematik der Aussiedlung der Sudetendeutschen

Diese Stellungnahme wurde in den Jahren 1993-95 vom Beratungsausschuß für gesellschaftliche und internationale Angelegenheiten des Synodalarats der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder ausgearbeitet. Daran beteiligt waren M. Brož, M. Calda, J. Čapek, J. Dus, J. Horálek, L. Pokorný, T. Růžička (Vorsitzender). Hinzugezogen wurden die Historiker M. Wernisch (direkte Teilnahme) und J. Procházka (Fernkonsultationen).

1. Geschichte des Zusammenlebens

1.1. Die Anfänge und der Grundcharakter

Wir wissen, daß deutsche Siedler sich seit dem Mittelalter auf Einladung der tschechischen Herrscher in den böhmischen Ländern niederließen, um bei der Förderung des Landes mitzuhelfen, zu der sie ohne Zweifel beitrugen. Dies geschah im übrigen im Rahmen der politischen Verbindung mit dem christlichen Römisch-Deutsches Reich, in dem sich der böhmische Staat praktisch von seinen Anfängen an befand; diese Verbindung, die wir nicht mit heutigen staatsrechtlichen Kategorien begrifflich fassen können, bedeutete keineswegs, daß die böhmische Krone ihre Selbständigkeit verlor, im Gegenteil, sie verlieh ihr eine nicht geringe Würde. Die Immigranten wurden zu Untertanen der böhmischen Krone und brachten ihren Beitrag am besten dann zur Geltung, wenn sie ausdrücklich den spezifischen Charakter des Landes mit seiner slawischen Bevölkerung respektierten – unter diesen Umständen brachten beide Sprachgemeinschaften am leichtesten eine in vieler Hinsicht gemeinsame Kultur hervor. Natürlich gelang dies nicht immer gleich gut, und besonders in den Zeiten, als sich die Tschechen durch fremde Expansion eingeengt fühlten, blieb das Zusammenleben von Tschechen und Deutschen nicht ohne Spannungen, die gelegentlich zu schmerzlichen Konflikten führten. So war ihre Gemeinschaft manchmal gestört, bis in die moderne Zeit aber nie zerstört. Wir sind also nicht der Meinung, daß der bestimmende Inhalt unserer ganzen Geschichte der ewige Streit zwischen Tschechen und Deutschen wäre. Spricht man von ihrem „Miteinander Umgehen und Ringen“ (F. Palacký), sollten wir dies nicht bloß im negativen Sinne auffassen, sondern vor allem positiv, als eine bejahende Aufforderung zur Nachbarschaft, in der es nötig war, gut miteinander auszukommen und die dunklen Momente, die nicht zu freundschaftlichen Beziehungen beitrugen, zu bewältigen. Auch die Menschen deutscher Sprache hatten in Böhmen, Mähren und Schlesien ihre legitime Heimat und teilten mit den Tschechen Gutes wie Böses. Gerade als Evangelische denken wir an die Zusammenarbeit von Tschechen und Deutschen in der Zeit der Reformation, sogar im Hussitentum, das oft einseitig als antideutsche Bewegung dargestellt wird, und besonders auch in der Brüderunität und im Bereich des Luthertums.

1.2. Der Verlust der Selbständigkeit und die Benachteiligung der tschechischen Sprache nach der Schlacht auf dem Weißen Berge

Der böhmischen Reformation ist es in ihrem Ringen gelungen, das in Europa geläufige Niveau der Gewissensfreiheit zu überschreiten, einer Gewissensfreiheit, die in gegenseitiger Solidarität sowohl Tschechen als auch Deutsche genossen. Der letzte Anlaß zum Aufstand der böhmischen Landstände 1618 war die religiöse Unterdrückung evangelischer Bürger und Untertanen deutscher Sprache. In diesem Kampf jedoch siegte die Gegenreformation, die die einen aus dem Lande vertrieb, die anderen gewaltsam rekatholisierte, und zwar ohne Unterschied der Sprache. Die sekundäre Folge der Einschränkung der politischen Rechte der böhmischen Länder, die in die Stellung Habsburgischer Nebenländer gerieten, war auch eine Benachteiligung der tschechischen Sprachkultur. Erst jetzt verschob sich der Schwerpunkt der Landesregierung in das deutschsprachige Ausland, und die tschechische Sprache verlor ihre hoheitliche Bedeutung, indem sie nach und nach in eine unvorteilhafte Lage gedrängt wurde. In dieser Hinsicht brachte später auch die von der Aufklärung beeinflusste Wiener Regierung keine Besserung. Die Germanisierung wurde zielbewußt im Interesse der Festigung der zentralen Staatsmacht vorangetrieben. Die Deutschen in unseren Ländern gerieten so im Grunde durch administrative Maßnahmen in die Rolle eines „Herrschervolkes“, auch wenn die Untertanen beider Nationalitäten in der Zeit des Absolutismus gleich wenig Rechte hatten, ob sie nun tschechisch oder deutsch sprachen. Ohne Kenntnis der deutschen Sprache, die das universale Latein ersetzen sollte, war allerdings später der Zugang zu höherer Bildung und dadurch zu jeglicher Karriere unmöglich.

1.3. Die nationale Wiedergeburt und die gegenseitige Entfremdung

Die konsequente Vorstellung zweier getrennter und in Konkurrenz stehender Nationen in einem Land war jedoch erst die Folge der allgemeinen Entwicklung im 19. Jahrhundert. Im mitteleuropäischen Raum setzte sich anfangs die Herdersche Auffassung durch, nach der vor allem die Sprache das Hauptmerkmal der Nation ist; und dies mündete schließlich in ein Programm der ethnisch definierten Nation als Staatssubjekt. In den Ländern der böhmischen Krone kommt es zum Aufschwung einer tschechischen, eben sprachlich definierten Nationalkultur; zu dieser Erneuerung kommt es durch die Bemühungen von Anhängern der nationalen Wiedergeburt, die teilweise auch deutscher Abstammung waren. Die Gemeinschaft, die sich zu der so definierten Kultur bekannte, entwickelte sich dann in einer ganzen Reihe von Aspekten mit bewundernswerter Vielseitigkeit zu Formen, die mit guten europäischen Vorbildern durchaus vergleichbar sind. Das neuzeitliche Erwachen beider Nationalitäten wurde im übrigen durch einen gesellschaftlichen Aufschwung begleitet; der Wettbewerb beider Nationalitäten trug beträchtlich zu einem ungewöhnlich hohen Bildungsniveau in den böhmischen Ländern bei. Das neuzeitliche Erwachen war auch mit der Verbreitung eines politischen Liberalismus verbunden; dies war auf tschechischer Seite weniger problematisch, denn die Tschechen konnten durch die Erweiterung politischer Freiheiten nur gewinnen. Im Gegensatz dazu mußte die deutsche Repräsentation teilweise zurückweichen und reagierte krampfhaft auf den Verlust früherer Positionen. Dadurch machte sie eine Reihe von Bemühungen um

einen politischen Ausgleich beider Nationalitäten zunichte. Die Verantwortung dafür lag allerdings nicht ausschließlich bei ihr: parallel dazu gewann nämlich auch an Einfluß der sog. „integrale Nationalismus“ mit negativistischen und aggressiven Zügen, der von der Jahrhundertwende an Hinweise auf höhere Werte übertönte (siehe dazu z.B. die Kampagnen der „Alldrutschen“, der tschechischen „staatsrechtlichen Radikalen“ und der „National-Sozialisten“ beider Seiten, jedoch auch der radikalen Flügel der „Jungtschechen“ und der „Deutschen Fortschrittler“ gegen T. G. Masaryk oder J. Lippert). Der Gedanke einer gemeinsamen Heimat wich auf beiden Seiten der nationalen Ausschließlichkeit, die eine Nation von der anderen isoliert. Dies trug zu einer Spannung bei, in der es dem österreichischen Staatenbund – trotz allen Fortschritts im Sprachenrecht – nicht gelang, zu der erstrebten Föderation gleichberechtigter Nationen zu werden. Der Erste Weltkrieg, der als „Kampf zwischen Germanentum und Slawentum“ interpretiert wurde und in dem sich die „Großdrutschen“ die Verdrutschen des Staats zum Ziel setzten, führte dann logischerweise zu dessen Zerfall.

1.4. Tschechen und Deutsche in der Tschechoslowakischen Republik

Das Masaryksche Programm legte dem neuen Staat demokratische Prinzipien zugrunde, zugleich wurde jedoch die Tschechoslowakische Republik als Ausdruck des „Staatswillens der tschechischen Slawen“ aufgefaßt. Die deutschen Abgeordneten in den böhmischen Ländern erkannten diesen Staat nicht an und erklärten die Abtrennung der Gebiete mit mehrheitlich deutscher Bevölkerung, wobei sie die natürlichen und historischen Grenzen des Landes, seine wirtschaftliche Zusammengehörigkeit, sowie die Unmöglichkeit, eindeutige Sprachgrenzen zu ziehen, ignorierten, alles Momente, die die Lebensfähigkeit zweier verselbständigter Gebilde nicht zuließen. Die Repräsentanten des neuen Staates reagierten deshalb mit der Besetzung der Grenzgebiete und nahmen den Separationsversuch zum Anlaß, die deutsche Repräsentanz von der Arbeit an der Verfassung auszuschließen. Höhepunkt der damaligen Spannungen waren leider deutsche Demonstrationen gegen die ČSR im Jahr 1919 und deren blutige Unterdrückung durch das Militär. Die Minderheitenstellung der Deutschen in den böhmischen Ländern, mit der nur ein Teil der Deutschen sich zu versöhnen bereit war, wurde also dadurch erschwert, daß sie als potentielle Feinde angesehen wurden. Diese gegen die Deutschen verbreitete Einstellung wurde schon damals scharf von dem Philosophen E. Rádl kritisiert. Er rief zu Bemühungen auf, eine neue tschechoslowakische Nation im bürgerlichen Sinne nicht nur aus Tschechen und Slowaken, sondern auch aus Deutschen und Ungarn zu bilden; in seiner Zeit blieb er jedoch ein einsamer Prophet. Im zeitlichen Abstand erkennen auch wir, daß die demokratische Tschechoslowakei ihren deutschen Mitbürgern zwar die gleichen Bürgerrechte wie den Tschechen einräumte, und damit faktisch auch größere Minderheitsrechte als manches andere europäische Land, doch wir sehen auch, daß nicht alles dafür getan wurde, daß sich die böhmischen Deutschen innerlich voll mit dem tschechoslowakischen Staat als ihrer Heimat identifizieren konnten. Und das nicht nur in den Bereichen der Nationalitäten- und Sozialpolitik, die gelegentlich auch vom europäischen Völkerbund kritisiert wurde. Den Hauptfehler sehen wir in der Zweideutigkeit der Verfassung in Beziehung auf ihr Subjekt (die „Tschechoslowakische Nation“) und ihre Staatssprache (wiederum

die „tschechoslowakische“). Diese Zweideutigkeit ermöglichte es, die – in vieler Hinsicht demokratisch vorbildliche – Erste Republik unzutreffend auch als einen Nationalstaat im ethnischen Sinne zu verstehen. Zumindest psychologisch führte dies sowohl auf tschechischer als auch auf deutscher Seite dazu, daß die Stellung der einzelnen Nationalitäten so empfunden wurde, als hätte sie sich gegenüber dem alten Österreich einfach umgekehrt. Wäre die Sprache des deutschen Drittels der Einwohner der böhmischen Länder eindeutiger als ständige „zweite Landessprache“ anerkannt worden, und beizeiten das von der Schweiz als Typ eines multinationalen europäischen Staates (zwar ohne seine Föderalisierung, aber mit weiteren Mitteln eines liberalen Regimes) inspirierte Programm der tschechischen Delegation in St.-Germain klar zum Ausdruck gekommen, hätte die Entwicklung weniger gespannt sein können. Vielleicht kann man sogar sagen, daß sich bis zum Anwachsen von Hitlers Einfluß (unter den bedrückenden Verhältnissen der Wirtschaftskrise) die Entwicklung in dieser Richtung bewegte, allerdings zögernd und langsam.

2. Die Böhmisches Deutschen erliegen dem Nazismus

Auch wenn wir die Fehler der tschechischen Politik im Verhältnis zu den Deutschen keineswegs herunterspielen wollen, müssen wir die fatalere Wendung im angespannten Verhältnis der beiden Bevölkerungsteile darin sehen, daß ein großer Teil jener Schichten der deutschen Sprachgemeinschaft, die Einfluß auf die öffentliche Meinung hatten, und durch ihre Schuld schließlich auch die Mehrheit der einfachen Bürger deutscher Nationalität in der ČSR, die Wahl traf, ihr Geschick mit einem so monströsen Regime zu verbinden, wie es der Nazismus war. Dies gilt, auch wenn man einräumt, daß Henleins Sudetendeutsche Partei von vielen Deutschen mit einer gewissen Naivität vor allem als Bewegung der nationalen Einheit aufgefaßt wurde, die die Bedrohung der Majorisierung durchbrechen und die Stellung der Deutschen in der Tschechoslowakei verbessern würde; ihre Führer betonten auch gewisse Unterschiede zum Nazismus (unter anderem in ihrer Beziehung zu christlichen Werten), der dann den Charakter der Partei erst in der letzten Zeit vor dem Münchener Abkommen offen dominierte. Nichtsdestoweniger vermochte die Überordnung der Ideologie der nationalen Emanzipation über den liberalen Staat mit der Zeit eine Verblendung zu verursachen, die schließlich im Grenzgebiet dazu führte, daß die Hitlersche Macht massenhaft willkommen geheißen wurde; diese besetzte schließlich den Rest der böhmischen Länder und entfesselte bald darauf in Europa einen unerhörten Völkermord auf eindeutig rassistischer Grundlage (einschließlich der Ermordung der Mehrheit der Juden in den böhmischen Ländern ohne Rücksicht auf ihre Sprache). Diese zersetzende Mißachtung der Bürgerschaft eines demokratischen Staates (der vielen deutschen Bürgern, denen in Hitlers Deutschland der Tod oder das Konzentrationslager drohte, zum Asyl geworden war, wo sie mit Verständnis aufgenommen wurden) und die Zerschlagung der Einheit des Landes in seinen historischen und natürlichen Grenzen zugunsten einer unorganischen und stellenweise ganz erfundenen Sprachgrenze besiegelten den Trend des Zwiespaltes statt des Zusammenlebens. Die Mehrheit unserer Deutschen, ungeachtet ihrer Motive, wurde zum Werkzeug des Nazismus, der den bisher schrecklichsten Krieg aller Zeiten entfesselte. In diesem Zusammenhang erinnern wir daran, – auch wenn jeder persönlich nur für seine eigenen Stellungnahmen und Taten verantwortlich ist –, daß

diese erschütternde Wende (zusammen mit dem Versagen der westlichen Demokratien gegenüber dem Nazismus im Jahre 1938) auch einen direkten Einfluß auf die Umorientierung in der tschechischen Öffentlichkeit hatte, was die unglückselige Nachkriegsentwicklung einleitete, charakterisiert durch die einseitige Zuwendung zur Allianz mit der UdSSR.

3. Die Motive der Aussiedlung der Deutschen aus der Tschechoslowakei

3.1. Das begreifliche Moment des geschichtlichen Schocks

3.1.1. Ein nicht zu unterschätzendes Trauma

Die bedauerliche Rolle der Mehrzahl der böhmischen Deutschen bei der Liquidierung der ersten Tschechoslowakischen Republik und die Einführung von Verhältnissen, die sogar die bloße nationale Existenz der Tschechen bedrohten (u.a. gerade durch die Pläne ihrer Aussiedlung), verursachte bei der Mehrheit der Tschechen ein derart intensives Trauma, daß die Angst vor den Deutschen bis heute besteht - in der älteren Generation, zum Teil jedoch auch in der jüngeren. Wir befürchten, daß diese Tatsache manchmal auf deutscher Seite nicht genügend ernst genommen wird. Bagatellisierende Bemerkungen in dem Sinne, daß es den Tschechen während der Okkupation im großen und ganzen gut gegangen sei, daß sie nicht an die Front mußten, daß der Krieg an unseren Ländern fast vorbeigegangen sei usw., wie wir sie ab und zu aus Deutschland hören, vertiefen nur das gegenseitige Nichtverstehen. Ein gleiches Unverständnis gegenüber der tiefsitzenden Verletztheit derer, die nach 1945 ihre Heimat mit einem Ranzen auf dem Rücken verlassen mußten, äußern allerdings auf der anderen Seite diejenigen Tschechen, die die Aussiedlung in dem Sinne bagatellisieren, daß es den Ausgesiedelten eigentlich zugute gekommen sei, daß sie nicht unter den Kommunisten leben mußten, daß sie und ihre Nachkommen heute einen viel höheren Lebensstandard hätten und dergleichen.

3.1.2. Aus dem Trauma folgte auch die Vorstellung einer „Definitiven Lösung“

Was in den Jahren 1938 bis 1945 geschehen war, bedeutete einen so tiefen Einschnitt im Verhältnis der Tschechen zu den Deutschen und den einheimischen Deutschen im besonderen, daß eine natürliche Fortsetzung unseres Zusammenlebens, wie es vor dem Kriege bestanden hatte, unmöglich erschien. Die tschechische Gesellschaft hatte bei ihren damaligen Mitbürgern auch dann keine bemerkbaren Zeichen einer Abwendung von der Nazi-Politik festgestellt, als deren unmenschlicher Charakter immer offensichtlicher geworden war (noch vor dem Kriegsende waren die Fakten auch über Konzentrationslager und ähnliche Greuel bekannt geworden). So erschien der überwältigenden Mehrheit der Tschechen, ebenso wie ihren damaligen politischen Führern, nach der Niederlage des Nazismus die radikale, und wie man glaubte, auch endgültige Lösung als die richtigste. Und so setzte sich der Gedanke einer möglichst breiten Aussiedlung unserer deutschen Einwohnerschaft nach Deutschland durch.

3.2. Negative Momente des Projekts der Aussiedlung

3.2.1. Nationalistische Motive neben den antifaschistischen

Die antifaschistische Motivierung des Gedankens einer Aussiedlung aus dem Land kann uns bis heute als schwerwiegend erscheinen. Gleichzeitig jedoch müssen wir zugeben, daß sie als solche denen, die im Namen der Menschlichkeit die Nazibarbarei besiegt hatten, die Übernahme eines Programms hätte erschweren sollen, mit dem bis dahin die totalitären Regime operiert hatten. Eine Reihe von auffälligen Umständen, die die Durchführung des Programms begleiteten, weist auf das Vorhandensein anderer, bedenklicherer Motive hin: auf das Prinzip der kollektiven Schuld und auf Überlegungen zur strategischen Absicherung des Staates, die eine unheilvolle Mißachtung des einzelnen Menschen mit sich bringen. Es ist eine historische Tatsache, die wir nicht vertuschen dürfen, daß die antifaschistischen Argumente in der Atmosphäre der Nachkriegs-Tschechoslowakei durch eine chauvinistische Rhetorik mit zynisch pragmatischem Untertext überdeckt wurden, und dies gerade auch in offiziellen Verlautbarungen: die Maßnahme des „Transfers“ sollte die „Hinausliquidierung des Volkes der Urfeinde“ sein und sein erklärtes Ziel sollte die Schaffung eines nationalen slawischen Staates sein, der keiner Minderheit lästige politische Rechte zugestehen müßte. Dem entsprach, daß sich die Persekutionen auf der Grundlage der Dekrete des Präsidenten der Republik wesentlich und öfters ausschließlich nach dem Kriterium der sprachlich-ethnischen Zugehörigkeit der Menschen richteten, die sich vielleicht sonst „nichts hatten zuschulden kommen lassen“, wie es gelegentlich ausdrücklich angeführt wird (es handelte sich um die Überprüfung der „nationalen Verlässlichkeit“; ihre Spitze richtete sich also sogar gegen Mitglieder der tschechoslowakischen Auslandsarmee und gegen Heimkehrer aus den nazistischen Konzentrationslagern, einschließlich deutschsprachiger Juden).

3.2.2. Das Symptom der Erschütterung der Tschechoslowakischen Republik

Zugleich sollte es sich wiederum um einen bewußten „Einschnitt in die kontinuierliche Entwicklung der böhmischen Länder“ handeln, zu dessen Verwirklichung auch andere Maßnahmen geplant waren; der „Transfer“ ist folglich undenkbar ohne die Atmosphäre der damaligen Proklamationen einer mit Nationalismus und Sozialismus verbundenen „Demokratie neuen Typs“. In diesem Kontext war diesmal in der Behandlung der Deutschen nach dem Kriege zu beobachten, wie man auf tschechischer Seite vom humanitären Ideal der tschechoslowakischen Demokratie abrückte, im übrigen mit sehr konkreten Folgen im fortschreitenden Verfall des Rechtsbewußtseins (aber auch des faktischen Rechtszustandes). Daraus folgte nahtlos auch die weitere fatale Entwicklung: die politischen Parteien übertrafen einander in antideutschen Einstellungen, und auch die damals bereits einflußreichste Kommunistische Partei der Tschechoslowakei segelte erfolgreich auf der nationalistischen Welle.

3.2.3. Die faktische Applikation des Gedankens war drastischer als die ursprünglich beschlossenen Varianten

Die konkrete Art der Aussiedlung übertraf in ihrem drastischen Ausmaß alle im voraus erwogenen Varianten. Diese hatten verschiedene mildernde Maßnahmen enthalten, die von verschiedenen Instanzen und auf verschiedenen Foren auch zugesagt

worden waren - einschließlich des Regierungsprogramms von Košice, das die Maßnahme der allgemeinen Enteignung und massenhaften Aussiedlung eines wesentlichen Teils der Vorkriegseinwohnerschaft des Landes noch nicht vorsieht. Das drastische Ausmaß der Aussiedlung sollte ursprünglich durch Selektivität gemildert werden, zu Konfiskationen und Ausweisungen sollte es nur auf Grund von Gerichtsverfahren kommen; es sollte die Möglichkeit der eigenen Option entweder für die deutsche oder die tschechoslowakische Staatsbürgerschaft bestehen, ebenso wie die Entschädigung für verlorenes Eigentum aus Reparationen, eventuell eine mit Hilfe deutscher Antifaschisten durchgeführte Entnazifizierung. Man darf nicht verschweigen, daß die Exilregierung nur im Rahmen solcher Bedingungen die zögernde vorläufige Zustimmung der Westmächte zur Umsiedlung erhielt (wiewohl dieser Gedanke einer Umsiedlung als Mittel zur Beseitigung von Quellen unerträglicher zwischenstaatlicher Spannung in jener Zeit auch im Westen nicht unbekannt war): im Interesse der Humanität sollte die Umsiedlung nicht überstürzt und keinesfalls massenhaft geschehen, was Forderungen waren, die unter nicht geringem Einfluß westlicher Kirchen vorgebracht wurden.

3.2.4. Es sind also nicht nur die Kommunisten und die Großmächte verantwortlich

Die Verantwortung für die gewaltsame Aussiedlung der Mehrheit der Deutschen aus den böhmischen Ländern, fast ohne jede Unterscheidung, ist also bei weitem nicht nur die Sache der Kommunisten oder der Großmächte, wie Uninformierte heute gerne vermuten (auch wenn besonders Stalin durch die Unterstützung der Aussiedlung zweifellos seine eigenen Ziele verfolgte). Die Initiative kam von tschechoslowakischer Seite, wie es die Dokumente bestätigen, die den Willen bekunden, die Anzahl der Deutschen auf dem Gebiet der wiederhergestellten Republik noch vor einer internationalen Entscheidung „maximal zu reduzieren“. Aus der Feder Präsident Trumans als Teilnehmer der Potsdamer Konferenz ist sogar das ausdrückliche Zeugnis erhalten, er hätte sich vor die vollendete Tatsache eines willkürlichen Gewaltaktes gestellt gefühlt.

3.3. Tschechische Gegner der Aussiedlung und die Positionen der evangelischen Christen

Auf tschechischer Seite wagte es nur der konservative Teil des Exils, der nicht in die Heimat zurückkehren wollte, wo „neues revolutionäres Recht“ und eine „gelenkte Demokratie der Nationalen Front“ herrschte, das Ausmaß und die Art der Aussiedlung sofort eindeutig und öffentlich zu verurteilen. Dies war allerdings eine Randgruppe, die zu Hause kein nennenswertes Vertrauen genoß. In der Frage der Aussiedlung der Deutschen sollten ihr jedoch später im Grunde auch die politisch anders orientierten Kreise rechtgeben. Unter den tschechischen Evangelischen im Ausland war es besonders Prof. E. Kohák, der die Reichweite des Prinzips der Unteilbarkeit der Freiheit betonte. Warnenden Stimmen im Lande inmitten der eigentlichen Geschehnisse waren durch das damalige aufgeregte Klima enge Grenzen gesetzt, wo jeder sich bedroht fand, der es wagte, sich „des Feindes anzunehmen“: sie reichten von Protesten gegen die brutale Repression und von tätiger Hilfe für die Leidenden, die wir am vorbildlichsten bei P. Pitter finden, über die eher

gedämpften Äußerungen schwerer moralischer Bedenken gegenüber dem ganzen Projekt bei Prof. R. Říčan und J. B. Souček, bis zur Furcht Prof. J. L. Hromádkas vor einer Zukunft, die auf „Endlösungen“ mit einer unerwarteten Überraschung antworten könnte. Erwähnt sei hier auch die Bereitschaft des Synodalrats der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder, die bedrohten deutschen evangelischen Gemeinden in die eigene Kirchengemeinschaft aufzunehmen, die damals in der kommunistischen Presse kritisiert wurde.

4. Kontinuität der Verantwortung

4.1. Die Folgen sind auch unsere Sache

Auch wir empfinden die Verantwortung für die Auseinandersetzung mit den Folgen dessen, was im Namen des tschechischen Volkes in der Grenzsituation des Jahres 1945 und der nachfolgenden Jahre geschehen ist, obwohl die meisten von uns damals im Kindesalter oder noch gar nicht geboren waren. Wir sind uns dessen bewußt, daß die Tschechen, obwohl die Standpunkte und Handlungsweisen unserer Väter und Großväter in den damaligen Jahren in vieler Hinsicht begreiflich sind, ihren ehemaligen deutschen Mitbürgern, ebenso wie vorher die Deutschen den Tschechen, ein Trauma verursacht haben, dessen Folgen sich auch in den nachfolgenden Generationen äußern. Obwohl es nicht einfach ist (nach allem, was zwischen uns geschah), einen eindeutigen Standpunkt zu der vor fünfzig Jahren erfolgten Aussiedlung der böhmischen Deutschen einzunehmen, erklären wir folgendes:

4.2. Deklaration

a) Die radikale und scheinbar endgültige Lösung des Problems des Verhältnisses der Tschechen zu den Deutschen in den böhmischen Ländern durch ihre kollektive Aussiedlung nach dem Zweiten Weltkrieg erscheint uns, trotz alles vorangegangenen Unrechts, als moralisch verfehlter Schritt. Wir stützen uns dabei auf die Bewertung konkreter Umstände, die wir bereits berührt haben, wie auch auf die allgemeine Überlegung zum babylonischen Hochmut einer administrativen Maßnahme, die mit einem Schlage eine jahrhundertealte Kultur ihrer Heimat beraubt und dadurch entwurzelt und sich anmaßt, ein Volk zu deportieren, dessen Anzahl und Ausmaß seiner Siedlungen der Einwohnerschaft der von manchen europäischen Ländern entspricht. Wir sind überzeugt, daß dies ein politisch nicht umsichtiger Schritt war, der uns der Möglichkeit beraubte, eine weise Souveränität im Zusammenleben der Völker zu bezeugen, und uns statt dessen Anschuldigungen aussetzte.

b) Gänzlich zu verurteilen sind die Verbrechen, die viele Tschechen an Deutschen vor und während des „Transfers“ begingen, ohne Rücksicht auf ihr Ausmaß und die Anzahl der Opfer und ohne Rücksicht auf eine etwaige amtliche Rückendeckung solcher Taten. Als schändlich muß auch das Gesetz 115/1946 über ihre summarische Exkulpation (falls sie vor dem 28. 10. 1945 verübt wurden) betrachtet werden, das bereits in seiner Zeit als „monströs“ und „in der zivilisierten Welt einzig dastehend“ kritisiert wurde, ein Gesetz, durch das der Rechtsnihilismus besonders gestärkt wurde.

c) Wir bedauern auch zutiefst die Art, wie mit dem Eigentum der ehemaligen deutschen Mitbürger umgegangen wurde, das oft skrupellos beschlagnahmt, weggerafft oder zerstört wurde, besonders in den ersten Jahren der wilden Besiedlung der Grenzgebiete. Um so mehr wurden auch wir selber um unzählige wirtschaftliche und kulturelle Werte ärmer, die die böhmischen Deutschen über Jahrhunderte geschaffen haben, und die ihnen auf einen Schlag mit ihren Siedlungen genommen wurden.

5. Gegenwärtiger Stand und Perspektiven unserer gegenseitigen Beziehungen

5.1. Einmalige Lösungen werden auch jetzt nicht helfen – Zurückweisung irrealer Ansprüche

Ebenso wie sich die Endgültigkeit des einmaligen Aktes der Aussiedlung der böhmischen Deutschen nach dem Krieg als eines Versuchs, unsere gegenseitige Beziehung „ein für allemal“ zu lösen, als illusorisch erwies, sehen wir auch heute keine mögliche Lösung dieses Verhältnisses in irgend einem neuen einmaligen Akt der Art, wie er von einigen Kreisen sudetendeutscher Organisationen gefordert wird (wenn sie aus dem Menschenrecht auf Heimat den Anspruch auf die rechtliche und eigentumsbezogene Restitution des Vorkriegszustandes ableiten). Mit Bedauern stellen wir fest, daß die korrekte und aufrichtige Entschuldigung unseres Präsidenten aus dem Jahr 1989 nicht als ausgestreckte Hand zur Tilgung der unseligen Vergangenheit durch gegenseitige Versöhnung verstanden wurde, sondern als Gelegenheit zur Aufstellung von politischen und vermögensbezogenen Forderungen. Wir sind überzeugt, daß der Weg derartiger Forderungen und Proklamationen zu keiner Versöhnung führt, sondern im Gegenteil die gegenseitige Entfremdung noch vertiefen wird.

5.2. Die Verluste sind beiderseitig, auch das Verständnis muß beiderseitig sein

Während wir die Gefühle jener verstehen, die einmal von amtlichen tschechischen Stellen mit einem Minimum an persönlichem Eigentum über die Grenze geschickt wurden, sowie ihrer Nachkommen, einschließlich der tiefen Wunden der Kinder und Enkel derer, die umkamen oder ermordet wurden, rufen wir sie auf, auch die Tiefe des Traumas zu sehen, das vorher Deutsche den Tschechen verursacht haben, indem sie sich an der Zerschlagung des gemeinsamen demokratischen Staates beteiligt und damit das ganze tschechische Volk an den Rand des Verderbens gebracht haben. Es leben noch viele unter uns, die in nazistischen Gefängnissen und Konzentrationslagern gefoltert wurden, und viele Kinder und Enkel derer, die dort umkamen. Wir sind uns jedoch bewußt, daß der Weg in die Zukunft nicht durch nie endende Schuldzuweisungen, sondern durch aufrichtige Reue, gegenseitiges Bemühen um Verständnis, und durch die Sehnsucht nach Versöhnung geöffnet wird.

5.3. Die einzige Möglichkeit: Ein neuer Anfang

Wenn wir es auch bedauern können, eine Rückkehr zu früheren Verhältnissen ist unmöglich; was wir alle verloren haben, muß zu den Kriegsverlusten gezählt wer-

den. Das einzige, was uns übrigbleibt, ist, vom Status quo ohne gegenseitige Beschuldigungen und Forderungen auszugehen und unsere Beziehungen von Grund auf neu aufzubauen (im übrigen ist auch der deutsch-tschechische Staatsvertrag dafür ein gutes Fundament). Sicherlich sollten wir dabei von tschechischer Seite aus den notwendigen Respekt gegenüber all denen erweisen, die kommen, um ihre alten Heimatstätten zu besuchen, wie auch Offenheit gegenüber denen, die unter heutigen Bedingungen zu der tschechischen Staatsbürgerschaft zurückkehren möchten. Auch sollten wir Interesse an dem von Deutschen geschaffenen Anteil an der böhmischen Landeskultur haben.

5.4. Appell zu einem neuen Aufbau im christlichen Geist gegen den Geist des Nationalismus

Während wir uns dessen bewußt sind, daß ein solcher Weg lang ist und gesäumt von Scharen solcher, die auch heute noch nicht dem Geist des Nationalismus (oft verbunden mit faschistischer und kommunistischer Nostalgie) entsagen wollen, appellieren wir hiermit an alle, die im christlichen Geist leben wollen (Angehörige verschiedener Konfessionen), wie auch an alle anderen, gemeinsam am Aufbau neuer Beziehungen mitzuwirken. Wir wollen zu diesem neuen Aufbau bereit sein und bitten deshalb um Vergebung dessen, worin wir uns wirklich an jemandem schuldig gemacht haben, und sind bereit, denen zu vergeben, die sich an uns schuldig gemacht haben. Und zu dem Übrigen möge Gott uns allen helfen!

Der Synodalrat der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder in Prag 1, Jungmannova 9, beschloß in seiner Sitzung am 5. April 1995, diese Stellungnahme seines Beratungsausschusses für gesellschaftliche und internationale Angelegenheiten „Zur Problematik der Aussiedlung der Sudetendeutschen“ zum Studium und zur Diskussion in den Gemeinden der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder und in der Öffentlichkeit zu empfehlen.

Prag, 27. April 1995

Pavel Smetana, Synodalsenior

Brief des Ratsvorsitzenden der EKD an die Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder

Verehrter Herr Synodalsenior, lieber Bruder Smetana,

Ihre Stellungnahme „Zur Problematik der Aussiedlung der Sudetendeutschen“ haben wir im wichtigen Gedenkjahr 1995 von Ihnen empfangen. Wir haben sie mit Bewegung gelesen.

Unsere erste Reaktion ist große Dankbarkeit. Aus dem Text spricht Offenheit für die Erfahrungen und Empfindungen auch der deutschen Seite und ein sorgfältiges Bemühen, die Geschehnisse der Vergangenheit differenziert und gerecht darzustellen. Ihre Stellungnahme ist getragen vom Geist der Versöhnung und geleitet von der Bereitschaft zu neuer Gemeinschaft. Dafür sind wir von Herzen dankbar.

In dem zu Ende gegangenen Gedenkjahr sind viele Worte der Erinnerung laut geworden, viele Gesten der Verständigung geschehen. In diesem Zusammenhang hat die Erklärung der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder einen besonderen Stellenwert. Sie ist nach langen und intensiven Auseinandersetzungen in Ihrer Kirche zustande gekommen. Mehr als drei Jahre hat der Beratungsausschuß daran gearbeitet. In den vergangenen Monaten beschäftigten sich die Gemeinden damit. Jetzt hat die Synode die Stellungnahme einstimmig angenommen. Diese Entstehungsgeschichte zeigt, daß ihre Aussagen keinesfalls selbstverständlich sind oder Ihrer Kirche leicht über die Lippen gekommen wären. Um so mehr Gewicht hat die Tatsache, daß die Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder mit dieser Erklärung hinsichtlich der langen wechselvollen deutsch-tschechischen Geschichte und insbesondere ihrer jüngsten, für beide Seiten so schmerzlichen Phase nun mit *einer* Stimme spricht. Wir hören darin Anfrage und Angebot unserer tschechischen Schwestern und Brüder an uns, die evangelischen Christen und Kirchen in Deutschland.

Wir stellen dankbar fest, daß es bereits in den letzten Jahrzehnten vielfältige Kontakte und Begegnungen zwischen Ihrer Kirche und unseren Kirchen gab. Menschen haben sich im gemeinsamen Glauben an Jesus Christus gefunden, Partnerschaften zwischen Gemeinden sind gewachsen, ökumenischer Austausch hat stattgefunden. So verbinden uns heute viele und teilweise herzliche Beziehungen. Das gilt insbesondere für die östlichen Gliedkirchen der EKD, die früher im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR zusammengeschlossen waren. Gleichwohl ist es aus politischen und vielleicht auch menschlichen Gründen erst jetzt möglich geworden, Verblendungen, Unrecht, Gewalt und Opfer jener schlimmen Zeit vor und während des Zweiten Weltkriegs sowie in den Jahren danach in aller Öffentlichkeit anzusprechen. Die Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder hat dies rückhaltlos und mit dem Willen, sich der Vergangenheit zu stellen und einen neuen Anfang zu machen, getan. Nun ist es an uns, Ihren Partnerkirchen in Deutschland, Ihnen darin zu folgen.

Wir wollen es deutlich sagen: wenn die Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder von den „Verbrechen“ spricht, „die viele Tschechen an Deutschen vor und während des ‚Transfers‘ begingen“, wenn sie diese verurteilt und um Vergebung bittet, so können dagegen in keiner Weise die Verbrechen aufgerechnet und erst recht nicht entschuldigt werden, die im deutschen Namen und von Deutschen an den Tschechen begangen wurden und der Vertreibung der Deutschen aus den böhmischen Ländern vorausgingen. Die Stellungnahme Ihrer Kirche kann von niemand,

der sie offen und verständig liest, so mißverstanden werden. Im Gegenteil kann unsere Antwort aus Deutschland nur die sein, daß wir uns um so selbstkritischer und aufrichtiger der Vergangenheit stellen. Dabei können wir nicht übersehen, daß vieles in der langen gemeinsamen Geschichte unserer Völker gelungen ist und daß wir uns gegenseitig viel verdanken. Vor allem aber müssen wir unser Unrecht erkennen und bekennen. Allzu offen liegt es zutage, gipfelnd in dem ungeheuren Ausmaß an Gewalt, Verwüstung und Leid, die das NS-Regime über Ihr Land und Volk brachte. Wir wollen dafür um Vergebung bitten.

Im vergangenen Oktober führte der Ostkirchenausschuß der EKD zusammen mit dem Konvent der zerstreuten evangelischen Ostkirchen eine Tagung unter dem Thema „50 Jahre danach – Flucht und Vertreibung“ durch. In der abschließenden öffentlichen Erklärung heißt es: „Die Bereitschaft zur Versöhnung befreit uns von dem Zwang, nach rückwärts zu blicken“ (Erklärung der EKD-Synode 1965 in Berlin-Spandau). Denn wir Christen glauben an Gott, der in Christus die Welt mit sich selbst versöhnt hat (2 Kor 5,19). Versöhnung aber braucht Wahrheit über geschichtliche Vergangenheit, die Räume und Zeiten nicht ausklammert. Gerade die Wahrheit kann neuem Unheil wehren. Wir halten die Zeit für gekommen, daß die betroffenen Völker aus allen Verkrampfungen heraus zur Wahrheit finden. Jedes Anzeichen dafür erfüllt uns mit Zuversicht. Zur Versöhnung unter Christen gehört aber, daß sie gemeinsam ihre Schuld vor Gott aussprechen können. Es sind vielerorts Zeichen der Versöhnung und praktische Schritte zur Verständigung wahrzunehmen. Wir begrüßen und fördern solche Schritte.“

Aus dieser Haltung heraus können wir einen neuen Anfang machen. Deshalb möchten wir ihnen, lieber Bruder Smetana, von seiten der EKD vorschlagen, eine kleine gemeinsame Gruppe aus Vertreterinnen und Vertretern unserer beiden Kirchen zu bilden, die an den in der Erklärung Ihrer Kirchen ausgesprochenen Erkenntnissen und den darin aufgeworfenen Fragen weiterarbeitet. Sie haben mit Ihrer Kirche den entscheidenden Schritt getan; wir bitten darum, daß wir die nächsten Schritte gemeinsam tun.

Wir wünschen Ihrer Kirche und Ihnen selbst Gottes Geleit und Segen für das neu begonnene Jahr und grüßen Sie in brüderlicher Verbundenheit, Ihre

Hannover, 9. Januar 1996

*Landesbischof Dr. Klaus Engelhardt
Vorsitzender des Rates der EKD*

*Landesbischof i.R. Dr. Johannes Hempel
Stellvertr. Vors. des Rates der EKD*

Die junge Generation meldet sich zu Wort

1. Zur Zukunft der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Konsultation mit „jüngeren TheologInnen“)

Vom 3. bis 11. August 1995 hatte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (künftig GuK) „Großväter und Großmütter“ der ökumenischen Bewegung und etwa 30 jüngere TheologInnen nach Turku/Finnland eingeladen. Ziel war, die letzteren an die Bemühungen um die sichtbare Einheit der Kirchen heranzuführen. Um unter dem theologischen Nachwuchs einen repräsentativen Querschnitt zu finden, war GuK auf die Mitwirkung der Kirchen angewiesen. Das klappte nicht überall. Manche Kirchen schlugen Personen vor, die die Altersgrenze von 35 Jahren bei weitem überschritten hatten. Offensichtlich ist es für die Kirchen gar nicht so leicht, ökumenisch interessierte Theologen ausfindig zu machen.

Die Gruppe der Älteren war repräsentiert durch langjährige Mitglieder der Kommission wie Dr. Paul A. Crow (Disciples of Christ), Metropolit Ioannis von Pergamon (Zizioulas), Jean-Marie Tillard OP und Dr. Russell Chandran (Kirche von Südindien). Der vom Direktor der Kommission, Alan Falconer, angeregte Austausch in Kleingruppen wurde als große Bereicherung empfunden. Indem die Älteren GuK in seiner Geschichte und Methodik vorstellten, wurden die Jüngeren nicht nur in die Arbeit eingeführt, sondern auch das „ökumenische Gedächtnis“ insgesamt gefördert.

Bemerkenswert waren die Ausführungen von Metropolit Ioannis (Zizioulas). Er legte dar, wie sich das Koinonia-Konzept auf der Basis des gemeinsamen Glaubens an den dreieinigen Gott für Aufgaben im ethischen und gesellschaftlichen Bereich öffnen läßt. So könne GuK sich davon befreien, statt Theologie nur für eine Gruppe von Akademikern und Klerikern zu treiben, eine solche zu entwickeln, die für praktische und existentielle Belange relevant bleibt. Er zeigte sich enttäuscht über manche orthodoxe Glaubensbrüder, die sich unter Berufung auf die Kirchenväter, deren Theologie doch die Kultur ihrer Zeit entscheidend prägte, dagegen sperren, die Theologie für kulturelle Belange von heute zu öffnen. Er möchte die traditionellen Fragen nicht für irrelevant erklären, sie aber unbedingt im heutigen Kontext diskutieren. Er hatte damit eine Position bezogen, die viele der anwesenden Jüngeren teilten.

Nach einem „Brainstorming“ bildeten sich vier Untergruppen zu den Themen Hermeneutik, Ekklesiologie / sichtbare Einheit der Kirche, Pluralismus und theologische Grundsatzfragen. Daß die dort erarbeiteten Fragestellungen und Vorschläge nicht neu waren, zeigten ernüchternde Hinweise der Älteren auf bereits vorhandene Dokumente.

Die Hermeneutikgruppe bemühte sich um ein Verfahren, wie lokale Kirchen zusammen mit GuK eine Hermeneutik ihrer Liturgie und Gottesdienstpraxis entwickeln und darüber in Austausch treten können. Liturgie sah sie nicht nur als „Produkt der Geschichte“, sondern als „dynamischen Aspekt unseres Lebens in der Welt heute“. Das kommt vor allem an Gottesdienstformen zum Vorschein, die im ökumenischen Kontext entwickelt werden. Auch nach gemeinsamen exegetischen Kri-

terien für Interpretationen der Bibel wurde gefragt. Anhand eines (noch unveröffentlichten) vorläufigen Diskussionspapiers zur Hermeneutik wurde das Verhältnis von kontextuellen Theologien und globaler Perspektive diskutiert. Im Anschluß daran hinterfragte man die Studie „Den einen Glauben bekennen“. Vorgeschlagen wurde, als Basis für sichtbare Einheit nicht ein *gemeinsames* Bekenntnis zu suchen, sondern den Austausch über unterschiedliche Interpretationen des Glaubensbekenntnisses zu fördern. Um Rezeption und Kommunikation zu verbessern, sollten stärker Sachverhalte diskutiert werden, die die breite Basis der Christen betreffen (z.B. ein gemeinsamer Ostertermin, ein sinnvoller pastoraler Umgang mit konfessionsverschiedenen Ehen), aber auch Studienmaterial zu offiziellen Dokumenten herausgegeben werden. Lokale Kommissionen für Glauben und Kirchenverfassung könnten die Verständigung zwischen Gemeinden, Kirchenleitungen und akademischer Theologie unterstützen.

Die entstehende Ekklesiologie-Studie von GuK brauche als Basis eine weitere Klärung des Koinonia-Konzepts, die neben der „horizontalen Gemeinschaft der Kirche“ auch die „vertikale Teilhabe an Gott durch Eucharistie und Heilige Schrift“ berücksichtige. Bei der Kirchenstruktur gelte es zu klären, bei wem in der Kirche die Autorität liegt und wie das kirchliche Aufsichtsamt (Episkopé) zu verstehen ist. Eindringlich wurde ein theologischer Disput über die Frauenordination gefordert, der bisher sogar in der Arbeit von GuK noch nicht erfolgt ist.

In der Gruppe zur Pluralität von Kulturen und Theologien waren die TheologInnen aus der Dritten Welt in der Überzahl. Sie möchten in ein gemeinsames Verständnis von Koinonia die Stimmen der Unterdrückten einbeziehen. Eine interdisziplinäre Annäherung an biblische Exegese könne helfen, den wachsenden Säkularismus ernstzunehmen und außerdem von dem bestehenden „Intellectualismus“ zu einer „relevanten Theologie“ zu kommen.

Als Grundsatzfrage für die Einheit der Kirchen muß das christliche Verständnis der menschlichen Natur und Person gelten. Christliche Anthropologie sei eine Lehre von der Menschheit, „die in unserem Verständnis des gemeinsamen Ursprungs, des Wesens und Schicksals der Menschheit im Lichte von Gottes Schöpfung, dem Heil in Jesus Christus und der Vollendung im Heiligen Geist“ gründet. Ziel ist also eine Anthropologie auf trinitarischer Basis, die bereits bestehende Studien in GuK (z.B. Kirche und Welt. Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft) und im ÖRK (u.a. zur Rolle der Kirche in den Herausforderungen der modernen Welt) fundieren könnte. Sie ist auch von Bedeutung für aktuelle Fragen wie den Dienst von Männern und Frauen in der Kirche und für ethische Fragen im Zusammenhang mit Herkunft und Geschlecht, Inkulturation, Proselytismus und charismatischer Bewegung. Hierzu wurde gefragt, inwiefern die Basisformel des ÖRK, „Jesus Christus als Gott und Heiland“ zu bekennen, noch dessen Verständnis von Mission und Interreligiösem Dialog bestimmt.

Die Moderatorin Dr. Mary Tanner zog für die Kommission das Resümee: „Es gibt keine alte schlaaffe und junge frische Agenda. Wir, die alte und die junge Generation, haben eine gemeinsame Aufgabe. Es wurden neue Aspekte aufgeworfen, aber nicht nur von der neuen Generation, sondern auch von den Älteren.“ Bleibt zu hoffen, daß GuK sich dadurch nicht nur in seiner Arbeit bestätigt sieht, sondern die Anregungen des theologischen Nachwuchses aufnimmt und diesem weiterhin und vermehrt Gelegenheit gibt mitzuwirken.

Ein erster Schritt dahin ist eine neu eingerichtete Datenbank mit Adressen, theologischen Schwerpunkten und ökumenischen Erfahrungen der Jüngeren, die weiter ergänzt wird. Auch aus Deutschland kann man/frau sich aufnehmen lassen und erhält somit die Chance, zu einer Konsultation im Bereich des eigenen Fach- oder Interessengebietes eingeladen zu werden.

Barbara Schwahn

2. Die Ökumene: „Stachel im Fleisch der Kirchen – im Auftrag der Kirchen“ (7. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung)

Die AÖF ist ein Zusammenschluß jüngerer Theologinnen und Theologen, die ihren Forschungs- bzw. Interessenschwerpunkt im Bereich ökumenischer Theologie haben. Ihre Tagungen finden in der Regel im Haus Villigst statt, die letztjährige vom 10. – 12. November 1995. Ihr Hauptreferat stand unter dem Thema „Ökumenischer Rat der Kirchen und ökumenische Bewegung“. Referent war Prof. Dr. Lukas Vischer. Er interpretierte diese Themenvorgabe, indem er zwei Spannungsfelder einführte: (1) Ökumenische Bewegung / Ökumenischer Rat sowie (2) Bewegung / Rat auf der einen und die Mitgliedskirchen des Rats auf der anderen Seite. Diese Spannungsfelder – je einzeln und in ihrer Interdependenz – wahrzunehmen, ist nötig und hilfreich, will man die Krise der ökumenischen Bewegung überwinden, ohne sie durch ein undifferenziertes „weiter so“ oder diffusen Enthusiasmus hinwegreden zu wollen. Beide Größen müssen theologisch bestimmt werden, um dann durchaus auch zu institutionellen Konsequenzen führen zu können.

(1) ÖRK und ökumenische Bewegung sind zu unterscheiden. Die ökumenische Bewegung ist das Gesamt aller Bemühungen, die Einheit der getrennten Kirchen zu befördern, die aufgrund des biblischen Auftrags dazu in Gang kommen. Der ÖRK verhält sich hierzu als dienendes strukturelles Instrument. Diese Feststellung ist von einiger Bedeutung, wenn man bedenkt, daß die Struktur des ÖRK mehrfach seine Gründungszeit widerspiegelt und so Aufmerksamkeit bindet, statt sie auf das ökumenische Gespräch zu lenken. Konstitution und Konstruktion des ÖRK haben sich nicht im gleichen Maße gewandelt wie das ökumenische Klima. Deshalb ist zu fragen, wie sich die Diskrepanz zwischen Bewegung und Rat schließen läßt. Für sie sind vornehmlich Faktoren verantwortlich, die durch die Pluralisierung des ökumenischen Gesprächs entstanden sind, also z.B. die beträchtlichen Erweiterungen der Mitgliedschaft im afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Raum. Diese Faktoren haben die Dialoge kräftig ausgeweitet, wofür der ÖRK strukturell wenig vorbereitet ist. Ein gleiches gilt für die Nötigung, sich mit starken Spannungen auseinandersetzen zu müssen: Die Polarisierung zwischen ökumenischer Bewegung und Evangelikalen bedarf prinzipieller Aufmerksamkeit; ebenso die ungelöste Frage des Verhältnisses zur stark anwachsenden Pfingstbewegung. Diese Aufgaben, so Vischers These, werden nur dann lösbar sein, wenn der ÖRK stärker zu einem Forum, einer Gesamtplattform wird, als dies bislang der Fall ist. Diese Forderung führt unmittelbar zum zweiten Spannungsfeld.

(2) Auch vom Verhältnis zwischen ÖRK und seinen Mitgliedskirchen ist zu fordern, daß sich der ÖRK zum Forum, zur eigenständigen dialogischen Größe ökumenischen Arbeitens entwickeln kann. Mag er dies in seinen Anfangszeiten gewesen sein, so herrscht etwa ab den siebziger Jahren der Versuch vor, den ÖRK als

Plattform der jeweils eigenen kirchlichen Interessen zu beanspruchen. Dies widerspricht der ursprünglichen Intention, nach der der ÖRK der ökumenische Stachel im Fleisch der Kirchen sein sollte – und zwar im Auftrag der Kirchen! Zu überlegen ist deshalb, wie Stellung und Funktion des ÖRK gegenüber seinen Mitgliedskirchen profiliert werden können. Dabei ist nicht an ein schlechthinniges Amt der Prophetie gedacht, sehr wohl aber an die Entwicklung von Formen kritischer Institutionalität. Dazu könnte gehören, die Neigung, Kirchenbeamte statt relativ unabhängiger Universitätstheologen zu Konferenzen zu schicken, rückgängig zu machen; denn der universitären Theologie kommt hier eine eigenständige Aufgabe zu. Genauso ist – jenseits institutioneller Maßnahmen – zu überlegen, wie sich ökumenische Identität profilieren läßt. Mehr als bisher sollten dafür nichtschriftliche Symbolisierungsformen genutzt werden, allen voran diejenigen der Liturgie; denn hier wächst ökumenische Identitätsbildung heran. Sie in die Ortsgemeinden zu tragen, ist eine bleibende Aufgabe hohen Ranges. Ebenso gehört zur Identitätsfindung der ökumenischen Bewegung, daß sie sich ihrer eigenen Geschichte versichert. Eine Bewegung, die zwar auf gewisse strukturelle Vorgaben zurückgreifen kann, mit diesen aber nicht identisch ist, hat faktisch nur ihr eigenes Gedächtnis als herausragenden Modus der Identität. Aus diesem Grund ist die wissenschaftliche Bemühung um die Geschichte der ökumenischen Bewegung und des ÖRK keine beliebige Spezialdisziplin, sondern ein integraler Bestandteil ökumenischer Theologie.

Auch eine Reihe von Projekten, die von AÖF-Mitgliedern vorangetrieben werden, dienen dem Ziel, das Gedächtnis der ökumenischen Bewegung zu befördern. Das kann bestätigen, wer Gast bei einigen Gruppendiskussionen zu solchen Arbeitsvorhaben war. Das Spektrum ihrer Themen lag nur scheinbar weit auseinander: So wurde z.B. versucht, Leben und Lehre des Ökumenikers Philipp Schaff in seiner Bedeutung für die Gegenwart zu erhellen. Schaff ist, da er im 19. Jahrhundert lebte, gleichsam ein Ökumeniker vor der Ökumene und empfiehlt sich schon von daher heutiger Aufmerksamkeit (Gesine v. Kloeden, Heidelberg). Oder: Kurt Zaugg-Ott / Bern untersucht die Genese der Entwicklungsdiskussion im ÖRK.

Andere Arbeitsvorhaben orientieren sich weniger an der Geschichte als an der aktuellen ökumenischen Relevanz. Ein Beispiel: Gegenwärtig wird viel über Reform und Straffung des theologischen Studiums nachgedacht. Dabei droht die Gefahr, den Disziplinenkomplex Religionswissenschaft-Mission-Ökumene (RMÖ) zum "Orchideenfach" zu marginalisieren. Würde RMÖ aus seiner ohnehin randständigen Präsenz im Studium noch weiter zugunsten einer stärkeren Verschulung herausgedrängt, würde die Zahl derer weiter ausgedünnt, die sich in jungen Jahren ökumenisch sensibilisieren lassen und für interkulturelle Kontakte öffnen. Dem entgegenzuwirken ist eine Aufgabe, der sich eine internationale Tagung des ÖRK zu Fragen theologischer Ausbildung stellen wird (Oslo, August 1996).

Ein weiterer Schwerpunkt ist die Auseinandersetzung mit kontextueller Theologie der Dritten Welt. Diese Untersuchungen wenden sich beileibe nicht nur Autoren zu, die hierzulande als Klassiker gelten und zumeist aus dem lateinamerikanischen Kontext stammen. Im Blick sind auch Autoren und Themen aus dem asiatischen Raum, z.B. aus Indien und den Philippinen. Hält man sich vor Augen, wie vielgestaltig und ungeheuer unterschiedlich sich theologisches Denken weltweit ereignet, so wird

deutlich, daß „ökumenische Hermeneutik“ weit mehr als ein Schlagwort ist. Sie wird sich als dringende Notwendigkeit für eine lebendige Ökumene erweisen.

Martin Hailer

PS: Kontaktanschriften durch die AÖF: Gesine v. Kloeden, Plankengasse 1-3, D-69117 Heidelberg oder Kurt Zaugg-Ott, Melchtalstraße 15, CH-3014 Bern.

Wort zum 450. Todesjahr Martin Luthers aus der evangelischen und katholischen Kirche in Thüringen und Sachsen-Anhalt

Die 450. Wiederkehr des Todestages von Martin Luther ist uns, den Bischöfen bzw. leitenden Geistlichen der evangelischen und katholischen Kirche in Thüringen und Sachsen-Anhalt Anlaß, um durch ein gemeinsames Wort, das der Versöhnung und Verständigung dienen soll, dieses Mannes zu gedenken, der in unserem Land gelebt und gewirkt hat. Nach Jahrhunderten der Zerstrittenheit über seine Person können wir Luther heute „... gemeinsam als Zeugen des Evangeliums, Lehrer im Glauben und Rufer zur geistlichen Erneuerung ...“ würdigen.¹ Das Gedenken seines Todestages führt uns auch an sein Sterbebett, auf dem er in der Nacht vom 17. zum 18. Februar 1546 noch einmal die Mitte seiner Glaubenshaltung in die Worte gefaßt hat: „Ich danke Dir, Gott, Vater unseres Herrn Jesus Christus, daß Du mir Deinen lieben Sohn geoffenbart hast, den ich geglaubt, den ich geliebt, den ich gepredigt, bekannt und gelobt habe ...“ An dieser Aussage können wir heute entlang gehen und mit ihrer Hilfe unsere gemeinsame Aufgabe beschreiben, nämlich Jesus Christus glauben, lieben, predigen, bekennen und loben. Dies können wir heute gemeinsam tun – unbeschadet dessen, daß wir noch in getrennten Kirchen leben und daß die Person Martin Luthers nicht wegzudenken ist von der Trennung, die zwischen unseren Kirchen besteht.

1. Viele Glieder unserer Kirchen verbinden mit dem Wirken Martin Luthers nach wie vor automatisch das Ereignis der Kirchenspaltung. Die im ökumenischen Geist in den letzten Jahrzehnten durchgeführten Studien zur Geschichte der Reformation zeigen uns heute ein differenzierteres Bild des damaligen Geschehens. Nicht Luthers Verständnis des Evangeliums und sein geistliches Anliegen der Reform als solche haben zur Trennung geführt, sondern die kirchlichen und politischen Auswirkungen seines Grundanliegens im Bereich des Verständnisses von Kirche, Amt und Lehramt. Mit zur Spaltung beigetragen haben auch die Tatsachen, daß Luthers Anliegen bei den kirchlichen und theologischen Instanzen sowohl in Deutschland wie auch in Rom kein angemessenes Verständnis fanden und daß die primär geistlichen Anliegen Luthers immer wieder von politischen Machtfragen überlagert wurden.²

Diese im ökumenischen Dialog gewonnene Möglichkeit der Unterscheidung zwischen Luthers reformatorischem Grundanliegen und der Spaltung der mittelalter-

lichen Kirche erlaubt es uns heute, nach dem beiderseits erfolgten Eingeständnis unterschiedlichsten Versagens, die theologischen Grundeinsichten Luthers als Fragen und Herausforderungen für das religiöse Leben unserer beiden Kirchen fruchtbar zu machen. Die damit gegebene fundamentale christliche Gemeinsamkeit hebt die Spaltung noch nicht auf, läßt sie aber in einem neuen Licht erscheinen, das zugleich Hoffnung auf die volle Einheit und Mut zu weiteren Schritten schenkt.

2. Eine grundlegende Frage Luthers an uns heute ist die nach unserem *Verhältnis zur Heiligen Schrift*. Luthers außerordentliche Hochschätzung der Bibel hat u.a. zu einem jahrhundertlangen Streit über das Verhältnis von Heiliger Schrift und kirchlicher Tradition geführt. Heute wissen wir deutlicher als Martin Luther in seiner Zeit, daß die Bibel selber das Ergebnis eines langen Überlieferungsvorgangs ist. Deshalb zeigt sich uns das Verhältnis von Schrift und Überlieferung neu. Wir halten aber gemeinsam fest, daß die in der Bibel aufbewahrte Glaubensüberlieferung gegenüber allen Äußerungen und Handlungen der Kirche den normativen Vorrang behält.

Damit diese gemeinsame Überzeugung nicht zum rein formalen Prinzip erstarrt, mahnt uns das Gedenken an den Reformator zu einem persönlichen Verhältnis zur Heiligen Schrift. Martin Luthers Schriften bezeugen uns, daß das Wort Gottes für ihn nicht nur Wahrheit, sondern auch Heilskraft enthält. Die Taten und Worte Christi sind in der biblischen Verkündigung lebendige Gegenwart. Sie erfüllen ihren Sinn erst, wenn sie sich am Christen auswirken, in seinem Glauben geistlich gegenwärtig werden. Was nützt es, daß Jesus Christus sein Blut vergossen hat zur Vergebung der Sünden, wenn er nicht *für mich* gestorben ist, wenn nicht *mir* die Sünden vergeben sind? „Alle Worte, alle Geschichten des Evangeliums“, so sagte Luther einmal, „sind Sakramente, d. h. heilige Zeichen, durch die Gott in den Glaubenden bewirkt, was diese Geschichten bezeichnen.“³

Die Frage an uns lautet: Suchen wir die lebendige Begegnung mit dem Herrn in der Heiligen Schrift, um uns vom Wort Gottes ergreifen und umgestalten zu lassen? Die tägliche Übung, in der Schrift zu lesen, sollte nicht verlorengehen.

3. Die Öffnung zum biblischen Zeugnis gipfelt für Luther in der Wiederentdeckung der vom Menschen unverdienten Barmherzigkeit Gottes inmitten der Ängste und Ungewißheiten seiner Zeit. Er selbst berichtet uns, wie ihm beim Studium der Heiligen Schrift die Erkenntnis zuteil wurde, daß die Gerechtigkeit Gottes, von der Paulus im Römerbrief spricht (Röm 1,17), nicht die fordernde Gerechtigkeit ist, die den Sünder verurteilt, sondern die schenkende Gerechtigkeit, durch die Gott den Sünder rechtfertigt. Durch diese Erkenntnis, die Luther beim Kirchenvater Augustinus bestätigt fand, konnten Menschen seiner Zeit, deren Gewissen unter der Herrschaft von Gesetz und Menschengesetzen gelitten hatten und die geängstigt waren angesichts ihres Versagens und in der Sorge um ihr ewiges Heil, im Glauben an das Evangelium der befreienden Zusagen göttlicher Gnade gewiß werden.⁴

Nach Jahrhunderten des Streites um das richtige Verhältnis von Glauben und Werken im *Rechtfertigungsgeschehen* sind wir in den ökumenischen Gesprächen auf den verschiedensten Ebenen zur Überzeugung gekommen, daß wir uns in der Rechtfertigungslehre im Zentralen einig sind. Unsere Kirchen werden dies hoffentlich in absehbarer Zeit auf höchster Ebene offiziell bestätigen können.

Damit dieses Anliegen nicht in Vergessenheit gerät, müssen wir heute gemeinsam in Zeiten der Oberflächlichkeit, Betriebsamkeit und Selbstgerechtigkeit mit Luther

auf die Botschaft des heiligen Paulus hören, der uns eindringlich zuruft: „Laßt euch mit Gott versöhnen“ (2 Kor 5,20).

4. Luthers Verständnis der Heilskraft des Wortes Gottes führte ihn nicht, wie so oft in früheren Zeiten der konfessionellen Polemik gesagt wurde, zu einer Minder-schätzung des *Sakramentes*. Luther hat Zeit seines Lebens entschieden, ja verbissen gegen die „Spiritualisten“, d. h. gegen die Verächter der Sakramente und die Leugner der wirklichen Gegenwart von Fleisch und Blut Christi unter den sakramentalen Gestalten von Brot und Wein angekämpft. Das zeigt sich auch in seiner oft wiederholten Ermahnung, das Mahl des Herrn zu feiern und ihm nicht fern zu bleiben. In seinem Großen Katechismus lesen wir: „Einige nehmen als Vorwand, es sei freigestellt und nicht nötig (das Sakrament zu empfangen) und es sei genug, daß sie sonst glauben. ... Aber das soll man dann doch wissen, daß solche Leute für keine Christen zu halten sind, die sich so lange Zeit dem Sakrament fernhalten und entziehen. Denn Christus hat es nicht deshalb eingesetzt, daß man es als ein Schauspiel behandle, sondern hat seinen Christen geboten, daß sie essen und trinken und seiner dabei gedenken.“⁵

Nach langen Auseinandersetzungen zwischen unseren Kirchen über die Sakramente im allgemeinen und das Herrenmahl im besonderen können wir heute – aufbauend auch auf der Grundeinstellung Luthers – von einer durch den ökumenischen Dialog erreichten hoffnungsvollen Annäherung früher strittiger Standpunkte sprechen. Dies gilt beispielsweise für das Verständnis der Eucharistie als Vergegenwärtigung des einmaligen und unwiederholbaren Opfers Jesu Christi. Damit diese neu gewonnene theologische Übereinstimmung in das praktische Glaubensleben möglichst vieler übergeht, sollten wir in beiden Kirchen das Gedächtnis des Herrn oft und würdig feiern und uns dabei gegenseitig Luthers Mahnung, dem Mahl des Herrn nicht fern zu bleiben, in Erinnerung rufen. So bereiten wir uns am besten für jene Stunde vor, in der wir einmal dieses Mahl als Zeichen der vollen Einheit unserer Kirchen, die jetzt noch aussteht, gemeinsam feiern können.

5. Die Person Martin Luthers erinnert uns aber auch an die noch bestehende Spaltung zwischen unseren Kirchen. Anlässlich des 500. Geburtstags von Martin Luther sprach die gemeinsame Römisch-katholische und Evangelisch-lutherische Kommission im Auftrag des Lutherischen Weltbundes und des römischen Rates für die Einheit der Christen von den Grenzen von Luthers Person und seines Werkes sowie von manchen negativen Auswirkungen seines Handelns.⁶ Heute wissen wir aber auch von mancherlei Versagen unserer Kirchen einerseits durch Verzerrungen und Verkürzungen in der Tradierung Luthers und andererseits durch Fehlhaltungen in der pauschalen Abwehr des Reformators und seines Anliegens.⁷ Diese geschichtlichen Fakten können wir weder umgehen noch rückgängig machen. Wir können ihre negativen Folgen jedoch aufarbeiten, indem wir entschieden auf dem eingeschlagenen Weg der Ökumene in Versöhnung, Verständigung und gemeinsamer Suche nach der Wahrheit weiterschreiten.

Alle Gläubigen, insbesondere die Amtsträgerinnen und Amtsträger unserer Kirchen bitten wir, die bisher schon gefundenen Gemeinsamkeiten zwischen unseren Kirchen zu vertiefen oder verlorene Gemeinsamkeiten neu anzustreben. In diesem Zusammenhang könnte die von Martin Luther als selbstverständlich vorausgesetzte Bekreuzigung auch für evangelische Christen als tägliches Segenszeichen neue Bedeutung gewinnen.⁸

Wir laden die Gemeinden ein, sich über Konfessionsgrenzen hinweg immer besser gegenseitig kennenzulernen. Noch häufiger sollten sie gemeinsam beten und zusammen in der Heiligen Schrift auf Gottes Wort hören. Mit Blick auf die Nöte dieser Welt sollten unsere diakonischen bzw. caritativen Unternehmungen noch stärker miteinander verbunden werden. Wir wollen damit die Spaltung überwinden helfen und möchten dem Gebot Jesu, daß alle eins seien, damit die Welt glaube (vgl. Joh 17,21), gehorsam folgen.

Eisenach, Erfurt, Magdeburg und Dessau, im Februar 1996

Roland Hoffmann
Landesbischof der
Evang.-Luth. Kirche
in Thüringen

Dr. Christoph Demke
Bischof der
Evangelischen Kirche der
Kirchenprovinz Sachsen

Helge Klassohn
Kirchenpräsident der
Evang. Landeskirche Anhalts

Dr. Joachim Wanke
Bischof von Erfurt

Leopold Nowak
Bischof von Magdeburg

ANMERKUNGEN

- ¹ Martin Luther – Zeuge Jesu Christi. Wort der Gemeinsamen Römisch-katholischen / Evangelisch-lutherischen Kommission anlässlich des 500. Geburtstages Martin Luthers (1983), Nr. 4, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung hrsg. von H. Meyer, D. Papandreou, H. J. Urban, L. Vischer, Bd. II, Paderborn/Frankfurt a.M. 1992 (= DwÜ II), 444-451, hier 445.
- ² Ebd., Nr. 13 = DwÜ II, S. 447.
- ³ WA 9, 440.
- ⁴ Vgl. Martin Luther – Zeuge Jesu Christi (s. Anm. 1), Nr. 8 und 9 = DwÜ II, S. 446.
- ⁵ Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde, Gütersloh 1991, S. 752.
- ⁶ Vgl. Martin Luther – Zeuge Jesu Christi (s. Anm. 1), Nr. 20 = DwÜ II, S. 448.
- ⁷ Ebd., Nr. 19 und 21 = DwÜ II, S. 448f.
- ⁸ Vgl. Unser Glaube (s. Anm. 5), S. 558f, ferner: Evangelisches Gesangbuch 815 und 852, auch 812 am Ende.

Chronik

Die *östlichen Kirchen* feiern das Osterfest 1996 weltweit am 14. April. Der nächste, für Ost- und Westkirche *gemeinsame Termin* ist der 15. April 2001. Das Mitglied der Schriftleitung, Dr. Dagmar Heller, arbeitet in Glauben und Kirchenverfassung an einer Studie mit dem Ziel, für immer zu einem gemeinsamen Ostertermin zu gelangen. Die z.B. von internationalen Organisationen angeregte Festlegung auf ein festes Kalenderdatum würde die Verbindung zur jüdischen Passah-Tradition aufgeben und ist deshalb für die Kirchen nicht akzeptabel.

Die *Erklärung von Porvoo* (siehe ÖR 2/95, 172 ff) soll am 1. September in der Nidaros-Kathedrale im norwegischen Trondheim von den lutherischen Kirchen Schwedens, Finnlands, Norwegens, der baltischen Staaten und den anglikanischen Kirchen im Vereinigten Königreich und in Irland unterzeichnet werden.

Eine Delegation des *Südafrikanischen Kirchenrats* unter der Leitung des Vorsitzenden, Bischof Siggiba Dwane und der Generalsekretärin Brigalia Bam, besuchte Ende Februar auf Einladung der EKD die Bundesrepublik. Ziel des Besuchs waren Gespräche über neue Formen zwischenkirchlicher Partnerschaft sowie die aktuelle Situation in beiden Ländern. In Berlin fand mit den Delegierten eine Konsultation zu den Themen „Wahrheit und Versöhnung“ und „Rassismus“ statt. Die Delegation besuchte auch das EMW und die Evangelische Frauenarbeit.

Auf einem Kongreß der *Internationalen Bonhoeffer-Gesellschaft* in Kapstadt wies der Generalsekretär des ÖRK, Konrad Raiser, auf die Bedeutung Dietrich Bonhoeffers für die internationale

Ökumene hin. Dessen Impulse seien für Kirchen in Südafrika, Lateinamerika und Südkorea vermutlich stärker gewesen als diejenigen für die Theologie in Europa. Die Inspiration des christlichen Widerstands gegen die Apartheid durch Bonhoeffer „ist eine ökumenische Tatsache“, betonte Raiser.

Am 26. Februar wurde in Managua, der Hauptstadt Nicaraguas die *erste Evang. Universität Zentralamerikas* eröffnet. Sie soll insbesondere Menschen eine qualifizierte Ausbildung ermöglichen, die sich einen Besuch der Elite-Universitäten nicht leisten können.

Das traditionelle *Europäische Jungendtreffen der ökumenischen Gemeinschaft von Taizé* zwischen den Jahren fand 1995 in Wroclaw (Breslau) statt. Es beteiligten sich 70 000 junge Christen aus ganz Europa, darunter 3 500 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz.

Die *Internationale Arbeitsorganisation* (ILO) hat am 27.2. in Genf eine *Dokumentation „Les Eglises Protestantes et la question sociale“* (Die protestantischen Kirchen und die soziale Frage) vorgestellt. Verfasser sind Louis Christiaens SJ und der protestantische Genfer Theologe François Dermange. Die 130seitige Dokumentation ist der erste Versuch, die bedeutendsten Stellungnahmen seit der Stockholmer Konferenz von Life and Work von 1925 zusammenzufassen.

Bei einem Empfang für Vertreter der *Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder* hat der tschechische Staatspräsident Vaclav Havel am 6. März die Verständigung zwischen den protestantischen Kirchen der Tschechischen Republik und Deutschlands als „vorbildlich“ für die Aussöhnung beider Staaten be-

zeichnet. Er wünsche sich, die Politiker verstünden sich ebensogut (siehe S. 202 ff). Der Vorsitzende des Synodalarats, Pavel Smetana, kündigte anschließend für September ein ökumenisches Treffen in der Grenzstadt Cheb (Eger) an.

Die Trennung der *Orthodoxen Kirche in Estland* in zwei Jurisdiktionen hat zu starken Spannungen zwischen den orthodoxen Patriarchaten in Moskau und Istanbul sowie zwischen der Russischen und der Finnischen Orthodoxen Kirche geführt. Die deutsche Berichterstattung darüber ist ökumenisch wenig sensibel, teilweise unseriös. Sie verschweigt, daß der größere Teil (50 000) der orthodoxen Christen in Estland russischer, nicht estnischer Volkszugehörigkeit ist und die Bindung an Moskau aufrecht erhalten will; daß die Trennung von Moskau und die Rückkehr unter die von 1920 bis 1940 bestehende Unterstellung unter Konstantinopel im wesentlichen entlang der ethnischen Grenze zwischen Esten (7000) und Russen erfolgt und vom Staat gefördert, wenn nicht betrieben wird. Der estnische Staat hat einseitig in schwierige Rechts- und Vermögensfragen zwischen Patriarchats- und aus der Emigration in Schweden zurückgekehrter Exilkirche eingegriffen und bestehende Probleme noch verschärft, indem er nur die letztere anerkennt.

Der *Pastoralbesuch von Papst Johannes Paul II* in den Erzdiozesen Paderborn und Berlin (21.–23. Juni) schließt in Paderborn einen Ökumenischen Gottesdienst und eine ökumenische Begegnung ein (am 22. Juni nachmittags).

Die *Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden* (AMD) und die *Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschland* haben eine Vereinbarung über die gegenseitige Einladung zum Herrenmahl getroffen und am 17. und am 24. März mit Gottesdiensten in

Hamburg und Regensburg feierlich bekräftigt. Die ÖR wird berichten. Die Erklärung konnte in einem Jahr verabschiedet werden, in dem sich der dem genauen Datum nach unbekannte Geburtstag des Namensgebers und Reformators der Täuferbewegung nach der Katastrophe von Münster, Menno Simons (1496 im niederländischen Wirtmarsum geboren, 1561 nahe Bad Oldesloe gestorben), zum 500. Mal jährt.

Mit den beiden Terminen für die diesjährige *Gebetswoche für die Einheit der Christen* (15.–25. Januar und Woche vor Pfingsten, 19.–25. Mai) jährt es sich zum 30. Mal, daß diese Gebetswoche ökumenisch begangen und von einer Arbeitsgruppe des Päpstlichen Rats für die Einheit der Christen und aus Glauben und Kirchenverfassung aufgrund eines Entwurfs aus wechselnden Ländern (für 1996 Portugal) vorbereitet wird. Das Thema 1996 ist „Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an“.

„Gerechtigkeit erhöht ein Volk“ (Sprüche 14,34) ist das Motto der diesjährigen *Friedensdekade* vom 10. bis 20. November. Die Materialsammlung dafür wird Ende Juni vorliegen.

„Auf dem Weg der Gerechtigkeit ist Leben“ lautet die Losung des 27. *Deutschen Evangelischen Kirchentags*, der vom 18.–22. Juni 1997 in Leipzig stattfinden wird, also unmittelbar vor der am 23. Juni in Graz beginnenden 2. Europäischen Ökumenischen Versammlung. Für die Kirchentage der Jahre 1999, 2001 und 2003 sollen Stuttgart, Frankfurt/Main und Hannover Gastgeberstädte werden.

Die *Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen* (ACK) in Deutschland trat, einem zweijährigen Turnus entsprechend, am 28./29. Februar in Bonn zur Begegnung mit Vertretern der im Bundestag vertretenen Parteien und der beiden Büros der

Kirchen am Sitz der Bundesrepublik zusammen. Schwerpunkte der Begegnungen waren die drastisch gestiegene Arbeitslosigkeit, das gemeinsame Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage sowie das Staat-Kirchen-Verhältnis in unserem Land. Metropolit Augoustinos, Oberhaupt der dem Ökumenischen Patriarchat zugehörigen griechisch-orthodoxen Kirche in Deutschland, bezeichnete die gesetzlichen Regelungen für dieses Verhältnis als die besten in Europa. Zu Beginn wurde die *Armenische Apostolische Kirche in Deutschland* mit Sitz in Köln als 14. Vollmitglied in die ACK aufgenommen. Dem Vorsteher der Russischen Orthodoxen Kirche von Berlin und Deutschland (Moskauer Patriarchat), Feofan (Galinski), wurde zu seiner Erhebung in den Rang eines Erzbischofs herzlich gratuliert.

Der *Deutsche Ökumenische Studienausschuß* (DÖSTA) hat am 16. Februar in Fulda eine von einer Arbeitsgruppe erarbeitete Einführung in das Ökumenische Bekenntnis von 381: „Wir glauben, wir bekennen, wir erwarten“ für so ausgereift erklärt, daß sie an die Auftraggeberinnen, die Mitgliedskirchen der ACK, übergeben werden kann. Dies ist am 28. Februar in Bonn geschehen.

Die dritte Sammel- und Spendenaktion „*Hoffnung für Osteuropa*“ der evangelischen Landes- und Freikirchen wurde am 25. Februar in der Leipziger Nikolaikirche eröffnet.

Die *Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland* hat Anfang Januar in Bad Neuenahr die Grundordnung der Kirche dahin ergänzt, daß (die Kirche) ... „bezeugt die Treue Gottes, der an der Erwählung seines Volkes Israel festhält. Mit Israel hofft sie auf einen neuen Himmel und eine neue Erde“.

Der *Heilige Rock*, eine seit 1196 bekannte Reliquie des Domschatzes in Trier, wird vom 19. April bis 26. Mai

1996 zum dritten Mal in diesem Jahrhundert ausgestellt. Während sich im 19. Jahrhundert damit eine heftige antiprotestantische und antipreußische Agitation verband, gibt es als Frucht der Ökumene am 30. April einen Ökumene-tag mit einer Wallfahrt des Trierer Bischofs und neun Vertretern anderer Kirchen von der evangelischen Konstantin-Basilika zum Trierer Dom. Der teilnehmende Präses der Rheinischen Kirche, *Peter Beier*, hat dafür zwei Gebete und ein Pilgerlied verfaßt. An die Stelle der Demonstration, im Heiligen Rock die Einheit der Kirche gegen die anderen zu besitzen und darzustellen, ist damit als erfreulicher ökumenischer Gewinn ein Verständnis der Einheit als Weggemeinschaft getreten. Das kann nicht nachdrücklich genug begrüßt werden. Der Ausstellung geht vom 9.-12. April ein *ökumenisches Symposium* „Mit Jesus Christus auf dem Weg. Unterwegs zur Gemeinschaft der Kirchen“ voraus, zu dem das Bischöfliche Generalvikariat, die katholische Akademie Trier und die Evangelische Kirche im Rheinland gemeinsam einladen.

Anläßlich einer Ausstellung in Berlin über die *Quäkerhilfe* im Nachkriegsdeutschland würdigte der Bundespräsident die „bedingungslose Fähigkeit zur Versöhnung“ und das „vorbehaltlose humanitäre Wirken“ der *Gesellschaft der Freunde*.

„Nachrichten aus der Griechischen Orthodoxen Metropole von Deutschland“ (*NAGOM*) heißt ein neues Informationsblatt, das als Presseorgan der Metropole gedacht ist und nicht in Konkurrenz zu der geplanten Informationsschrift „Orthodoxie aktuell“ stehen soll.

Der *Patriarch der Syrisch-Orthodoxen Kirche* von Antiochien und des ganzen Ostens mit Sitz in Damaskus, Ignatius Zahkka I., unternahm im Fe-

bruar einen Pastoralbesuch bei den Gemeinden in Deutschland (ca. 36 000 Seelen). Die Theologische Fakultät Heidelberg lud den Patriarchen auf Initiative von Prof. em. Friedrich Heyer zu einem theologischen Gespräch ein.

In Slowenien wurde der seit 1965 bestehende Ökumenische Rat bei der Slowenischen Bischofskonferenz am 13. Dezember zu einem *Rat der Christlichen Kirchen in Slowenien* erweitert. Mitglieder sind die römisch-katholische, die serbisch-orthodoxe und die evangelische Kirche AB. Die 1 966 000 Einwohner Sloweniens erklärten sich bei der letzten Volkszählung zu 71,3 % als römisch-katholisch, zu 2,4 % als orthodox, zu 1 % als evangelisch. 1,5 % sind Muslime, 20 % ließen die Konfessionsfrage offen, 4,35 % erklärten sich als ungläubig.

Am 27. Januar trafen sich unter Teilnahme ausländischer Interessenten in Düsseldorf mehr als 100 Vertreter der *Initiative zum Kirchenvolksbegehren* zu einem ersten gesamtdeutschen Ratsschlag „Wir sind Kirche“. Die deutsche Sprechergruppe besteht jetzt aus sechs

Personen. Parallel zu dem vom *Zentralkomitee der Deutschen Katholiken* geplanten Sozialkongreß ist gemeinsam mit der *Initiative Kirche von unten* am 12. September in Hildesheim ein Aktions- und Begegnungstag geplant. In Südtirol und der deutschsprachigen Schweiz sind die Volksbegehren abgeschlossen, in Italien und Frankreich, der französischsprachigen Schweiz und Belgien (getrennt nach den Sprachgebieten) in Gang bzw. geplant.

Das nach dem Zusammenbruch des Warschauer Pakts eingetretene Schisma in der *Bulgarischen Orthodoxen Kirche* konnte vor Weihnachten 1995 entsprechend den kanonischen Vorschriften beendet werden.

Vertreter der *Fédération Protestante de France* und der EKD besprachen vom 3.–7. März im niedersächsischen Wennigsen Fragen der europäischen Sozialpolitik, für die sie sich gemeinsam einsetzen wollen. Wie in Deutschland läuft auch in Frankreich ein breit angelegter Konsultationsprozeß der Kirchen zu wirtschaftlichen und sozialen Fragen.

VON PERSONEN

Gewählt, berufen, eingesetzt wurden:

Die Schwedin Agneta Ucko, Magisterin der Theologie und ausgebildet in den Fächern Psychosoziale Dynamik und Management, zur Stellvertretenden Generalsekretärin des Luth. Weltbunds;

Herwig Sturm ins Amt des Bischofs der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses am 28. Januar in Wien;

Joachim Ochel, bisher Gemeindepfarrer und Polizeiseelsorger in Wuppertal, zum Dezernenten für Theologi-

sche Grundsatzarbeit und Begegnungstagen in die Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union nach Berlin;

Jürgen Quak, bisher Pfarrer in Reutlingen, als Nachfolger des jetzigen Landesbischofs Eberhardt Renz in sein Amt als Referent für Mission, Ökumene und Kirchlichen Entwicklungsdienst der Evangelischen Landeskirche in Württemberg;

der Diplom-Psychologe und Publizist, Rüdiger Runge, ab 1. Mai als Nachfolger von Dr. Carola Wolf als

Pressesprecher des Evangelischen Kirchentags;

Pater Dr. Hans Langendörfer SJ / Bonn als Nachfolger des in den Ruhestand tretenden Prälaten Wilhelm Schätzler auf 1. Juli zum Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz.

Pastor Bruno Liske / Ostfildern bei Stuttgart hat turnusgemäß den Vorsitz der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland übernommen.

Ako Haarbeck, Landessuperintendent der Lippischen Landeskirche und früherer Mitherausgeber der ÖR, tritt am 30. September in den Ruhestand.

Es vollendeten

das 80. Lebensjahr:

Franz Mußner, Prof. em. für Neues Testament in Passau und Pionier des christlich-jüdischen Dialogs, am 31. Januar;

das 75. Lebensjahr:

der Schweizer Schriftsteller und Pfarrer Kurt Marti am 31. Januar;

Hans Helmut Eßer, Prof. em. für Reformierte Theologie in Münster, langjähriges Ratsmitglied der EKD und Mitherausgeber der ÖR am 24. März;

das 70. Lebensjahr:

Hermann Josef Spital, Bischof von Trier, am 31. Dezember;

Johannes Joachim Degenhardt, Erzbischof von Paderborn, am 31. Januar;

Walter Seidel, Prälat der Diözese Mainz, langjähriger ACK-Delegierter der Deutschen Bischofskonferenz und Vorsitzender der ACK Rhein-Main, am 22. Februar;

Jürgen Moltmann, Prof. em. für Systematische Theologie in Tübingen, am 8. April.

das 65. Lebensjahr:

Gudrun Althausen, Vorsitzende der Evangelischen Frauenhilfe in Deutschland, am 30. Dezember;

Trutz Rendtorff, Prof. für Systematische Theologie und Sozialethik in München, am 24. Januar;

Reinhard Slenczka, Prof. für Systematische Theologie in Erlangen, früherer Mitherausgeber der ÖR, am 16. Februar;

Günter Krusche, Generalsuperintendent i.R., Mitglied des ÖRK-Zentralausschusses, Vorsitzender des Ökumenischen Rates Berlin und Mitherausgeber der ÖR, am 25. Februar;

das 50. Lebensjahr:

Prof. Dr. Hermann Goltz / Halle, Mitglied unserer Schriftleitung, am 1. April.

Verstorben sind:

Dame Nita Barrow / Barbados, 1983–1991 Mitglied des ÖRK-Präsidiums, 79jährig am 19. Dezember;

Wilfried Joest, Prof. em. für Systematische Theologie, 81jährig am 31. Dezember in Erlangen.

Ausgezeichnet wurden:

Dr. Ilse Tödt / Heidelberg wegen ihrer Verdienste um die Bonhoeffer-Forschung mit der Ehrendoktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Basel;

Prof. em. Wilhelm Schneemelcher / Bonn in Würdigung seines Wirkens um Verständigung mit der Orthodoxie mit dem Staatspreis des Landes Nordrhein-Westfalen;

Prof. Dr. Peter Beyerhaus / Tübingen mit der Ehrendoktorwürde der Trinity International University in Deerfield / Illinois.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen 15. März 1996)

I. Ökumenische Bewegung

Themenheft „Ökumene – ein Traum? 50 Jahre Una Sancta“ mit Beiträgen der Herausgeber Hans-Martin Barth, Heinrich Döring, Maria Brun, Damaskinos Papandreou, Manfred Marquardt, Michael Martin, Heinz-Günther Stobbe zum Thema. Darin ferner *Marian Bieber*, Dem Anfang verpflichtet – Max Josef Metzger und die Ökumene heute (274–279), *UnSa* 4/95; *Joan Delaney*, Ecumenical Formation in the 1990s and Beyond. The Role of Ecumenical Institutes, *EcRev* 1/96, 79–90; *Eero Huovinen*, Safeguarding Classical Christianity: Ecumenical Relations of the Evangelical Lutheran Church of Finland, ebd., 69–78; *Hannes Schreiber*, Einander nähergekommen. Zum Stand der ökumenischen Zusammenarbeit im Nahen Osten, *HerKorr* 1/96, 37–41.

II. Lehre, Hermeneutik und Kirchengemeinschaft

Päpstlicher Einheitsrat (Hg.), Die griechische und lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes. Eine Klarstellung, *UnSa* 4/95, 316–324; *Walter Schöpsdau*, „Dienst eint – und Lehre muß nicht unbedingt trennen“. Sozialethische Differenzen und Kirchengemeinschaft, *MDKonf* 1/96, 10–14; *Grant R. Osborne*, The Many and the One: The Interface between Orthodox and Evangelical Protestant Hermeneutics, *St. Vladimirs Theol. Quarterly* 3/1995, 281–304; *Michael Kappes*, „Natürliche Theologie“ als innerprotestantisches und ökumenisches Problem? Die Kontroverse zwischen Eberhard Jüngel und Wolfhart

Pannenberg und ihr ökumenischer Ertrag, *Catholica* 4/95, 276–309.

III. Kirche und Rechtfertigung / Lehrverurteilung

Dorothea Wendebourg, Kirche und Rechtfertigung. Ein Erlebnisbericht zu einem neueren Dokument, *ZThK* 1/96, 84–100; *Ulrich Ruh*, Lehrverurteilungen: wie geht die Rezeption weiter? *HerKorr* 3/96, 119–121; *Heinz-Albert Raem*, In einer vielversprechenden Phase: der lutherisch-katholische Dialog, *KNA-ÖKI* 7/96, 5–7; *Heinz Schütte*, Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Ökumenische Erkenntnisse und Konsequenzen, ebd. 8/96, 5–9; *Gottfried Hoffmann*, Zum Katechismus der katholischen Kirche, besonders zur Rechtfertigungslehre, *LuthTheol* Kirche 1/96, 29–53.

IV. Kirche – Sakramente – Frömmigkeit

Werner Löser SJ, Die Leuenberger Kirchenstudie aus katholischer Sicht, *Catholica* 4/95, 261–275; *Michael Becht*, Ecclesia semper purificanda. Die Sündigkeit der Kirche als Thema des II. Vatikanischen Konzils I/II, *Catholica* 3/95, 218–237 und 4, 239–260; *Angela Berlis*, Amt und Autorität im ausgehenden 20. Jahrhundert, *IntkirchlZ* 4/95, 243–261; *Reinhard Slenczka*, Zur Krise des kirchlichen Lehr- und Leitungssamtes, *KNA-ÖKI* 4/96, 5–12; *Christoph Schwöbel*, Das Richtige tun. Kirche auf der Schwelle zum dritten Jahrtausend, *EvKom* 1/96, 24–27; *Martin E. Marty*, Ziele für das Jahr 2000. Welche Fragen stehen für Christen auf der Tagesordnung?, ebd., 21–24; *Fritz Dorgerloh*, Der Sputnik und der liebe Gott. Wurzeln heutiger Kirchenentfremdung und reli-

giöser Abstinenz in der DDR, *ZeichdZ* 1/96, 29–32; *Unitätssynode Dar es Salaam* 1995, Beschluß zur Taufe sowie Beiträge zu Taufe und Mitgliedschaft in: *Herrnhuter Bote / Mitteilungen* aus der Brüdergemeinde 3/96, 3–20; *Gordon Lathrop*, The Lima Liturgy and Beyond: Moving Forward Ecumenically, *EcRev* 1/96, 62–68; *Michael Ulrich*, Thesen zur Wiederentdeckung der Grundgebete. Ihre Bedeutung für die Aneignung und Weitergabe der jüdisch-christlichen Tradition – eine ökumenische Chance und Aufgabe der Christenheit, *KNA-ÖKI* 11/96, 12–16.

V. Konziliarer Prozeß / Sozialwort

a) *Erfurt* (1996) – *Graz* (1997) – *Harare* (1998)

Hermann Schaefer, Von Basel nach Graz, *MDKonfInst* 1/96, 1f; *Rainer Kessler*, Das kollektive Schuldbekenntnis im Alten Testament, *EvTheol* 1/96, 29–43; *Martin Robra*, Theology of Life – Justice, Peace, Creation. An Ecumenical Study, *EcRev* 1/96, 28–37; *Douglas L. Chial*, The Ecological Crisis. A Survey of the WCC's Recent Responses, ebd., 53–61; *Klaus Lefringhausen*, Zeit gewinnen. Umweltethik macht Lust auf besseres Leben, *EvKom* 2/96, 81–83; Interview mit *Hans-Peter Dürr*, „Im Dialog mit der Natur“, ebd., 89–92;

b) *Sozialwort*

Elisabeth Adler u.a., Vom Überfluß zur Fülle des Lebens. Anti-Wort zur Diskussionsgrundlage für ein kirchliches Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage; *ZeichdZ* 1/96, 22–27, auch *epd-Dok* 44/95, 1–12; *Hans-Jürgen Benedict*, Kirche contra Sozialabbau, *Junge Kirche* 2/96, 67–76; *Alexander Foitzik*, Wider das letzte Wort, *HerKorr* 3/96, 123–128.

VI. Weitere beachtenswerte Beiträge

Ulrich Ruh, Theologie tut not, *HerKorr* 3/96, 109–111; *Anton Houtepen*, Ambiguous Religion and the Authentic Holy, *Exchange* Vol 25 (1996) No. 1, 2–26; *Franz Mußner*, Was haben die Juden mit der christlichen Ökumene zu tun?, *UnSa* 4/95, 331–339; *Themenheft* „Feministische Theologie weltweit“, *Concilium* 1/96; *Themenheft* „Dietrich Bonhoeffer heute“, darin u.a. *Sabine Robert-Stützel*, „Kirche für andere“ oder „Spielraum der Freiheit“? Kritische Grundsatzüberlegungen zu einem Leitbild von missionarisch-diakonischem Gemeindeaufbau (534–557), *EvTheol* 6/95.

VII. Dokumentationen, Studienhefte, Bibliographien

Rat der EKD (Hg.), „Mit Spannungen leben“ – eine Orientierungshilfe zum Thema Homosexualität und Kirche, *epd-Dok* 13/96, auch als EKD-Texte; *Klaus Schwarz* (im Auftrag des EKD-Kirchenamts), Bilaterale theologische Dialoge mit der Russischen Orthodoxen Kirche (Arnoldshain XI, 1987; XII, 1990; Sagorsk VII, 1990; Bad Urach I, 1992), Studienheft 22 (Bezug über EKD-Kirchenamt); *Nico Peterse / Evelyn Appiah* (ed), The World Convention of Christian Lay Centres and Movements „Weaving Communities of Hope“ (Montreal 30.8.–10.9.1993), Final Report, WCC Unity and Renewal, Genf 1996; *Lippische Landeskirche* (Hg.), Anregungen für Selbstverpflichtungen zu einem veränderten Lebensstil. Verantwortung in der Ökumene 1996; *Alle Hoekema*, Dissertations by Protestant Theologians in Indonesia 1985–1995. A Bibliographical Review. *Exchange* Vol 25 (1996), No. 1, 56–72; *Karel Steenbrink*, *Asian Theological Journals* 1994–1995, *Chronicle*, ebd. 73–92.

Neue Bücher

ÖKUMENISCHE BEWEGUNG – ÖRK

Konrad Raiser, Wir stehen noch am Anfang. Ökumene in einer veränderten Welt. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlags-haus, Gütersloh 1994. 169 Seiten. Kt. DM 58,-.

In diesem Band sind Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1984 bis 1992 vereinigt, die zum Teil noch nicht oder nur an entlegener Stelle veröffentlicht worden sind. In ihrer Zusammenschau ergeben sie ein klares theologisches und ökumenisches Profil des seit Anfang 1993 amtierenden Generalsekretärs des ÖRK. Daß wir in der ökumenischen Bewegung (ein bevorzugter Ausdruck) noch oder – in der veränderten Welt – wieder am Anfang stehen, gilt in mancher Hinsicht: für die bewußte Bejahung der ekklesiologischen Implikationen der ökumenischen Zusammenarbeit für das Selbstverständnis der Kirchen: „Keine Kirche kann ohne die anderen im vollen Sinne Kirche sein“ (S. 36), und: Kirchen leben „aus einer konstitutiven Bezogenheit aufeinander, die sie wechselseitig in Pflicht nimmt“ (S. 47); für die unbeirrte Aktualisierung der altkirchlichen *Communio-Ekklesiologie* (S. 17–27), für die Konsensbildung in der Friedensethik nach dem Golfkrieg (S. 83–94) und für die Verständigung über eine „ökumenische Hermeneutik“ (S. 153–167), die eine gemeinsame theologische Arbeit der verschiedenen Traditionen und Kontexte in der Ökumene ermöglicht; erst recht für die Neubestimmung der „christlichen Identität im Angesicht Israels“ und der theologischen Arbeit der Kirchen nach der Shoa. Gerade dieser knappe, mehr andeutende Beitrag (S. 147–152) enthält möglicherweise die

größte ökumenische Herausforderung an die Kirchen, noch kaum in Angriff genommen, aber alle Kirchen unbeschadet ihrer Konfessionen und Kontexte in gleicher Weise betreffend: „Eine Theologie nach Auschwitz müßte eine dialogische Theologie sein, die mit der offenen Frage lebt, ohne sie widerspruchsfrei auflösen zu können“ (S. 152).

Konrad Raiser erweist sich auch sonst als der entschiedene Anwalt eines Offenhaltens des ökumenischen Diskurses: „Einheit bleibt ein offener Prozeß, und die Verschiedenheiten gehören zum Wesen dieser Gemeinschaft“ (S. 14). Er fragt nach „Regeln und Kriterien, die ermöglichen, die Gemeinschaft im Streit festzuhalten“, denn die Wahrheit des Evangeliums werde „nur in der Gemeinschaft, in der Auseinandersetzung erkannt“ (S. 57). Er sieht den ÖRK vor der schöpferischen Aufgabe, über den noch immer unversöhnten Gegensatz zwischen den an die altkirchliche Tradition gebundenen und den an den heutigen vielfältigen Kontexten orientierten theologischen Denkwegen hinauszukommen. Er warnt vor theologischen Absoluta auf allen Seiten und macht mit vollem Recht darauf aufmerksam, daß auch die vielberufene Tradition etwas Unabgeschlossenes ist und die jeweiligen Kontexte sich in steter Veränderung befinden: „Die Kontinuität der Tradition als eines lebendigen Prozesses kann nur erhalten werden, wo zugleich das Risiko der Verwandlung angenommen wird“ (S. 165).

Ferner plädiert Raiser nachdrücklich für die theologische „Perspektive von unten“: sowohl für die Einbeziehung der Basis- und Leidenserfahrungen der Menschen in die ökumenische Arbeit „von oben“ und für eine stärkere Beto-

nung der Menschlichkeit Jesu und des Kreuzesgeschehens in das Verständnis des Bekenntnisses zu Christus als „Gott und Heiland“ in der Basis des ÖRK.

Hilfreich sind Rückblicke auf die Entwicklung im Denken des ÖRK, etwa der Sozialethik und der Friedensdiskussion seit den zwanziger Jahren; auch manche kirchengeschichtlichen Hinweise auf vergleichbare ökumenische Problemsituationen, so in der Alten Kirche.

Überhaupt ist dieser schmale Band eine gute Einführung in kritische aktuelle theologische sowie (auch wirtschafts-)ethische Fragestellungen, die sich heute für die Kirchen nach den eindrucksvollen Veränderungen ihrer Beziehungen zueinander durch die ökumenische Bewegung unseres Jahrhunderts ergeben.

Heinz Joachim Held

Geiko Müller-Fahrenholz, Vergebung macht frei. Vorschläge für eine Theologie der Versöhnung. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1996. 171 Seiten. Br. DM 29,80.

Im Blick auf die 2. Europäische Ökumenische Versammlung in Graz 1997 wird diese Publikation vom Verlag empfohlen. Völlig zu recht; denn was uns hier bewußt gemacht wird, tragen alle Kirchen Europas als Erbe in sich. Wenn nicht, wäre ihre Verbindung zum Kreuz Jesu Christi und zur Vergebung der Sünden unterbrochen. Nur haben die einen dieses Erbe dogmatisch oder sakramental eingeschnürt, die anderen benützen es, um daraus vor allem gesellschafts-, wirtschafts- und sozialpolitische Entwürfe abzuleiten und sie als Heilsweg zu empfehlen. Dieser Situation stellt sich der Verfasser, und zwar auf eine ebenso erregende wie einfache Weise – freilich in der Einfachheit des echten

Könners, nicht der des Simplifikateurs. Das führt beim Lesen zur Frage: Was verstellt uns eigentlich den Blick und nimmt uns die Sprache, daß wir diese Wahrheit nur viel gebrochener sichten, viel umständlicher aussprechen können? Womit wir beim Kern der zwischenkirchlichen Situation in Europa, zugleich aber auch bei dem Mangel an Einsicht wären, der im eigenen Land eine echte Versöhnung seit der Wiedervereinigung verhindert.

Es hat in Europa seit 1945 nicht an ehrlichen Schuldbekennnissen gefehlt. Doch sie setzten häufig voraus, wenn der oder die Täter dem oder den Opfern gegenüber diese Schuld bekannt hätten, sei der Grund für Versöhnung gelegt. Das ist ja auch richtig. Nur wurde übersehen, daß die Opfer durch die Tat nicht nur von außen, sondern auch in ihrem Verhältnis zu sich selbst bleibend beschädigt wurden und deshalb nicht vergeben können, ja nicht vergeben dürfen, ehe sie dieses Beschädigtsein selber annehmen können. Es ist faszinierend, wie der Autor diese Spannungen und ihre Lösung als Erfahrung von Gnade von der als Schlüsselgeschichte dienenden Erzählung Simon Wiesenthals „Die Sonnenblume“ her entwickelt und von daher in einem ersten Teil „Versöhnung als Heilung“ (19–83) sowohl die Christen „zur Rehabilitation einer veruntreuten Sache“, nämlich der „Vergebung als Befreiung“ anleitet (19–46), als auch das Fundament zu einer „Politik der Versöhnung“, nämlich einem allgemein zumutbaren Umgang mit kränkenden „kollektiven Erinnerungen“ legt (47–73). Daß sich dem das „Protokoll eines Seminars mit Körperübungen“ (74–83) anschließt, ist eine wertvolle Zugabe. Wer es – wie der Rezensent in einer Gruppe mit 50 Christen zwischen 20 und 35 Jahren aus 14 europäischen Nationen – kontextbezogen umsetzt (es

geht zurück auf die Tätigkeit des Autors in Costa Rica), wird ihn in seiner These bestätigen können „Vergebung läßt sich lernen“.

Die volle Antwort, was die Darstellung ebenso erregend wie einfach macht, wird freilich erst der- bzw. diejenige finden, die dem Autor in den zweiten Teil folgen („Zur Nachahmung empfohlen“, 87–171). Er bietet neun Meditationen zu biblischen „Versöhnungsgeschichten“. Aufgegriffen sind u.a. aus der Genesis der Schuld-Vergebungs-Zusammenhang zwischen Esau und Jakob sowie Joseph und seinen Brüdern, Sodoms Verschuldung und Abrahams vergebliche Fürbitte, der verlorene Sohn, der Schalksknecht, die fünfte Vaterunser-Bitte und Jesu Vergebungsbitte am Kreuz. Ein Höhepunkt des Buches ist sicher die abschließende Meditation zu Hebr 9,22 unter dem Thema „Muß denn immer erst Blut fließen?“ (159–171).

Die Meditationen sind Musterbeispiele dafür, wie biblische Zusammenhänge so für die existentiellen und politischen Perspektiven des ersten Teils aufgeschlossen werden können, daß das biblische Zeugnis voll zur Geltung kommt und zugleich – samt Glück- und Unglücksfällen in seiner Auslegung – in säkularer Zeit überzeugend und sprachmächtig wird.

Der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Bischof Dr. Joachim Wanke / Erfurt, hat dem Buch ein Wort zum Geleit mitgegeben. Es erinnert uns daran, daß wir zu einem Leben aus der Versöhnung nicht erst auf dem Weg nach Graz, sondern Tag für Tag und darum auch auf dem Weg zur ersten (gesamt-) deutschen Ökumenischen Versammlung im Juni 1996 in Erfurt berufen sind. Sie steht unter der Losung „Versöhnung suchen – Leben gewinnen“. Eine bessere Anleitung, diese Losung in die Ver-

kündigung zu übertragen und im Glauben zu leben, ist derzeit auf dem Buchmarkt schwerlich zu finden.

Vo.

Jan Hendrik Pranger, Dialogue in Discussion. The World Council of Churches and the Challenge of Religious Plurality Between 1967 and 1979. Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, Utrecht-Leiden 1994. 198 Seiten. Ln. DM 29,50.

Die vorliegende Arbeit von J.H. Pranger ist die überarbeitete Fassung einer von B. Hoedemaker/Groningen und C.C. West/Princeton angeregten Dissertation. Der Vf. untersucht einen vergleichsweise kleinen Zeitraum, nämlich die Periode seit der Gründung der Untereinheit „Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies“ bis zu dem Jahr, in dem die bekannten „Leitlinien zum Dialog“ verabschiedet worden sind. Die Konzentration auf diese zwölf Jahre mag als berechtigt erscheinen, wenn man bedenkt, daß sein Hauptinteresse der Frage gilt, ob und inwieweit die in der Dialogabteilung geleistete Arbeit Auswirkungen auf das Selbstverständnis des ÖRK und seine Theologie gehabt hat.

Der Vf. beschreibt vor allem zwei Typen von christlicher Theologie seit der Gründung des ÖRK in ihrer unterschiedlichen Einstellung dem Phänomen der Pluralität von Religionen gegenüber: den exklusiven und den inklusiv-universalen Christozentrismus.

Für die Vertreter des ersten Typs ist der interreligiöse Dialog kein eigenes Thema. Das Proprium ökumenischer Theologie wird vielmehr in Abgrenzung gegenüber den nicht-christlichen Religionen formuliert (so etwa Visser 't Hooft im Anschluß an K. Barth und H. Kraemer, aber auch van Leeuwen).

Zum zweiten Typus rechnet der Autor den theologischen Ansatz von S. Sammartha und M.M. Thomas. Auf verschiedene Weise hätten beide ökumenischen Theologen während der Zeit, in der sie Funktionen im ÖRK ausgeübt hätten – Sammartha als Direktor der Dialogabteilung und M.M. Thomas als Vorsitzender des Zentralkomitees – das Selbstverständnis des Rates und seine Haltung gegenüber Vertretern nicht-christlicher Religionen geprägt. Dies gelte besonders für das seit der Vollversammlung von Uppsala sich entwickelnde Verständnis von „Gemeinschaft“ / community. So wie der Begriff später in den „guidelines“ verwendet wird, gehe er auf Thomas zurück, der in der Humanisierung der Welt das gemeinsame Ziel aller Religionen sehe und seine Theologie der Religionen von diesem Gedanken her aufbaue. P. geht sorgfältig den Spuren nach, die sich während der von ihm gewählten Periode in den Positionspapieren der Dialogeinheit finden und nimmt eine sich entwickelnde Öffnung den nicht-christlichen Gesprächspartnern sowie dem Gedanken gegenüber wahr, daß die Vielfalt von Religionen und Kulturen ein Faktum sind, hinter das man nicht zurückgehen kann.

Dies verlangt aber seiner Ansicht nach noch einen weiteren Schritt über den inklusiv-universalen Ansatz hinaus, um sich der Andersartigkeit der Dialogpartner zu stellen und ihrer Position Legitimität und Eigenständigkeit zuzuerkennen.

Die Identitätskrise, in der sich der ÖRK befindet, versteht P. im Anschluß an K. Raiser aus der Tatsache, daß der christozentrische Denkansatz obsolet geworden sei und ein Paradigmenwechsel anstehe. Eine Möglichkeit, die Krise zu überwinden, sieht er in den Impulsen, die sich aus dem konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewah-

rung der Schöpfung ergeben. Er hat gewiß recht, hier das gemeinsame Interesse aller Dialogpartner zu vermuten und von daher auch eine neue Qualität des Dialogs selbst zu erwarten. Aber er befindet sich damit nicht auf einer anderen Fährte als der Generalsekretär selbst. Es ist bedauerlich, daß seine Arbeit die jüngste Entwicklung nicht mehr berücksichtigt (die Arbeit wurde 1992 abgeschlossen) und neuen Akzenten daher auch nicht Rechnung trägt. Vor allem wäre notwendig, sich nun der komplexen Frage zuzuwenden, welche Implikationen das vom Vf. erhoffte neue Selbstverständnis des ÖRK für dessen klassische Themen und Programme haben würde und haben müßte, z.B. für die Missionsabteilung und für „Glauben und Kirchenverfassung“. Das Bewußtsein für die hier anstehenden Probleme darf auch in einer Dissertation zum Ausdruck kommen. Sonst bleibt die Arbeit in ihrer Wirkung beschränkt.

Irmgard Kindt-Siegwald

Isa Breitmaier, Das Thema der Schöpfung in der Ökumenischen Bewegung 1948 bis 1988. Peter Lang Verlag, Frankfurt/M. 1995. 345 S. Br. DM 95,-.

Wie die Verfasserin schreibt, war die Theologie der Schöpfung lange in der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen ein Randthema und wurde erst allmählich in der letzten Zeit wieder entdeckt. Wer deshalb eine magere Ernte bei dieser Arbeit erwartet, wird aber bald eines Besseren belehrt. Es ist schon erstaunlich, was alles „im Ökumenischen Rat und seinem Umfeld“ dazu gesagt und geschrieben worden ist. Streckenweise liest sich die Arbeit wie eine Geschichte der theologischen Diskussion über die Umweltproblematik. Von Charles Birch bis zu Choan-Seng

Song, von Teilhard de Chardin bis zu Per Lønning, von Paulos Gregorios Verghese bis zu Gustavo Gutierrez reicht die Palette der theologischen Ansätze, ohne die feministischen Perspektiven zu vergessen. Entwicklungen in den Naturwissenschaften werden genauso herangezogen wie die Suche nach einer nicht anthropozentrischen Ethik.

Mit Recht stellt Breitmaier die Theologie Karl Barths als ein retardierendes Element für eine Theologie der Schöpfung dar (S. 130 ff). Da bei Barth der Bund das Ziel der Schöpfung ist, wurde von ihm die Schöpfung einseitig anthropologisch verstanden. Gerhard von Rad stand hier Karl Barth zu Seite. Durch Claus Westermann u.a. wurden in der alttestamentlichen Exegese die Schöpfungserzählungen wieder als eine eigenständige Tradition erfaßt. Zugleich machte die ökologische Krise die Fragwürdigkeit eines anthropozentrischen Verständnisses der Welt deutlich. Das ermöglichte ein Denken in völlig neuen Ansätzen, das sich allerdings angesichts des großen Einflusses der Barthianischen Schule im Ökumenischen Rat nur langsam durchsetzen konnte.

Ein Angelpunkt der ganzen Thematik liegt im Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaft, besonders der Physik und der Biologie. Die Begrenzung der Arbeit auf die Zeit bis 1988 bedingt hier leider größere Lücken. Weder die durch die Chaosforschung eröffneten Möglichkeiten, Unberechenbares mindestens annähernd zu berechnen, noch die neueren, viel differenzierteren Versionen der Evolutionstheorie werden erwähnt. Die Zitate von G. Altner, S. 156 ff, scheinen darüber hinaus von einer neuen naturwissenschaftlichen Sicht, die das Werden stärker einbezieht, unmittelbare ethische Konsequenzen zu fordern. Dies ist m.E. unberechtigt. Die Naturwissenschaften haben

ihre Grundlagen, die von den ethischen Konsequenzen ihrer Forschungsergebnisse abstrahieren, nicht geändert und sie können es auch nicht tun. Ethische Gesichtspunkte müssen von der Philosophie und der Theologie von außen formuliert werden, ihre praktische Anwendbarkeit muß allerdings dann im Dialog mit den Naturwissenschaften geklärt werden.

Einen Weg in diese Richtung hatte die anspruchsvolle Studie über „Die Zukunft der Menschheit und der Gesellschaft in einer technischen Welt“ und die spannende Konferenz von Boston 1979 eingeschlagen. Leider wurde diese Arbeit einerseits aufgrund der allgemeinen Unwilligkeit im theologischen Milieu, sich eingehend mit Naturwissenschaft zu beschäftigen, andererseits der Tendenz des Ökumenischen Rates der Kirchen, einmal angestoßene Gedanken nicht weiter zu verfolgen, nicht fortgesetzt. Auch die Verfasserin widmet dieser Konferenz nur vier Seiten. Wird die Umweltfrage aber nicht in einem wissenschaftlich fundierten Kontext gestellt, verflacht die Antwort zu einem bloßen ethischen Appell oder zum Anhängsel einer politischen Ideologie.

Interessant und weiterführend ist zum Schluß der Gedanke einer neuen Sicht der Theologie, die Gottes Handeln grundsätzlich als schöpferisches Handeln begreift (S. 317).

Christian Oeyen

GRUNDSATZFRAGEN

Dieter Hattrup, Theologie der Erde. Bonifatius Verlag, Paderborn 1994. 272 Seiten. Kt. DM 39,80.

Wer unter dem Titel „Theologie der Erde“ einen Beitrag zur ökologischen Theologie erwartet, geht fehl. Für den

Verfasser, promovierter Mathematiker und Professor für Dogmatik in Paderborn, ist die ökologische Krise die Signatur des Scheiterns, vor dem die moderne Naturwissenschaft steht. Das grundlegende Begriffspaar „Endlichkeit“ und „Unendlichkeit“ zeigt unübersehbar an, daß den Verfasser ontologische und erkenntnistheoretische Probleme der neuzeitlichen Philosophie und Naturwissenschaft beschäftigen. Die Fragen der zukünftigen „Bewohnbarkeit der Erde“ steht und fällt für ihn damit, die Endlichkeit ontologisch anzuerkennen und so theologisch einen Raum für die Offenbarung zu gewinnen.

Hattrup sieht in Mathematik und Physik den konzentrierten Kern der neuzeitlichen Philosophie, die er als tragische – weil zum Scheitern verurteilte – Anstrengungen deutet, durch das Streben nach absolut objektiver Erkenntnis die irdische Endlichkeit zu überwinden. Die neuzeitliche Grundannahme von Descartes und Galilei bis zu Einstein, die Mathematik erlaube ein objektives Wissen über die aus Körpern bestehende Natur, ist nach Hattrup eine metaphysische Prämisse, die mit der Quantentheorie grundlegend erschüttert wurde. Damit sieht er wieder den Weg frei für „das Auftreten des unableitbar Einmaligen“ (106), das er als „Geburt des Seins“ (108) interpretiert.

Im zweiten Teil rekurriert der Verfasser auf Platon, in dessen Philosophie er – im Gegensatz zu der des Aristoteles – die Differenz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit gewahrt sieht und damit den Raum für die Offenbarung des unendlichen Seins im Endlichen.

Hattrup hebt gegen die aristotelisch geprägte Linie bei Thomas die Erkenntnislehre Bonaventuras hervor. Bei ihr liegen Erkennender und Erkanntes als die beiden Pole der Erkenntnis nicht außerhalb der Bewegung der Zeit. Das

endliche Denken und Erkennen besitze demnach nicht die bei Aristoteles vorausgesetzte Identität und Unveränderlichkeit.

In der Quantentheorie sieht der Verfasser eine Theorie über die Endlichkeit des Wissens, die ermöglicht, die ontologische Differenz zu wahren, da sie die Unmöglichkeit zeitloser Identitäten in der Welt aufweist. In diesem Sinn ist für Hattrup Carl Friedrich von Weizsäckers Erkenntnisphilosophie offensichtlich jene „durch die Quantentheorie erneuerte platonische Philosophie“ (183), die er theologisch für angemessen hält.

Im dritten Teil vertritt der Verfasser ein Modell von Vernunft und Offenbarung, das der quantentheoretisch fundierten Endlichkeit wissenschaftlichen Erkennens die Selbstoffenbarung des unendlichen Gottes entgegenhält. Hattrup skizziert eine christologisch begründete Offenbarungstheologie, in der die Person Jesu die Durchdringung von menschlicher Endlichkeit und göttlicher Unendlichkeit darstellt (221) und die nicht mit wissenschaftlicher Methodik adäquat begriffen werden kann.

So lautet der Grundtenor des Verfassers: Absage an das tragische Selbsterlösungsbemühen der neuzeitlichen Naturwissenschaft und schmerzhaftes Anerkennung der Endlichkeit, damit für Gottes einmalige und einzige Selbstoffenbarung Raum bleibt. Die Gewißheit der Offenbarung kann nicht durch sicheres Wissen garantiert werden, sondern bezeugt sich autoritativ selbst. „Die Wissenschaft, der Historismus, jede objektive Auskunft muß hier verstummen. Die Offenbarung Gottes, wenn sie wirklich stattfindet, kann nur in ihrer eigenen Kraft erfahren werden und bringt den Maßstab, was Sein, Leben und Liebe ist, selbst mit“ (231). Hattrup entwickelt in der Konsequenz dieses Gedankens in nuce eine Begründung des

kirchlichen Lehramtes, die unangefochten von historischen Schwächen und Irrungen auf dessen unverzichtbaren symbolischen Wert abhebt. Kommt doch der Autorität des kirchlichen Lehramtes die Aufgabe zu, „gegen die neuzeitlichen Verengungen des Glaubens und gegen den säkularen Unglauben“ den Platz freizuhalten, „an dem Gott in der Welt geboren werden kann“ (269).

Ob ihm Leser und Leserinnen, die in anderen Denk- und Glaubenstraditionen stehen, gerade angesichts seines gelegentlich hohen pathetischen Tones folgen werden, bleibt dahingestellt. Seine „Theologie der Erde“ nimmt die breite Kritik an der Ausblendung der Zeitlichkeit in der modernen Naturwissenschaft auf, ohne entscheidend Neues einzubringen. Sein Ansatz ermöglicht eine Kritik der neuscholastischen Erkenntnislehre und verwehrt sich gleichzeitig entschieden gegen progressive theologische Entwürfe. Sein Rückgriff auf das traditionelle metaphysische Grundraster von Endlichkeit versus Unendlichkeit domestiziert m.E. die aufgebrochene Problematik der Zeitlichkeit endlichen Erkennens für die Theologie und überspringt sie mit dem Rekurs auf die Autorität der göttlichen Selbstbezeugung.

Elisabeth Hartlieb

Flemming Fleinert-Jensen, Das Kreuz und die Einheit der Kirche. Skizzen zu einer Kreuzestheologie in ökumenischer Perspektive. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1994. 133 Seiten. Kt. DM 24,80.

Diese Studie enthält eigentlich mehr als Skizzen; sie bietet gewichtige Hinweise auf eine bisher für die ökumenische Diskussion unerschlossene Fragestellung. Allerdings will sie eher neue Denkbewegungen auslösen als bündige

Antworten geben. Insofern trägt sie einen skizzenhaften Charakter. Es lohnt, sich diesen Anfragen einer ökumenischen Kreuzestheologie auszusetzen und sich dieser Vision zu öffnen.

Nach einer knappen Übersicht über die „theologia crucis“ bei Luther (S. 19–31) folgt eine sehr lesenswerte Darstellung der „Kreuzestheologie in neutestamentlicher Sicht“ (S. 32–49) mit dem Hinweis auf das Kreuz „als Zeichen der Einheit und Zeichen der Trennung“. Es trennt die Jünger von Jesus, auch untereinander; und es ist doch die einzige Macht, die sie zusammenhält; sowohl Kraft der Provokation wie der Integration. Das Kapitel „Kreuzestheologie und Ökumene“ (S. 50–62) stellt mit Erstaunen fest, „wie selten das Kreuz direkt in Verbindung mit der Einheit der Kirche gesetzt wird“, vielmehr „vornehmlich als exemplarisches Modell für die Leidensbereitschaft der Kirche und für ihre Solidarität mit den Leidenden“ gilt. Die Frage scheint nicht aufzukommen, ob „gerade das Kreuz ein geeignetes Kriterium dafür sein könnte, die Tragfähigkeit der kirchentrennenden Argumente zu überprüfen“ (S. 60).

Eine Schlüsselrolle nehmen die Darlegungen über „Kreuzestheologie und die Selbsterkenntnis der Kirche“ ein (S. 63–89). In die heute ins Zentrum des ökumenischen Dialogs gerückte ekklesiologische Thematik bringt der Verfasser sehr ungewohnte Denkanstöße ein. Zunächst: das Wort vom Kreuz und die Verkündigung der Kirche: „Immer wieder stößt die Kirche auf die massive Silhouette des Kreuzes nicht als Zeichen des kirchlichen Triumphes oder Gegenstand der Verehrung, sondern als Ausdruck ihres Abstandes zu Gott, der sich als Erinnerungen an Stolz und Begierde, Irrtümer und Treulosigkeit manifestiert ... Den Gekreuzigten zu bekennen

heißt darum auch, seinen Abstand zu ihm zu bekennen“ (S. 70–71). Dann: das Wort vom Kreuz und die Machtlosigkeit der Kirche, ihr Leiden, ihre Gewißheit und ihre Unsicherheit: „Die Kirche ist machtlos, weil sie allein durch die Macht des Evangeliums ihre Mission vollziehen kann.“ Sie sollte bereit sein, „freimütig ihre eigene Unsicherheit ins Auge zu fassen“. Kann sie wirklich sicher sein, „daß in ihrer Mitte das Evangelium in all seinen Aspekten zum Tragen kommt“ oder „daß alles, was sie lehrt, notwendigerweise zur unabdingbaren christlichen Wahrheit gehört“? Die echte Selbstgewißheit der Kirche ist „kreuzestheologisch gestaltet“; sie kann „nie jenseits des Kreuzes gelangen“. Das führe die Kirche zu einer „Bescheidenheit“, in der sie lerne, „wie man mit Fragen statt mit Antworten umgeht“ (S. 80–83).

Die Probe aufs Exempel wird mit den ekklesiologischen Kontroversfragen der Frauenordination (S. 90–106) und des Papstamtes (S. 107–123) gemacht. Da die biblische und traditionsgeschichtliche Argumentation letztlich keine der beiden Seiten vom Recht der Gegenposition zu überzeugen vermag, schlägt der Verfasser vor, die kreuzestheologische Perspektive in Anschlag zu bringen. Er wagt, die Vermutung zu äußern, daß der kirchentrennende Charakter dieser beiden gewichtigen ekklesiologischen Streitfragen sich in ihrem Licht letztlich nicht rechtfertigen läßt, da sie „das rechte Verständnis des an den Tod Jesu gebundenen Heils“ nicht berühren. Jede der hier eingenommenen Positionen kann durchaus „ihren sinnvollen Platz im ganzheitlichen Glaubensverständnis haben“. Doch wird sie „überfordert, wenn sie für eine mögliche Kirchengemeinschaft als unausweichliche Voraussetzung hingestellt wird, ohne die die Wohltaten des Kreuzes und die

Verheißung der Auferstehung nicht vollständig zum Ausdruck gebracht werden können“ (S. 103).

Der Autor gibt zu, daß es sich um typisch lutherisch-reformatorische Überlegungen handelt. Doch warum sollte hier nicht ein ökumenischer Beitrag liegen, der auf eine Freiheit zu neuen Schritten verweist? Auf diese Diskussion kann man gespannt sein.

Heinz Joachim Held

Reiner Gronemeyer, Wozu noch Kirche?
Rowohlt Berlin 1995, 219 Seiten. Br. DM 34,-.

Dies ist kein wissenschaftliches Buch, sondern das Buch eines Wissenschaftlers, der sich um die Zukunft der Volkskirche Sorgen macht und aus seiner scharfen Kritik Therapievorschläge entwickelt.

Als Soziologe geht er zunächst davon aus, daß die Kirchen, denen ihre Mitglieder schwinden, von ihrer bisherigen Macht Abschied nehmen müssen. Nicht nur in den neuen Bundesländern, sondern auch in mehreren Großstädten wie Hamburg und Berlin verlassen jährlich Zehntausende die Kirche.

Was könnte dem Einhalt gebieten? Der Autor lehnt die Option „Sozialkonzern“ (Diakonie) ab, da diese weitgehend staatlich finanziert und zunehmender Konkurrenz ausgesetzt ist. Auch von der Möglichkeit, sich in den Freizeitmarkt stärker einzuschalten, hält der Autor nichts. Kirche als Sinnagentur? Hier sieht der Autor am ehesten eine legitime Aufgabe, aber nur, „wenn die Kirche es wagt, sich ihrer nicht stromlinienförmigen Botschaft zu erinnern, und sich des uneingelösten Versprechens der Nächstenliebe entsinnt, könnte sie Sinnzentrum für einige werden“ (S. 31). Daß trotz Wissenschaft diese Aufgabe

bleibt, zeigt die vom Autor zitierte Bemerkung Wittgensteins: „Wir fühlen, daß selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“

Doch der Autor fragt, ob die Kirchen mit dem Zusehen bei Auschwitz und ihrer antisemitischen Geschichte überhaupt das Recht haben, Sinn zu geben. „Im Kernland der Reformation ist die industrielle Vernichtung ‚betrieben‘ worden. Und das katholische Rom hat der Einrichtung von Vernichtungslagern, der Hölle auf Erden, zugeschaut“ (S. 46). Auch der Bluttausch im katholischen Ruanda gehört in diesen Zusammenhang.

Alle Versuche, die Kirchen durch clevere Marketingstrategien zu „verkaufen“, lehnt der Autor ab, er sieht die Kirche eher als Bewahrerin von Werten, antizyklisch und eigensinnig. Zu den Zentralwerten der Christen gehörte seit dem „ora et labora“ der Mönche die Arbeit, aber eben diese droht unserer Gesellschaft auszugehen. Soll die Kirche die eine Forderung: „labora“ aufgeben? Entwickelt sich die evangelische Kirche zu einem amerikanisierten Mischkonzern, der light religion anbietet und die katholische zu einer fundamentalistischen Bastion, die denen gefällt, die Sicherheit suchen? Gronemeyer setzt sich für eine antizyklische Kirche ein, die sich gegen die administrative Gleichschaltung im Computer- und Fernsehzeitalter wehrt, ohne fundamentalistisch zu sein. „Die traditionellen Kirchen jedenfalls scheinen zwischen diesen beiden Strömungen: der utilitarischen Technointelligenz einerseits und den fundamentalistischen Religionserregten zerrieben zu werden“ (S. 205).

Am Schluß beschwört der Autor noch einmal Hegels Vision, daß „das Volk, das einen schlechten Begriff von Gott

hat, auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung, schlechte Gesetze hat“. Wie aber die Kirchen wieder die Rolle übernehmen können, den allzu diesseitigen Menschen Werte und Sinn für Transzendenz zu vermitteln, sagt der Autor nicht, er beschränkt sich darauf, es von ihnen zu fordern.

Gerhard Grohs

EKKLESIOLOGIE

Jürgen Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis. Verlag Herder, Freiburg i. Br., Basel, Wien, 1994. 440 Seiten, geb. DM 98,-, kart. DM 78,-.

Jürgen Werbick, von 1981–1994 Professor für Systematische Theologie in Siegen und seither Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster, legt mit diesem Werk eine groß angelegte Ekklesiologie aus katholischer Sicht vor. Sein Einstieg ist zunächst – zumindest für mich – überraschend. Sein erstes Kapitel lautet: „Gottes Unsichtbarkeit und die Unannehmlichkeit seiner Kirche“. Bald stellt sich jedoch heraus, daß diese Überschrift die Schlüsselfrage des Buches ist. Gegen Ende des ersten Kapitels wird sie ausdrücklich verbalisiert: „Die Kirchen als Medium der Sichtbarkeit Gottes?“ (S. 34ff). Eine direkte Antwort auf diese Frage erfolgt zunächst nicht, obwohl sich ein vorsichtiges Ja andeutet. Aber die Fragestellung gibt den Anstoß für den weiteren Aufbau des Buches, den Werbick unter das Motto stellt: „Bilder der Kirche – Bilder des Heils“ (S. 38–44). Anhand der neutestamentlichen Begriffe und Bilder für Kirche werden die ekklesiologischen Themen dargestellt, wobei jedem Abschnitt auch weitergehende Fragen zugeordnet

werden, die mehr oder weniger eng mit dem als Ausgangspunkt benutzten Bild zusammenhängen. Ich referiere zunächst die Hauptthemen und wichtige Problemstellungen, die anschließend aufgegriffen werden:

Unter der Überschrift „Volk Gottes und Gottes Herrschaft“ wird im zweiten Kapitel von der Begründung der Existenz der Kirche im Wirken Jesu gehandelt. Dabei hat die Einsetzung des Abendmahls zentrale Bedeutung. Dem Thema „Apostolische Sukzession und apostolische Nachfolge“ sind wichtige und kritische Bemerkungen gewidmet (vgl. die Formulierung von Abschnitt 7.4: „Ekklesiologie als Legitimationsideologie oder als Hermeneutik der Nachfolge“, S. 86–92). Kapitel 3 ist überschrieben „Gottes Volk und Gottes Stadt, Christenheit, Volkskirche, Kirche des Volkes“ und handelt von dem Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, insbesondere unter dem Aspekt von Kirche und staatlicher Herrschaft bzw. Kirche und Christenheit. Kapitel 4 nimmt noch einmal das Stichwort Volk Gottes auf und spricht unter dem Motto „Volk Gottes unterwegs“ von der „Kirche des Exodus und der Nachfolge“. Dabei werden insbesondere die befreiungstheologischen Ansätze des Volk-Gottes-Gedankens dargelegt und mit Sympathie referiert.

Das 5. Kapitel greift ein neues Bild auf: „Kirche als Tempel des Heiligen Geistes, als Haus und Haushalt Gottes“. Dabei wird einerseits die unausweichliche Notwendigkeit einer Institutionalisierung der Kirche dargelegt, andererseits aber auch die mit Problemen und Schuldigwerden verbundene Seite dieser Entwicklung dargestellt. Dies gilt insbesondere für die Entwicklung patriarchaler Strukturen innerhalb der Kirche auf der Grundlage des Bildes vom „Haushalt Gottes“. Dadurch kommt es

zur Verdrängung der Frauen aus der kirchlichen Verantwortung. Werbick findet hier klare Sätze: „Frauen haben kein allgemeines Menschenrecht, Priesterin oder Bischöfin zu werden. Aber sie haben die göttliche Berufung, die kirchliche Wirklichkeit auch leitend und verantwortlich mitzugestalten. Wer ihnen diese Sendung bestreiten wollte, der müßte schon sehr starke *theologische* Argumente anführen ... , die eine Beteiligung der Frauen am Priestertum von der ‚Ökonomie des Geheimnisses Christi und der Kirche Christi‘ her verbieten“ (S. 210f). Eindringlich ist auch sein Plädoyer für die Eucharistie als „ Sakrament der Gastfreundschaft und des Zusammenwohnens“ – mit den entsprechenden Konsequenzen für das ökumenische Miteinander! (S. 214ff).

Das 6. Kapitel trägt den Titel „Die Kirche: keusche Dirne, jungfräuliche Braut und Mutter der Gläubigen, Arche des Heils“. Werbick zeigt sehr eindrücklich die Ambivalenz all dieser Bilder (und zwar wirklich in ihrer positiven und ihrer problematischen Seite!) und findet auch hier eindrucksvolle Formulierungen wie: „Untreue als Selbstverschlossenheit – Heiligkeit als Offenheit für Gottes Geist“ (S. 235). Kapitel 7 setzt sich unter der Überschrift „Die Kirche als Leib Christi“ mit der theologischen Tradition der Kirche als „sichtbarer Leib des unsichtbaren Christus“ oder des „Christus prolongatus“ auseinander. Auch hier möchte er beides betonen: „Kirche soll in all ihren Lebensäußerungen und bis in ihre institutionellen Formen hinein Christi Geist *sichtbar* machen, *bezeugen*. Aber daraus darf sie eben nicht den Anspruch ableiten, so wie sie sich faktisch darstellt, sei sie die authentische Verleiblichung dieses Geistes, weshalb sie auch gar nicht anders sein könne“ (S. 296). Das führt dazu, „die Zwiespältigkeit der

Leib-Christi-Metaphorik“ zu bedenken und nimmt dazu ein Bild von Christian Duquoc auf: „Die Kirche ist ein zerbrochener Spiegel, sie strahlt nur fragmentarisch wider, wofür sie Zeugnis abzulegen hat: Jesus Christus“ (S. 301).

Das umfangreiche 8. Kapitel „Kirche als Gemeinschaft (der Heiligen) und als Hierarchie“ behandelt dann die Aspekte der „Communio-Ekklesiologie“, die Frage nach der zentralen kirchlichen Leitungsinstanz, „die tabuisierte Machtfrage“ mit der nicht unproblematischen euphemistischen Bezeichnung von kirchlicher Machtausübung als „Dienst“, die Bedeutung des Petrusamtes für die gesamte Christenheit und die Möglichkeit einer „Koinonia der Kirchen“. Werbick knüpft hier an eine Reihe von Versuchen in der ökumenischen Diskussion an, das Petrusamt als Zeichen der Einheit zurückzugewinnen, seinen Jurisdiktionsprimat aber allein für die abendländische bzw. römische Kirche aufrecht zu erhalten.

Das letzte Kapitel formuliert gewissermaßen als Zusammenfassung die These von der „Kirche als Grundsakrament“. Damit greift es zurück auf die Fragestellung des Anfangskapitels. Die Kirche ist in der Welt als das sichtbare Wort Gottes, „sie ist ‚gnadenwirksames Zeichen‘ dafür, daß Gott nicht aufhört, in der Welt des Sichtbaren seine Herrschaft aufzurichten – in ihr sichtbar zu werden“ (S. 426). Sie ist daher das sakramentale *verbum visibile*, das Grundsakrament und zusammen mit den einzelnen Sakramenten, die ihr anvertraut sind, die „verortete Utopie“ der Gottesherrschaft (S. 425ff).

Dieser Schluß erklärt auch, warum immer wieder die Ausführungen zu den verschiedenen Bildern der Kirche in Darstellungen der einzelnen Sakramente und ihrer Beziehung zu diesen Bildern enden. Diese sakramentale

Wirklichkeit im Gottesdienst und Leben der Kirche macht für Werbick das Wesen von Kirchesein aus. Darum ist dies bei aller kritischen Einstellung zu vielen Ausprägungen römisch-katholischer Kirchenlehre eine durch und durch katholische Ekklesiologie. In paradoxer Weise ist das Wort Gottes letztlich immer sichtbares Wort: „Das Wort will sichtbar werden“ (S. 424). Und wenn Werbick formuliert: „Die Wort-Wirklichkeit der Kirche umfaßt nicht nur die ‚verbalen‘ Vollzüge der Verkündigung oder des Unterrichts“, so möchte man fragen, ob diese rein verbalen Dimensionen für ihn überhaupt eine größere Rolle spielen. Diese sakramentale Zentrierung der Ekklesiologie bewirkt, daß das zwischenmenschliche Miteinander in der Kirche, Kirche als Raum menschlicher Gemeinde und füreinander gelebter Gnade, bei Werbick kaum vorkommt. An diesem Grundansatz werden weiterhin Gespräche zwischen evangelischer und katholischer Theologie nötig sein.

Das mindert nicht den Dank für den Reichtum dieser Darstellung katholischer Ekklesiologie. Es ist erstaunlich, welche Breite und welche Differenzierung die katholische Lehre von der Kirche bekommt, wenn die Fülle ihrer Traditionen berücksichtigt wird. Werbick zieht immer wieder auch die Stimme der Reformatoren heran und begibt sich in einen selbstkritischen Dialog mit der eigenen Tradition, der scharf Mißstände benennt, ohne einen letzten Respekt aufzugeben. Als Neutestamentler möchte man an der einen oder anderen Stelle auch noch zurückfragen, z.B. angesichts der Behauptung auf S. 48, daß die Autorität der Wandercharismatiker der Anerkennung durch die Vorsteher der Jerusalemer Urgemeinde bedurft habe! Aber dies würde nur ablenken von dem, was grundsätzlich zu sagen und zu bedenken

ist: Dank für eine weitreichende Übereinstimmung in vielen Fragen und die Notwendigkeit weiterer Gespräche über Reichweite und Bedeutung der nicht zu leugnenden fundamentalen Differenzen zwischen katholischer und evangelischer Ekklesiologie.

Walter Klaiber

Martin Hauser, Prophet und Bischof.

Huldrych Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation. Universitätsverlag, Fribourg 1994. 292 Seiten. Br. DM 52,-.

In einer Situation, in der Pfarrerrinnen und Pfarrer häufig als Beamte und Beauftragte der Kirchengemeinde erscheinen – eine Problematik, die sich unter säkularisiert-volkskirchlichen Verhältnissen noch verschärft –, möchte Hauser an Zwinglis Konzept des von Gott berufenen „Propheten“ mit bischöflicher Autorität erinnern und mit seiner Einzeichnung in eine „sakramentale Ekklesiologie“ zur ökumenischen Diskussion beitragen.

Bei Zwingli, der als einziger der drei großen Reformatoren lebenslang ohne Unterbrechung ein kirchliches Amt ausgeübt hat, sei von einer „Inkulturation“ des Amtes zu sprechen, sofern das überkommene Amt aus der römischen Hierarchie gelöst und in das neue Koordinationssystem eines „reduzierten Corpus christianum“ in Gestalt eines politischen Gemeinwesens übertragen wird, das nach der Ausschaltung des Kaisers auch an der Beseitigung der bischöflichen Obrigkeit ein Interesse haben mußte. Stärker als vom Trend des Inkulturationsvorgangs sei der Zürcher Reformator jedoch von neutestamentlicher, altkirchlicher, zum Teil auch scholastischer Amtstheologie beeinflusst, was sich im Verständnis der Amtsauto-

rität, im Primat des geistlichen Amtes in den kirchenleitenden und obrigkeitlichen Gremien wie in der Relativierung des obrigkeitlichen Handelns durch die Predigt der göttlichen Gerechtigkeit niederschläge.

Auch für Zwingli sei die Apostolizität der Kirche durch die Gegenwart der evangelisch predigenden Amtspersonen festgelegt, deren prophetisches Lehramt und bischöfliches Hirtenamt sich vom Priestertum aller Getauften unter scheide. In diesem „Propheten-Bischof-Pfarramt“ fließen für Zwingli die verschiedenen neutestamentlichen Ämter zusammen, wobei sich die Zusammenschau von Episkopat und Presbyterat nicht nur durch altkirchliche (Hieronymus), sondern auch durch scholastische Traditionen (Petrus Lombardus) gedeckt wissen konnte.

Der (christlichen) Obrigkeit erkannte Zwingli ein ekklesiologisch relevantes Amt zu. Neben dem „Gemeindeprinzip“ etwa beim Recht der neutestamentlich-pneumatisch gedachten Gemeinde zur Pfarrwahl steht so ein „Obrigkeitsprinzip“ bei der Wahrnehmung der Verantwortung für die kirchliche Einheit innerhalb des politischen Territoriums, das dort, wo es sich zu einem *ius in sacris* fortentwickelt, zum Bruch mit den Täufern führte. Hauser spricht auch von einem „kongregationalistischen Prinzip“, das in einen „katholisch(-obrigkeitlichen) Rahmen“ eingeordnet wurde: die Synode wird ab 1532 zur reinen Pfarrsynode (abgesehen von den Vertretern der Obrigkeit) mit der Gefahr, daß die Geistlichen, nun unter sich und den Gemeinden quasi vorgesetzt, auch zum verlängerten Herrschaftsarm der Obrigkeit werden konnten.

Die Begriffsbildung „katholisch(-obrigkeitlich)“ will der historischen Situation Rechnung tragen, in der die „diözesan-bischöfliche“ Funktion (S. 204) der

territorialkirchlichen Leitung von den Amtsträgern in Verbindung mit der Obrigkeit wahrgenommen wird. Mißverständlicher ist hingegen die Rede von „Zwinglis sakramentaler Ekklesiologie“. Zur Kennzeichnung der aus der Gegenwart des erhöhten Christus lebenden und prophetisch das Wort empfangenden Gemeinde erscheint der Begriff „pneumatische Ekklesiologie“ (S. 225) angemessener, auch um nicht das Problem zu verharmlosen, das an dieser Stelle ökumenisch noch besteht. Für dessen Bearbeitung hat Hausers auf den Zürcher Kontext bezogene ekklesiologische Analyse von Zwinglis Hauptschriften maßgebliche Vorarbeit geleistet. Ebenso dient es der Ökumene, wenn seine Erinnerung an das „theonome“ Amt bei Zwingli in den reformierten Gemeinden heute das Bewußtsein vom Ursprung der Kirche und ihrem Auftrag stärken will.

Walter Schöpsdau

Jure Zečević Božić, Die Autokephalieerklärung der Makedonischen Orthodoxen Kirche (Das Östliche Christentum 42). Augustinus-Verlag, Würzburg 1994. 400 Seiten. Kt. DM 80,—.

Eines der größten Probleme zeitgenössischer orthodoxer Kirchenpolitik bildet die Erklärung der Autokephalie, d.h. der jurisdiktionellen und geistlichen Selbständigkeit einer ihrer Ortskirchen. Sie führt häufig zu Konflikten bzw. Schismen mit den übrigen orthodoxen Kirchen, wie dies z.B. bei der Erklärung der rumänischen und besonders der bulgarischen Autokephalie der Fall gewesen ist. Gegenwärtig steht eine mögliche Autokephalieerklärung unter Zusammenschluß der ortsansässigen orthodoxen Kirchen in Amerika zur Debatte, die

großen Widerstand beim Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel hervorruft. Daneben sind in den letzten Jahren in zwei Ländern Schismen innerhalb der Orthodoxie entstanden, die bisher noch nicht überwunden sind: Nach der Auflösung der Sowjetunion kam es in der Ukraine zur Bildung gleich zweier autokephaler ukrainischer Kirchen, die neben der moskautreuen orthodoxen Kirche bestehen. In der ehemaligen jugoslawischen Republik „Makedonien“ liegt die Proklamation der Autokephalie hingegen schon gut 30 Jahre zurück. Seitdem ist diese Kirche von keiner anderen orthodoxen Kirche anerkannt worden. Ihren Weg zur Autokephalie stellt die zu besprechende Dissertation des kroatischen Unbeschuhnten Karmeliter-Paters und Suttner-Schülers Božić dar, der Mitglied des Instituts für den kirchlichen Osten in Zagreb ist.

Er bietet einen Textteil von etwa 230 Seiten und eine beinahe 130 Seiten umfassende Dokumentation mit Übersetzungen zentraler Dokumente, die großenteils zuvor behandelt worden sind. Der Textteil bietet einen chronologischen Abriß von 1941 (der Besetzung des jugoslawischen Makedoniens durch Bulgaren und Albaner) über die Pläne der kirchlichen Neuorganisation angesichts der Befreiung bis zum Beschluß zur „Wiederherstellung“ der autonomen Erzdiözese Makedonien am 4. Oktober 1958 und zur Proklamation der Autokephalie vom 18. Juli 1967 und benennt deren Folgen. Grundlage der Darstellung bilden vornehmlich kirchliche serbische und „makedonische“ Dokumente, aber auch in prägendem Maß die geschichtliche Darstellung des zeitweiligen Sekretärs der Kommission für Glaubensfragen des Vollzugsrates der Volksrepublik Makedonien, Done Ilievski. Prinzipiell eröffnet Božić der deutsch-

sprachigen Leserschaft eine Fülle von schwer zugänglichem Dokumentenmaterial und ermöglicht somit einen Einblick in die moderne Kirchengeschichte auf dem Balkan.

Bei der Darstellung ist der Verfasser spürbar um Objektivität bemüht. Wahrscheinlich hat er auch deswegen auf systematisch-zusammenfassende Kapitel verzichtet, die dem Leser eine bessere Beurteilung der historischen Entwicklung und ihrer Grundlagen ermöglichen hätten. So fehlt z.B. ein Kapitel, in dem die Rolle der jugoslawischen Regierung bei den kirchengeschichtlichen Entwicklungen dargestellt worden wäre, ferner eine erklärende Zusammenfassung der Stimmen anderer orthodoxer und nicht-orthodoxer Kirchen zum Autokephalisierungsprozeß, letztlich also eine wirkliche Auseinandersetzung mit den Grundlagen der Autokephalieerklärung. Dazu hätte auch zumindest eine kurze Behandlung der Frage nach einer „makedonischen“ Nation gehört. Es reicht nicht, lediglich das Bedürfnis nach Befreiung von serbischem Hegemoniestreben oder die Anknüpfung an die 1767 aufgelöste Erzdiözese Ochrid beinahe ausschließlich mit Hilfe der („makedonischen“) modernen Quellen dem Leser vorzustellen, ohne in eine Diskussion auf historischer Basis einzutreten, die dem Leser ein historisch fundiertes Urteil ermöglichen würde. Božić strebt eine letztlich kaum einzuhaltende Objektivität an, wenn er seinen Grundsatz folgendermaßen erklärt: „Der Verfasser betrachtet nicht als seine Aufgabe, sich persönlich über ihre (sic!) Richtigkeit oder Unrichtigkeit der dargestellten Deutungen (scil. einer „makedonischen“ Quelle) der Konflikte zu äußern; seine Absicht ist nur, die *vorhandenen* Deutungen darzustellen, da auch sie die makedonischen Kirchenfra-

gen einigermaßen beleuchten“ (S. 46). Solche Bemerkungen findet man meist im Anschluß an „makedonische“, z.T. sehr steile Äußerungen. Durch seine Auswahl und auch die fehlende Kommentierung der Quellen bewegt der Verfasser den Leser zu einer Haltung, die gegenüber der Leitung der Serbischen Orthodoxen Kirche sehr kritisch zu fragen zwingt, warum sie die Autokephalie zu verhindern versucht hat.

Božić berichtet schließlich als Kroat von griechischen, bulgarischen und serbischen nationalpolitischen Schwierigkeiten der noch an „imperialistischen Verträgen von 1913“ (S. 59) orientierten Theologen bei der Anerkennung der Autokephalie. Durch diese politische Engführung des Themas, durch unkommentierte Zitate und anstößiges Kartenmaterial droht er den Argwohn und Ärger der orthodoxen Hierarchie gegenüber dem von ihm vertretenen römischen Katholizismus nur zu steigern.

Wünschenswert wäre ein Orts- und Personenverzeichnis gewesen, auf das bei der Veröffentlichung ebenso verzichtet wurde wie an einigen Stellen auf eine gründliche sprachliche und auch orthographische Korrektur.

Andreas Müller

Johannes Mager (Hg.), Die Gemeinde und ihr Auftrag. Studien zur adventistischen Ekklesiologie, Band II. Saatkorn-Verlag, Lüneburg 1994. 299 Seiten. Kt. DM 45,-.

Dem Band, der hier anzuzeigen ist, ging 1991 ein erster voraus, in dem „Abendmahl und Fußwaschung“ behandelt werden. Die Reihe soll fortgesetzt werden. In ihr gewinnt der vorliegende zweite Band seine Bedeutung einmal durch die größere thematische Breite (sie reicht von der historischen Verge-

wisserung, ob Jesus eine Gemeinde gründen wollte, bis zur Einstellung, die die junge Generation der Adventisten zu fundamentalen Glaubens- und Handlungsverpflichtungen der eigenen Gemeinschaft einnimmt). Sodann sind es vor allem die vielen ökumenischen Bezugnahmen, deretwegen niemand, der sich der Einheit der ökumenischen Bewegung verpflichtet weiß, an diesen Studien vorbeigehen sollte.

Sich von ihnen in den sicheren Häfen historisch-kritischer oder konfessioneller Theologie (sind sie noch sicher?) wegen tatsächlich vorhandener erheblicher Reflexionsmängel zu distanzieren, ist leicht, dringt aber nicht dorthin vor, worum es für ökumenisch sensible Nicht-Adventisten in der Begegnung und Auseinandersetzung mit dieser Publikation gehen sollte. Die Siebentags-Adventisten (STA) sind 1992 Gastmitglied der (vereinigten) Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen geworden, nachdem sie zuvor schon im analogen Status des Beobachters der Arbeitsgemeinschaft in der DDR angehört hatten. Schwierig zu entscheiden war dabei: zählt die im Westen kontinuierlich entstandene, auch spirituelle Gemeinschaft mit den von dort kommenden Gastkirchen mehr als die sturmerprobte und in den konziliaren Versammlungen der DDR bewährte Verbundenheit mit den dortigen Beobachtern? Zum Glück gewichteten die Gründungskirchen der wiedervereinigten ACK beides gleich. Sie haben sich damit im Blick auf die ja weltweit organisierten STA einer noch keineswegs voll zu übersehenden Herausforderung gestellt und sich auf ein nicht eben leichtes Gespräch in den eigenen Reihen verpflichtet. Das ehrt sie, das war aber auch ökumenische Ehrenpflicht.

Auf diesem Hintergrund kann und muß das Buch außerhalb der innerad-

ventistischen Glaubensrechenschaft vor allem helfen, diese Herausforderung und Verpflichtung zu präzisieren. Das ökumenische Gespräch hat nur eine Chance, wenn wir wahrnehmen, wer unser Partner eigentlich ist. Erst dann besteht auch Aussicht, daß sich die oft plakativ oder in Holzschnittmanier vorgebrachten Verteidigungen der eigenen Identität auflockern. Günstige Voraussetzung dafür ist der erklärte Wille der STA, nicht das eigene Selbstverständnis, sondern die Begegnung auf biblischem Grund und die gemeinsame Erfüllung der allen geltenden Berufung in Christus zum Maßstab möglicher Gemeinschaft zu nehmen. Von daher wird das Gespräch mit der STA in einer wohl längeren, ersten Phase ein Gespräch über die Heilige Schrift und über gemeinsames Handeln sein müssen. In diesem Zusammenhang ist erfreulich, daß sich die STA durch die evangelikal inspirierte Karikatur, die Hans Heinz im Abschnitt „Ökumenische Bewegung und Adventgemeinde“ (103–126) vom konziliaren Prozeß zeichnet, nicht abschrecken ließen, sich an der kommenden ökumenischen Versammlung Erfurt und hoffentlich auch an der europäischen Versammlung in Graz zu beteiligen.

Übrigens sind einige der Verpflichtungen, die sich aus der Ekklesiologie der STA für die ökumenische Gemeinschaft ergeben, relativ leicht einlösbar, z.B. die Aneignung von Informationen über die Anfänge des Adventismus in Nordamerika, der ja zunächst ökumenisch offen war. Ausgrenzungen und rationalistisches Unverständnis für den biblisch-prophetischen Durchbruch ließen diese Offenheit dann umkippen und weiteten eine anfangs nur antikatholische Abgrenzung schließlich auch auf reformatorisch geprägte Kirchen aus. Der Anschluß der STA an die deutsche Ökumene wurde und wird von einer noch

vorhandenen Minderheit dieser Prägung erbittert bekämpft.

Sympathischer Zug in der Mehrzahl der sieben thematischen Kapitel und den als „Anhang“ bezeichneten sechs „Beiträgen zur adventistischen Gemeindepraxis“ ist die rationale Argumentation, die den „Kopf“ noch nicht postmodern als Ballast empfindet, sondern ihm einiges zutraut; ferner die offene Bestandsaufnahme, die für das eigene Selbstverständnis unangenehme Wahrheiten nicht verschleiert, z.B. wenn über Probleme und Spannungen in der Gemeinde oder über das Verhältnis der nachwachsenden Generation zur adventistischen Tradition gesprochen wird. Wegen ihres Dokumentationswertes sind wichtig drei, zum Teil in Auszügen wiedergegebene offizielle Texte: Aus der „Glaubensüberzeugung“ von 1980 die Artikel über „Die Gemeinde“, „Die Übrigen und ihr Auftrag“ (zentral für die adventistische Identität) und „Die Einheit der Gemeinde“; dann „Die Gemeinde des lebendigen Gottes“ aus der 1990 revidierten Fassung des „Gemeindehandbuchs“ sowie die Ökumene-Erklärung der Euro-Afrika-Division von 1991.

Nachdem sich die STA auf so erhellende Weise mit ihrem Bewahrungs-, Erweckungs-, Restitutions- und Missionsauftrag (S. 124f) dem ökumenischen Spektrum zugeordnet haben, sollte es nicht nur im Lutherischen Weltbund und in der ACK der Schweiz, sondern auch in der deutschen Ökumene gelingen, die aufgenommenen Beziehungen im Wissen um die gegenseitigen Möglichkeiten und Empfindlichkeiten über eine nur institutionelle Zugehörigkeit hinaus zur Gemeinschaft auf dem Glaubensgrund und im Handeln des Glaubens weiterzuentwickeln.

Vo.

KONTEXTUELLE THEOLOGIE

Peter Beer, Kontextuelle Theologie. Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung. Verlag Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich 1995. 149 Seiten. Kt. DM 19,80.

Peter Beer verfolgt eine systematische Grundlegung kontextueller Theologie aus dem Kontext eines europäischen, römisch-katholischen Theologen heraus. Er stellt sich dabei gleich zu Beginn zustimmend zur „Bewegung hin zu einem umfassenden Pluralismus“, dessen positive Aspekte er aufzeigen will. Die bereits 1992 der Katholisch-Theologischen Fakultät München zum Lizentiat vorgelegte Arbeit verfolgt diese Grundlegung in drei Schritten. Im ersten wird die *Relevanz* kontextueller Theologie aufgewiesen. Da die Kirche ihrem Wesen nach „missionarisch“, d.h. als Gesandte Christi unterwegs ist, und ihre Sendung allen Menschen gilt, muß sie laufend Grenzen überschreiten, insbesondere im Hinblick auf menschliche Kommunikation. Dazu muß sie die Kommunikationsmöglichkeiten der konkreten Menschen berücksichtigen – und diese sind durch kulturelle, religiöse usw. Unterschiede je anders bestimmt. In einem zweiten Schritt erläutert Beer die *Möglichkeit* einer kontextuellen Theologie. Sowohl in den im Sinne des II. Vaticanums verstandenen *notae ecclesiae* als auch vom Evangelium her (Offenheit der Offenbarung; Jesu kommunikatives Handeln) ist die Möglichkeit für eine Pluralisierung der Theologie grundgelegt. Damit wird nicht jegliche identitätsstiftende Tradition aufgegeben, aber es wird ein dynamischer Begriff einer sich verändernden Tradition – wie eines sich verändernden Kon-

textes! – vorausgesetzt. Kontextualisierung ist ein dynamischer Prozeß, der seinen Ort vornehmlich im Bereich der Ortskirche als „kontextimmanenter Lebensgemeinschaft“ hat. Beer fragt im dritten Teil danach, wie Kontextualisierung *verwirklicht* werden kann. Dazu bespricht er zunächst historische Beispiele (Paulus, Justin, Gregor d. Gr., Roberto de Nobili usw.), danach kritisch die Typologisierungen verschiedener Kontextualisierungsmodelle, die R.J. Schreiter, J.O. Boswell, K. Blaser und St. Bevans vorgelegt haben. Die verschiedenen Modelle haben sich, wie Beer zu Recht feststellt, nicht einfach abgelöst; die „alten“ Modelle bestehen fort. Eine Pluralität von Modellen ist notwendig, um wirklich je situationsgemäß handeln zu können.

Kontextuelle Theologie wird hier als gesamtkirchliches Anliegen postuliert. Obwohl die Thematik in ihrer Dringlichkeit v.a. von Theologen der sog. „Dritten Welt“ aufgebracht worden ist, ist sie von der Grundlage des Glaubens her in allen Gegenden der Welt notwendig. Der Verfasser berücksichtigt dabei, daß es nicht nur „aktive“, bewußte Kontextualisierungen gibt, sondern auch immer schon vorgegebene. Auch wenn ich den dafür gewählten Ausdruck „passive Kontextualisierung“ für wenig glücklich halte – denn beteiligt sind die entsprechenden Theologen allemal aktiv, wenn wohl auch unbewußt – so wird hier doch eine klare und sinnvolle Unterscheidung getroffen. Beers Buch, das von einer eingehenden Kenntnis der wichtigen Literatur zeugt, kann so als Plädoyer für eine auch im europäischen Kontext „aktive“ Kontextualisierung der Theologie verstanden werden. Möge es gehört werden!

Rudolf von Sinner

Charles Villa-Vincencio, Gottes Revolution. Gesellschaftliche Aufgaben der Theologie am Beispiel Südafrika. Verlag Herder, Freiburg i.Br. 1995. 220 Seiten. Kt. DM 39,80.

Der Verfasser, anglikanischer Theologieprofessor und in der Apartheitszeit engagierter Gegner des Rassismus (vgl. *Trapped in Apartheid: A socio-theological history of the English speaking Churches*, 1987) legt hier eine Studie über den Weg der Befreiungstheologie nach dem Umbruch in Südafrika vor: Nach seiner Ansicht müssen nun Afrikanische Theologie und Befreiungstheologie gemeinsam an eine neue Aufgabe gehen. Das Nein der Befreiungstheologie zur Apartheid genügt nicht mehr; nun kommt es darauf an, einen neuen, besseren Staat und eine neue, gerechtere Gesellschaft in Südafrika aufzubauen. Diese Aufgabe kann die Theologie aber nur zusammen mit anderen Disziplinen, insbesondere der Rechtswissenschaft und der Wirtschaftswissenschaft bewältigen.

Er geht davon aus, daß die bisher nur den Weißen reservierte demokratische Form der südafrikanischen Republik nicht einfach für alle Bürger geöffnet werden kann, sondern selbst reformiert werden muß. Die übermächtige Stellung des Parlamentes und des Präsidenten muß durch eine starke, unabhängige Justiz kontrolliert werden. Ein Menschenrechtskatalog, der nicht nur Programm, sondern wirksame Gesetzgebung sein muß, soll der Verfassung vorangestellt werden, eine Bill of Rights, wie sie die anglo-amerikanische Tradition kennt.

Von besonderer Bedeutung für die südafrikanische Gesellschaft ist nach Ansicht des Autors die „glaubensüberschreitende Dimension von Theologie und gesellschaftlicher Erneuerung“ für

Christen und Menschen anderer Glaubensüberzeugung. Dafür hält er die Entwicklung von „mittleren Grundsätzen“ für wichtig, die nur in gemeinsamer Diskussion entwickelt werden können. Das Gemeinwohl kann nur durch Partizipation aller vollständig definiert werden, damit keine Gruppe ausgegrenzt wird. Großen Raum räumt der Autor der Frage ein, welche Menschenrechte jeweils den Vorrang haben sollen. Er kommt hier leider zu keinem eindeutigen Ergebnis.

Ebensowenig gelingt es ihm, zu einer klaren Antwort im Streit um die richtige Ökonomie zu kommen. Zwar lehnt er sowohl den „Laissez-faire Kapitalismus“ als auch den „wissenschaftlichen Sozialismus“ ab, aber er sieht es nicht als Aufgabe der Theologie an, einen genauen Plan für eine Alternative Wirtschaftsform zu finden. Doch versucht Villa-Vincencio aus der Parteinahme für die Armen, und das sind in der Mehrheit die Schwarzen in Südafrika, einige Forderungen für die Wirtschaftspolitik zu entwickeln. Eine neuerliche Lektüre des „Sprocas-Report“ hätte mehr ergeben. Über die Frage, wie eine sozialverantwortliche Marktwirtschaft in Südafrika eingeführt werden kann, wird sich in Zukunft in Südafrika und in den südafrikanischen Kirchen eine leidenschaftliche und grundsätzliche Diskussion entwickeln, für die Charles Villa-Vincencio wichtige Stichworte gegeben hat.

Gerhard Grohs

Gerhard Tiel, Basisökumene in Brasilien unter Berücksichtigung des lateinamerikanischen Kontextes. Ökumene im Kraftfeld des Reiches Gottes, Institut für Brasilienkunde, Mettingen 1995. 330 Seiten. Pb. DM 29,-.

Der Autor, der von 1985–1994 an der theologischen Hochschule der Lutherischen Kirche in São Leopoldo als Dozent für Ökumene und Konfessionskunde tätig war, hat in einem mehrjährigen Forschungsprojekt die ökumenischen Strukturen und Aktivitäten in Brasilien untersucht. Dabei hat er zugleich stets den ganzen lateinamerikanischen Kontext sowie die weltweite Kirche im Auge. Daß jemand, der zugleich eine Außen- bzw. Innenperspektive einnehmen kann, ein solch umfangreiches und wichtiges Projekt durchgeführt hat, wirkt sich sehr zum Vorteil der Arbeit aus. Die große, sehr informative und differenzierte Arbeit, die der Autor hier geleistet hat, entschädigt für das leider nicht sehr ansprechende Schriftbild und die gelegentlichen Fußnotenkonfusionen.

Mit dieser Studie schließt Gerhard Tiel eine Lücke: Aus seiner Zusammenstellung einer Fülle bisher kaum zugänglicher Materialien – nebst schriftlichem Material greift Tiel auch auf insgesamt 70 Interviews und Gespräche zurück – entsteht ein plastisches Bild von der Situation der Ökumene in Brasilien, sowohl was kirchliche Strukturen anbelangt (Teil A) als auch was die Ökumene der Basis (Teil B) betrifft. Letztere bildet denn auch den Schwerpunkt dieses Buches, das 1995 als Habilitationsschrift in Bochum angenommen worden ist. „Basisökumene bezeichnet die gemeinschaftliche Praxis von Menschen, die sich einer strukturellen Befreiung verpflichtet wissen und die im Verlauf und auf Grund dieses gemeinsamen Handelns die Erfahrung kirchenübergreifender und dogmenunabhängiger Einheit auch in Fragen des Glaubens machen“ (132). Diese am Anfang der Untersuchung der Basisökumene aufgestellte Definition erweist sich anhand der vom Autor ausgewählten Gruppen und Einrichtungen als angemessen. Mit

Recht wehrt er sich dabei konsequent, Basis aufgrund rein äußerlicher, ökonomischer Kriterien zu bestimmen. „Basis“, wie sie auch von den meisten Befreiungstheologen verstanden wird, ist Programm, indem sie alle Menschen umfaßt, die sich der Sache der umfassenden Befreiung der Unterdrückten verpflichtet wissen. Basisökumene sieht Befreiungspraxis, Glaube und Kirche in einem organischen Zusammenhang. Tiel stellt zwischen „kirchlicher“ und „Basis“-Ökumene ein spannungsreiches, aber unauflösliches Verhältnis fest. Kirchliche Ökumene kann nicht an der Basis vorbeileben und deren Kampf gegen die Armut ignorieren, während Basisökumene nicht ohne die Unterstützung der Kirchen auskommt. In den sich stärker mit dogmatischen Fragen auseinandersetzenden kirchlichen Strukturen (v.a. der römisch-katholischen Kirche) ist der Raum für die Ökumene zur Zeit eher eng. Basisökumene dagegen weist eine große Weite in Mitgliedschaft und Ökumeneverständnis auf, da sie sich im konkreten, alltäglichen Kampf vielen Menschen mit verschiedener Spiritualität verbunden weiß. Das unter einigen Kirchenvertretern verbreitete Vorurteil, wonach Spiritualität, Glaube und Bibel in den Gruppen und Organisationen der Basisökumene entweder völlig ausgeblendet oder doch sehr selektiv wahrgenommen würden, erweist sich nach Tiels Feststellungen jedoch als verfehlt. Im Gegenteil: Aus der Verbindung von Praxis und Spiritualität wird in der Basisökumene nach einer gemeinsamen Vision gesucht. Unter dem Druck des alltäglichen Leidens wird eine „Makro-Ökumene“ angestrebt, die unterschiedliche kulturelle und auch religiöse Ausdrucksformen integrieren soll. In jedem Fall glaubt sich diese Ökumene im „Kraffteld“ des kommenden Reiches Gottes, das alle

Menschen „guten Willens“ ermutigt, „in umfassend ökumenischem Geist an der Welt zu arbeiten, die Gott für seine Geschöpfe will“ (281).

Die Studie bestätigt weitgehend die gängigen Einschätzungen der ökumenischen Situation. Ähnlich wie an anderen Orten wird von der kirchlichen Ebene wenig erwartet, der Basisökumene jedoch – zumindest von ihren VertreterInnen – viel zugetraut. Ob sich die umfassende Vision von der „Makro-Ökumene“ verwirklichen läßt, ja ob sich das Konzept – das bisher noch sehr unscharfe Konturen aufweist – überhaupt bewähren kann, ist auch nach Tiel eine noch sehr offene Frage. Es darf zudem nicht vergessen werden, daß die Studie weder den Anspruch erheben kann noch auch erheben will, eine empirische Untersuchung zu sein, ihre Grundlage somit relativ schmal ist. Dies nötigt m.E. trotz aller hoffnungsvoller Anzeichen zu einer eher nüchternen Betrachtung dessen, was eine solche Vision bewirken kann.

Rudolf von Sinner

KIRCHEN IN EUROPA

Eilert Herms, Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland. Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995. 506 Seiten. Br. DM 94,-.

Wolf Krötke, Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Theologische Orientierungen im Übergang vom „real existierenden Sozialismus“ zur demokratischen, pluralistischen Gesellschaft. Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1994. 285 Seiten. Br. DM 78,-.

Die beiden Bände haben durchaus Gemeinsamkeiten. Die Autoren sind Universitätsprofessoren. Der eine, Eilert Herms, lehrt in Tübingen, und Wolf Krötke tut das an der Humboldt-Universität zu Berlin. Es geht ihnen um die Herausforderungen der – exemplarisch, nicht exklusiv oder gar einengend verstandenen – deutschen Situation an den Protestantismus (und umgekehrt!) angesichts der fundamentalen Veränderungen seit 1989, von denen die Wiedervereinigung Deutschlands nur eine, allerdings sehr wesentliche Konsequenz ist.

Richtungsangabe, Wegweisung, so könnte man grosso modo sagen, ist das zentrale und zugleich zentrierende Thema beider Aufsatzsammlungen, die nur zu einem geringen Teil unveröffentlichte Stücke enthalten. Aber während der gelernte DDR-Bürger Krötke, bezogen auf die Lage der Kirchen in der vormaligen DDR, die Theologie „herausgefordert“ sieht, „für diejenige Klarheit des Fragens und Urteilens zu sorgen, die zum freien und kritischen Umgang mit den Möglichkeiten ermutigt, die jetzt vor der Kirche oder besser: vor den Gemeinden liegen“, geht es dem Alt-Bundesrepublikaner Herms um mehr: „In beiden Teilen Deutschlands haben die evangelischen Kirchen zu begreifen, daß es zu ihrem ursprünglichen Auftrag gehört, unter allen geschichtlichen Umständen ‚Volkskirche‘ im Sinn von ‚Kirche für das Volk‘ und damit ‚für alle Welt‘ zu sein“, mit welcher Formel er anknüpft, bewußt anknüpft, an Ernst Langes Antrittsvorlesung aus dem Jahr 1965. „‚Kirche für alle‘ – wie man ja wohl eine Kirche nennen könnte, die eine Botschaft ‚an alles Volk‘ auszurichten hat“, gesteht demgegenüber Krötke selbstkritisch ein, „klingt für uns fremd“. Als „schon in ihrem sachlichen Ansatz irreführend“ charakterisiert Herms, ein bißchen unsensibel, die „in

den neuen Bundesländern stattfindende Debatte über den Status der Kirchen als ‚Volkskirche‘“, weil sie es „den Kirchen erschwert, ihre konkrete Funktion und Aufgabe im Gesamtkontext des gesellschaftlichen Lebens zu erfassen“. Soviel zur Markierung der zwischen den Verfassern auch vorhandenen Unterschiedlichkeiten.

Im Grunde und der Sache nach ist gegen das Herms'sche Konzept, das dem von Krötke Gewollten letztendlich recht nahe kommt, wenig einzuwenden, außer daß es zu zurückhaltend darauf hinweist, welchen Beitrag das Christentum zur Gestaltwerdung Europas geleistet hat. Und wer in Malerei, Architektur, Literatur und Musik sich umtut, wird das unschwer entdecken, wenn er denn noch einen Unterricht und eine Ausbildung genossen hat, die ihm solche Wahrnehmung erlauben. Hier hätte auch – und gewiß nicht zuletzt! – der von Herms so dringlich und zu Recht geforderte „Bildungsauftrag des Christentums“ anzusetzen, zu dem freilich ebenso unverzichtbar gehört, sich in das Werte-Gespräch hierzulande, aber auch in europäischen Zusammenhängen (Maastricht 2!) aktiv und offensiv einzumischen. Den Kirchen in den neuen Bundesländern, darin ist Krötke zuzustimmen, wird es aber erst einmal schwerfallen, „in der zunächst so verwirrenden Welt des Pluralismus und des gesellschaftlichen Geflechts von ‚Religion‘ ihren besonderen Weg“ zu finden.

„Das evangelische Christentum“ als „eine sozialgestaltende Kraft“ (Herms), eine derartige Sicht verdankt den durchaus kritisch gelesenen Arbeiten Ernst Troeltschs und Max Webers viel. Inwieweit jedoch die jüngere und jüngste Theologengeneration in Deutschland (anderswo werden sie durchaus und sorgfältig studiert) mit diesen Namen und mit dem, wofür sie stehen, noch viel

anzufangen weiß, ist eher skeptisch bis pessimistisch zu beurteilen. Deutsche systematische Theologie nach 1945 hat sich mit den Werken des einen wie des anderen wenig befaßt und auseinander-gesetzt. Andere Fragestellungen hatten und haben sich statt dessen in den Vor-dergrund geschoben und den kirchlichen Beitrag etwa zum gesellschaftlichen Wertekonsens zugunsten existentieller Glaubenserfahrung oder wegen angeblich irreversibler Säkularisierungsvorgänge in den Hintergrund gedrängt. Es wäre reizvoll, einmal unter speziell diesen bzw. ähnlichen Fragestellungen den ekklesiologischen Wirkungen der Theologie Barths, Bonhoeffers und Bultmanns nachzugehen. Ansatzweise geschieht das bei Krötke in den Aufsätzen „Perspektiven der Ekklesiologie Karl Barths – ‚Die wirkliche Kirche‘“ sowie „Dietrich Bonhoeffer als ‚Theologe der DDR‘“.

Krötke stellt nicht in Abrede, daß „in dem besonderen Staat-Kirche-Verhältnis, wie es in der Bundesrepublik Deutschland rechtlich installiert ist, auch wirkliche Freiheitschancen im theologischen Sinne des Begriffs gegeben sind“. Er insistiert – unter gleichzeitiger Warnung davor, „den Ansätzen eines durch äußere politische Macht auf sich selbst geworfenen Kircheseins in der DDR nachzutrauern“! – darauf, daß die Menschen, „die die DDR hinter sich gelassen haben“, das Recht haben, „Gewohnheiten in Frage (zu stellen), in denen sich die Bundesrepublik Deutschland längst eingerichtet hat. Es wird nach besseren Gründen für die Selbstverständlichkeiten des öffentlichen Lebens gefragt, auch wenn diese Selbstverständlichkeiten zunächst einmal ihre Beharrungskraft zeigen“. Dies sollte man mit im Ohr haben, wenn man liest, was und wie Herms etwa über „Die evangelische Kirche in der Gesellschaft

der Bundesrepublik Deutschland“ schreibt oder über „Gott im Grundgesetz aus evangelischer Sicht“.

Unbestreitbar hat es in den Jahren nach der Wende auch das gegeben, was Herms eine „Kultivierung von Identitätsdifferenzen“ nennt, „die das Gespräch zwischen den Kirchen aus dem Bereich der EKD und des BEK ... dominiert und belastet“ hat. Und gelegentlich und bei manchen Personen dauert solcher Zustand noch immer an. Doch kann und darf nicht übersehen werden, daß eine Kirche, die über Jahrzehnte „in der ‚Nischengesellschaft‘“ existiert hat, wie Krötke das einprägsam formuliert, und die nun an den reich und reichlich gedeckten volkskirchlichen Tisch der EKD gebeten bzw. genötigt wurde, zunächst einmal mit Problemen zu kämpfen hat. Das ändert allerdings nichts an der Einsicht, die umsichtig zur Tat werden muß, daß „Kirche für ‚alles Volk‘“ da zu sein hat, eben weil sie „für mehr einzustehen hat als nur für eine gewisse Anzahl ‚Gläubige‘“. Hier berührt Krötkes Position sich ganz eng mit der Konzeption von Herms von der Volkskirche als „Proexistenz der erfahrbaren Kirche in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit“.

Bleibt zum Schluß nur die Frage, ob und in welchem Umfang derartige (Denk-)Anstöße aus dem akademischen Raum kirchenleitendes Handeln beeinflussen!

Uwe-Peter Heidingsfeld

Andreas Rössler (Hg.), *Protestantische Kirchen in Europa*. Quell Verlag, Stuttgart 1993. 194 Seiten. Kt. DM 29,80.

Vom „Protestantismus in Europa“ ist viel die Rede und davon, daß seine Stimme auf diesem Kontinent deutlicher

vernehmbar sein müsse. Die jüngste Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft im Mai 1994 hat dies noch einmal deutlich zum Ausdruck gebracht.

Wer sich über die Chancen, Möglichkeiten und Grenzen des Protestantismus angesichts der neueren Entwicklungen in Europa genauer Rechenschaft geben und bei der Forderung nach der „evangelischen Stimme in Europa“ nicht in abstrakten, weltfremden Vorstellungen verharren will, muß zunächst einmal die Wirklichkeit der protestantischen Kirchen in Europa zur Kenntnis nehmen.

Vor diesem Hintergrund ist das Buch, das Andreas Rössler herausgegeben hat, nur zu begrüßen. Fast alle Beiträge sind als Serie im Evangelischen Gemeindeblatt für Württemberg erschienen. Man merkt den Beiträgen an, daß sie für diesen Zweck gedacht sind. Damit sind die Vorzüge und die Begrenzungen dieses Buches bereits angedeutet.

Die Vorzüge: Das Buch ist leicht zu lesen. Es bietet sich einer breiten Leserschicht an. Die einzelnen Beiträge sind knapp gehalten. Nicht nur die Situationen protestantischer Kirchen in den einzelnen Ländern sind sehr unterschiedlich. Unterschiedlich sind auch Methoden und Stile der Autorinnen und Autoren in ihrer Darstellung. Das sorgt für Abwechslung. Ermüdung ist bei der Lektüre nicht zu befürchten. Es ist dem Leser auch freigestellt, dort anzufangen, wo er gern möchte.

Die Begrenzungen: Die einzelnen Beiträge sind unterschiedlich informativ. Manche lassen ein hohes Maß an Sachkenntnis verbunden mit der Fähigkeit erkennen, auf engem Raum das Wichtigste so zur Sprache zu bringen, daß ein überzeugendes Gesamtbild entsteht. Bei anderen spürt man, daß sie mit leichter Hand geschrieben sind. Da zögert man, sich auf die Auskünfte wirk-

lich zu verlassen. Aber nicht nur die Qualität der Beiträge schwankt erheblich. Auch die Kriterien, nach denen aus der Fülle des kirchen- und zeitgeschichtlichen Stoffes ausgewählt wurde, sind sehr unterschiedlich. Und schließlich: Wohl sind in den meisten der Beiträge Hinweise darauf enthalten, daß die Geschichte des Protestantismus in einem bestimmten Land mit Vorgängen in anderen Ländern zusammenhängt. Aber diese Zusammenhänge hätten nach meinem Dafürhalten größeres Gewicht erhalten müssen, um für den Zusammenhang des europäischen Protestantismus in Europa in der Gegenwart mehr an Einsichten und Herausforderungen gewinnen zu können. Aber das ist von einer Anthologie dieser Art vielleicht zu viel verlangt. Vielleicht findet sich ein kundiger Fachmann, der den Versuch einer knappen, lesbaren Gesamtdarstellung des europäischen Protestantismus wagt.

Dem Herausgeber und den Autorinnen und Autoren sei dafür gedankt, mit diesem Band eine Hilfe für alle geleistet zu haben, die in deutscher Sprache über protestantische Kirchen in den europäischen Ländern mehr in Erfahrung bringen möchten. Wenn die Protestanten in Europa mehr als bisher über einander wissen und sich besser verstehen lernen, werden sie ihre gemeinsame Rolle in der europäischen Ökumene besser wahrnehmen und auf dem Weg zu gemeinsamer Verantwortung im gegenwärtigen Europa weiterkommen.

Hermann Göckenjan

Martin Greschat, Protestanten in der Zeit. Kirche und Gesellschaft in Deutschland vom Kaiserreich bis zur Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1994. 243 Seiten. DM 89,-.

Die zwölf Aufsätze umfassen den im Titel angegebenen Zeitraum punktuell. Durch kenntnisreichen Einbezug des weiteren sozialgeschichtlichen Kontextes entsteht zwischen den klar umrissenen Einzelthemen ein methodisch sich ergebender innerer Zusammenhang. Vf. geht von der Beobachtung aus, es „werden Geschichte und insbesondere Zeitgeschichte ... abgehandelt, als gebe es Religion und christlichen Glauben nicht, als hätten Kirche und Theologie in unserem Jahrhundert niemals Menschen bewegt und auf die Gesellschaft gewirkt“. Vf. begreift „kirchliche Zeitgeschichte als einen wesentlichen Bestandteil einer allgemeinen deutschen Sozialgeschichte im 20. Jahrhundert“ (158) und bezieht die „komplizierten und komplexen gesellschaftlichen Wandlungsprozesse ... der letzten hundert Jahre ... seit der Hochindustrialisierung“ ein (159). Wahrnehmung und Wertung einzelner Problemkreise gewinnen dadurch erheblich an Tiefenschärfe: die Verbindung von evangelikaler Frömmigkeit und gewerkschaftlicher Organisation in der westdeutschen Bergarbeiterschaft vor hundert Jahren (1–17); das von A. Stoecker (18–35) bis nach 1945 gescheiterte Programm einer volkskirchlichen „Rechristianisierung“ mit dem Nebeneffekt eines langsamen Hinübergleiten des christlichen Antijudaismus in rassistisch begründeten Antisemitismus (67–98). Ein eigener Aufsatz erweist für die jammervolle „Haltung der deutschen evangelischen Kirchen zur Judenverfolgung“ (138–153) – neben einer theologischen Negativwertung von Aufklärung und Liberalismus – das Milieu des deutschen Protestantismus mit seiner ideologischen, kulturellen und mentalen Nähe zu den Führungseliten als wichtigen Faktor. Demgegenüber habe im französischen Vichy-Regime der dort gerade von Katholiken prokla-

mierte und verkörperte, auch von einem Teil der Bischöfe vertretene Antisemitismus zu Kooperation bei der Verfolgung der Juden geführt (151). Wichtige Informationen und Zusammenhänge bringen die Beiträge zur deutschen evangelischen Kirchengeschichte nach dem Zweiten Weltkrieg „Weder Neuanfang noch Restauration“ (154–179). Die „Kirchen in den beiden deutschen Staaten“ (180–200) fanden sich in einer Stellvertreterrolle nach dem Wegfall aller politischen, wirtschaftlichen und moralischen Ordnungsfaktoren. Züge klerikaler Selbstüberschätzung fehlten dabei nicht (181), die Machtfrage wurde im beginnenden Kalten Krieg vernachlässigt (185). „Der Protestantismus im Ost-West-Konflikt“ (201–217) erinnert an bekannte und neu aufgedeckte „Zielsetzungen des Ostens“, etwa mit der Prager Friedenskonferenz oder dem Beitritt der Russischen Orthodoxen Kirche zum Weltrat der Kirchen 1961. Viele „Grenzgänger“ von hüben und drüben bezeugten unter Inkaufnahme von denunziatorischen Verdächtigungen „jene die politischen und ideologischen Gegensätze immer wieder transzendierende christliche Gemeinschaft und Verbundenheit untereinander“ (213). Weitere Aufsätze sind dem Kirchenkampf und schließlich dem „„Historikerstreit“ in der geistig-politischen Situation unserer Zeit“ gewidmet (218–226). – Sowohl Zeitzeugen wie Nachgeborene, denen ein tieferes Begreifen unserer jüngsten Kirchengeschichte am Herzen liegt, werden das Buch mit großem Gewinn und der Anregung zu vertieften Fragestellungen heute lesen, wo es wieder und immer noch darum geht, daß „Bekennen und pragmatisches politisch-gesellschaftliches Handeln nicht zu Alternativen werden dürfen“ (152).

Gerhard Strauß

Erwin Gatz (Hg.), Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Bd. III: Katholiken in der Minderheit. Verlag Herder, Freiburg i.Br. 1994. 317 Seiten. Gb. DM 66,-.

Der dritte Band der von Erwin Gatz, Rektor des Campo Santo Teutonico in Rom, herausgegebenen Geschichte des kirchlichen (genauer: katholischen) Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts behandelt die drei Aspekte Diaspora – Ökumene – Mission, wobei der erste zum Leitbegriff für den gesamten Band geworden ist.

Vorangestellt wird den drei Teilen in einer Einleitung „Grundsätzliches zur Minderheitensituation der katholischen Christenheit“, was eher eine Doppelung zur klaren Gliederung des von Hans-Georg Aschoff verantworteten Diaspora-Teils darstellt, kaum aber dem nachgeht, inwiefern die drei Aspekte dieses Bandes aufeinander bezogen sind.

Im ersten Teil wird katholische Diaspora-Situation mit viel aufbereitetem Zahlenmaterial in verschiedenen Zeitphasen dargestellt: vom Augsburger Religionsfrieden 1555 bis zur Säkularisation, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf der Grundlage rechtlicher Neuorientierungen, in der Zeit der Hochindustrialisierung mit den enormen Bevölkerungsbewegungen, während der Weimarer Republik und der NS-Zeit, nach dem Zweiten Weltkrieg mit der besonderen Problematik der Heimatvertriebenen. Eine je gesonderte kurze Betrachtung erfahren die Diasporakatholiken in der DDR, der Schweiz und den nordischen Ländern.

Nirgendwo gibt es einen Rückblick auf die Gegenreformation, die vielfach

Diaspora-Verhältnisse umkehrte. Zu stark dominieren die Zahlen, die wirkliche Situation des gemeindlichen Lebens wird selten plastisch. Diaspora ist eben in den verschiedenen Epochen nichts Einheitliches. Es ist mehr als nur ein (!) Satz nötig, daß z.B. für die Kirchen in der DDR (nur für sie?) „nicht die konfessionelle, sondern die „säkulare Diaspora““ die eigentliche Herausforderung darstellte. Die besondere Betonung der Unabhängigkeit der katholischen Kirche in der DDR im „Ergebnis ihrer Zurückhaltung in politischen Fragen“ (S. 129, siehe auch S. 197 – hier dann im Gegenzug die evangelische Seite, die sich zum DDR-Staat „bekannte“) verkürzt die geschichtliche und kirchliche Problematik.

Im zweiten Teil des Bandes bietet Heinz-Albert Raem in drei Schritten einen geschichtlichen Abriß der ökumenischen Bewegung im katholischen Raum (Anfänge, Aufbruch im Zweiten Vatikanischen Konzil, Entfaltung in der Nachkonzilszeit in Deutschland). Ökumene in der DDR, in Österreich und in der Schweiz haben je ein eigenes kurzes Kapitel erhalten. Die einzelnen Kapitel sind eine hilfreiche Erstinformation, mehr jedoch nicht. Inhaltlich (theologisch) erfährt man zur ökumenischen Arbeit und Problemstellung kaum etwas. Die Behandlung der Ökumene in der DDR in einem gesonderten Kapitel hat zwar manches für sich, übersieht jedoch die enge kirchliche Verbindung und damit Wechselwirkung im deutschen Raum. Unerklärlich bleibt, warum der konziliare Prozeß nur für den Bereich der DDR erwähnt wird und die Erklärung von Stuttgart (1988) außer Betracht bleibt, wogegen umgekehrt für den westdeutschen Bereich „Ökumene am Ort“ ausführlich reflektiert wird, während der für die Ökumene in der DDR wichtige Beschluß der Pastoral-

synode der katholischen Kirche in der DDR „Ökumene im Bereich der Gemeinde“ namentlich wie inhaltlich nicht vorkommt.

Auch der dritte Teil zur Entwicklung des Missionsgedankens und der Missionsfragen von Karl Josef Rivinius ist referierend, weniger reflektierend gestaltet. Er behandelt die Gründung der Missionsvereine, das Verhältnis von Kolonisation und Mission, die Auswirkung des Ersten Weltkriegs auf die Missionstätigkeit, die Zentralisierung in den Päpstlichen Missionswerken, nationalsozialistische Maßnahmen gegen die Mission und die Neuorientierung der Mission durch das Zweite Vatikanische Konzil. Auch hier hätte man den theologischen Fragen mehr Beachtung gewünscht.

Die drei Teile bieten, auch durch weiterführende Literaturvermerke, informatives Material. Sie stehen jedoch nebeneinander. Es bleibt dem Leser überlassen, den inneren Bezug von Diaspora, Ökumene und Mission herzustellen – aber auch darüber nachzudenken, ob die Situation der katholischen Kirche in den deutschsprachigen Ländern nicht zu vielschichtig ist, um in einer Darstellung alle drei Fragenkreise zu behandeln. Entgegen dem Titel des III. Bandes leben hier jedenfalls Katholiken nicht überall in der Minderheit.

Hans-Jochen Kühne

Die biblische Moral und die Marktwirtschaft (Ungarische Ökumenische Studienhefte, 11). Ungarisches Ökumenisches Studienzentrum, Budapest 1995. 50 Seiten.

Diese Studie möchte anregen zu einem theologischen Meinungsaustausch über Wirtschaftsfragen. Dazu betont sie – als ökumenische Studie – mit der römisch-katholischen Soziallehre, daß die

Wirtschaft der Erfüllung der menschlichen Notwendigkeiten und Bedürfnisse dient, „und zwar denen der ganzen Gesellschaft und der ganzen Menschheit“ (S. 8). So erinnert sie aber auch an die Grundeinsicht des US-amerikanischen social gospel, „daß der unbeschränkte (Laissez-faire-)Kapitalismus den Egoismus der Dschungelgesetze vertritt und die Christen mit ihm nichts gemein haben dürfen“ (S. 39). Und so tritt sie zuletzt der vom ÖRK erhobenen Forderung bei, die UNO solle neben der Allgemeinen Deklaration der Menschenrechte von 1948 und der Charta der Sozialen Rechte von 1966 nun auch eine „Charta der wirtschaftlichen Rechte“ schaffen (S. 45).

Zugleich geht ihr – als ungarische Studie – jene Befangenheit in den Selbstverständlichkeiten der Marktwirtschaft ab, die die wirtschaftsethischen Überlegungen speziell in Deutschland weithin dominieren. Dabei ist ihr deutlich genug, daß die Wirtschaft mit unbarmherziger Folgerichtigkeit von inneren Gesetzmäßigkeiten beherrscht wird, die es zumindest fraglich erscheinen lassen, ob die Ethik im Bereich der Wirtschaft überhaupt einen Platz hat. Und sie hält dagegen, „daß das Abwägen von Erfolg oder Erfolglosigkeit niemals eine bestimmende Rolle beim christlichen Zeugnis spielen kann. Worüber man sprechen muß, darüber darf man auch dann nicht schwiegen, wenn das Reden scheinbar wirkungslos bleibt“ (S. 9).

Dem ist nichts hinzuzufügen.

Reinhard Scheerer

Ökumenische Landschaft Polens. Unterwegs zu den Mitgliedskirchen des Polnischen Ökumenischen Rates. Witold Benedyktowicz (Text) / Bernd Bohm (Bild). Hg. von der Evangeli-

schen Kirche in Deutschland in Zusammenarbeit mit dem Polnischen Ökumenischen Rat. O.O. und O.J. (Verbum, Berlin 1994), 232 Seiten. Gb.

Die Entstehungsgeschichte dieses Bildbandes (darauf liegt der Akzent) mit informativem Charakter beginnt 1984. Der Kontaktausschuß zwischen dem Polnischen Ökumenischen Rat und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR bestand seit zwei Jahren und hatte den Plan zu einer entsprechenden Veröffentlichung gefaßt. Sie trug zunächst den Arbeitstitel „Nichtkatholische Kirchen in Polen“. Als Erscheinungsjahr strebte man – aus einem doppelten Grund – 1989 an: 50 Jahre Kriegsausbruch und 40 Jahre DDR. Der Termin ließ sich nicht halten. Die fundamentalen Veränderungen ab Spätherbst 1989 im anderen deutschen Staat sowie in den anderen Ländern Osteuropas wirkten sich, wie man sieht, zwar nicht verhin-dernd, aber doch verzögernd auf Drucklegung und Auslieferung aus.

Insofern stammt die Publikation aus der Welt von Gestern. Geblieben ist das gemeinschaftliche Vorwort der beiden damaligen Vorsitzenden des Kontaktausschusses aus Anlaß jenes Datums „an dem sich der deutsche Überfall auf Polen ... zum 50. Male jährt“ (S. 9). Auch wenn dessen unmittelbare Aktualität inzwischen vorbei ist, die DDR untergegangen ist und der Kirchenbund sich aufgelöst hat, so macht die späte Edition des Buches, an dessen „Text und Bildern ... nur geringfügige Veränderungen“ vorzunehmen „für erforderlich“ (S. 5) gehalten wurde, dennoch Sinn. Es will dem weitverbreiteten Vorurteil begegnen, daß die Gleichung, wer polnisch ist, müsse auch katholisch sein, stimmig sei. Über die Bauwerke, für die „Heiligtümer“ (ebd.) eine etwas verun-

glückte Übersetzung ist, der sieben, zusammen etwa 1,2 Millionen Gläubige umfassenden Mitgliedskirchen des Polnischen Ökumenischen Rates wird eine Korrektur jener (ein)gängigen Vorstellung versucht. Und das Unternehmen gelingt in doppelter Weise. Es wird nicht nur „vom Bilde her“ ein Eindruck vom „Wesen dieser Kirchen“ vermittelt, sondern zugleich auch „anschaulich, wie es neben der überall in Polen gegenwärtigen römisch-katholischen Kirche, verborgen oft, andere lebendige Kirchen mit eigenständiger Tradition und lebensvoller Gegenwart gibt“ (S. 9).

Hilfreich ist, daß das Vor- sowie Geleitwort, die kurzen Einführungen zu den einzelnen Teilen der Publikation und die knapp gehaltenen Angaben zu den einzelnen Kirchen in polnischer wie in deutscher Sprache zum Ausdruck kommen. Das erleichtert die Verbreitung und Nutzung in beiden Ländern. Die Gliederung des umfangreichen Bildmaterials nach geographischen Gesichtspunkten – Süd-, Mittel- und Nordpolen – irritiert auf den ersten Blick, erweist sich aber als vernünftig, weil so eine isolierte Darstellung der Mitgliedskirchen des Polnischen Ökumenischen Rates vermieden wird. Sie werden statt dessen in Landschaften mit ihren geschichtlichen, kulturellen und konfessionellen Ausprägungen gestellt.

An manchen Stellen ist der Band, der redaktionell von Christa Lewek, Andrzej Wojtowicz und Hans-Detlev Peter betreut wurde, der Welt von Gestern unnötig verhaftet geblieben, zum Beispiel: Im 19. Jahrhundert war Wroclaw nun wirklich nicht der offizielle Name, sondern Breslau (S. 13). Und erfreulicherweise ist die Zeit vorbei, da die Feststellung richtig war: „Heute, angesichts der Teilung Europas in zwei entgegengesetzte politische, ideo-

logische und wirtschaftliche Blöcke ... (S. 176).

Derlei Einsprüche im Detail und zu Einzelheiten können und sollen den positiven Blick darauf nicht verstellen, daß die Qualität und der Inhalt der Bilder zum Betrachten einladen und daß man dabei der konfessionellen Vielgestaltigkeit in der Geschichte und dem geistlich-religiösen Leben Polens gewahr wird.

Uwe-Peter Heidingsfeld

Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften. Religionsvielfalt in der Stadt von A–Z. Hg. v. „Arbeitsstelle Kirche und Stadt“. Dölling und Galitz Verlag. Hamburg 1994. 240 Seiten. Gb. DM 58,-.

Hamburg gilt weltweit als die Stadt mit den meisten Konsulaten. Diese Tatsache und ein Blick in das Telefonbuch Hamburgs unter dem Stichwort „Kirchen“ lassen erahnen, daß es in dieser weltoffenen Stadt eine kaum übersehbare Anzahl religiöser Gruppen und Gemeinschaften gibt. Wer kann bei diesem religiösen Konglomerat noch den Überblick behalten oder ansatzweise verlässlich Auskunft geben? Für fruchtbare Gespräche zwischen Menschen unterschiedlicher religiöser Tradition ist ja eine bestimmte Grundinformation unerlässlich.

W. Grünberg, D. Slabaugh und R. Meister-Karanikas von der „Arbeitsstelle Kirche und Stadt“ haben sich dieser diffizilen, umfangreichen, Ausdauer und Geduld erfordernden Aufgabe gestellt und ein Lexikon über die Religionsgemeinschaften in Hamburg herausgegeben. Ein Lexikon dieser Art ist das erste für einen Ballungsraum in Deutschland. Es bietet ein eindrucksvol-

les Bild von mehr als neunzig Religionsgemeinschaften.

Die Intention der Herausgeber ist, das interreligiöse und ökumenische Gespräch zu fördern und die Bedeutung von Religion und religiöser Vielfalt in Hamburg sichtbar zu machen, also Basisinformationen zu vermitteln. „Es will ein Führer durch die religiöse Landschaft der Stadt Hamburg sein.“

Für die Auswahl der in das Lexikon aufgenommenen Religionsgemeinschaften war Kriterium ein in der Geschichte Hamburgs selbst entwickelter pragmatischer Religionsbegriff. Ein gewisses Maß an organisierter Verfaßtheit ist ein Kennzeichen dieses Religionsbegriffs, so daß die neue religiöse Szene wie Esoterik und New Age in diesem Lexikon ganz bewußt nicht erscheint.

Die Darstellung beruht auf einem standardisierten Fragebogen und persönlichen Kontakten zwischen den Herausgebern und den Religionsgemeinschaften. Es wurde versucht, eine Balance zu finden zwischen ihrer Selbstdarstellung und ihrer Fremdwahrnehmung und -darstellung.

Eine erste Orientierung bietet die listenartige Zuordnung der Religionsgemeinschaften unter den Stichworten Buddhismus, Islam, Orthodoxe Christen, Orthodoxe Christen altorientalischer Tradition, Kirchen in der reformatorischen Tradition, katholische Christen, Freikirchen, Pfingstkirchen, Jüdische Gemeinde in Hamburg, Hindus und Sikhs.

In dem Abschnitt „Erklärung einiger wichtiger Grundbegriffe“ (Seite 20–40) wird allgemeine Basisinformation geboten, die für mehrere Religionsgemeinschaften Gültigkeit hat, unter folgenden Stichworten: Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Hamburg, Altorientalische Kirchen, Buddhismus, Evangelische Allianz, Islam, Kalender,

Orthodoxe Kirche, Pfingstbewegung, Schiiten, Sunniten. Die Verfasser bemerken explizit: „Die Grundkenntnis der jüdischen und christlichen Religionsgeschichte wird vorausgesetzt“.

Der Lexikonteil (Seite 41–180), in dem die Religionsgemeinschaften alphabetisch erscheinen, informiert über Glaubensgrundvorstellungen der Gruppe, heilige Texte, Geschichte der Religionsgemeinschaft im allgemeinen, Geschichte der Religionsgemeinschaft in Hamburg, Mitgliederzahl/Verbreitung der Mitglieder in der Stadt, besondere Merkmale wie Nationalität, praktizierte Rituale oder Kultusformen, karitative Einrichtungen und Bildungseinrichtungen, angewandte Verwaltungs- und Finanzierungsform der Gruppierung, ökumenische Zugehörigkeit. Da Größe, Signifikanz und Aufgeschlossenheit der Religionsgemeinschaften recht verschieden sind, fallen die Artikel unterschiedlich lang aus.

Ein Adressenverzeichnis bietet die Möglichkeit, vor Ort die im Lexikon gebotenen Informationen zu vertiefen und zu erweitern. Der Abschnitt über den geschichtlichen Hintergrund des religiösen Pluralismus in Hamburg mit Dokumententeil (Konzessionen, Gesetze und Verfassungen die Religionen in Hamburg betreffend), einer Tabelle zur Kirchengeschichte Hamburgs vom Jahre 811 bis zum Jahre 1994 und sieben Karten (älteste aus dem Jahre 1200; jüngste aus dem Jahre 1993), die die historische Entwicklung der religiösen Vielfalt veranschaulichen, macht eindrucksvoll deutlich, wie die ehemals zentrale Stellung der evangelisch-lutherischen Kirche in Hamburg abnahm.

Ein interreligiöser Festkalender, der herausgenommen werden kann, bietet eine praktische Übersicht über die Vielfalt der unterschiedlichen religiösen Feste bis zum Jahre 1999.

Gerade für Hamburg ist ein solches Werk nicht nur notwendig, sondern geradezu überfällig gewesen. Den Herausgebern sei für dieses Pionierunternehmen gedankt.

Stefan Durst

KIRCHE UND SOZIALISMUS

Gerhard Besier, Der SED-Staat und die Kirche. 1983–1991. Höhenflug und Absturz. Propyläen Verlag, Frankfurt am Main 1995. 976 Seiten. Gb. DM 98,–.

Mit diesem Band hat der Autor seine chronologisch angelegte und mit sehr vielen Zutaten sowie Fußnoten versehene Darstellung des Weges der evangelischen Kirchen in der DDR – beginnend mit der Gründung des anderen deutschen Staates und aufhörend mit der Wiederherstellung der einen EKD – beendet (s. ÖR 1993, 530f). Eine Trilogie ist das Ganze geworden, mit mehr als 2.700 Seiten, die in vielfacher Hinsicht Stoff zur Kritik im Grundsätzlichen wie in Detailfragen bietet. Doch muß auch gewürdigt werden, daß Besier derjenige ist, der – unter reichlicher und weidlicher Nutzung diverser Aktenbestände, die jedermann zur wissenschaftlichen Nutzung offenstehen – als erster eine umfassende Geschichte des durch die kirchliche Wiedervereinigung im Sommer 1991 abgeschlossenen Kapitels evangelische Kirche in der vormaligen DDR geliefert hat. Und das ohne Zeitverzug: die drei Bände sind zwischen 1993 und 1995 erschienen, woran sicher auch die zahlreichen mitlesenden Augen und helfenden Hände Anteil hatten, die ihm zur Verfügung standen. Ein weiterer Pluspunkt ist der flüssig geschriebene Text, dessen immer mal wieder eingestreute sprachliche Flapsigkeiten und

boulevard-journalistische Wendungen mit dem Anspruch strenger Wissenschaftlichkeit sich freilich nicht so richtig vertragen. Dennoch, ob einem das nun paßt oder nicht, Vf. hat mit den drei Bänden ein Standardwerk zum Thema abgeliefert, das für die weitere Beschäftigung mit ihm nicht unbedingt Maßstäbe setzt, an dem aber keiner, der sich künftighin auf eben jenem Feld oder Teilen davon betätigen möchte, herunkommt.

Das ändert alles nichts daran, daß der Gegenstand eine bessere Behandlung verdient hätte, und daß Besier dazu auch imstande gewesen wäre, nicht zuletzt von den äußeren Voraussetzungen her. Erwähnt seien nur der nicht unbeträchtliche Mitarbeiterstab, der ihm zu Diensten ist (dem jedoch entging, daß die Synode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg im April 1986 zur Reaktorkatastrophe von Tschernobyl gewiß nichts hat sagen können, weil sie Anfang April tagte, der Unfall sich aber am 26. jenes Monats zutrug), und der Umstand, daß er zum Sujet seiner Forschungen bis zur Wende so gut wie keine persönlichen oder beruflichen Beziehungen hatte. Doch mit diesen Pfunden hat er nicht bzw. nur wenig gewuchert. Statt dessen hat er sich – warum nur? – auf die Ausbreitung diverser Vorurteile kapriziert, die er, manchmal nicht ungeschickt, an die von ihm genutzten Quellen heranträgt, um sie als Resultat seiner Beschäftigung mit ihnen wieder davonzutragen. Vor allem geht es ihm um den Nachweis, „daß die EKD einen immer entschlosseneren Linkskurs steuerte“, und daß die evangelischen Kirchen in der DDR samt ihrem Kirchenbund „eine Entwicklung“ durchgemacht haben, „die als wachsende Annäherung ... an den SED-Staat beschrieben werden kann“ und die zu einem immer dichter gewordenen „ge-

genseitigen Einvernehmen“ geführt hat. Und beim Zusammenspiel von SPD-lastiger EKD und SED-angepaßtem BEK konnte nur Arges herauskommen. Beispielsweise „scheint nur der innere Auflösungsprozeß des Ostblocks es verhindert zu haben, daß bestimmte Kreise in SPD, SED und evangelischer Kirche mit langem Atem das durchgesetzt hätten, woran der DDR am meisten lag: an der Aufgabe des Alleinvertretungsanspruchs und an dem Verzicht auf die deutsche Staatsangehörigkeit durch die Bundesregierung“.

Derlei, gesprochen vom hohen Olymp des Zeitgeschichtlers, läßt die Vermutung aufkommen, daß dieser die Bürde historischer Wahrhaftigkeit, jedenfalls ab und an, auf die leichte Schulter genommen hat. Zu schnell ist er mit Verurteilungen zur Hand, wo das abgewogene Urteil gefragt wäre. Es hätte den Nutzen des Buches und der beiden Vordbände ungemein erhöht, hätte der Autor da, wo er nicht zitiert, sich um Erklärungen bemüht, um das Herstellen von Zusammenhängen und um das Einordnen in verschiedene Kontexte. Wäre er wirklich daran interessiert gewesen, dann hätte er wahrscheinlich auch ein anderes Ordnungsprinzip gewählt als das chronologische, das zwangsläufig dazu führt, daß sachlich Zusammenhängendes auseinandergerissen wird. Und er hätte in dem einen und anderen Fall Zeitzeugen befragt und sich nicht so ausschließlich auf die Akten verlassen. Nicht, daß sie lügen, aber manches enthalten sie nicht, weil jeder, der einen Vermerk schreibt, das halt Interessen geleitet und nach Maßgabe seiner intellektuellen Fähigkeiten sowie seiner Redlichkeit tut. Besier jedenfalls verzichtet so souverän – oder ängstlich bemüht? – auf oral history, zumindest weist das Quellen- und Literaturverzeichnis nichts Entsprechendes aus, daß

man sich schon fragen muß, welche Gründe er dafür wohl gehabt haben mag.

Vf. hat viel Material zusammengetragen und an einigen seiner Wertungen ist durchaus was dran, z.B.: „Im Unterschied zur Partei ließen sich die Geheimdienstler – scheinbar oder wirklich – auf die Denkstrukturen der Kirchenleute ein“. Dem wäre in der Tat einmal nachzugehen. Insofern setzt das dreibändige Opus keinen Punkt, sondern ein Semikolon. Es wäre der Sache dienlich, wenn sich nun andere aufgerufen fühlten, sich an die Arbeit zu machen.

Uwe-Peter Heidingsfeld

Reinhard Scheerer (Hg.), Gott schreibt auch auf krummen Linien gerade. Zur Geschichte der Christlichen Friedenskonferenz (CFK). Verlag Haag und Herchen, Frankfurt am Main 1993. 108 Seiten. Br. DM 19,80.

Vom 26. bis 28. März 1993 führte die Europäische Kontinentalvereinigung der Christlichen Friedenskonferenz ihre erste Tagung nach der Wende durch „Zur Geschichte der CFK“. Die dort gehaltenen und hier dokumentierten Referate zeugen von dem ernsthaften Versuch, sich – frei von allen Rücksichten, die andernorts aus (kirchen-)politischen Erwägungen herausgenommen werden müssen – ihrer eigenen Geschichte ohne Wenn und Aber zu stellen.

In der Tat ist dabei ein sehr aufschlußreiches Bändchen herausgekommen: Etwa, wenn R. Scheerer die Entstehung und Struktur jenes klassischen Vorurteils der CFK als „kommunistischer Frontorganisation im ideologischen Klassenkampf“ darlegt; unter diesem Titel firmierte die CFK lange Jahre in den Verfassungsschutzberichten des Bundesinnenministeriums. Die hohe Zeit

des Kalten Krieges, „die Grenzüberschreitungen nicht schätzte, sondern verteufelte (S. 15)“ hat Nachwirkungen, die bis heute andauern. Andererseits war die CFK regelmäßig Verhandlungsgegenstand der staatlicherseits mit der Kirchenpolitik befaßten Dienststellen der sozialistischen Länder. Auch dort zog sie sich immer wieder Mißbilligung zu (und dies beileibe nicht erst mit der Kritik an der Okkupation der ČSSR von 1968), weil das theologisch begründete Engagement ihrer Vertreter für Frieden und soziale Gerechtigkeit sich bei weitem politisch nicht so instrumentalisieren ließ, wie dies staatlicherseits wünschenswert gewesen wäre.

Der Versuch, die CFK zu instrumentalisieren, wird überdeutlich bei einem Blick auf die Publizität, die der CFK in den Medien der DDR zuteil wurde. Carl Ordnung urteilt dabei wohl zu Recht, daß die relativ große Bedeutung und Öffentlichkeitswirkung der CFK in der DDR nicht allein daher rührte, „daß sich ihre Positionen zu einem wesentlichen Teil mit der offiziellen staatlichen Politik deckten“, sondern auch in der Tatsache begründet lag, „daß sich die dortigen evangelischen Mehrheitskirchen im Unterschied zu den protestantischen Kirchen in den anderen sozialistischen Ländern der CFK nicht anschlossen“ (S. 11f). Dadurch konnte die Berichterstattung über die CFK vor den Karren der DDR-Kirchenpolitik gespannt werden, so daß in der Öffentlichkeit nahezu zwangsläufig von der CFK das Bild einer Organisation politischer Opportunisten entstehen mußte. Ähnliches gilt im Hinblick auf die Instrumentalisierung für die damalige ČSSR. Am Beispiel von Josef L. Hromádka etwa weist Werner Wittenberger in seinem Beitrag nach, daß die kommunistischen Politiker das Selbstverständnis der CFK nie ernst genommen haben. Quellenmate-

rialien belegen, daß sie im Gegenteil mit der CFK Politik machen wollten.

Zwei Beiträge komplettieren den Band. K. Huszti unternahm den Versuch, die Rolle des Theologischen – des „hohen C“ – in der CFK zu analysieren. In der historischen Situation des Nachkriegseuropas ließen sich die Gründer der CFK angesichts des Mißbrauchs des „C“ durch Konservatismus und Faschismus sowie des Rückfalls der Kirchen in alte Denkmuster von der Frage leiten: Reicht die theologische Kritik an solchen Erscheinungen aus? Müssen nicht vielmehr kirchliche Dogmatik und christliche Friedensbewegungen zusammenwirken? Noch wichtiger für das historische Verständnis des Unternehmens CFK wie für das Weiterdenken nach vorne ist die Perspektive von Jan A. Hrdlicka, die deutlich macht, daß die Traditionslinie der CFK nicht erst bei Hrodμάdka beginnt, sondern zurückreicht in die theologischen Auseinandersetzungen während der ersten Tschechoslowakischen Republik mit deren prägender Persönlichkeit, Thomas G. Masaryk. Im Zuge der Beschäftigung mit der sozialliberalen Philosophie des Staatsgründers setzen sich tschechische evangelische Theologen mit den Gedanken des Sozialismus auseinander und kommen später in einen Dialog mit Reform marxisten wie M. Machovec u.a. Hinzu kam die bittere Erfahrung mit dem Münchner Abkommen von 1938. Daß nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus die Auseinandersetzung mit diesem legitimen Teil des abendländischen Erbes im Westen für unnötig erachtet wird – das könnte sozial noch einmal brisant werden. Querdenker sind gefragt, denn Gott schreibt auch (oder meistens?) auf krummen Linien gerade ...

Wieland Zademach

Wolfgang Richter (Hg.), *Unfrieden in Deutschland*. Weißbuch Bd. 4. Kirche im Sündenfall. GNN-Verlag Sachsen, Berlin 1995. 512 Seiten. Kt. DM 29,80.

Die Schriftleitung wurde angefragt, ob sie diese Publikation zur Rezension annehme. Integriert in eine ökumenische Gemeinschaft, die sich auf die erste (gesamt-)deutsche Ökumenische Versammlung in Erfurt mit dem Thema „Versöhnung suchen – Leben gewinnen“ vorbereitet, kann solche Anfrage nicht abgelehnt werden; wenn nicht in diesem Bereich, wo ist in der erweiterten Bundesrepublik mit ihrer zweifachen Geschichte sonst Versöhnung zu suchen? Wie sonst sollte Leben ohne die Verhедderungen, die dieses „Weißbuch“ anzeigt, gewonnen werden?

Nur: wer sich auf den Buchmarkt be gibt, muß wissen, worauf er sich einläßt und daß Kommunikation mit der Öffentlichkeit andere Spielregeln erfordert als diejenigen unter Freunden oder in der eigenen Gruppe. Daß diese Einsicht fehlte, kann man/frau den in Bedrängnis geratenen Autoren schwerlich vorwerfen, es ließ aber diese Publikation in schmerzlicher und verwirrender Weise mißglücken. Warum legt uns der Verfasser nicht anhand seiner bewegenden Biographie in einem Zug – sagen wir auf 70 Seiten – dar, worum es ihm ging? Warum wurde zwar ein Mitautor hinzugezogen, aber der Hauptautor mutete sich selbst den Versuch zu, sein Anliegen: Kirche im Sozialismus – Überwindung militarisierter Ideologie in Ost und West – Zivilisierung der DDR-Gesellschaft in Konfrontation mit seiner thüringischen Heimatkirche zu verteidigen, die zugleich seine vorgesetzte Dienstbehörde ist? Ihm selbst mußte sich dieser Versuch auf peinliche Weise mit Wehleidigkeiten und Selbstrechtfertigungen

tigungen vermengen. Sein Verhältnis zu dieser Kirche konnte kaum andere Züge als die einer Haßliebe annehmen.

Die DDR-Gesellschaft war in hohem Maß eine Buch-, eine literarische Gesellschaft. Was als Dokument fehlender Weisheit auf beiden Seiten in 100 Jahren reichhaltig Material für eine Provinzposse abgibt, es hätte – literarisch verfremdet – gewichtige, in Ost und West verdrängte Fragen einer Lösung annähern können, z.B. diejenige, ob und inwieweit der Antikommunismus der alten Bundesrepublik etwas mit verweigerter Buße zu tun hatte, oder die andere, ob die Kirchenleitungen in der DDR, was sie jetzt natürlich nicht mehr eingestehen können, nicht uneingestanden recht dankbar waren für Amtsträger und Laien, die mit der Parole „Kirche im Sozialismus“ ernst machten und Verbindungen zum Staat und den Blockparteien hielten.

Nur: auf die hier gewählte Weise lassen sich solche Fragen in der Öffentlichkeit nicht behandeln. Das kann nur im Knatsch enden. Aber immerhin: eine eindringliche Bedarfsanzeige, wieviel Unversöhnlichkeiten in Deutschland nach Versöhnung schreien, ist diese Publikation. Meist bleibt dieser Schrei unartikuliert. Daß er hier, wenn auch unbeholfen, artikuliert wird, läßt dieses Weißbuch denn doch nicht als unnötig erscheinen.

Vo.

FESTSCHRIFTEN

Theologische Samenkörner. Dem Lehrer Dietrich Ritschl zum 65. Geburtstag. Hg. von R. Bernhardt / M. Hailer / G. von Kloeden / U. Link-Wieczorek. Lit-Verlag, Münster/Hamburg 1994. 312 Seiten. Br. DM 39,80.

Nach einer Festschrift zum 60. Geburtstag (W. Huber u.a., Hg., Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns, München 1990) haben seine Schüler und Schülerinnen zum 65. Geburtstag am 17.1.1995 zwar nicht das literarische Genus gewechselt, aber auf den anspruchsvollen Namen Festschrift verzichtet und – wie es sich biblisch gehört – von der ersten ausgereiften Frucht Samenkörner zu Ehren ihres Lehrers ausgestreut. Dadurch vervielfacht sich dessen in sich schon vieldimensionales Wirken nochmals bis ins Theoriefeld der Physik hinein (Wolfgang Achtner, Implizite Axiome in physikalischen Theorien, S. 36–53), bis zur Suche ganzheitlicher Kategorien für Krankheit (Helga Kuhlmann, Krankheit als Gleichnis, S. 117–135) und zur Bedeutung des Gesichts für die Christologie (Armin Münch, S. 168–170). Wir sehen: höchst unterschiedliche Begabungen und Interessen werden in dieser Pflanzschule so veredelt, daß wissenschaftliche Theologie als Membrane für göttliche und menschliche Lebensäußerungen dienen und sie in Korrespondenz miteinander bringen kann. Wen es nicht freut, das zu verfolgen, dem ist schlecht zu helfen. Wer sich aber daran freut, der wird diese Früchte, pardon: Samenkörner, in die Biographie des Lehrers hinein zurückverfolgen, die die Herausgeber/innen liebevoll zusammengetragen haben (S. 11–35).

Über diesen Gesamteindruck hinaus sei aber doch knapp festgehalten, woran der Rezensent nicht vorübergehen möchte, ohne gezielt zuzustimmen und zu widersprechen. Für die Theologiegeschichte Europas in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bedeutsam erscheint ihm, was Warner M. Bailey (S. 54–59) zum Transfer der Theologie Albrecht Ritschls ins presbyterianische Schottland beiträgt. Erinnerungen und

Aha-Erlebnisse stellen sich ein, wenn uns der Hermesstab von Ulrike Link-Wieczorek aufschließt, wie Bert Brecht in seinem Stilmittel der Verfremdung von der Bibel befruchtet wurde (S. 136-147). Beachtenswert auch die Warnungen des ugandischen Priesters Robert Kaggwo, aus Nostalgie und dem Empfinden eigener Defizite die „indigenous theology“ zum Erkenntnisprinzip für Individuation und Gemeinschaft zu erheben und das Heil vom Kontext zu erwarten (S. 100-109). Dagegen ist es doch wohl der Nachfrage wert, ob wirklich mit Reinhold Bernhardt „spielerische Gelassenheit und entkrampfte Gelöstheit“ (S. 69) geeignete Kategorien für das paulinische Weltverhältnis sind. Bei Wolfram Weiße (Religionsunterricht in einer multikulturellen Gesellschaft. Eine Problemanzeige, S. 247-269) stellt sich trotz vieler Zustimmung im einzelnen der ernsthafteste Einwand ein: inwiefern können aus einer so diffusen Bestimmung wie „multikulturelle Gesellschaft“ überhaupt Perspektiven und Kriterien für den Religionsunterricht abgeleitet werden? Und welchen Sinn macht es, positiv bestimmten Glauben keineswegs nur der Christen, sondern auch anderer Gläubiger in unserem Land – mit Kant gesprochen – einem „Aggregat“ einzuordnen, das aus sich, weil wurzellos, nicht lebensfähig ist? Vor allem aber: Welche Freude sollen Christenmenschen noch an einem von dorthier oder dorthin angepaßten Religionsunterricht haben?

Insgesamt: ein Spiegelbild, das Leben in Fülle zeigt.

Vö.

Kraft. Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 1994. 351 Seiten. Kt. DM 59,-.

„Christus Spes – Christus unsere Hoffnung!“ erwählte sich der Jubilar zum Wahlspruch, als er 1985 zum alt-katholischen Bischof in Deutschland gewählt wurde. Damit war nicht nur im Kern sein geistliches Selbstverständnis ausgesprochen, dieser Wahlspruch charakterisiert auch die Festschrift, für die sein 65. Geburtstag am 7.9.1992 der Anlaß war und die ihm auf der Synode 1994 überreicht wurde. Sie umfaßt 34 Beiträge und vier Grußworte, dazu eine knappe Selbstbiographie sowie die Bibliographie von Sigisbert Kraft mit 349 Titeln. Die Schwerpunkte der Festschrift sind durch die Themen markiert, für die die Altkatholiken insgesamt stehen und in der ökumenischen Bewegung mit Verve und Geschick eintreten: Bischofsamt, Synodalität und Frauenordination (vier Beiträge); Eucharistie, Teilhabe aller, Kirchengemeinschaft (sechs); Liturgie (wen wundert's: zehn); ökumenische Bewegung (vier). Dazu kommen je drei biblische Beiträge bzw. Predigten und je zwei zur Zeitgeschichte bzw. Geschichte der Altkatholiken.

Natürlich ist das ein Grob-, kein Feinraster. Aber alle, die zur Festschrift beitrugen, wollten doch ausdrücken: Wir wissen, wo in dieser Kirche und bei diesem Jubilar das Herz schlägt. Daß unter den Autoren mit vierzehn die Altkatholiken überwiegen, ist selbstverständlich; daß immerhin acht römisch-katholisch sind, erfreut am meisten und zeigt: wo ökumenische Dynamik und gemeinsame Liebe zum einen Herrn der Kirche zu spüren sind, bilden auch sperrige Persönlichkeitsstrukturen kein Hindernis für geistliche Gemeinschaft.

Angela Berlis / Klaus-Dieter Gerth (Hg.), Christus Spes. Liturgie und Glaube im ökumenischen Kontext. Festschrift für Bischof Sigisbert

Neben der Freude, die diese Festschrift insgesamt verbreitet, und der Hoffnung für die Christenheit, die sie ausstrahlt, seien aber noch einige Beiträge genannt, die im aktuellen ökumenischen Geschäft besondere Aufmerksamkeit verdienen: Metropolit Augoustinos, Hoffnung für die Ökumene (S. 19 ff); Paul Berbers, Die Beteiligung der Gemeinde am sakramentalen Handeln der Kirche (S. 25 ff); Teresa Berger, Die Liturgie im Gespräch der Kirchen. Ein Überblick über neue ökumenische Dialoge auf Weltebene (S. 39 ff); Johannes Brosseder, Die ökumenische Bedeutung des Bischofsamtes (S. 85 ff); Klaus-Dieter Gerth, Synodalität und Bischofsamt (S. 143 ff); Konrad Raiser, Ökumene als Gemeinschaft von Kirchen (S. 237 ff); Matthias Ring, *Ad pristinam normam patrum*. Anmerkungen zum alt-katholischen Reformparadigma (S. 255 ff – eine sehr beachtenswerte Selbstkritik); Franz Segbers, Plädoyer für eine eucharistische Vision (S. 295 ff) und J. Robert Wright, *Intercommunion and Full Communion. The meanings of these terms for Anglicans and for their relations with Old Catholics* (385 ff).

Wir können den Autoren und Autorinnen nur danken für die geistliche Gabe, die hier über den Jubilar für uns alle zubereitet wurde.

Vo.

ZWISCHEN SCHRIFT UND CHARISMA

August Jung, Vom Kampf der Väter. Schwärmerische Bewegungen im ausgehenden 19. Jahrhundert. (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden Band 5, 1. Hg. von Wolfgang Dietrich) Bundes-Verlag, Witten 1995. 303 Seiten. Gb. DM 29,80.

Anzuzeigen ist ein Buch, das in ausgesprochen spannender Weise davon erzählt, in welche Schwierigkeiten die verantwortlichen Brüder freikirchlicher und kirchlicher Gemeinschaften geraten sind, als gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts vielfältige charismatische Begabungen und geistliche Erneuerungsbewegungen mit nicht selten durchaus radikalen Tendenzen unter ihnen aufbrachen und wie ihnen mit dem unbeirrbarsten Pochen auf das gesamt-biblische Zeugnis widerstanden worden ist. „Auch die Kirchengeschichte des ausgehenden 19. Jahrhunderts kann uns die Augen für jenen Entwicklungsvorgang öffnen, der eine geistliche Bewegung allmählich über die Schrift hinausführt und zur Schwärmerei macht: Zu ihrer Entstehungszeit pflegt sie, weil sie einen anscheinend vergessenen Artikel christlicher Lehre hervorhebt, vielfach Beifall zu finden; durch ‚Erfolge‘ verwöhnt, gerät sie allmählich in extreme Bahnen; gegen aufkommende Kritik wehrt sie sich mit Berufung auf besondere Schriftkenntnis und persönliche Offenbarungen; ihre Ausweitung treibt sie mit dem missionarischen Eifer der Herbeiführung einer besonderen ‚Gottesstunde‘, um dann längst jeglicher Warnung auch durch beste Freunde unzugänglich, sich unaufhaltsam zur Katastrophe auszuformen, die ihre verblendeten Führer allerdings selten als solche anzusehen pflegten“, S. 11/12.

Der Verfasser hat eine Fülle verschollener, verstreuter und vergessener Materialien, Akten, Bücher und Zeitschriften-Artikel aufgefunden, ausgewertet und dankenswerter Weise in z.T. ausführlichen Zitaten vor dem Leser ausbreitet, so daß sein Buch die damaligen Geschehnisse, leidvollen Kämpfe und Spaltungen sehr lebendig werden läßt.

Das 1. Kapitel beschäftigt sich mit Peter Samanns und der rheinischen Hei-

lungsbewegung, das 2. Kapitel mit Frederik Franson und seinen Missionsmethoden, das 3. Kapitel mit Carl Idel und seiner Lehre von der Sündenfreiheit. Das 4. Kapitel ist überschrieben „Als schließlich die Zungen redeten“. Im 5. Kapitel kommen aufschlußreiche Dokumente zu Wort, so u.a. die Heilungszeugnisse von Carrie Judd, Peter Samanns und Ludwig Doll. Besonders

hervorzuheben ist das 6. Kapitel mit dem Register, einer Fundgrube biographischer und bibliographischer Mitteilungen. Ein sehr informatives Literaturverzeichnis beschließt diesen bemerkenswerten, gelungenen und nicht zuletzt durch viele interessante Bildbeigaben ausgezeichneten Band.

Hans-Peter Friedrich

Die Mitwirkenden

Pastor Dr. Stefan Durst, Lornsenstraße 59, 25451 Quickborn / Dr. Ursula Engelen-Kefer, DGB-Bundesvorstand, Hans-Böckler-Straße 39, 40476 Düsseldorf / Landespfarrer Hans-Peter Friedrich, Hans-Böckler-Straße 7, 40476 Düsseldorf / OKR Hermann Göckenjan, Kirchenamt der EKD, Postfach 21 02 20, 30402 Hannover / Prof. Dr. Hermann Goltz, Kornblumenweg 29, 06118 Halle / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Flemingstr. 65 a, 81925 München / Martin Hailer, Ökumenisches Institut, Plankengasse 1–3, 69117 Heidelberg / Pfarrerin Dr. Elisabeth Hartlieb, Evang. Akademie Arnoldshain, 61389 Schmitten / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Kirchenamt der EKD, Postfach 21 02 20, 30402 Hannover / Bischof Dr. Heinz Joachim Held, Bussilliatweg 32, 30419 Hannover / Br. Franziskus Ch. Joest, Gnadenthal 14, 65597 Hünfelden / Dr. Irmgard Kindt-Siegwalt, 25 rue Ste Cecile, F-67100 Strasbourg-Neudorf / Bischof Dr. Walter Klaiber, Wilhelm-Leuschner-Straße 8, 60329 Frankfurt am Main / OKR Dr. Hans-Jochen Kühne, Schlaurother Straße 11, 02887 Görlitz / Dr. Klaus Lefringhausen, Elberfelder Straße 2, 40822 Mettmann / Professorin Dr. Christine Lienemann-Perrin, Pilgerweg 35, CH-4055 Basel / Dr. Lutz Motikat, Studien- und Begegnungsstätte Berlin, Auguststraße 80, 10117 Berlin / Andreas Müller, Pellaweg 1, 33617 Bielefeld / Prof. Dr. Christian Oeyen, Gneisenaustraße 21, 53271 Siegburg / Dr. Gert Rüppell, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Dr. Reinhard Scheerer, Skarbinastraße 56, 12309 Berlin / Dr. Walter Schöpsdau, Konfessionskundl. Institut des Evang. Bundes, Eifelstraße 35, 64602 Bensheim / Dr. Barbara Schwahn, ÖRK, P.O. Box 2100, CH-1211 Genf 2 / Rudolf von Sinner, VDM lic. theol., Riehenstraße 23, CH-4058 Basel / OKR i.R. Dr. Gerhard Strauß, Edelsbergstr. 1, 86163 Augsburg / Dekan Prof. Dr. Jakub S. Trojan, Evang.-Theol. Fakultät der Karls-Universität, Cerna 9, CZ-11555 Praha 1 / Pfarrer Dr. Wieland Zademach, Schussenrieder Straße 44, 88326 Aulendorf.

NEU BEI LEMBECK

Leuenberger Texte Heft 4

Leuenberg, Meissen und Porvoo

Konsultation zwischen den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und den an der Meissener Erklärung und der Porvoo-Erklärung beteiligten Kirchen, Liebfrauenberg, Elsaß, 6. bis 7. September 1995

Hrsg. von Wilhelm Hüffmeier und Colin Podmore

Zweisprachige (engl./dt.) Ausgabe

ISBN 3-87476-316-1, 192 Seiten, kt.,

DM 9,80/öS 73,-/sFr 9,80

Wandel und Bestand

Denkanstöße zum 21. Jahrhundert

Festschrift Bernd Jaspert zum 50. Geburtstag

Hrsg. von Helmut Gehrke, Makarios Hebler und

Hans-Walter Stork

ISBN 3-87476-308-0, 947 Seiten, geb.,

DM 148,-/öS 1095,-/sFr 148,-

Dr. Bernd Jaspert, dem ehemaligen Lehrbeauftragten für Kirchengeschichte in Marburg und jetzigen Studienleiter an der Evangelischen Akademie Hofgeismar, wurde zu seinem 50. Geburtstag die vorliegende Sammlung von wissenschaftlichen Beiträgen als Festschrift überreicht.

Über 60 Beiträge aus 11 Disziplinen zeigen die Wissensgebiete auf, mit denen sich der Jubilar in seinem wissenschaftlichen Wirken auseinandergesetzt hat. Die Beiträge umfassen Themen aus Bibel/Exegese/Predigt – Kirchengeschichte – Mönchtum – Mission/Ökumene/Religion – Systematische Theologie – Sozialethik – Pädagogik – Spiritualität – Literatur/Philosophie – Theologie und Kunst – Medizin/Psychologie.



Verlag
Otto Lembeck

Zu diesem Heft

Öffnungen – neue Wege:

Sie werden spürbar und begangen – *in Genf und in Rom*

Wer sie nachvollziehen und im eigenen Bereich ein Stückweit mitgehen will, sollte bei der Lektüre dieses Heftes mit der Vorschau auf die Plenarversammlung in Glauben und Kirchenverfassung von *Dagmar Heller* beginnen. Er/sie findet dort beschrieben, wo der Aufsatz des Presbyterianers *Lewis S. Mudge*, Prof.em. am San Francisco Theological Seminary, verortet ist. Wir haben den Aufsatz in Übereinstimmung mit dem Autor gegenüber dem Original um Partien gekürzt, die vor allem dem nordamerikanischen Kontext gelten. Wir möchten mit diesem Aufsatz einen Einblick vermitteln, wie weit die mit der Studie „Teure (bzw. Kostbare) Einheit“ eingeleitete Annäherung der beiden Hauptströmungen im ÖRK inzwischen gelangt ist – über Zwischenschritte hinweg, über die wir aus Raumgründen nicht berichten konnten.

Daß davon die innere Ausrichtung der Ökumenischen Bewegung insgesamt betroffen ist, zeigt das Dokument aus der *Gemeinsamen Arbeitsgruppe* zwischen Vatikan und Ökumenischem Rat. Wir machen Öffnung oder Abgrenzung unserer Kirchen meistens zustimmend oder kritisch an Personen fest; und natürlich haben beide entscheidend mit Personen zu tun. Diese Personen und ihre Verlautbarungen drücken jedoch Strömungen in ihren Kirchen aus, sonst fänden sie keine Resonanz. Wie läßt sich nun verhindern, daß aus den darin zutage tretenden Unterschieden und Gegensätzen innerhalb des einen Leibes Jesu Christi Abschottungen, ja neue Spaltungen entstehen, vor allem wenn es sich um Bereiche handelt, in denen der Glaube das Leben prägen soll, also um unsere sittlichen Grundhaltungen? Das Studiendokument signalisiert, daß die hier lauernden inner- und zwischenkirchlichen Gefahren in Rom und Genf erkannt sind. Daß sie nicht trotzdem eintreten, setzt allerdings Gemeinden und Christen voraus, die gleichfalls um sie wissen und ihnen an ihrem Ort entgegentreten. Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) könnte hier eine Vermittlungsfunktion übernehmen; denn es ist absurd, daß in unserer theologischen Ausbildung das Entstehen von Spaltungen in der Vergangenheit desto ausführlicher behandelt wird, je weiter diese Spaltungen zurückliegen, dem Entstehen neuer Spaltungen aber kaum Aufmerksamkeit gewidmet wird.

Öffnungen – neue Wege: Sie werden spürbar und begangen –
in der Mission und im Blick auf die plurale Gesellschaft

Wie sich Kirchen und Christen in aller Welt auf die zeitlich nächste der kommenden ökumenischen Weltkonferenzen vorbereiten, hat uns *Gert Ruppell* in seiner Vorschau auf die Weltmissionskonferenz im letzten Heft erläutert. *Klaus Schäfer*, Referent für Grundsatzfragen beim Evangelischen Missionswerk in Hamburg, schildert uns jetzt, mit welchen Problemstellungen Kirchen und Christen aus der drastischen Minderheitssituation Asiens heraus nach Brasilien aufbrechen. Unmittelbar vor der Konferenz wird im Oktober noch ein Beitrag über die deutschen Erwartungen folgen.

Stellen die Menschenrechte eine Plattform, vielleicht sogar eine endlich voll zu legitimierende Frucht christlichen Glaubens dar, auf der bzw. mit deren Hilfe nationaler und rassistischer Chauvinismus und in ihrem Gefolge gewaltsame Ausgrenzung der Anderen überwunden werden können? Der Beitrag von *Wolfgang Lienemann* bezieht in die Perspektiven von Ekklesiologie und Ethik dieses Heftes die Bedingungen ein, unter denen eine zivile Weltgesellschaft entstehen kann. Bei ihm wie beim Ausblick unseres neuen Mitherausgebers *Fritz Erich Anhelm* zur 2. Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz stehen im Hintergrund Überlegungen, wie sich die Kirche als Glaubensgemeinschaft, bei Anhelm besonders die Kirchen Europas in ihrer gegenwärtigen Verfaßtheit, auf solche Entwicklungen in ihrem Selbstverständnis einstellen.

Öffnungen und neue Wege: Sie werden spürbar und begangen –
im eigenen deutschen Haus und bei unseren Nachbarn in Prag

Während diese Zeilen geschrieben werden, sind aus dem Osten und Westen Deutschlands bereits Pilgerwege unterwegs zur ersten deutschen Ökumenischen Versammlung in Erfurt vom 13.–16. Juni. Den Anstoß für ihr Thema „Versöhnung suchen – Leben gewinnen“ hat sie sich von der kommenden Grazer Versammlung geben lassen, allerdings die tragenden Begriffe „Versöhnung“ und „Leben“ mit einer gemeinsamen Aufgabe und Verheißung verbunden: „Versöhnung *suchen*, Leben *gewinnen*“.

Für eine Auswertung von Erfurt liegt der absolute Redaktionsschluß dieses Heftes zu früh. Wir dokumentieren aber die *Botschaft der Versammlung* und bringen in einem Interview mit Bischof Dr. *Joachim Wanke* erste Eindrücke des Vorsitzenden der ACK. Das Votum, das die bereits im März in Erfurt tagende *Ökumenische Basisversammlung* in die Erfurter Versammlung eingebracht hat, gehört der Sache nach ebenso dazu wie das Grußwort

bei der Eröffnung der ÖV, mit dem *Carl Friedrich von Weizsäcker* die Brücke vom Düsseldorfer Kirchentag über Stuttgart – Dresden – Basel und Seoul in die zweite Phase des konziliaren Prozesses hinein schlägt.

Eine Arbeitsgruppe in Erfurt befaßte sich mit dem Thema „Gemeinschaft der Kirchen: Blockaden, Hoffnungszeichen, Wege“. Wie im März eine solche jahrhundertelang währende Blockade im Bereich der Reformationskirchen, diejenige zwischen Mennoniten und Landeskirchen, beseitigt werden konnte, berichtet *Rainer W. Burkart*, freikirchlicher Referent in der Ökumenischen Centrale und selbst Mennonit.

Mit Sympathie verfolgen wir im Beitrag von Dozent Dr. *Jan Štefan* / Prag, wie sich im Nachbarland Tschechien die Evang.-Theologische Fakultät der Karls-Universität dem Gesamttraum der Wissenschaften zuordnet. Gottes Segen zu diesen Bemühungen und für diejenigen aus nah und fern, die in der neuen Heimstatt der Fakultät aus- und eingehen.

Mit diesem Heft grüßen wir den früheren Generalsekretär des Ökumenischen Rates, *Philip Potter*, zum 75. Geburtstag am 19. August.

Hans Vorster

#320 Wohin?

#335 Erwägungen zum Ziel der Ökumenischen Versammlungen in Erfurt (1996) und Graz (1997)

VON CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER

Die beiden Versammlungen erscheinen als Schritte in einer Wiederaufnahme des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Erfurt, als deutsche Versammlung, von der ACK einberufen, wie Königstein – Stuttgart und Dresden – Magdeburg – Dresden (1988/89), Graz von der Konferenz Europäischer Kirchen und vom Rat der Europäischen Bischofskonferenzen einberufen, wie Basel 1989. Jene damaligen Versammlungen verstanden sich als Schritte auf dem Weg des konziliaren Prozesses, unterwegs zu Seoul 1990. Soll und kann auch jetzt eine weltweite Versammlung folgen? Was könnte ihr Inhalt, was sollte ihr Ziel sein?

Graz, und im Blick darauf schon Erfurt, bezeichnen ihre Aufgabe durch das Wort „Versöhnung“. Dies ist ein unmittelbar einleuchtendes Ziel für das heutige östliche Europa. Wer, wie der Verfasser des jetzigen Textes, an die-

sen Versammlungen teilnehmen möchte, der muß sich dieses Ziel in seiner vollen Konkretheit stellen. Aber die Ereignisse von 1989 in Europa hatten einen Hintergrund in weltweiten politisch-ökonomisch-sozialen Problemen. Der Hegemoniekonflikt zwischen USA und Sowjetunion artikuliert sich „weltinnenpolitisch“ als Gegensatz repräsentativer Demokratie gegen Sozialismus und wirtschaftlich als Gegensatz zwischen Markt- und Planwirtschaft. Aus diesen Spannungen entstanden einerseits die Angst vor einem dritten Weltkrieg, andererseits in der „Dritten Welt“ die unerfüllte Forderung nach sozialer Gerechtigkeit, also die Themen, welche der konziliare Prozeß behandeln wollte. Als 1983 in Vancouver auf der Versammlung des Weltrats der Kirchen der Vorschlag aus der Evangelischen Kirche der DDR für ein Friedenskonzil vorgebracht wurde, antworteten Vertreter des Südens: „Was Ihr im Norden ‚Frieden‘ nennt, ist die Art, wie Ihr Eure ungerechte Herrschaft über uns aufrechterhalten wollt. Nicht Frieden, sondern Gerechtigkeit muß das Thema sein.“ In Seoul konnte man solche Affekte wahrnehmen.

Ab 1989 brach die weltinnenpolitische Führungsposition der Sowjetunion zusammen. Aber dies erwies sich in wenigen Jahren nicht als Sieg der westlichen Ideologie. Demokratie und Markt hatten zwar eine Identität in ihrer Gegnerschaft gegen das Sowjetsystem erlebt; aber zunehmend erkannten sie nun ihre Unfähigkeit, ein überzeugendes und funktionsfähiges eigenes Weltssystem zu errichten. Für uns ist heute vielleicht die noch unwiderstehlich wachsende Arbeitslosigkeit das deutlichste Beispiel.

Es fragt sich, ob die christliche Kirche zu diesen Problemen einen Beitrag leisten kann. Die überwiegende Meinung unter den Intellektuellen in wohl allen großen Kulturen ist heute, daß die Religionen diesen Problemen gegenüber verständnislos und machtlos sind; allenfalls erwartet man von ihnen einen spirituellen Trost, wenn die weltliche Ordnung scheitert. So nimmt der kulturelle Einfluß der großen Religionsgemeinschaften, darunter auch der christlichen Kirchen, gegenwärtig von Jahrzehnt zu Jahrzehnt ab. Zum Teil nehmen fundamentalistische Sekten den freiwerdenden Raum ein; aber sie werden die Probleme erst recht nicht lösen. (Der Islam hat, wie jede spezifische Religion, hier seine besonderen Probleme. Doch erscheint mir die bei uns publizistisch verbreitete Identifikation des Islam mit Fundamentalismus als ein noch oberflächlicher Irrtum.)

Nun stellt sich die Frage, ob der konziliare Prozeß auch über Europa hinaus wieder aufgenommen werden sollte. Meine persönliche Antwort wäre: Ja, und zwar intensiver und umfassender als 1989–90. Dies hat mehrere Aspekte.

Zunächst müßte er, im christlichen Rahmen, ökumenisch sein. Also getragen von der katholischen Kirche in Kooperation mit den anderen Kirchen, die vermutlich durch den Ökumenischen Rat der Kirchen an der Vorbereitung wesentlich zu beteiligen wären. Beide Seiten müßten willig sein, einander im ernsthaftesten Bemühen zu unterstützen. Sie müssen sich klar sein, daß ohne diese Anstrengung die weltweite Position der Kirche weiter, und nicht unverschuldet, absinken wird.

Zweitens müßte es gelingen, eine hinreichend ausführliche Erörterung der Fragen durchzuführen. Ich stelle das jetzt nicht im einzelnen dar, verweise aber auf eine Aufzeichnung, die ich 1990 noch in Seoul über den Verlauf des dortigen Gesprächs gemacht habe¹.

Drittens müßte auch eine Zusammenarbeit mit den nichtchristlichen Religionen geschehen. Als ich im August 1985 auf einer Tagung in Castel Gandolfo in Gegenwart des Papstes von dem Plan eines christlichen Friedenskonzils erzählte, sagte mir der Papst nachher in einem persönlichen Gespräch: „Warum nur die Christen? Warum nicht alle Religionen?“ Ich konnte den Entwurf des Weltrats der Kirchen nicht abändern, aber der Papst lud dann 1986 Vertreter aller größeren Religionen zu einem Gebetstag für den Frieden nach Assisi ein.

Es müßte sich dabei nicht um einen Synkretismus der Religionen handeln. 1993 hat in Chicago ein „Weltparlament der Religionen“ stattgefunden (Nachfolge nach hundert Jahren für eine ebenso benannte Versammlung von 1893). Dort wurde ein Aufruf für ein Weltethos verfaßt, zu dem Hans Küng eine wichtige Anregung gegeben hatte. In den Prinzipien der Ethik, der goldenen Regel, der Nächstenliebe, kann zwischen den Religionen eine tiefe Übereinstimmung gefunden werden. Hieran sollte weiterhin gearbeitet werden. Auch gibt es übereinstimmende Erfahrungen der Meditation, selbst wenn verschiedene kulturelle Traditionen sie in deutlich verschiedener Weise aussprechen.

Ich stelle hier keine Forderungen auf. Aber ich möchte zum Nachdenken über das Mögliche und Notwendige anregen.

ANMERKUNG

¹ Carl Friedrich von Weizsäcker, Ein Schritt auf unserem Weg, der noch nicht zu Ende gegangen ist, in: Unterwegs in Sachen Zukunft. Das Taschenbuch zum konziliaren Prozeß. Calwer/Kösel. Stuttgart – München 1990, S. 250–254.

Ekklesiologie und Ethik in der laufenden ökumenischen Diskussion

VON LEWIS S. MUDGE

1. Einführung

1. Wie ist die Beziehung zwischen Ekklesiologie und Ethik zu verstehen? Diese Frage ist in jüngerer Zeit in der ökumenischen Diskussion wieder mehrfach gestellt worden. Dahinter steht die parallel verlaufende Geschichte der Bewegungen für Glauben und Kirchenverfassung und für Praktisches Christentum: auf der einen Seite das Bemühen, das Wesen von Sein und Einheit der Kirche zu artikulieren, auf der anderen die Konzentration auf das, was die Kirche und ihre Glieder aus ihrem Verständnis des Evangeliums heraus in der Welt tun. Wir wissen seit jeher, daß diese beiden Anliegen zusammengehören. Doch haben die Umstände immer wieder dazu geführt, daß sie getrennt voneinander behandelt wurden.

2. Nun wird in einem gemeinsamen Vorhaben von Glauben und Kirchenverfassung (Einheit I, Einheit und Erneuerung) und Einheit III (Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung) des Ökumenischen Rates der Kirchen der Versuch unternommen, „Ekklesiologie“ und „Ethik“ zusammenzusehen. Die historische Spannung zwischen *Glauben und Kirchenverfassung* und *Praktisches Christentum* hat sich erschöpft und kommt nur noch in der unterschiedlichen Akzentsetzung dieser beiden ÖRK-Abteilungen zum Ausdruck.¹ Die gemeinsam veranstaltete Konsultation in Rønde (Aarhus, Dänemark) 1993 war ein wichtiger Schritt, diese Kluft zu überbrücken. Diese Konsultation hat den Text *Costly Unity*² verfaßt, der anschließend an die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung weitergeleitet wurde (August 1993 in Santiago de Compostela). Auf einer Konsultation 1994 in Tantur (Israel) wurde der Frage weiter nachgegangen. Deren Ergebnisse liegen inzwischen unter dem Titel *Costly Commitment*³ vor. Das vorliegende Arbeitspapier ist von den beiden ÖRK-Einheiten in Auftrag gegeben worden und soll die Grundlage für eine breitangelegte Diskussion liefern.

3. Im Laufe dieses Konsultationsprozesses wie auch in Diskussionen in anderen Kreisen war in diesem Zusammenhang häufig von einem „neuen Paradigma“ die Rede, in dem die Einheit der Kirche als außerhalb des göttlichen Wirkens in der Welt nicht erklärbar angesehen und der Sinn des menschlichen Wegs auf Erden so verstanden wird, als ob er nur in der Koi-

nonia oder Communio der Kirche angemessen zum Ausdruck komme. Kurz: „Die Kirche *hat* keine Sozialethik, sie *ist* eine Sozialethik.“⁴ Was könnte damit nun tatsächlich gemeint sein? Die gegenwärtige Studie über Ekklesiologie und Ethik versucht, dieser Frage weiter nachzugehen und legt dabei, das besondere Schwergewicht auf die *Ausbildung von Moral und Ethos* in Kirche und Welt. [Engl. „moral formation“ wird im Deutschen mit zwei Begriffen wiedergegeben: „Ausbildung von Moral und Ethos“, wenn der Prozeßcharakter des Begriffs im Vordergrund steht; „ethisch-moralische Prägung“, wenn das Resultat stärker mitangesprochen ist oder in Verbindung mit der Verbform. Anm. d. Übers.]

4. Alle an diesen Diskussionen Beteiligten sind sich vollauf der Gefahren bewußt, denen die Menschheit heute ausgesetzt ist. Moralische Verwirrung und Verfall der sittlichen Werte scheinen endemisch zu sein. Althergebrachte Lebenstraditionen – viele religiöser Herkunft –, verlieren an Boden angesichts der Sogkraft von Individualismus, Relativismus, Konsumdenken und allgemeinem Mißtrauen gegenüber jeder Art von gesellschaftlicher Institution, einschließlich der Kirchen. Darüber hinaus leben wir in einer Zeit globaler Spannungen, die nicht nur auf Rivalitäten zwischen Nationalstaaten beruhen, sondern auch auf Konflikten zwischen Zivilisationen, die von Geschichte, Sprache und vor allem Religion geprägt sind. In großer Zahl drängen sich Flüchtlinge an den Grenzen der wohlhabenderen Länder, und es werden bald noch mehr werden. Wir sind Zeugen einer progressiven Verschlechterung der menschlichen Daseinsbedingungen, verursacht durch die Verschwendung der natürlichen Ressourcen und die Lahmlegung unserer politischen Institutionen. Dennoch geht die Suche nach einer Form der christlichen Einheit, die es uns ermöglichen könnte, solchen Fragen gemeinsam nachzugehen, behutsam und bewußt weiter. Unsere Uneinigkeit hat uns in der Vergangenheit davon abgehalten, eine gemeinsame ethische Antwort auf die Fragen menschlicher Not zu geben. Sie tut es auch heute noch.⁵ William Henn faßt unsere Situation in *The Ecumenical Review* zusammen:

„Wir befinden uns in einer Situation, in der die Probleme nach einer sofortigen und gemeinsamen Antwort verlangen, während gleichzeitig unsere Trennungen eine behutsame und gründliche Heilung erfordern.“⁶

Können wir nun einen Weg entdecken, um aus dieser historischen Sackgasse herauszufinden und Fortschritte auf dem Weg zu einem ethischen Zeugnis zu machen, das sich auf die Einheit stützt, die wir bereits haben? Sollten wir die gesamte ökumenische Tagesordnung vielleicht auf eine schnellere Spur bringen?

5. Die Reaktionen auf diese Fragen sind sehr unterschiedlich. Einige begegnen dieser Diskussion über Ekklesiologie und Ethik mit Vorsicht. Andere erhoffen sich davon schöpferische und richtungsweisende Impulse für den ökumenischen Dialog. Wieder andere neigen je nach Blickrichtung zu der einen oder der anderen Reaktion.

6. Der Widerstand gegen die Betonung der Kirche als eine ihrem Wesen nach „ethische Gemeinschaft“ hängt davon ab, wie dieser ethisch-moralische Anspruch verstanden wird.⁷ Aber im allgemeinen werden entsprechende Vorbehalte von denen geäußert, die darauf verweisen, daß die Kirche Kirche *sein* muß und daß sie mehr für die Menschheit tun kann, wenn sie diesem Anspruch gerecht wird, als wenn sie es riskiert, *sich* nach den gerade aktuellen ethisch-moralischen Fragestellungen zu *definieren*. Einige befürchten, daß das Verständnis von Kirche als ethischer Gemeinschaft einem neuen Pelagianismus die Tür öffnen und unser Vertrauen in Erlösung durch Gnade allein erschüttern könnte. Andere sind der Meinung, daß eine zu enge Verbindung zwischen ethischen Anliegen und Ekklesiologie die Eucharistie aus ihrer Mittelpunktstellung verdrängen und die Kirche als eine ihrem Wesen nach sakramentale Gemeinschaft schwächen könnte. Und wieder andere beharren darauf, daß die Kirche, wenn sie beginnt, sich für das Wohl der Gesellschaft einzusetzen (was der Begriff „Ethik“ in dieser Diskussion impliziert), sich von der sie umgebenden Kultur „vereinnahmen läßt“ und genau die Rolle spielt, die diese Kultur der „Religion“ zuweist. Auch wird die Befürchtung geäußert, daß die Arbeitsprogramme sowohl von Glauben und Kirchenverfassung/Einheit I als auch von Einheit III an Stoßkraft verlieren könnten: Die Konzentration von Glauben und Kirchenverfassung auf das Thema Einheit könnte durch die Behandlung sozialetischer Fragen „verwässert“ werden, während die ethischen Anliegen von Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung in der scheinbar endlosen Diskussion über die Einheit untergehen könnten.

7. Viele glauben, daß das Zusammenwirken von Einheitsstreben und einem neuen Verständnis von koinonia, das sich im Engagement für die ethischen Probleme in der Welt herausbildet, stimulierend auf beide wirken könnte. Auf der *einen* Seite brauchen wir den Anstoß durch das Streben nach Einheit, durch die Erschließung grundlegender theologischer Fragen für den Dialog, um auch nur in die Nähe jenes gemeinsamen Ethos zu gelangen, das im Namen des Evangeliums für unsere Zeit relevant sein könnte. Auf der *anderen* Seite könnte die Notwendigkeit einer solchen Solidarität in Ethos und Handeln stimulierend auf das Projekt der Einheit wirken: *nicht*, indem eine ernsthafte Lösung der jahrhundertealten, tiefgreifenden Konfliktpunkte

umgangen wird, sondern indem es dadurch leichter wird, uns auf die Dinge zu konzentrieren, die für die Form von Einheit, die wir *jetzt* brauchen, am wesentlichsten sind. Können wir angesichts der Zerstörung der menschlichen Umwelt eine *authentisch kirchliche* Form der Solidarität entwickeln, so daß unsere gemeinsame ökumenische Ethik eine wirkliche Basis in den Kirchen wie auch im Denken prophetischer Einzelpersonen und Aktionsgruppen hat, mit denen wir in Verbindung stehen? Können wir jene Form von *koinonia* unter uns verwirklichen, die Voraussetzung für ein wahrhaft globales ethisch-moralisches Zeugnis ist, *bevor* die sichtbare Einheit unter den einzelnen Kirchen verwirklicht werden kann? Können wir das dergestalt tun, daß die bestehenden Ekklesiologien unserer Konfessionen und Gemeinschaften nicht umgangen werden? Kann die ethische Reflexion uns helfen, einen Rahmen zu finden, in dem ein fruchtbringenderer Dialog zwischen den konfessionellen Ekklesiologien möglich würde?

8. Um weiterzukommen, müssen wir sowohl auf diejenigen hören, die zur Vorsicht mahnen, als auch auf die, die ein neues Paradigma für notwendig halten. Wenn die Kirche nicht in vollem Sinne Kirche ist – in dem Sinn, daß sie eine eigene, von theologischen Prinzipien geleitete Lebensweise verkörpert –, dann wird jedes ethisch-moralische Engagement in der Welt draußen, jedes engagierte Eintreten für das allgemeine Wohl der Menschen damit enden, daß das, was das Engagement aus dem Glauben heraus ausmacht, sich in Gemeinplätzen verliert. Auf der anderen Seite finden wir Anhaltspunkte für die Einheit, die wir suchen, sicher auch in der Welt, denn Gott wirkt in dieser Welt. Es gehört zum *esse* der Kirche, bestimmte weltliche Aufgaben zu haben. „Es ist die Aufgabe der Kirche *in der Welt*, die Zeichen, die auf das Reich Gottes hinweisen, zu interpretieren und aktiv an ihrer Verwirklichung mitzuarbeiten.“⁸

2. Ausbildung von Moral und Ethos in Kirche und Welt

9. Vor uns liegt die Herausforderung, diese Vision von einer Kirche, zu deren *esse* es gehört, eine globale *ethische* Gemeinschaft zu bilden, in kreativer Weise voranzutreiben. Wir müssen die Implikationen einer solchen Vision klar hervorheben, ihre möglichen Gefahren untersuchen, ihr wahres Potential entwickeln, indem wir die Kirche als einen Ort verstehen, an dem sich Spiritualität, Moral und Ethos in einer bestimmten Prägung herausbilden. Dabei müssen wir auch über die prägende Kraft der vielfältigen Praxis und unterschiedlichen Engagements in der heutigen Welt nachdenken. Einige würden sagen, daß die weltlichen Prägungen, denen wir heute aus-

gesetzt sind, stärkere Wirkung haben als diejenigen, die wir in der Kirche erfahren.

10. Was verstehen wir unter dem Begriff „Ausbildung oder Prägung“? Jede Gemeinschaft, der wir angehören, „prägt“ uns, indem sie uns bestimmte Orientierungen für unser Leben in der Welt mitgibt, bestimmte Verhaltensmuster fördert, andere unterdrückt. Die Konzentration auf diesen Prozeß der Ausbildung von Moral und Ethos könnte wichtige Konsequenzen für das ökumenische Denken haben. Sie könnte uns hilfreiche Erkenntnisse in drei Bereichen ermöglichen. Erstens könnte es dadurch gelingen, uns von einem auf Schlußfolgerung gegründeten Modell ethischen Argumentierens zu lösen und zu einer Orientierung gebenden Modell der ethisch-moralischen Erziehung zu gelangen. Zweitens könnte uns dies dazu bringen, uns auf tatsächlich existierende Gemeinschaften mit ihrer jeweiligen Kultur zu konzentrieren, auf das, was die Anthropologen die komplexe „Dichte“ von tatsächlich gelebtem Leben nennen.⁹ Drittens könnten wir dadurch eine Verbindung zu den verschiedenen Traditionen christlicher Spiritualität herstellen und zu einer Reflexion darüber gelangen, wie menschliches Leben durch verschiedene „Übungen“ des Geistes auf die letzten Dinge ausgerichtet werden kann.

11. Der Begriff der „Ausbildung oder Prägung“ eröffnet so eine ungewöhnlich vielversprechende Perspektive im Hinblick des Themas Ekklesio-logie und Ethik. Wir werden uns daher im folgenden mit der Ausbildung von Moral und Ethos zunächst in der Kirche und anschließend in der Welt auseinandersetzen und uns am Schluß auf das Zusammenwirken beider konzentrieren.

a) Die Kirche als eine Moral und Ethos prägende Gemeinschaft

12. Was immer die Kirche sonst noch sein mag, sie ist unzweifelhaft eine *Nährquelle ethisch-moralischen Bewußtseins*. Die Gemeinden bringen, ob wirksam oder nicht, ob mit guten oder schlechten Ergebnissen, bestimmte Lebensanschauungen hervor, die allein durch die Art von Gemeinschaft entstehen, die sie nun einmal sind. Es ist offensichtlich, daß kirchliche *Gemeinwesen* bestimmte Lebensweisen verkörpern, die die Art und Weise prägen, wie Kirchenglieder sich in der Welt verhalten. Man kann nicht über christliche Ethik sprechen, *ohne* die Frage zu stellen, welche Funktion die Gemeinde bei der Ausbildung von Moral und Ethos übernimmt.

13. Zwar ist es offensichtlich, daß die Gemeinden hierbei eine Rolle spielen, doch bedeutet es einen methodologischen Wendepunkt, wenn ökumeni-

sche Ethik diese Ausbildungen oder Prägungen in ihr Blickfeld einbezieht. Die ethische Reflexion in der ökumenischen Bewegung folgte bisher zum größten Teil einem auf logischen Schlußfolgerungen aufbauenden Denkmodell, anstatt nach der Prägung der Menschen zu fragen. Jetzt hingegen fragen wir nach der tatsächlichen Reflexion in der Gemeinde und nach der Reflexion über deren Fähigkeit, Moral und Ethos von Menschen *auszubilden*, ihre ethisch-moralischen Handlungsmuster zu prägen durch die *Art von Gemeinschaft, die sie ist*, und durch die *Art der ethischen Orientierung, die sie vermittelt*. Solche Prägung und Vermittlung findet unabhängig davon statt, ob wir uns mit der Frage der Ausbildung oder Prägung als solcher befassen oder nicht. Die *Art und Weise*, wie die Kirche verfaßt ist, die innerkirchlichen Gewohnheiten, all dies hat ethisch-moralische Konsequenzen. Ausgehend von *diesem* Verständnis von Prägung kann niemand leugnen, daß Ekklesiologie und Ethik zusammengehören. Teil der christlichen Gemeinschaft zu sein, heißt, im Sinne einer bestimmten Lebensweise geprägt zu werden.

14. Natürlich hat es Zeiten und Orte gegeben, an denen christliche Prägung bewußter stattgefunden hat als an anderen. Der *Begriff* als solcher [hier im Sinne von dt. „Zurüstung“, Anm. d. Übers.] ist Menschen in katholischen Traditionen vertrauter, wo er einen bestimmten Aspekt der theologischen Ausbildung oder auch die Vorbereitung von Novizen auf die volle Mitgliedschaft in monastischen Gemeinschaften bezeichnet. Die Tatsache, daß „Spiritualität“ heute in bestimmten protestantischen Traditionen, die sich ihrer eigenen Spiritualität überhaupt nicht bewußt waren, auf wachsendes Interesse stößt, ist nur zu begrüßen. Spiritualität kommt in unseren Gottesdienstformen und in unserer Arbeit zum Ausdruck und prägt so unsere grundlegenden Lebensanschauungen, unsere Wirklichkeitsvorstellung und unser Gottesbild. Die „protestantische Ethik“ hat sicherlich ihren eigenen prägenden Charakter mit ihrer zentralen Vorstellung, daß weltliche Aufgaben genauso christliche „Berufung“ sein können wie jedes kirchliche Amt und daß sie daher in einer Weise verstanden und erfüllt werden müssen, die des Evangeliums würdig ist.

15. Unabhängig davon, wie das Thema der Ausbildung von Moral und Ethos angegangen wird, hat eine entsprechende Schwerpunktsetzung wichtige Konsequenzen für die ökumenische Aufgabenstellung insgesamt. Indem wir die Pflicht der Pastoren, Pastorinnen und Gemeinden, die Menschen zu einem fundierten ethisch-moralischen Bewußtsein zu führen, ernst nehmen, verpflichten wir uns, das in dieser Hinsicht *Mögliche* zu tun. Gemeinden und Gemeinschaften beziehen oft Positionen, die politisch rückwärts gewandten

Theologen, die nach Meinung ihrer Kritiker ökumenisches Zeugnis mit liberaler Ethik und Moral gleichzusetzen scheinen, ein Dorn im Auge sind. Darüber hinaus ist es wahrscheinlich, daß, wenn wir die Frage nach der Ausbildung von Moral und Ethos in den Vordergrund rücken, Meinungsunterschiede auftauchen werden, die bisher in den Diskussionen von Glauben und Kirchenverfassung noch nicht zutage getreten sind. So hat die Frage, welche moralische Haltung die Kirche gegenüber Homosexuellen einnehmen sollte – insbesondere wenn es sich um Ordinierte handelt –, bereits zu Spaltungen geführt.

16. Dennoch bedeutet es für die meisten von uns eher eine Herausforderung, wenn wir auf die Ausbildung von Moral und Ethos in der Gemeinde achten. Die meisten christlichen Gemeinden, vor allem im Westen, sind heute effektiv keine gut funktionierenden Gemeinschaften moralisch-ethischer Orientierung. Unter den aufsplitternden Zwängen des modernen Lebens geben wir unsere Tradition nicht von einer Generation zur nächsten weiter. Die Vertrautheit mit der Bibel geht in bedrückender Weise verloren. Darüber hinaus könnte eine Auseinandersetzung mit dem, was in den Gemeinden gelehrt und gelernt wird, uns nur zu deutlich vor Augen führen, wie kontextgebunden viele Gemeinden geworden sind, wie viele lokale Versionen des Glaubens heute in der Welt praktiziert werden. Möglicherweise wird die heutige Generation von den Kirchen weitaus weniger in biblischer und apostolischer Tradition geprägt als zu jeder anderen Zeit in der jüngeren Vergangenheit.

17. Ein Großteil der Literatur über Gemeindeleben klingt dennoch so, als ob die Gemeinde *ein kultureller Kontext mit totalem Anspruch wäre*, als ob es *möglich* wäre, die Weltgeschichte ganz in der christlichen Geschichte aufgehen zu lassen. Aber kulturelle Kontexte mit totalem Anspruch gibt es in der heutigen Welt wohl kaum. Ein treues Mitglied der Knights of Columbus kann auch ein begeisterter Baseball-Fan und ein Mitglied der Teamsters Union sein! Das sind amerikanische Beispiele, aber Leser/innen aus anderen Kulturen werden keine Mühe haben, entsprechende Beispiele in ihrem eigenen Kontext zu finden. Die meisten von uns leben in einer Vielzahl kultureller Umfelder und gehen mehreren verschiedenen Tätigkeiten im beruflichen und familiären Kontext nach, von denen jede ihre eigene Symbolik und Logik, ihre eigenen Gebräuche und ähnliches hat. Der Pluralismus bestimmt unsere Persönlichkeit mit. Wir vereinen buchstäblich mehrere Personen in uns, die in verschiedener und vielleicht divergierender Weise von unserem Leben in der Kirche, in der Familie, in weltlichen und vielleicht auch in politischen Tätigkeitsfeldern, im Freizeit- und in anderen Bereichen

geprägt werden. Jeder dieser Lebensbereiche stellt eine eigene *Kultur* dar. Die Beziehung, in der die Gemeinschaft „Kirche“ zu all diesen anderen kulturellen Umfeldern steht, unterscheidet sich von Ort zu Ort, aber das Problem ist unausweichlich. „Ekklesiologie“ reflektiert nur einen Teil des Gesamtkontextes, in dem Leben aus Glauben heute gelebt wird.

18. Die Rückgewinnung einer vergleichbaren prägenden Rolle, wie sie die Kirche einst hatte, würde die Wiederherstellung jener Art von eingleisiger religiöser Gemeinschaft bedeuten, die in prämoderner Zeit das Leben bestimmte. Daß so etwas passiert, ist unwahrscheinlich. Was die Menschen brauchen und wollen, ist Orientierungshilfe in ihrem alltäglichen Leben, in dem sie den bedrückenden Zwängen von Staat und Markt und den betrügerischen Verlockungen vieler alternativer Lebensstile ausgesetzt sind. Wir müssen einen Weg finden, um die ethisch-moralischen Anliegen des einzelnen mit Fragen der Sozialethik und des Gemeinwohls *zu verbinden*. Wir haben auf der Ebene des Gemeindelebens noch nicht klar zum Ausdruck gebracht, wie eine ethisch-moralische Strategie für das Leben im Haushalt Gottes aussehen würde. Viele Gläubige begreifen das moralisch-ethische Engagement, das uns vorschwebt, nicht als eine *Berufung für sie selbst*. Umgekehrt bereitet es vielen Christen, die sehr aktiv in der Welt engagiert sind, Schwierigkeiten, ihre ethischen und politischen Überzeugungen mit dem Glauben, der ihnen in der Kirche vermittelt wird, in Einklang zu bringen. In ökumenischen Organisationen laufen wir Gefahr, daß wir so sehr mit dem Entwerfen globaler Strategien und großer Ideen beschäftigt sind, daß wir uns von unserer Verantwortung ablenken lassen, „den Puls der Gemeinde zu fühlen“ und all diese Anliegen dem Christen an der Basis in verständlicher Weise nahezubringen.

b) Die „Welt“ als Schauplatz der Ausbildung von Moral und Ethos

19. Die Ausbildung unserer Spiritualität und Moral erfolgt nicht nur in der Kirche, sondern auch in der Welt. Wir sind dadurch geprägt, daß wir zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort in der Weltgeschichte geboren und aufgewachsen sind. Wir gehören verschiedenen Gemeinschaften an, die uns geformt haben – in Schulen, Beruf, Wirtschaft oder Politik. Als Christen sind wir aufgerufen, uns in diesen verschiedenen Welten im Namen des Evangeliums zu engagieren. Wirft nun unsere Analyse der Fragen, die sich im Zusammenhang mit der Ausbildung von Moral und Ethos stellen, Licht auf dieses Engagement?

20. Erstens können wir feststellen, daß es am Ende dieses Jahrhunderts eine ganze Reihe weltlicher ethischer Wertvorstellungen gibt, die auf breite Zustimmung stoßen. Das ist eine wertvolle Errungenschaft. Im Westen zumindest finden wir einen bemerkenswerten, anscheinend kulturübergreifenden Konsens im Hinblick auf die *Menschenrechte*. Es scheint einen wachsenden Konsens zu geben, daß das Wohl von Menschen *als solches* unter allen Umständen geschützt werden muß. Diese breite Übereinstimmung findet Ausdruck in der allgemeinen Verurteilung (wenn auch noch nicht Beseitigung) von Sklaverei, Kinderarbeit, Folter und ähnlichem. Sie erstreckt sich weiter auf das Konzept der bürgerlichen Rechte für rassistisch-ethnische Minderheiten und der politischen und wirtschaftlichen Rechte für Frauen.

21. Diese Wertvorstellungen waren in den meisten anderen Epochen der Menschheitsgeschichte *keineswegs* Allgemeingut, und ihre Fundamente könnten sich als weniger stabil erweisen, als wir glauben. Während viele säkulare Denker *davon ausgehen* möchten, daß dieser moderne Moralkodex eine rationale Grundlage hat, die völlig unabhängig von allen Religionen ist, besteht wenig Übereinstimmung darin, was diese rationale Grundlage ist, und es scheint sich auch keine abzuzeichnen. Dennoch sind Christen genau wie alle anderen nachhaltig von diesen modernen ethischen und moralischen Wertvorstellungen „mitgeprägt“, und es ist nur zu begrüßen, wenn sie sie zu einer umfassenderen theologischen Lebensanschauung in Beziehung setzen, sofern das dazu beiträgt, die Ausbildungsprozesse von Moral und Ethik in der größeren Gemeinschaft zu unterstützen.

22. Es gibt noch eine weitere Ebene ethisch-moralischer Prägung in der Welt, die mit den verschiedenen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens zu tun hat. Während uns das Konzept der „Rechte“ Hinweise darauf gibt, was „Gerechtigkeit“ ist, so fordert diese konkret in jedem dieser Fälle etwas anderes und hilft damit, die Stimmigkeit unserer allgemeinen Konzeption zu prüfen. Ebenso verhält es sich mit der „Prägung“ durch die verschiedenen Typen von Praxis in der heutigen Welt. Verschiedene Leistungsnormen, Prämissen sowie Vorstellungen von „guter Praxis“ sind eingebettet im Ethos dessen, was es bedeutet, ein guter Börsenmakler, Fernfahrer, Haushaltsvorstand oder Politiker zu sein. Diese Standards – also das, was nötig ist, um in einem bestimmten Aufgabenbereich erfolgreich zu sein – prägen uns genauso stark wie das allgemeine Ethos unserer modernen Zeit und leisten einen wichtigen Beitrag zur Ausbildung dieses Ethos. Solche praxisgebundenen „Güter“ sind nicht notwendigerweise Bestandteil eines transzendenten ethisch-moralischen Bewußtseins oder weltlicher Vorstellungen von

dem, was es bedeutet, Mensch zu sein. Sie kommen zum Ausdruck in dem, was wir tun und wie wir leben.

23. Und doch ist klar, daß die verschiedenen Lebensbereiche und Formen der Praxis in unserer modernen Welt miteinander verbunden sind und ein komplexes Ganzes ergeben: die materielle Zivilisation, die sich über die ganze Erde erstreckt und in der einen oder anderen Form in allen menschlichen Kulturen existiert. Der Nexus zwischen den vielfältigen Formen unserer „weltlichen“ Praxis hat heute vor allem *wirtschaftlichen* Charakter. Wir leben in einem Zeitalter der miteinander verflochtenen transnationalen Geschäfte, denen Regierungen sich unterwerfen, denen Politiker sich fügen müssen. Der Nexus des Geldes führt auch zur Kolonisierung, wenn nicht sogar zur Invasion anderer Bereiche. In der Rechtsprechung geht es zumeist um Geld, eine Ware, von der man meint, daß sie Menschen für jedes Unglück, einschließlich den Tod, entschädigen kann. Selbst die medizinische Ethik entwickelt sich in einer Zeit, in der die Krankenpflege von Privatunternehmen übernommen wird oder in staatlicher Regie erfolgt, zu einer Art wirtschaftlicher Ethik. Einige Gesellschaften in der „kapitalistischen Welt“ sind bald soweit, daß sie medizinische Dienstleistungen als eine Ware sehen, deren Verteilung nicht aufgrund von Rechten und Pflichten erfolgen sollte, die wir als Menschen teilen, sondern auf der Grundlage von Marktkräften wie Angebot und Nachfrage, Zahlungsfähigkeit etc.

24. Wir müssen uns fragen, ob dieser ökonomische Nexus nicht nach und nach unser tieferes Empfinden für die „Rechte“ des Menschen – die wir haben, weil wir Menschen sind, und nicht, weil wir Reichtum haben – unterminiert? „Rechte“ werden bereits interpretiert als das Recht auf wirtschaftliche Gewinne, das Recht auf freies Ausleben unseres Erwerbstriebs, ungeachtet der sozialen Konsequenzen oder der Auswirkungen, die das auf unsere Seelen hat.

25. Die höchsten Werte unserer globalen Zivilisation scheinen Produktion, Konsum und Anhäufung von Kapital zu sein. Diese Wertvorstellungen konkurrieren hart mit den ethisch-moralischen Werten, die in der Kirche vermittelt werden. Es könnte sehr wohl sein, daß die *Verflechtung* der modernen Formen der Praxis in einem globalen wirtschaftlichen Zusammenhang uns der Gefangenschaft in einem „Gehäuse neuer Hörigkeit“ näher bringt, als Max Weber sich das jemals hätte vorstellen können. Dabei handelt es sich nicht so sehr um Industrialismus *per se*, sondern um den Zusammenhang von Reichtum für wenige und Armut für viele, kombiniert mit materialistischen Werten, die sowohl öffentliche Einrichtungen als auch das Leben einzelner langsam zerstören.

3. Kirchliche und weltliche Ausbildung von Moral und Ethos im Dialog

26. In welchem Verhältnis stehen nun unsere kirchliche und unsere weltliche Prägung zueinander? *Kann die Ausbildung von Moral und Ethos, die wir in der Kirche erfahren haben, uns darauf vorbereiten, inmitten der gleichermaßen prägenden Praxis und Institutionen der säkularen Welt Zeugnis vom Evangelium abzulegen?* Das ist – in die Begrifflichkeit unserer Überlegungen zur Ausbildung von Moral und Ethos übertragen – der praktische Kern unserer Frage nach „Ekklesiologie und Ethik“.

27. Der vorläufige Bericht der *Konsultation in Tantur* (November 1994) enthält die folgenden zwei faszinierenden Absätze:

69. (...) die Grenzen zwischen Ausbildung von Moral und Ethos in Kirche und Welt sind fließend. Die Kirche hat ihre eigene ethisch-moralische Substanz. Dies zeigt sich deutlich in den ethischen Ergebnissen der ökumenischen Auseinandersetzungen der letzten Jahrzehnte: Betonung der Würde aller Menschen als Geschöpfe Gottes, Hervorhebung der grundsätzlichen Gleichberechtigung von Frauen und Männern, Option für die Armen, Ablehnung aller rassistischen Schranken, ein entschiedenes „Nein“ zur atomaren Rüstung, Verfolgung von gewaltlosen Strategien der Konfliktbeilegung, verantwortliche Haushalterschaft mit der Umwelt usw. Aber selbst diese Grundlagen sind aus dem ethisch-moralischen Ringen in der Gesellschaft hervorgegangen, bei dem die Kirche mindestens so viel lernen mußte, wie sie gelehrt hat. In diesem Sinne hat das Ringen um die Ausbildung von Moral und Ethos in der Gesellschaft eine ganz eigene kirchliche Bedeutung gewonnen: die Kirche hat dadurch oft gelernt, wie sie besser Kirche *sein* kann.

70. Hierbei geht es um etwas Zentrales: Das Ringen um ethisch-moralische Werte und Einsichten und die Ausbildung von Moral und Ethos können im Blick auf unser Kirchenverständnis und unsere Art und Weise, Kirche zu sein, nicht einfach als Anhang behandelt und dazu benutzt werden, den wahren Schatz unserer Traditionen darzustellen. Sie fordern unsere Traditionen grundlegend heraus und lehren uns, von der Welt (die schließlich auch Gottes Welt ist) zu lernen, wie wir Kirche als eine Lebensweise im Glauben und Gehorsam besser verstehen und „sein“ können. Die Art von „koinonia“, die aus der Zusammenarbeit von Menschen guten Willens für eine friedliche, gerechte und bestandfähige Welt heraus gewachsen ist, ist vielleicht nicht kirchlicher Natur *per se*. Aber sie hat insofern Auswirkungen auf die Kirche, als sie mit zur Ausbildung von Spiritualität, Moral und Ethos der Kirche selbst gehört, wie sie durch andere, die in Gottes Welt am Werk sind, vermittelt wird.¹⁰

Zwei wesentliche Punkte werden hier angesprochen. Ökumenische Beziehungen und ökumenisches Engagement haben uns zu einer breiten Übereinstimmung im Hinblick auf eine bestimmte „ethisch-moralische Substanz“ verholfen, von der wir als Kirchen bereit sind, gemeinsam Zeugnis abzulegen. Aber wir haben diesen Punkt teilweise deshalb erreicht, weil wir von den ethisch-moralischen Errungenschaften der Welt wie auch aus ihrem ethisch-moralischen Versagen gelernt haben, und zu bestimmten Zeiten hat uns das geholfen, in authentischerer Weise Kirche zu *sein*. Es handelt sich

ganz klar um eine *dialektische* Beziehung. Auf der einen Seite schafft die Art von weltlicher Prägung, die wir erfahren, Voraussetzungen für die Art des kirchlich vermittelten ethisch-moralischen Zeugnisses, das wir vorleben können oder das wir als Vision anstreben. Auf der anderen Seite aber können in Moral und Ethos geprägte Christen die *Möglichkeiten*, die Gott ihrer Gesellschaft gibt, kraft seiner Gnade gestalten. Sie können ihre gesellschaftlich konditionierten Rollen *als Zeichen* des bereits gegenwärtigen und noch kommenden Gottesreiches verwirklichen. Dabei lernen sie, die Bedeutung des Evangeliums tiefer zu verstehen. Deshalb müssen wir uns nun im folgenden mit den komplexen Mechanismen auseinandersetzen, in deren Verlauf wir sowohl prägen als auch selber geprägt werden.

28. Das ethische Zeugnis der Christen muß den Wertvorstellungen, die in der „säkularen“ Welt bereits vorhanden sind, Rechnung tragen und Mittel und Wege finden, sie in angemessener Weise aufzugreifen. Sogenannte „christliche“ Gesellschaften haben bisweilen schließlich genau das gesetzlich verankert, was die Kirchen – zuvor, zur gleichen Zeit oder später – als Teil ihrer ureigenen Botschaft verstanden haben. Aber der säkulare Erfolg kirchlich initiiert oder unterstützter politischer Maßnahmen hat oft gesellschaftliche Prozesse in Gang gesetzt, in denen die Kirchen mit der Zeit nur noch eine Rolle am Rande spielen. Schulen, Krankenhäuser, Gesetze zum Schutz der Menschenrechte u. a. m. haben oft eine eigene, unabhängige Entwicklung durchlaufen und sich von ihrer ursprünglichen kirchlichen und ethisch-moralischen Verwurzelung entfernt. Die von diesen Säkularisierungsprozessen ins Abseits gedrängten Kirchen haben nach anderen Möglichkeiten gesucht, um ihr soziales Engagement fortzuführen. Manchmal haben sie damit begonnen, die von weltlichen Institutionen säkularisierten Formen ihrer ursprünglichen theologischen Einsichten in ihrem eigenen Leben *widerzuspiegeln*. Sie haben ihre eigene Botschaft wieder neu von der Welt gelernt, allerdings in ausgedünnter und verzerrter Form. Als Opfer ihres eigenen Erfolgs haben sie sich von den kulturellen Errungenschaften früherer Epochen, in denen der Glaube bestimmend war, in Bann schlagen lassen, anstatt zu Orten zu werden, an denen eine echte zeitgemäße Prägung im Glauben stattfinden könnte.¹¹

29. So erstaunt es nicht, daß manche Theologen heute einen klaren Bruch mit dieser gutgemeinten Gefangenschaft in der „christlichen“ Kultur und die Rückkehr zu jener kirchlichen Ausbildung von Moral und Ethos fordern, die die spezifische Rolle der Glaubensgemeinschaft inmitten einer Welt hervorhebt, die ihre spirituellen Ursprünge vergessen hat. Eine solche Rückkehr zu einer wirklich eigenen Form der Prägung könnte sehr wohl Vorbedingung

für jedes wirkliche Zeugnis in der Welt sein. Wenn das erreicht sein wird (und dabei handelt es sich nicht um eine einfache Aufgabe) und wenn wir die Grenzen und Gefahren verstanden haben, die durch die Art und Weise entstanden sind, wie die komplexen Beziehungen zwischen Kirche und Welt jeweils geschichtlich gewachsen sind, dann sind wir bereit, die *Möglichkeiten* zum Zeugnis in unserer eigenen Zeit und an unserem eigenen Ort zu ergreifen. Drei solcher Möglichkeiten (unter den vielen, die angeführt werden könnten) sollen hier untersucht werden.

30. *Erstens* kann eine christliche Prägung *Perspektiven* schaffen, die notwendig sind, *um grundsätzliche Kritik an der Art und Weise zu üben, wie die ethisch-moralischen Leistungen säkularer Kulturen heute interpretiert und gelebt werden.* So sehr sich Begriffe wie Freiheit und Gerechtigkeit für den einzelnen auch durchgesetzt haben und auch wenn sie zum Teil wirklich auf christliche Einflüsse zurückzuführen sind, so sind sie in ihrer heutigen Form nicht nur verzerrt, sondern auch sehr gefährdet. Säkulare Denker setzen seit zwei Jahrhunderten alles daran, die verachteten religiösen Grundlagen dieser Tugenden durch Argumente wie Autonomie und „Mündigwerden“ des Menschen zu ersetzen. Nun haben sie zwar unzählige säkulare Abhandlungen über Gerechtigkeit, Freiheit und andere öffentliche Tugenden geschrieben, aber sie kommen zu keinem gemeinsamen Ergebnis, und es ist ihnen weder in der akademischen Welt noch darüber hinaus gelungen, breite Unterstützung für ihre Theorien zu finden. Diese Bemühungen verdienen dennoch Anerkennung für die Erkenntnisse, die sie gebracht haben. Aber es ist und bleibt eine Tatsache, daß unsere grundlegenden bürgerlichen Tugenden heute ohne *irgendeinen* allgemein akzeptierten ideellen Unterbau existieren, der sie stützen und ihren fundamentalen Charakter aufrechterhalten könnte. Das Prinzip der Menschenrechte ist zu einem verabsolutierten Prinzip geworden, bei dem die Verteidigung von „Rechten“ so verstanden wird, daß persönliche Ansprüche oder die Ansprüche bestimmter Gruppen, unabhängig von den sozialen Interessen, gegen alle und jeden durchgesetzt werden. Wir haben vergessen, daß unsere Rechte auf der Achtung der Menschenwürde und der Unverletzlichkeit des Lebens aufbauen und mit der Verantwortung für andere einhergehen. So kann es durchaus passieren, daß jemand Rechte in einer Weise für sich beansprucht, in der seine eigene Menschenwürde verlorengeht.

31. *Die Welt braucht eine kritische Neuformulierung der Grundlagen ihrer eigenen ethisch-moralischen Wertvorstellungen.* Das – früher in öffentlichen Debatten zumindest ab und zu laut gewordene – Empfinden für Glanz und Elend des Menschen, für Gut und Böse ist verlorengegangen. Wir Bür-

ger und Bürgerinnen der Post-Moderne praktizieren sinnentleerte Versionen unserer Tugenden, und zwar in einer Weise, daß sie zu jenen „glänzenden Lastern“ werden, die Augustinus so treffend im niedergehenden Römischen Reich seiner Zeit diagnostiziert hat. Die Weigerung der Kirchen, sich mit diesen verblassenden und diffusen Werten zu identifizieren, und eine kritische Neubelebung christlicher Ausbildung von Moral und Ethos in der authentischen Tradition des Glaubens sind erste Schritte in Richtung auf ein überzeugendes ethisch-moralisches Zeugnis in der heutigen Welt.¹²

32. *Zweitens* kann eine solche christliche Ausbildung von Moral und Ethos, wenn sie Realität geworden ist, bestimmte *Charakterzüge* hervorbringen, die *gebraucht werden, damit gefährdete demokratische Einrichtungen funktionieren können*. Solche Einrichtungen brauchen kein „christliches Gütezeichen“, um dem Wohl der Menschen dienen zu können. Aber viele unserer mit den besten Absichten konzipierten sozialen Dienste, einschließlich derer, die ursprünglich religiös motiviert waren, funktionieren einfach nicht gut. Die eigennützige Durchsetzung von Rechten ohne Anerkennung der damit einhergehenden Verantwortung untergräbt den sozialen Zusammenhalt und das Funktionieren demokratischer Institutionen. Viele Staaten verfügen zwar über die institutionellen Formen der Demokratie, doch fehlt es an der ethischen Einstellung, die für ihr erfolgreiches Funktionieren notwendig ist. Was wir brauchen, ist öffentlich vorgelebtes staatsbürgerliches Denken, das nicht unbedingt und explizit unter christlichem Vorzeichen stehen, jedoch eine Großmut des Geistes erkennen lassen muß, die über das Grundbedürfnis nach Gerechtigkeit hinausgeht.¹³ Wenn es nicht einige gibt, die mehr tun als sie müssen, funktionieren gesellschaftliche Mechanismen nicht. Ein solches Zeugnis kann sehr wohl *inkognito* erfolgen, als Ausdruck des gesellschaftlichen Engagements von mündigen Staatsbürgern und -bürgerinnen, deren christliche Prägung und Motivation nicht laut ausposaunt wird. Wenn die ethisch-moralische Prägung durch die Kirche irgendetwas im öffentlichen Leben bewirken kann, dann, daß sie Menschen hervorbringt, die still „die Geister prüfen“ und selbstlos ihren Beitrag leisten. Sie kann uns helfen zu *erkennen*, was in den verschiedenen Bereichen der säkularen Kultur fehlt, und uns dafür einzusetzen, daß diese Lücken geschlossen werden.

33. *Drittens* gibt es Beispiele für Einsicht, Großherzigkeit, Mut und Weisheit in der Welt, die den Lehren der christlichen Botschaft verwandt sind, aber nicht in direkter Beziehung zu ihr stehen. Es gibt eine „säkulare“ Güte, die begrüßt und ermutigt werden muß. Menschen können besser sein und besser handeln, als ihre *Selbstdarstellung* es uns vermuten lassen würde. Es gibt viele, in denen sehr wohl der Geist am Werk sein mag, die aber nicht

die richtige Sprache gefunden haben, um über die letzten Dimensionen ihres Lebens zu sprechen, aber dennoch viele Christen durch ihren unermüdlichen Einsatz für das öffentliche Wohl beschämen können. Und doch ist es die christliche Gemeinschaft, *die die Geschichte von Gottes Großmut ihr eigen nennen kann*, jene Geschichte, die diese Momente des „Besserseins“ mit Sinn füllt, die aber auch den Situationen, in denen es kein „Bessersein“, sondern nur noch menschliche Bosheit gibt, Sinn geben kann. *Kurz gefaßt können wir sagen, daß wir von einer Meta-Geschichte geprägt sind, die die Gesellschaft braucht, um überhaupt die Möglichkeit zu haben, sich selbst zu verstehen.* Wenn das so ist, dann kann die christliche Gemeinde die Zeichen des Reiches Gottes *dechiffrieren*, sich in gesellschaftlichen Bereichen engagieren, die dieses kommende Reich anzukündigen scheinen, und eine Geschichte vorleben, die der Geschichte der Menschheit angemessener ist als alle noch so machtvollen weltlichen Mythen. Die Gemeinde, deren Mitglieder durch ihre „weltlichen“ Aktivitäten in ihren – für die säkulare Gesellschaft charakteristischen – Einstellungen und Lebensformen geprägt werden, ist ein Ort, wo *diese Gesellschaft* Veränderungen erfährt, die deutlich machen, wie Gott in das Weltgeschehen eingreift, und die das Potential *dieser Gesellschaft* zur Entfaltung bringen, ein Ort zu sein, wo das Reich Gottes bereits eingebrochen ist und noch kommen wird. Wenn dieses Potential erkannt wird, ist die Zeit gekommen, das Wort zu ergreifen und zu handeln: sich dem Wirken des Geistes anzuschließen und dem Bösen zu widerstehen. Die Gemeinde verdient es, gehört zu werden, wenn sie in kritischer Auseinandersetzung mit der sie umgebenden Gesellschaft zum Verständnis der gesellschaftlichen Realität gelangt ist und darüber hinaus zum Aufbau dieser Gesellschaft beigetragen und damit einen echten Anteil an ihrem Leben gewonnen hat.

34. Diese kreative Neu-Prägung der säkularen Welt, die sich an der Geschichte von Glaube, Hoffnung und Liebe orientiert und große Energien freisetzt, kann vor dem Hintergrund verschiedener, uns aus der Kirchengeschichte vertrauter Modelle der Beziehung zwischen Kirche und Welt verstanden und verwirklicht werden. Sie ist jedoch nicht als Beschreibung bestimmter Konfessionen zu verstehen. Außerdem ist der „reine“ Typ nirgends verwirklicht.

35. a) Das *sakramentale* Modell geht davon aus, daß die Substanz allen weltlichen Tuns mit allen in ihm verkörperten Werten im eucharistischen Geschehen in der Gestalt von Brot und Wein von der versammelten Gemeinde aufgenommen und verwandelt wird. Wir lassen die „Liturgie nach der Liturgie“ Teil der Liturgie selbst werden und *umgekehrt*. Wir bringen die

Substanz unserer konkreten Interaktionen mit der Gesellschaft und mit der Schöpfung in eine neue, transformative Geschichte ein, in der sie verwandelt wird, um in der Kraft des Heiligen Geistes zum Ausdruck der Gegenwart Christi unter uns zu werden.

b) Das Modell der *Nachfolge* geht von der zentralen Metapher der Nachfolge Jesu aus, in der Menschen ihre Prägung durch weltliche Aktivitäten aufgeben, einen Teil dieser praktischen Kenntnisse aber in einen Kontext einbringen, in welchem sie von einer neuen Wertvorstellung und Sinngebung geprägt werden. Simon und Andreas, geprägt durch die Gebräuche des Fischerhandwerks, werden berufen, ihre Fähigkeiten als „Menschenfischer“ einzusetzen. Nachfolge heißt, den schweren Weg durch die Welt mit Jesus gehen, einen Weg, auf dem die weltlichen Fähigkeiten für die Zwecke des Reiches Gottes eingesetzt werden. Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, denen diese neue Prägung in erkennbarer Weise gemeinsam ist.

c) Das Modell der *weltlichen Verantwortung* kehrt die Betonung der Nachfolge Jesu nach außen, d.h. daß Glaube und Umkehr durch Gottes Gnade eine Umorientierung des Willens inmitten weltlicher Institutionen und Praxis bewirken. Der erlöste Christ übernimmt besondere Verantwortung für diese Praxis mit ihrer jeweils charakteristischen säkularen Prägung, da es sich um eine gesellschaftliche Institution handelt, die Gott dazu bestimmt hat, seinem Heilsplan für die Ordnung des menschlichen Lebens zu dienen. Man kann Geschäftsmann, Akademiker oder Regierungsbeamter sein und über die „gute Praxis“ eines oder aller dieser Berufe Bescheid wissen und seiner Tätigkeit dennoch zur Ehre Gottes nachgehen.

d) Das Modell der *prophetischen Kirche* strebt danach, Ungerechtigkeit und falsches Zeugnis in der Welt zu verurteilen sowie Zeichen des bereits angebrochenen Reiches Gottes in der Welt zu erkennen und zu verkünden. Seine Merkmale sind ein klares Unterscheidungsvermögen und ein engagiertes Zeugnis. Die prophetische Kirche ist bestrebt, sich so in die Gesellschaft einzubringen, daß sie ihre eigene Botschaft symbolisch verkörpert, daß sie die prägenden säkularen Wertvorstellungen mitprägen kann, daß sie all denen ein alternatives Menschenbild anbietet, die sonst eine solche Möglichkeit nicht sehen würden. Die prophetische Kirche versteht sich selbst als Vorboten des Reiches Gottes, das schon mitten in der Geschichte der Menschheit angebrochen ist und noch kommen wird.

e) Beim *Gemeinschaftsmodell* geht es darum, das höchste Potential der jeweiligen Kultur darzustellen. Dabei werden die Werte, die in seinem gesellschaftlichen Kontext Gültigkeit haben, als geeignet angesehen, Gottes Willen in der Welt zum Ausdruck zu bringen. Der Kirche kommt die Auf-

gabe zu, diese Werte zu artikulieren und dazu beizutragen, daß ihre theologische *Interpretation*, die immer wieder neu auf ihre höhere Bestimmung verweist, relevant bleibt. Nach diesem Modell ist die Kirche das Sprachrohr der Seele eines Volkes oder einer Nation, der Ort, wo die höchsten Bestrebungen eines Volkes verwirklicht werden, und vielleicht ein Ort, wo große öffentliche Zeremonien stattfinden. Weltliche und christliche Ausbildung von Moral und Ethos kommen sich hier sehr nahe und sind manchmal nicht zu unterscheiden.

f) Die *bekennende Kirche* entsteht als ein Akt prophetischen Widerstands gegen eine deutliche und unmittelbare Gefahr bzw. die tatsächliche Situation, daß eine Kirche sich bis hin zur *Abtrünnigkeit* von der sie umgebenden Kultur gefangennehmen läßt. Die bekennende Kirche setzt den Werten und verschiedenen Typen von Praxis in der Welt eine rein christliche Ausbildung von Moral und Ethos entgegen, sie verurteilt den Götzendienst, der mit den gesellschaftlichen Institutionen getrieben wird, sowie das stillschweigende Einverständnis eines Großteils der Kirche mit diesen Institutionen und verkündet Gott in Jesus Christus als den einzigen Gegenstand unseres Gottesdienstes und Gehorsams.

Jedes in der Geschichte entstehende christliche Paradigma kann im Notfall dazu führen, daß eine „bekennende Kirche“ ihre Stimme zum Protest erhebt. Diese Möglichkeit erweist sich in besonderen historischen Situationen als höchst effizient. Hingegen ist es schwierig, sie über lange Zeit hinweg aufrechtzuerhalten. Voraussetzung ist, daß wachsame und verantwortliche Kirchenführer und -führerinnen zusammenfinden, um in klarer Opposition zu den Mächten des Bösen und den Götzen, die unter dem Deckmantel des kirchlichen Establishments lauern, ein klares Zeugnis christlichen Gehorsams abzulegen.

4. Der *oikoumene* Ausdruck verleihen

36. Ausgehend von diesen vielen Erfahrungen kirchlich-weltlicher und spiritueller Prägung, wollen wir versuchen, der *oikoumene*, die sie beinhalten, Gestalt zu geben, Worte und Strukturen für sie zu finden. Wir fragen, wie der ganze (der „katholische“) Heilsplan Gottes aussieht, von dem diese Erfahrungen nur Ausschnitte sind. Wie sollen wir diese gelebten Hinweise *zusammenfügen*, die Aufschluß darüber geben, was es für die Menschheit bedeuten könnte, ihre Berufung, Gottes „Ebenbild“ im Universum zu *sein*, zu verwirklichen?

37. In dieser Etappe unseres Weges benutzen wir das griechische Wort „*koinonia*“ als Schlüsselbegriff, um zu verstehen, was diese *oikoumene* bedeuten könnte. Der Begriff hat eine Reihe von Bedeutungen, die auf der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung herausgearbeitet worden sind.¹⁴ Für unsere gegenwärtigen Zwecke heben wir hervor, daß der Aspekt der Prägung oder Ausbildung eine wichtige Rolle für die *koinonia* spielt. Der Begriff bezeichnet ein Zusammenleben, in dem eine bestimmte spirituelle Substanz, eine gemeinsame Verwurzelung in einer bestimmten religiös-kulturellen „Dichte“ allen gemeinsam ist. Für einige hat der Begriff der „Prägung“ auch philosophische Implikationen. Indem wir uns von der Welt Gottes prägen lassen, können wir am göttlichen Sein, an der tiefsten Natur der Dinge, wie sie von Gott erschaffen und erlöst worden sind, teilhaben.

38. Wir erleben verschiedene Formen dieser *koinonia* in unseren jeweiligen Konfessionen und Gemeinschaften. Unser Problem liegt darin, daß die umfassende *oikoumene* Gottes, auf die unsere bestehenden Formen von *koinonia* hinweisen, eine prophetische Vision bleibt, die in theologischen Konzepten, in verschiedenen gemeinsamen Aktivitäten, in bestimmten mehr oder weniger bürokratischen Institutionen zum Ausdruck kommt. Diese Konzepte, Aktivitäten und Institutionen *stellen* die ökumenische Vision in der Welt *dar*. Sie sind gewissermaßen ihr Kennzeichen, sie halten einen Platz für sie bereit. Aber sie sind noch nicht ihre Substanz. Die umfassende *oikoumene* Gottes gibt es in der Welt noch nicht – mit jener Tradition, Substanz und „Dichte“, die Menschen wahrhaft kirchlich wie auch ethisch-moralisch prägen kann.

39. Doch gibt es *Momente*, in denen diese ökumenische *koinonia* *vorweggenommen* wird. So ist während vieler ökumenischer Ereignisse die Nähe der umfassenden, alle einschließenden Gemeinschaft, die Gott will, spürbar geworden.¹⁵ Ferner gibt es Orte ökumenischer Kultur, ökumenischer Spiritualität, wo viele Christen „geprägt“ worden sind. Man kann hier an die „Prägung“ denken, die in ökumenischen Aufbaulagern, in vielen nationalen christlichen Studentenbewegungen, im Christlichen Studentenweltbund stattgefunden hat und die auch heute unter Stabsmitgliedern, in Ausschüssen und in Kirchenräten erfolgt. Aber diese Form ökumenischer Prägung ist nicht umfassend, kontinuierlich und tief genug. Sie kommt nur einem kleinen privilegierten Personenkreis zu. Sie betrifft nur selten die ganze Lebenswirklichkeit. Sie hat noch nicht eine eigene tiefe spirituelle Tradition geschaffen. Sie neigt eher dazu, *einige* der bestehenden kirchlichen Traditionen mehr als andere widerzuspiegeln, und hat dabei mitunter ganzen

Gemeinschaften und Konfessionen das Gefühl gegeben, nicht berücksichtigt worden zu sein.

40. Unser Problem bleibt es, der bzw. den sichtbaren Formen einer wahrhaft umfassenden *koinonia* Gestalt zu geben, und hierbei handelt es sich gleichzeitig um ein *theologisches und ein institutionelles Problem*. Auf der praktischen Ebene übernehmen wir institutionelle Konzepte von den vielen säkularen „Oikoumenen“, die es überall um uns herum gibt. So hat der Ökumenische Rat der Kirchen eine gewisse Ähnlichkeit mit den vielen staatlichen und nichtstaatlichen internationalen Organisationen, in deren unmittelbarer Nähe er auf seinem Hügel in Genf „thront“. Auch das Modell einer „Bewegung“ haben wir von einer Reihe säkularer Initiativen übernommen. Ferner haben wir parlamentarische Modelle entliehen, um Vollversammlungen und Tagungen aller Art abzuhalten. Die römisch-katholische Version der oikoumene beinhaltet noch immer Aspekte des Modells der Kaiserzeit im Alten Rom. Und vor allem versuchen wir alle, die Bedeutung des konziliaren Modells, das auf den alten „Kirchenkonzilen“ aufbaut, für unsere heutige Zeit zu erkennen. Wenn wir von „konziliarer“ Einheit sprechen, dann meinen wir etwas viel Tieferes als das, was mit dem Begriff „council“ in einem Titel wie „World Council of Churches“ gemeint ist. [Engl. „council“ bedeutet sowohl „Konzil“ als auch „Rat“. Anm. d. Übers.] *Inwieweit und auf welche Weise dienen diese verschiedenen Organisationsmodelle als Vehikel, um unsere zentrale Überzeugung zum Ausdruck zu bringen, daß wir unsere Prägung in einer umfassenden koinonia des Glaubens erfahren?*

41. Und es stellt sich noch eine weitere Frage: Können wir Beispiele für dieselbe *koinonia* in den Bemühungen erkennen, menschliche Einheit und menschliches Wohl über die Grenzen der sichtbaren Kirche hinaus zu verwirklichen? Viele wollen eine Unterscheidung treffen zwischen der *koinonia*, die ausdrücklich Jesus Christus verkündet, und jenen Formen tiefer spiritueller Gemeinschaft, in denen Menschen sich dem Ringen um ethische Fragen in der Welt verpflichtet haben. Tatsächlich erklären wir uns von Zeit zu Zeit solidarisch mit solchen außenstehenden Gruppen, insbesondere jenen, die Eigenschaften wie Loyalität, Hingabe und Ausdauer unter Beweis stellen, die denen der *koinonia* im Geiste Gottes ähnlich sind. Wir spüren hier eine echte Seelenverwandtschaft, identifizieren uns aber nicht völlig mit ihnen. Sollten solche Beziehungen nun in *ekklesiologischen* Kategorien oder in irgendeiner anderen Weise behandelt werden? Und wenn die ekklesiologischen Kategorien hier die richtigen sind, wie sollten sie dann artikuliert werden?

42. Wir können natürlich beschließen, daß das Wort *koinonia* ausdrücklich für Gemeinschaften reserviert werden sollte, die Jesus Christus bekennen. Dies würde zweifellos die terminologische Verwirrung mindern. Aber es würde keine Antwort auf die ihr zugrundeliegende Frage geben: Können wir in einem allen Anschein nach auf säkularer Motivation beruhenden engagierten Ringen um die Einheit der Menschheit das Wirken Gottes erkennen? Kommt in solchem Ringen Gottes Willen sozusagen *inkognito* zum Ausdruck? Können wir in ihm die Gegenwart desselben Geistes erkennen und bejahen, der uns antreibt und die Kraft gibt, zusammenzukommen und die *oikoumene* in Jesus Christus anzustreben. Meine eigene Antwort, die nicht alle teilen werden, ist ein vorsichtiges „Ja“. Gott wirkt sowohl innerhalb als auch außerhalb der sichtbaren Kirche. Es gibt Fragmente, unvollständige Ausdrucksformen, verzerrte, aber wahrnehmbare Anzeichen des Reiches Gottes draußen in der Welt; und es ist die Aufgabe der sichtbaren Kirchen, diese zu erkennen und Zeichen, Sakrament und Werkzeug für deren Bedeutung und letztendliche Ausrichtung zu sein. Wir dürfen nicht vergessen, daß viele, die in diesen Bemühungen um das Wohl der Menschen engagiert sind, Glieder unserer Kirchen und von unseren eigenen Konfessionen und Gemeinschaften geprägt worden sind. Diese Glieder des Leibes Christi sehnen sich danach, die *Beziehung* zwischen ihrer Mitgliedschaft im Leib Christi und ihrem moralisch-ethischen Engagement in der Welt besser zu verstehen.

43. Diese Beziehung – mit der sich daraus ergebenden Notwendigkeit einer Unterscheidung – könnte möglicherweise zum Ausdruck gebracht werden, wenn wir zwischen *Koinonia* (mit grossem K) und *koinonia* (mit kleinem k) unterscheiden. Erstere würde in solchem Fall auf eine tiefere, umfassendere, permanentere ethisch-kirchliche Prägung verweisen, zu der ausdrücklich der Glaube an Jesus Christus gehört. Letztere bezöge sich dann auf menschliches Engagement mit ethisch prägender Wirkung, in dem Gottes Willen zumindest teilweise zum Ausdruck kommt und das Christen kritisch unterstützen können und sollten. Bei dieser Unterscheidung läßt sich nun deutlich eine Parallele erkennen zu der Unterscheidung zwischen Heiligem Geist (engl. *Spirit* mit großem „S“) und menschlichem Geist (engl. *spirit* mit kleinem „s“), in dem der Heilige Geist durch die Gnade Gottes wohnen kann.

44. Kann die ernsthafte Zusammenarbeit mit nichtkirchlichen, aber geistig-ethisch motivierten Gemeinschaften uns bei der Frage helfen, ob der Geist Gottes in ihnen wirkt? Kann ein solches Engagement uns tatsächlich der angestrebten Einheit in Jesus Christus näher bringen? Diese Frage läßt

sich nicht einfach mit Hilfe theologischer Argumente beantworten. Nur die im konkreten Engagement gewonnenen Erfahrungen können uns hier weiterhelfen. Und die Fähigkeit, die wir hier am meisten brauchen, läßt sich mit einem weiteren Begriff aus dem Bereich der spirituellen Leitung und Orientierung umschreiben: erkennen, unterscheiden (griech. *diakrino*). Dieses Wort bedeutet einerseits, einen bestimmten Sinn, bestimmte Eigenschaften oder Möglichkeiten in Menschen oder Situationen zu erkennen. Aber es bedeutet auch, die notwendigen *Unterscheidungen* zu treffen. Diese Fähigkeit zur Erkenntnis und zur Unterscheidung ist an sich eine Gabe des Geistes Gottes. Aber erkennen und unterscheiden können wir nur, was wir aus erster Hand, aus persönlicher Erfahrung kennen. Aus diesem Grund ist eine gründliche Kenntnis der menschlichen Welt der erste Schritt auf dem Weg zu der Erkenntnis, wie der Geist Gottes in dieser Welt in ekklesiologisch bedeutsamer Weise wirken könnte.

45. Für Denker in der christlichen oikoumene (oder „Haushalt“) ist es zunächst einmal wichtig, sich mit säkularen Versuchen, eine oikoumene der Vernunft und des ethischen Diskurses aufzubauen, vertraut zu machen und mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Trotz des Scheiterns dieser Versuche, eine gemeinsame Grundlage zu finden, sind sie für unser Selbstverständnis wichtig. Wir machen es uns zu leicht, wenn wir einfach annehmen – wie einige christliche Theologen es anscheinend tun –, daß solche säkularen Bemühungen um eine universelle Ethik nicht zählen, weil die Philosophen zu keinem gemeinsamen Ergebnis kommen und weil es keine philosophische Kohärenz in diesem Bereich gibt. Unser Engagement in einem Programm, in dessen Mittelpunkt „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ stehen, erfordert als erstes, daß wir uns mit den säkularen Theorien zu diesen Werten auseinandersetzen. Es wird nicht reichen, von „Gerechtigkeit“ zu reden, ohne im Gespräch mit denen zu sein, denen die Verwirklichung von Gerechtigkeit in der heutigen Welt ein Anliegen ist. Nicht nur, daß es nichtchristliche Bewegungen gibt, die sich in vielerlei Hinsicht für das Wohl der Menschen einsetzen; viele dieser Bewegungen und Organisationen haben auch ihre eigene Vision von der „ganzen bewohnten Erde“, und sie versuchen, ihre Vorstellungen von Wesen und Schicksal der Menschheit zu verwirklichen, die in einigen Fällen bestimmte christliche Werte zu verkörpern scheinen, sich aber auch als globale Alternativen zu christlichen Vorstellungen von oikoumene anbieten.

46. Und schließlich dürfen wir nicht vergessen, daß die meisten von uns – die Kirchen und die vielen säkularen Bewegungen gleichermaßen – *gemeinsam* gegen die größte Macht ankämpfen, die die Menschen gegen-

wärtig in eine Art globale Einheit hineintreibt, die sich als Teufelswerk entpuppen könnte: das globale wirtschaftliche und monetäre Netz des transnationalen Business, das von Regierungen und Zentralbanken mit Hilfe eines weltweit operierenden Computernetzes unterstützt wird. Wir haben von diesen Mächten bereits gesprochen und müssen das erneut tun. Die globalen Medien, die den Informationsfluß an einen großen Teil der Menschheit kontrollieren, sind Teil dieses Zusammenhangs. Sie werden ihrerseits von einer immer kleineren Zahl reicher Finanzorganisationen geschluckt. Diese großen Zentren des Reichtums kontrollieren in zunehmendem Maße innerstaatliches politisches Leben und geben ungeheure Summen aus, um die Menschen in ihrem Sinn zu prägen. Dies wirft ethische Fragen von höchster Bedeutung auf. Im Kampf für menschliche Entfaltung und gegen die Reduzierung der Menschen auf bloße geistlose Konsumenten müssen die spirituellen Kräfte in dieser Welt gemeinsame Sache machen. Unsere Erkenntnis der Gegenwart des Geistes Gottes muß in praktischer Solidarität mit jenen geschehen, die dieses konkrete Anliegen mit uns teilen. Manchmal erkennen wir, daß deren Prägung und Wertvorstellungen Ähnlichkeit mit denen der christlichen Tradition zeigen, jetzt aber in Richtungen gehen, die wir nicht vermutet hätten.

47. Unsere gemeinsame Sorge angesichts der Auswirkungen einer globalen Marktwirtschaft auf die menschliche Lebenswelt erwächst daraus, daß wir uns den *Menschen* und nicht den Machtstrukturen in der Welt verpflichtet fühlen. Das wiederum bedeutet, daß wir uns für jene einsetzen müssen, die von unseren Diskussionen über ethische Fragen mit größter Wahrscheinlichkeit ganz und gar ausgeschlossen bleiben. Diese Menschen, die die große Mehrheit der Menschheit ausmachen, haben ein deutliches, wenn auch unartikulierte Gefühl für Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, aber sie beteiligen sich nicht an abstrakten ethischen Diskussionen, und es ist auch nicht ihr Anliegen, den Sinn des menschlichen Lebens in „ökumenische“ Begriffe zu fassen. In der Erfahrung machtlos zu sein, unterdrückt, ausgebeutet und ausgegrenzt zu werden, liegt etwas elementar Universales. Die bekannte „vorrangige Option für die Armen“ beinhaltet nicht nur die Verpflichtung, den Opfern unseres Wirtschaftssystems zu helfen und sie zu unterstützen. Sie ist auch eine Strategie der Solidarität im Hinblick auf die Unsicherheit, die unser aller Leben kennzeichnet und am deutlichsten in der Erfahrung zum Ausdruck kommt, daß wir keine Kontrolle über unser Leben und über unsere Lebensumstände haben. Sie stellt auch eine Strategie der Solidarität mit dem *Diskurs* der Armen dar, einer menschlichen Sprache, die unterjochter und doch integrativer, ja ökumenischer ist als jede andere Spra-

che. In ihr können wir ein Echo der Worte des leidenden Gottesknechtes hören.

48. Diesen Gedanken müssen wir uns immer wieder vor Augen halten. Die Kirchen können die Solidarität mit den Leidenden dieser Welt nicht wirklich in ihrem Leben zum Ausdruck bringen, solange sie selbst gespalten sind. Sie haben die Möglichkeit, sakramentales Zeichen der heiligen Gemeinschaft zu sein, in der Gott sein Volk auf Erden zusammenführt. Doch wird diese Möglichkeit durch unsere Unfähigkeit, die uns trennenden Schranken zu überwinden, ernsthaft in Frage gestellt. Die Kirchen sind bereits in vielen *verschiedenen* Kulturen, die alle ihre prägende Wirkung haben, tief verwurzelt. Wenn wir wollen, können wir unter Beweis stellen, daß das Evangelium eine größere Einheit hervorbringen kann, die viele verschiedene kulturelle Situationen umfaßt. Wir haben die Möglichkeit dazu beizutragen, *daß die vielen verschiedenen Typen von Praxis in der Welt, die uns nach ihren je eigenen Geschichten prägen, in eine größere Geschichte eingehen, die Raum für viele unterschiedliche Varianten läßt, aber schließlich zur gemeinsamen Vollendung im Reich Gottes führt.* In Costly Commitment werden wir in unmißverständlicher – und unvermeidlicher – Klarheit mit diesem Problem konfrontiert:

„Genügt es zu sagen, daß eine Kirche nicht in vollem Sinne Kirche ist, wenn sie sich nicht in verantwortlicher Weise mit den ethischen Fragen ihrer Zeit auseinandersetzt? Müssen wir nicht auch sagen: Wenn die Kirchen sich nicht *gemeinsam* mit diesen ethischen Fragen auseinandersetzen, *dann ist keine einzelne von ihnen im vollen Sinne Kirche?*¹⁶

49. Nationale und regionale Kirchenräte, insbesondere der Ökumenische Rat der Kirchen, sollten die Werkzeuge der Kirchen sein, um die Zeichen des Anbruchs jener universalen ethischen Gemeinschaft zu erkennen, zu der die Menschen berufen sind, jenes Reiches, in dem Gott herrscht. Wenn Kirchenräte *eine eigene ekklesiologische Aufgabe* haben – was nicht heißen soll, daß sie Kirchen als solche sind –, *dann könnte sie darin bestehen, daß sie die ekklesiologische Bedeutung jener Vision von oikoumene, vom „Haushalt Gottes“, vom „Haushalt des Lebens“ ausarbeiten und ihren Mitgliedskirchen helfen, echte Zeichen, Sakramente und Werkzeuge jener Realität in der Welt zu werden.*

5. Die Vision in Offenbarung Kap. 21

50. Indem die Kirchen den Weg der Einheit in der koinonia Gottes gehen, werden sie *Zeichen* des universalen Gottesvolkes, das Gott in der Kraft des

Heiligen Geistes auf der ganzen Erde versammelt. Für uns müssen Kirche und Welt, mit den Formen von *koinonia*, die sie anbieten, *unterschieden* werden, weil wir in einer Zeit der vorletzten Dinge leben, in der die Erfüllung noch aussteht. Aber nach den Verheißungen in Offenbarung 21 müssen das Reich der *ekklesia* und die universale ethische Gemeinschaft des Reiches Gottes am Ende der Zeit *eins* werden. Wenn die Zeit erfüllt ist, versammelt Gott ein Volk in der Heiligen Stadt, eine Gemeinschaft, in deren Leben es den Gegensatz zwischen „säkular“ und „religiös“ nicht mehr gibt. Dies sind Bilder, die zu einer noch nicht erfüllten Welt gehören. In dieser Darstellung der von Gott geliebten Gemeinschaft werden *alle* üblichen vorletzten Unterscheidungen transzendiert – die Unterscheidung zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, zwischen Kirchlichem und Weltlichem, zwischen theologischer und anderer Sprache.

51. Es ist von „einem neuen Himmel und einer neuen Erde“ die Rede, die offensichtlich zur einen Wohnstatt der Heiligen Gottes geworden sind. In der Kraft des Heiligen Geistes wird hier in Raum und Zeit die Vision vom Haushalt erfüllt, in dem Gott „wohnt“. Was impliziert dieses eindrucksvolle Bild von der Endzeit? Wir haben es hier mit der Erfüllung des ursprünglichen Heilsplans Gottes zu tun, der in Genesis 1 vorgestellt wird: die Erschaffung des Menschen, der Gottes „Ebenbild“ in Schöpfung und Geschichte *sein soll*.¹⁷ Es zeigt sich, daß die *imago Dei* sich nicht – wie Theologen jahrhundertlang gedacht haben – auf ein spezifisches „menschliches“ Merkmal bezieht, das uns von anderen Lebewesen unterscheidet. Es handelt sich dabei nicht um die Fähigkeit, zu denken und zu reflektieren. Oder sich sprachlich auszudrücken. Auch nicht um die „unsterbliche Seele“. Der Begriff der *imago Dei* bezieht sich vielmehr auf die ganze menschliche *Gemeinschaft*, die berufen ist, Gottes „Herrlichkeit“ – hebr. *kabod* oder *shekinah* – im Universum gegenwärtig werden zu lassen. Zum Ort dieser Gegenwart, dieser Herrlichkeit wird statt der Bundeslade die Heilige Stadt: der Ort, wo Gott *inmitten* seines Volkes wohnt (griech. *skenoisei*, wörtlich „sein Zelt aufschlagen“), um sein Gott zu *sein*. Die *imago Dei* findet daher ihre Erfüllung in der lebendigen Gegenwart Gottes, in Gott selbst, der die endzeitliche Gemeinde versammelt und bildet. Die *so verstandene imago Dei* ist nicht mehr nur bloßes Zeichen, das an die Stelle von etwas tritt oder auf etwas hinweist, was noch nicht da ist. Sie ist *das*, worauf sie hinzeigt, sie macht Gott gegenwärtig, indem sie der tatsächliche *Ort* von Gottes Wirklichkeit ist. Die Heilige Stadt (nicht nur die Elemente Brot und Wein) wird dadurch zum *Sakrament* im vollen Sinne der „wirklichen Gegenwart“.

52. Unsere kirchlich geprägte Sprache wird an dieser Stelle eins mit der *ethisch* geprägten Sprache der himmlischen Stadt, wo Gott mit seinem Volk wohnt. In der endzeitlichen Vision gibt es keine besondere Sprache des Glaubens mehr, die sich von dem Diskurs unterscheidet, der die geliebte Gemeinschaft ausmacht. Auf dem Weg zu diesem Ziel erfüllen *Kirche und Theologie ihre Funktion, indem sie in der menschlichen Gemeinschaft Raum offen halten, damit die Samen dieser Erfüllung* – jene verborgenen Möglichkeiten, die der menschlichen Gemeinschaft kraft ihrer durch Gottes Gnade geschenkten Fähigkeit, auf seinen Ruf zu antworten, gegeben sind – *Wurzeln schlagen und wachsen können*. In der Zeit der vorletzten Dinge, die *unsere Zeit* ist, birgt jede Verwechslung zwischen dem Glauben, in dem uns die Kirche geprägt hat, und unseren Versuchen, ein nach ethischen Prinzipien geführtes Leben in der Welt zu leben, die Gefahr der Werkgerechtigkeit oder, wenn wir eine weltliche Sache zum *Gegenstand* unseres Glaubens machen, sogar des Götzendienstes in sich. Wenn aber das Ziel erreicht ist, dann werden „Theologie“ und „Kirche“ ihre besonderen Funktionen erfüllt haben und *als solche* verschwunden sein. *In der himmlischen Stadt wird die Unterscheidung zwischen Ekklesiologie und Ethik oder sogar ihr Fortbestehen als verschiedene Kategorien unvorstellbar geworden sein*. Gott wird dort – wie in der Heiligen Trinität, die unser Menschsein im auferstandenen Christus bereits in sich schließt – alles in allem sein.

Übersetzt aus dem Englischen vom Sprachendienst des ÖRK

ANMERKUNGEN

- ¹ Siehe z.B. (und dabei ist zu beachten, daß es auch beständig Bemühungen gegeben hat, die beiden Ansätze miteinander zu verbinden): Thomas F. Best, „From Seoul to Santiago: The Unity of the Church and JPIC“, 128ff in: *Between the Flood and the Rainbow: Interpreting the Conciliar Process of Mutual Commitment (Covenant) to Justice, Peace and the Integrity of Creation*, komp. von D. Preman Niles, Genf, 1992; Martin Robra, *Ökumenische Sozialethik*, Gütersloh, 1994 sowie *Kirche und Welt: Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft*, Frankfurt a.M. 1991.
- ² *Teure Einheit: Koinonia und Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung*, dt. in: ÖR 1993, 279–304.
- ³ *Costly Commitment: Ecclesiology and Ethics*, hrsg. von Thomas F. Best und Martin Robra (Genf, Einheit I und Einheit III des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1995).
- ⁴ Stanley Hauerwas, *The Peacable Kingdom*, London 1984, S. 99, zitiert von Duncan Forrester in „Ecclesiology and Ethics: A Reformed Perspective“, *The Ecumenical Review*, Vol. 47, No. 2, April 1995, S. 149 (kursive Hervorhebung von mir). Man kann dieses Zitat als provozierend empfinden, ohne alles zu übernehmen, was Hauerwas in diesem Buch und in anderen Schriften offenbar damit meint.

- 5 Siehe Emilio Castro, „Ethical Reflections Among the Churches: A Free Church Perspective“, *The Ecumenical Review*, Vol. 47, No. 2, April 1995, 170ff. Castro schreibt: „Einer der schmerzlichsten Augenblicke in meiner ökumenischen Erfahrung war, als ich Carl Friedrich von Weizsäcker die ekklesiologische Schwierigkeit erklärte, ein Konzil des Friedens einzuberufen. Da stand er, zutiefst beunruhigt angesichts einer potentiellen weltweiten nuklearen Katastrophe, und wir als Kirchen Jesu Christi antworteten ihm, daß wir unsere historische interne Uneinigkeit nicht in ausreichendem Maße überwinden könnten, um ein gemeinsames, entscheidendes Wort an die Welt zu richten, ein Wort, das vielleicht den Lauf der Dinge beeinflussen könnte.“
- 6 William Henn, OFM Cap., „Reactions and Responses to *Costly Unity* and to the Discussion in Santiago: A Roman Catholic Perspective“, *The Ecumenical Review*, Vol. 47, No. 2, April 1995, S. 145.
- 7 In *Costly Commitment*, Absatz 55, wird auf Mißverständnisse im Hinblick auf die Verwendung dieses Begriffs eingegangen. „Wir sind uns bewußt, daß der Begriff ‚ethische Gemeinschaft‘ umfangreiche Diskussionen ausgelöst hat, nicht zuletzt in Tantur. Die Schwierigkeiten sind dadurch entstanden, daß der Begriff als umfassende Beschreibung des ethischen Charakters der ekklesia mißverstanden wurde. In Rønde ist jedoch keineswegs eine Reduzierung der Kirche auf ihre ethisch-moralische Dimension beabsichtigt worden, die zu Moralismus oder selbstgerechtem Triumphalismus führen würde. Vielmehr wurde ausgesagt, daß die Identität der Kirche als ‚ethische Gemeinschaft‘ eine Gabe Gottes ist, ein Teil, der zur Ganzheit der Kirche gehört, aber nicht deren Ganzheit ausmacht. Der Begriff ‚moral‘ [im Deutschen mit ‚ethisch‘ übersetzt, Anm. d. Übers.] ist ferner in zweifacher Hinsicht mißverstanden worden: einmal als ‚moralistisch‘, was zu einer Verwechslung unseres Kirchenverständnisses mit Bewegungen wie der Bewegung für Moralische Aufrüstung oder mit Begriffen wie Moralische Mehrheit geführt hat, und zum anderen so, als solle der ethische Charakter der ekklesia mit dem Begriff ‚moral‘ auf eine individuelle oder ‚Getto‘-Moral reduziert werden.“
- 8 Peter Lodberg, „The History of Ecumenical Work on Ecclesiology and Ethics“, *The Ecumenical Review*, Vol. 47, No. 2, April 1995, S. 130.
- 9 Der Begriff der „Dichte“, von dem Anthropologen Clifford Geertz popularisiert, findet inzwischen breite Anwendung, um die volle und vielschichtige Komplexität der Kulturen zum Ausdruck zu bringen. Er läßt sich in Beziehung setzen zu dem Konzept der „Ausbildung oder Prägung“. Wir erfahren unsere „Prägung“ in einem vielschichtigen, uns einhüllenden Umfeld, und nicht nur durch die „dünnen“ Konzepte, die Wissenschaftler aus ebendiesem Umfeld ableiten.
- 10 Faith and Order Paper No. 170: Minutes of the Faith and Order Standing Commission, Aleppo, Syrien, 5.–12. Januar 1995, S. 97–98. Die entsprechenden Absätze in *Costly Commitment* sind Abs. 72 und 73. Aus Gründen der Klarheit benutze ich im Rahmen dieses Studienpapiers den Text von Aleppo.
- 11 So sind viele amerikanische Gemeinden heute offenbar der Meinung, daß eine Botschaft der persönlichen Freiheit und Entfaltung, die in einer individualistischen, konsumorientierten Kultur gelebt wird, eine akzeptable Umsetzung des Evangeliums in der heutigen Welt sei. Diese Annahme stellt in Wirklichkeit eine Form der Gefangenschaft dar. Sie bringt eine Einschränkung, wenn nicht sogar die Negation des Zeugnisses mit sich, das aus einer christlich geprägten Ausbildung von Moral und Ethos erwachsen kann.
- 12 Ich denke hier an die aufschlußreichen Schlußworte von Alasdair MacIntyre in seinem Buch *After Virtue* sowie an die zahlreichen Warnungen von Stanley Hauerwas, daß wir als Kirchen das, was aus Prinzipien wie „Freiheit“ und „Gerechtigkeit“ in vielen modernen Kulturen geworden ist, nicht mit dem verwechseln dürfen, was diese Begriffe in der christlichen Botschaft bedeuten. Siehe *After Christendom*, Nashville 1991, S. 45ff, 69ff.
- 13 Der Gedanke, daß Gerechtigkeit unter dem Einfluß des Evangeliums Großmut werden kann, entstammt demselben Papier von Duncan Forrester.

- 14 Siehe Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, *Santiago de Compostela 1993, Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*, hg. von Günther Gaßmann und Dagmar Heller, Frankfurt a.M. 1994.
- 15 Gottesdienstfeiern auf ÖRK-Vollversammlungen und anderen großen ökumenischen Tagungen lassen häufig dieses Gefühl aufkommen. Der Verfasser denkt hier besonders an den eucharistischen Gottesdienst im Zelt auf der Sechsten Vollversammlung in Vancouver und an den syrisch-orthodoxen Bischof, der im Anschluß an die Feier gefragt wurde, ob er nicht versucht gewesen sei, nach vorne zu gehen, um die Elemente zu empfangen. „Beinahe“, antwortete er, „beinahe“.
- 16 *Costly Commitment: Ecclesiology and Ethics*, op. cit., Abs. 17, S. 64.
- 17 Jürgen Moltmann versteht die *imago Dei* nicht nur als eine *Beschreibung* der geschaffenen menschlichen Natur, sondern auch als eine *Berufung*, die in Jesus Christus gelebt werden muß, und als eine *Verherrlichung*, die im Eschaton erfüllt werden wird. Siehe Moltmanns *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. Gifford-Lectures 1984/85, München 1985, S. 223ff.

Moshi/Tansania 1996

Plenarsitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vom 10. bis 24. August 1996

VON DAGMAR HELLER

„Glauben und Kirchenverfassung (im folgenden wird „Glauben und Kirchenverfassung“ mit „GuK“ abgekürzt) befindet sich in einer neuen Epoche,“ hat vor kurzem ein Kommissionsmitglied formuliert. Gedacht war dabei vorrangig an die neue Situation, die nun auch GuK zu Sparmaßnahmen zwingt. Man mag aber auch an andere Veränderungen in verschiedener Hinsicht denken:

Rein äußerlich hat sich die Umstrukturierung des Ökumenischen Rates vor einigen Jahren in einer neuen Satzung für GuK niedergeschlagen. „Faith and Order“, wie es auf Englisch heißt, ist nun eingereiht in die Untereinheiten („streams“) der Programmeinheit I „Einheit und Erneuerung“. GuK besteht zwar weiterhin in Form der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mit 120 Mitgliedern und der „Ständigen Kommission“ (30 Mitglieder), letztere wird nun jedoch „Kuratorium“ genannt. Hinzu kommt das Sekretariat in Genf, das seit Februar 1995 einen neuen Direktor hat: Dr. Alan Falconer aus Schottland. Diese dreigliedrige Struktur, die GuK von anderen „streams“ im ÖRK unterscheidet, soll zum einen sicherstellen, daß die ursprünglich als Bewegung begonnene Arbeit nicht in einer Institution auf-

geht, zum andern aber auch die Beteiligung von Kirchen möglich machen, die nicht Mitglied des ÖRK sind. Bekanntestes Beispiel dafür ist die römisch-katholische Kirche, die seit 1968 offiziell und gleichberechtigt in GuK mitarbeitet.

Aber auch von innen gesehen, aus dem Blickwinkel der eigentlichen Arbeit, sind Veränderungen eingetreten: Seit der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela 1993 ist die Kommission sich stärker dessen bewußt geworden, daß die jungen Kirchen wichtige Beiträge aus ihrer jeweiligen Perspektive und ihrem jeweiligen Kontext zur theologischen Diskussion beizusteuern haben. Ebenso versucht GuK seit diesem Zeitpunkt, gezielt jüngere Theologen für seine Arbeit zu gewinnen (ÖR 1996/214ff).

Sind dies auch keine spektakulären Veränderungen, so kann man doch feststellen, daß es kleine und stetige Schritte auf dem Weg zu einer sichtbaren Einheit sind, die zu neuen Ergebnissen führen können. Inwiefern man an dieser Stelle von einer neuen Epoche sprechen kann, muß sich erst noch zeigen. Ein erster „Testfall“ könnte die bevorstehende Plenarsitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im kommenden August in Moshi/Tansania sein. Damit wird nach der Tagung in Accra/Ghana 1974 zum zweiten Mal in der Geschichte von Glauben und Kirchenverfassung ein solches Treffen in einem afrikanischen Land stattfinden. Weder zu den Sitzungen der Kommission noch zu Konsultationen und Studententagungen war GuK bisher häufig in Ländern der sogenannten Dritten Welt. Möglicherweise ist dies ein Ausdruck dessen, was immer wieder Gegenstand von Kritik war, nämlich daß GuK die Belange und Sichtweisen der jungen Kirchen zu wenig ernst nehme und sich zu sehr im Gedankenbereich europäischer und nordamerikanischer Theologie bewege.

Hat also diese Ortswahl zu diesem Zeitpunkt eine besondere Bedeutung? Tatsache ist jedenfalls, daß GuK sich immer mehr der Tatsache bewußt wird, daß es in der Dritten Welt zu wenig bekannt und zu wenig präsent ist. Zugleich kommen aber gerade von dort neue Anfragen und Herausforderungen für die Arbeit an der Einheit der Kirchen: Die jungen Kirchen werden sich zunehmend ihres spezifischen Kontextes bewußt und entdecken ihr eigenes kulturelles Erbe. Gleichzeitig haben sie die alten konfessionellen Trennungslinien geerbt und übernommen. Außerdem sind neue Spaltungen innerhalb der jungen Kirchen entstanden, nicht zuletzt durch das rasche Anwachsen pfingstlerischer und evangelikaler Gruppen, die sich als „unabhängige Kirchen“ etablieren, die aber bisher so gut wie keinen Kontakt zur ökumenischen Bewegung haben und dies in den meisten Fällen auch nicht

wünschen. Wenn GuK in dieser Situation nach Afrika geht, dann zeigt das, daß es diese Herausforderung annimmt.

Um zu sehen, wie diese und andere Herausforderungen auf der kommenden Sitzung aufgenommen werden, lohnt es sich, das Programm für Moshi genauer anzuschauen:

Aufgabe der *Kommission* ist laut Satzung „theologische Studienarbeit, Diskussion und Auswertung“. Sie „gibt den Anstoß für das Programm der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, legt die allgemeinen Richtlinien fest und ist mitverantwortlich für die Kommunikation mit den Kirchen.“ Für die Durchführung des Studienprogramms hingegen ist das *Kuratorium* verantwortlich.

Auf der Tagung in Moshi wird die Kommission daher das gesamte laufende Studienprogramm von Glauben und Kirchenverfassung besprechen und auswerten sowie Anregungen zur Weiterarbeit geben. Die Arbeit ist in drei methodische Schritte aufgeteilt: Zunächst sollen die Erfahrungen der Teilnehmer/innen mit der Arbeit an Fragen zu Glauben und Kirchenverfassung miteinander ins Gespräch gebracht werden. Ein zweiter Schritt beinhaltet die Auswertung der laufenden Studienarbeit. Und schließlich wird man sich mit der Frage beschäftigen, wie die Arbeit sinnvoll in den jeweiligen Kontexten und in den einzelnen Studien fortgeführt werden kann.

Üblicherweise hat eine Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zwar kein Thema, dennoch hat sich das Kuratorium im Vorfeld darauf geeinigt, einen Schwerpunkt auf die Frage nach der *Rezeption* der ökumenischen Arbeit und damit verbundene hermeneutische Fragen zu legen. Fünf Arbeitseinheiten werden direkt dem Thema „Rezeption“ gewidmet sein. Neben dem Austausch in Gruppen wird eine Podiumsdiskussion im Mittelpunkt dieser Überlegungen stehen, bevor dieses Thema am Ende der Tagung noch einmal unter dem Aspekt einer besseren Kommunikation aufgenommen wird. Diesem Fragenkomplex zuzuordnen ist auch eine Sitzung zur Frage, inwieweit Einsichten aus dem sogenannten Limapapier „Taufe, Eucharistie und Amt“ in den Kirchen aufgenommen wurden und welche Schlüsse daraus zu ziehen sind.

Ein weiterer Schwerpunkt ist mit dem Hauptstudienprogramm zur *Ekklesiologie* gegeben. Insgesamt fünf Sitzungen sind der Diskussion über diese Studie gewidmet. Die Notwendigkeit, sich mit der Frage der Ekklesiologie eingehender zu befassen, hat sich spätestens im Zusammenhang des Antwortprozesses zum Limapapier in den achtziger Jahren herauskristallisiert und wurde auf der 5. Weltkonferenz 1993 bekräftigt. Seither haben vier Tagungen zu dieser Thematik stattgefunden, in denen man sich darauf geei-

nigt hat, die Erklärung von Canberra „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung“ als Grundlage für diese Studie zu nehmen. Man arbeitet an einem Text, der einen Beitrag liefern soll für die nächste Vollversammlung des ÖRK 1998 in Harare im Hinblick auf die Überlegungen zu einem „gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen“. Danach soll weiter an diesem Text gearbeitet werden, bevor er zur Begutachtung an die Kirchen gesandt werden wird.

Jeweils einen Tag lang wird sich die Kommission mit den übrigen laufenden Studien befassen. Von der Studie zur *Ökumenischen Hermeneutik* liegt ein Text vor, der die theoretische Grundlage sowie praktische Grundsätze zur Schriftauslegung im ökumenischen Kontext, aber auch zur Auslegung von ökumenischen Texten darlegt. Außerdem wird der Generalsekretär des ÖRK, Dr. Konrad Raiser, zum Thema „Die Hermeneutik der Einheit“ sprechen und damit einen Beitrag leisten, der im Zusammenhang damit steht. Die Studie zur *Rolle des Gottesdienstes auf der Suche nach Einheit* hat sich auf einer Konsultation mit der Grundgestalt von Gottesdienst sowie mit Fragen der Inkulturation beschäftigt, die in Moshi vorgelegt werden. Außerdem wird sich die Kommission mit der Studie zu *Ekklesiologie und Ethik* beschäftigen. Dies ist ein Gemeinschaftsprojekt mit Programmeinheit III „Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung“, in dessen Rahmen im Juni diesen Jahres eine dritte Konsultation abgehalten wird (siehe S. 270 Ziffer 2). Es handelt sich dabei um den Versuch, aufzuzeigen, daß Fragen des Glaubens und speziell der Ekklesiologie eng mit ethischen und moralischen Fragen verknüpft sind. Hier wird versucht, die alte Spannung zwischen der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung und der Bewegung für Praktisches Christentum, zwischen theologischer Theorie und täglicher ethischer Praxis, die sich im Grunde in jeder Kirchengemeinde findet, zu bearbeiten und aufzuzeigen, daß beides nicht voneinander getrennt werden kann.

Die bevorstehende Vollversammlung des ÖRK wird in den Blick kommen durch die Anwesenheit des Generalsekretärs des ÖRK, der mit der Kommission auch über den Reflexionsprozeß zum *gemeinsamen Verständnis und einer Vision des ÖRK* nachdenken wird. Gegen Ende der Tagung ist außerdem eine Arbeitseinheit der Diskussion über die Vollversammlung allgemein gewidmet.

Eine weitere Arbeitseinheit wird sich mit dem „*Studienführer zum Apostolischen Glauben*“ beschäftigen, der den Studienprozeß zum „Apostolischen Glauben“ zu einem Abschluß bringen soll. Außerdem werden die „laufenden Aufgaben“ von GuK, nämlich die Verbindung zu den bilateralen Dialogen, die Koordinierung der Unierten und Sich vereinigenden Kirchen

sowie die Vorbereitung der Gebetswoche für die Einheit der Christen Gegenstand der Diskussion sein.

Zur Vorbereitung werden die Teilnehmer/innen aufgefordert, alle diese Fragen zur sichtbaren Einheit der Kirche im Licht ihres eigenen Kontextes zu bedenken: Was geschieht in den Kirchen ihrer Region im Hinblick auf die sichtbare Einheit? Welche Hindernisse für die Koinonia erfährt ihre eigene Kirche? Welche Einsichten aus ihrer eigenen Erfahrung könnten hilfreich sein?

Dieses weitläufige Arbeitsprogramm ist in einen *geistlichen Rahmen* eingebettet, der aus Bibelarbeiten jeden Morgen sowie verschiedenen Gottesdiensten besteht: Neben Eröffnungs- und Schlußgottesdienst wird es jeden Mittag eine Andacht geben, in der verschiedene Kulturen ihre Eigenarten zum Ausdruck bringen werden. Am Sonntag, dem 18. August, werden die Kommissionsmitglieder den Gottesdienst in verschiedenen örtlichen Gemeinden besuchen, und am 15. August wird eine orthodoxe Liturgie zum Fest Mariä Himmelfahrt gefeiert werden. An einem Abend wird außerdem eine örtliche Kirche zu einer Eucharistiefeier einladen.

Besonders angesichts der Tatsache, daß „Rezeption“ ein Schwerpunkt dieser Tagung sein soll, ist es wichtig, daß der Kontakt und die Begegnung mit der Ortskirche und dem tansanischen Kontext nicht zu kurz kommt. Dazu werden schon die äußerlichen Umstände beitragen: Die Kommissionsmitglieder werden an drei verschiedenen Plätzen untergebracht sein, was den Blick über die Mauern des Konferenzentrums hinaus erleichtert. Ein örtliches Vorbereitungskomitee ist für die Vorbereitung des Eröffnungsgottesdienstes verantwortlich, der gemeinsam mit lokalen Gemeinden gestaltet wird. Vor allem der Besuch der Gottesdienste in umliegenden Gemeinden am Sonntag wird für Begegnungsmöglichkeiten mit der Bevölkerung Gelegenheit geben, wie auch die genannte Eucharistiefeier. Außerdem wird eine Plenumsitzung dem Leben und Zeugnis der Kirchen in Tansania gewidmet sein. Der amtierende Präsident Tansanias wird dazu eingeladen werden sowie auch der ehemalige Präsident Julius Nyerere.

Werden hier Veränderungen in GuK sichtbar? Wie gesagt: Obwohl erste Anzeichen deutlich werden, wird sich dies im Eigentlichen erst noch zeigen müssen. Einerseits handelt es sich hier um eine regelmäßige „Geschäftstagung“ der Kommission, die eine gewisse Routine beinhaltet. Erhofft wird ein wichtiger Beitrag zu den diversen Studien sowie richtungsweisende Gedanken zur weiteren Arbeit. Andererseits hat sich Glauben und Kirchenverfassung hier eine Gelegenheit geschaffen, über Rezeption ökumenischer Dokumente und ökumenischer Arbeit nicht nur nachzudenken, sondern auch

gleichzeitig etwas für diese Rezeption zu tun. Angesichts der eher skeptischen Stimmung in der ökumenischen Szene könnte gerade das Nachdenken über Rezeption, deren Bedingungen und Prozeß, neue Einsichten zutage fördern und das Terrain für neue Wege öffnen. Aber die Sitzungen der Kommission sind selbst schon ein Schritt im Rezeptionsprozeß der Arbeit von GuK, denn von den Mitgliedern der Kommission wird erwartet, daß sie die Studien einer weiteren Öffentlichkeit in ihren Kirchen zugänglich machen und damit deren Rezeption fördern. Wenn die Möglichkeiten der Begegnung mit dem tansanischen Kontext und die Öffentlichkeitsarbeit gut genutzt werden, könnte allein die Tatsache, daß das Treffen in Tansania stattfindet, außerordentlich wichtig sein für die Rezeption der Arbeit von GuK in Afrika und umgekehrt für die Rezeption der afrikanischen Anliegen in der Arbeit von GuK. Dies wird dann gelungen sein, wenn Eltern in Tansania ihre Kinder „Faith and Order“ nennen, – denn wie ein afrikanisches Mitglied des Kuratoriums feststellte, ist es in Afrika üblich, Kinder nach wichtigen Ereignissen zu benennen.

Partikulare und universale Geltung der Menschenrechte

VON WOLFGANG LIENEMANN

1. Das Problem

Menschenrechte sind in der Regel mit universalen Geltungsansprüchen verbunden, aber ihr Ursprung und ihr vorrangiger Verbreitungsraum sind die demokratischen Rechtsstaaten der nördlichen Hemisphäre. Das erste Kapitel von Rousseaus „Du contract social“ (1762) beginnt mit den Worten: „Der Mensch ist frei geboren, und überall liegt er in Ketten.“ Und der erste Artikel der Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers von 1789 lautet: „Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die gesellschaftlichen Unterschiede können nur auf den gemeinsamen Nutzen gegründet sein.“ Beide Sätze von Rousseau und aus der Déclaration konfrontieren eine empirische Aussage mit einer normativen Bestimmung, derzufolge Freiheit und Gleichheit aller Menschen allen bestehenden Verhältnissen zum Trotz Normen mit unbedingter Geltung darstellen. Es gilt

demzufolge, diesen allgemeinen Normen zu allgemeiner Geltung und Anerkennung zu verhelfen.

Am 3. September 1791 hat die Nationalversammlung in Paris diese Erklärung verabschiedet; am 5. Oktober hat auch der König nach einigem Zögern den Text akzeptiert, der der Verfassung von 1791 vorangestellt wurde. Aber schon am 7. September 1791 veröffentlichte Olympe de Gouges die „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin“. Dort heißt es in der Präambel: „Wir, Mütter, Töchter, Schwestern, Vertreterinnen der Nation, verlangen, in die Nationalversammlung aufgenommen zu werden. In Anbetracht dessen, daß Unkenntnis, Vergessen oder Mißachtung der Rechte der Frauen die alleinigen Ursachen öffentlichen Elends und der Korruption der Regierungen sind, haben wir uns entschlossen, in einer feierlichen Erklärung die natürlichen, unveräußerlichen und heiligen Rechte der Frau darzulegen...“ Art. 1 lautet: „Die Frau ist frei geboren und bleibt dem Manne gleich in allen Rechten. Die sozialen Unterschiede können nur im allgemeinen Nutzen begründet sein.“ Man sieht sofort: Gleich am Anfang der Behauptung allgemeiner Menschenrechte steht auch schon der Hinweis auf die Verweigerung der behaupteten universalen Geltung für eine bestimmte Gruppe von Menschen – hier der Frauen – und also die Kritik, derzufolge die so beanspruchte Universalität lediglich gefordert und vielleicht nur erschlichen, in Wahrheit aber höchst partikular sei.

In der Gegenwart wird der Anspruch auf universale Geltung der Menschenrechte aus mancherlei Gründen in Zweifel gezogen oder kritisiert. Ich nenne drei typische Argumentationsmuster, ein politisch-ökonomisches, ein kulturelles und ein philosophisch-anthropologisches:

a) Nach der französischen Verfassung von 1793 ist es Aufgabe der Regierung, „dem Menschen die Nutzung seiner natürlichen und unabdingbaren Rechte zu verbürgen“. Diese Rechte sind „Gleichheit, Freiheit, Sicherheit, Eigentum“. Die Französische Verfassung war vor allem Ausdruck der Interessen des Dritten Standes, des aufstrebenden Bürgertums. Der Schutz von Gleichheit, Freiheit, Sicherheit und Eigentum diente der Emanzipation der Bürger und der ungehinderten Durchsetzung ihrer ökonomischen Interessen. Von Anfang an bestand eine Wechselwirkung zwischen dem Geltungsanspruch für allgemeine Menschenrechte und der Errichtung einer bestimmten Wirtschaftsordnung, in welcher dem Privateigentum eines jeden Menschen überragende Bedeutung beigemessen wurde. Der kanadische Politologe C.B. Macpherson hat deshalb die sozialphilosophischen Entwürfe vor allem von Hobbes und Locke als eine „Politische Theorie des Besitzindividualismus“ bezeichnet (1962) und damit gemeint, daß die frühneuzeitlichen

Gesellschaftsentwürfe und politischen Theorien, die auf eine allgemeine Begründung von Rechten und Pflichten zielten, in Wirklichkeit lediglich Ausdruck ganz bestimmter Klassenlagen und -interessen gewesen sind. Ihr Allgemeinheitsanspruch wird relativiert bzw. eingeschränkt durch die Partikularität des Kreises derer, die von der Garantie derartiger allgemeiner Rechte und Pflichten in erster Linie profitieren. Karl Marx hat in seiner Theorie diese Kritik längst vorweggenommen, und in der Gegenwart sind es vor allem Ökonomen und Politologen aus der sogenannten Dritten Welt, die diese Kritik an einer effektiv nur partikularen Geltung allgemeiner Menschenrechte artikulieren. Insbesondere ist es die Zuordnung von Freiheits- und Eigentums Garantien, die unter marktwirtschaftlich-kapitalistischen Bedingungen allenfalls formale Gleichheit (vor dem Gesetz), aber gerade keine Ansätze zur Gleichheit oder wenigstens zum Ausgleich der Disparitäten von Lebenschancen in sich enthält.

b) Die Berufung auf Menschenrechte und die Versuche zu ihrer rechtlichen Verwirklichung haben in Europa und Nordamerika einen nachhaltigen Modernisierungsprozeß ausgelöst oder zumindest begünstigt und begleitet. Insbesondere mußte die Anerkennung von Menschenrechten gegen die Interessen und Überzeugungen, gegen die Wertvorstellungen und das Wahrheitsbewußtsein der vorrevolutionären politischen und religiösen Mächte im alten Europa durchgesetzt werden. Die römisch-katholische Kirche hat erst im II. Vatikanischen Konzil Idee und Anspruch neuzeitlicher Menschenrechte positiv gewürdigt, und auch die protestantischen Kirchen in Europa haben, im Unterschied zur „Neuen Welt“, erst spät die Idee allgemeiner Menschenrechte bejaht – in den deutschen Kirchen im Grunde erst nach 1945 und in ausdrücklich reflektierter Form sogar erst im Zuge der ökumenischen Erörterungen menschenrechtlicher Fragen seit den siebziger Jahren.

Wie erklärt sich diese Zurückhaltung? Abgesehen davon, daß Französische Revolution, Konstitutionalismus und Emanzipation des Bürgertums die materiellen Interessen und die gesellschaftliche Vorherrschaft der feudalen Herrschaftsmächte bedrohten, spielte immer auch die Überlegung eine Rolle, daß Rechte wie Freiheit und Gleichheit die gewachsenen Ordnungen bedrohen. Negative Religionsfreiheit: Führt das Freiheitsrecht, einer Religionsgesellschaft *nicht* anzugehören, nicht notwendigerweise zu einer Entwurzelung und religiösen Heimatlosigkeit? Freiheit von der Leibeigenschaft bzw. der Bindung an die Grundherrschaft: Bestand das Ergebnis der sogenannten Bauernbefreiung nach den Napoleonischen Kriegen nicht vor allem darin, daß der nunmehr „freie“ Landbewohner vor allem darin frei war, daß

kein Grundherr sich seiner mehr annahm und ihm nichts anderes übrig blieb, als seine einzige Ware, die Fähigkeit zur Lohnarbeit, gegen einen Hungerlohn zu verkaufen? Gleichheit vor dem Gesetz: Führt nicht die Ablösung der alten Patrimonialgerichtsbarkeit durch ein allgemeines Strafrecht im Ergebnis dazu, daß die einzelfallbezogene Rechtsprechung durch einen mit den örtlichen Verhältnissen und Menschen vertrauten Grundherrschaft einem abstrakten und prinzipiellen Recht weichen mußte, dem die gewachsenen Besonderheiten gleichgültig sein mußten?

Diese Kritik an der Abstraktheit allgemeiner Menschenrechte und insbesondere daran, daß ihre Durchsetzung gewachsene Sozialbeziehungen gefährden und zerstören kann, begegnet auch in der Gegenwart, speziell im Anschluß an die Diskussion der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls und im Disput zwischen „liberals“ und „communitarians“. Es ist im übrigen auch in Deutschland noch gar nicht so lange her, daß im Zuge der Durchsetzung des allgemeinen Prinzips der Gleichheit im Familienrecht sich auch viele Kirchenvertreter gegen die Gleichstellung von Frauen und Männern wehrten, weil sie dadurch zumindest im Konfliktfall den Bestand der Familie bedroht sahen. Wenigstens einen Stichentscheid wollten einige von Rechts wegen den Männern reservieren, weil es andernfalls eine Prozeßlawine geben würde. Nun, diese Folge ist nicht eingetreten, aber das Beispiel verweist darauf, daß viele mit dem Gedanken der Menschenrechte die Befürchtung verbinden, ihre allgemeine Geltung könne eine kulturelle Entwurzelung begünstigen. Diese Befürchtung begegnet vor allem dort, wo Menschenrechtsforderungen die Religionsfreiheit und das Familienrecht betreffen, in der jüngsten Zeit beispielsweise im bayerischen Kruzifix-Streit sowie generell etwa im Blick auf die Forderung nach sogenannten „registrierten Partnerschaften“ für schwule oder lesbische Paare.

c) Die wohl schärfste Kritik am Gedanken einer globalen Universalität der Menschenrechte hat vor zwanzig Jahren Georg Picht geäußert. Er meinte, die Idee der Menschenrechte stütze sich einerseits auf das jüdisch-christliche Dogma von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, andererseits auf die philosophische Anthropologie der Stoa und ihren metaphysischen Weltentwurf. Dieser impliziere unaufhebbar das absolute Wissen der europäischen Metaphysik, aber nach deren Zusammenbruch seien universale Normen anthropologisch nicht möglich, weil es keine Anthropologie gibt (geben kann?), „die von allen Völkern der Erde akzeptiert wird.“ Da „die Anthropologie, auf der die traditionelle Menschenrechtslehre beruht, sogar in ihrer europäischen Heimat unwiderruflich zerbrochen ist, kann die Utopie einer

globalen Menschenrechtsordnung nur als leerer Wahn bezeichnet werden“ (Hier und Jetzt, Bd. 1, 127).

Die Stoßrichtung dieser Argumentation ist klar: Ein Konzept, dessen Grundlagen selbst dort, wo es entstanden ist, nicht mehr verstanden, geteilt und anerkannt werden, kann überhaupt nicht in andere Weltgegenden exportiert werden, ohne dort unermeßlichen Schaden anzurichten. Menschenrechte etwa in Indien müssen das kulturelle und soziale Gefüge der gesamten Gesellschaft zerstören; wer Menschenrechte fordert, zerstört nicht nur das traditionelle Kastenwesen, sondern auch die gesamte traditionelle Ökonomie und damit auch das jahrhundertlang stabilisierte Verhältnis von Gesellschaft und Natur.

Ich habe drei exemplarische Argumentationstypen genannt, die die Ansprüche auf universale Geltung von Menschenrechten in Frage stellen. Angesichts dessen kann man sich wohl nicht darauf zurückziehen, daß man sagt, Menschenrechte mögen dort gelten, wo sie demokratisch gewollt und akzeptiert werden, und wo das nicht der Fall ist, soll man sich nicht weiter darum kümmern. Diese Haltung kann Ausdruck von verständlicher Resignation sein, wenn man sieht, wie wenig Möglichkeiten es tatsächlich gibt, ein menschenrechtsfeindliches Regime von außen zu einer Änderung seiner Haltung zu zwingen. Und warum sollen Europäer sich für das Familienrecht in Staaten interessieren, in denen die geltende Rechtsordnung vom Islam geprägt ist und gleiche Rechte für Frauen verweigert werden? Stimmt es denn wirklich, daß die Menschheit als eine globale Rechtsgemeinschaft betrachtet werden muß? Ist nicht der kulturell-ethnische Relativismus und Pluralismus das letzte Wort, das hier zu sagen ist?

2. Erinnerungen und Differenzierungen

a) Wie sind Menschenrechte ursprünglich artikuliert worden? Lange bevor es die neuzeitliche Idee der Menschenrechte gab – im Sinne eines Kataloges unverzichtbarer rechtlicher und einklagbarer Garantien für jeden Bürger, ja, für jeden Menschen –, findet sich in vermutlich allen Kulturen und Gesellschaften ein höchst merkwürdiges Phänomen, nämlich der Versuch, unübersteigbare Grenzen dessen zu bestimmen, was Menschen anderen Menschen überhaupt zufügen dürfen. Die „Antigone“ des Sophokles ist gebunden an das unaufgebbare Recht, den Bruder – er mag sein und getan haben, was immer gewesen ist – bestatten zu dürfen und zu müssen. Für das alte Israel war anscheinend die Erinnerung an die Bedrückungen, die es in der Fremde Ägyptens erfahren hatte, so tief einschneidend und verpflichtend

tend, daß sich daraus scharfe Grenzen und Kriterien dafür ergaben, wie man mit Fremden umgehen durfte. Für die frühen Christen gab es eine unübersteigbare Grenze ihrer religiösen Existenz, die durch die Verweigerung des Kaiserkultes und einige damit zusammenhängende politische und gesellschaftliche Verhaltenserwartungen definiert war. Ich will sagen: Immer wieder stoßen wir auf ein Gefühl, auf Erfahrungen und Erwartungen, die besagen: bis hierher – und nicht weiter. Diese Wahrnehmung unübersteigbarer Grenzen, in anderen Kulturen als „Tabu“ identifiziert, scheint mir eine interkulturell verallgemeinerungsfähige Vorform dessen zu sein, was wir in der Neuzeit als den unveräußerlichen Kern von Menschenrechten ansehen. Ich bezeichne diesen selbst geschichtlicher Wandlung unterliegenden Kern via negationis als „Naturunrecht“, das schlechterdings keinem menschlichen Wesen angetan werden darf.

Dazu kommt dann ein weiteres Moment, welches darin besteht, daß die als unübersteigbar empfundenen Grenzen nicht nur für die eigene Gruppe oder Ethnie in Anspruch genommen werden, sondern auch für andere, ja, für potentiell alle anderen Kommunikationsteilnehmer Anerkennung finden sollen. Wir kennen die grundlegende alttestamentliche Begründungsform: Weil ihr Fremdlinge in Ägypten wart, deshalb sollt ihr auch die Fremdlinge in eurer Mitte eingedenk eurer eigenen Unrechtserfahrungen entsprechend fair behandeln! In dieser Figur – wie mir, so auch dir – ist im Grunde schon die gesamte Lösung der Frage nach der Verallgemeinerungsfähigkeit von menschenrechtlichen Normen und Standards vorgezeichnet. Die jüdisch-christliche „Goldene Regel“, die ja zugleich die Grundnorm der hellenistischen populären Ethik war und ihre Zuspitzung in den Formulierungen des „kategorischen Imperativs“ bei Kant gefunden hat, hat den ursprünglichen Weg zur Universalität grundlegender rechtlicher und sittlicher Normen gewiesen. Insofern hatte Georg Picht völlig recht, wenn er die Grundlegung des Ethos der Menschenrechte in bestimmten, durchaus partikularen kulturellen Überlieferungen betont hat.

b) Dieses Gegenseitigkeitsethos kann freilich aus sehr unterschiedlichen Voraussetzungen und Grundlagen hervorgehen. Ich möchte drei typische Begründungen unterscheiden: eine utilitaristische, eine rationalistische und eine theologische.

(1) Wer am Nutzen orientiert ist, wird Gegenseitigkeitsnormen vor allem damit begründen, daß man selbst ihrer einmal dringend bedürfen kann. Wenn man nicht ein Anhänger des „moral hazard“ ist, wird einem diese Art der Begründung verallgemeinerungsfähiger Regeln einleuchten. Aktualisiert kann man sagen: Die postulierte Universalität von Menschenrechten ergibt

sich aus der Erwägung, daß jeder Mensch in die Lage kommen kann, im Interesse der Selbsterhaltung auf menschenrechtliche Garantien angewiesen zu sein.

(2) Die rationalistische Begründung ist vielleicht am schwierigsten nachzuvollziehen, denn sie postuliert eine kontrafaktische rechtliche Gleichheit von Menschen als Trägern von Rechten. Die in der Antike populäre stoische Philosophie nahm an, daß in jedem Menschen das Vermögen zur Teilnahme an der allgemeinen Vernunft, am Logos, angelegt sei. Deshalb hat Seneca in seinem berühmten 75. Brief an Lucilius die These vertreten, daß auch die Sklaven an ein und demselben Vernunftvermögen teilhaben und daraus sogar den Schluß gezogen, mit ihnen sei „familiariter“ umzugehen. Freilich hat diese Ansicht in der Regel nicht dazu geführt, für die Aufhebung des Rechtsinstituts der Sklaverei einzutreten, aber die rationalistische Begründung universaler Rechte hat immerhin dafür die Denkmöglichkeiten bereitgestellt.

(3) Während die rationalistische Begründung die Basis allgemeiner oder verallgemeinerungsfähiger Normen in der Natur, und das heißt: in der Vernunft oder Vernunftfähigkeit der Menschen aufsucht, sieht die theologische Argumentation den Grund für unverlierbare Rechte gerade nicht im Menschen, sondern entschieden außerhalb seiner Fähigkeiten und seines Vermögen. Es geht hier um eine Frage, die gerade in der neuzeitlichen Moraldebatte um den Utilitarismus zentral ist. Für die meisten Utilitaristen sind Menschen und ihre Gefühle, Leidenschaften und Interessen das unhintergehbare Fundament aller Sittlichkeit. Deshalb gründen verallgemeinerungsfähige Normen zunächst im Postulat der Selbsterhaltung und sodann in der Forderung nach möglichst gerechter Verteilung der Nutzenzuwächse innerhalb einer Gesellschaft, äußerstenfalls der Weltgesellschaft. Träger von Interessen, Nutzenerwägungen und Rechten können danach nur zurechnungsfähige, artikulationsfähige Subjekte sein. – Anders argumentieren – oder sollten dies nach meiner Ansicht – Theologen: Sie gehen nicht von intrinsischen Eigenschaften von Menschen aus, sondern ihr Ausgangspunkt liegt in der menschliches Maß sprengenden Annahme des Glaubens, daß Gott jeden Menschen „heiligen“ will, das heißt in seiner Einmaligkeit unabhängig von Eigenschaften und Leistungen zu seinem Bundespartner erwählt hat und weiter begleiten will. Anders gesagt: Die Basis theologischer Menschenrechtsbegründungen liegt in der Selbstbestimmung Gottes als Schöpfer, Erhalter und Versöhner jedes menschlichen Geschöpfes, wie ansehnlich oder unansehnlich, jung oder alt, arm oder reich, gesund oder behindert, frei oder unfrei dieses immer sein mag. In dieser Perspektive sind Menschen-

rechte geradezu der Inbegriff verheißener Gottebenbildlichkeit unter dem gebieterischen Aspekt, jeden anderen Menschen so anzusehen und zu behandeln, daß ihr oder ihm eben auch diese Verheißung gilt. Rechtsethisch gewendet muß man dann sagen: Aus der solcherart theologischen Begründetheit der Menschenwürde folgt der strenge Imperativ, alle weltlichen Rechtsverhältnisse so zu gestalten, daß in keinem Menschen das Ebenbild Gottes zerstört werden darf.

Die drei angedeuteten Begründungen schließen sich nicht aus, sondern können sich ergänzen. Es sind aber insgesamt theoretisch-rekonstruktive Begründungen. Insofern haben sie nach meiner Einsicht allesamt den Nachteil (vielleicht ist es auch ein Vorteil), nicht gleichsam *more geometrico* andemonstriert werden zu können. Man kann einen Atheisten nicht durch das Bekenntnis eines rechtfertigenden, erwählenden und fürsorgenden Gottes von der Notwendigkeit universaler Normen überzeugen. Man kann einen Hindu nicht mit dem Hinweis auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs von der Verwerflichkeit der Witwenverbrennung überzeugen. Ich möchte einen Schritt weitergehen: Man kann nach meiner Einsicht überhaupt fast nie Menschen durch theoretische Begründungen von der Notwendigkeit von allgemeinen Menschenrechten überzeugen. Derartige Begründungen sind nicht unnötig oder gleichgültig, aber sie sind doch wohl in aller Regel lediglich nach-gängig. Das heißt: Vor jeder theoretischen Begründung universaler Normen stehen Erfahrungen, näherhin elementare Unrechtserfahrungen, die Wahrnehmung von Verletzungen, Erniedrigungen und Gemeinheiten, gegen die sich Empfindungen und Gefühle in einer Weise sträuben, daß Menschen der Unübersteigbarkeit einer Grenze ihres Verhaltens, Handelns und Unterlassens innewerden. Die Wahrnehmung elementaren Unrechts ist der Grund der Forderung nach unveräußerlichen Menschenrechten, und weil derartige Wahrnehmungen anscheinend alle partikularen Prägungen der Rasse, Kultur, Klasse und Religion transzendieren, liegt in ihnen das Potential der Universalisierbarkeit. Was Menschen jedoch wahrnehmen, insbesondere als schlechthin verabscheuungswürdiges Unrecht, ist immer auch das Ergebnis ihrer biographisch ausgebildeten Fähigkeit zum bewußten Wahrnehmen und Teilnehmen hinsichtlich des Lebens anderer Menschen.

3. Folgerungen

Ich habe mit diesen Überlegungen mit voller Absicht die Ebene der theoretischen Begründung universaler Menschenrechte unterlaufen. Wer das

Unrecht, das einem Mitmenschen zugefügt wird, nicht wahrnimmt, kann auch durch die besten rechtsphilosophischen und rechtsethischen Begründungen in seiner Lebensorientierung kaum beeindruckt werden. Philosophie und Ethik kommen immer nur hernach – sie reflektieren, aber indem sie das tun, können sie mitwirken an der künftigen Schärfung des menschlichen Wahrnehmungsvermögens im Blick auf Unrecht, Gewalt und Not.

Derartige Wahrnehmungen begegnen in allen Kulturen, ohne daß sie in ein und denselben rechtlichen und ethischen Bezugsrahmen eingeordnet werden könnten. Ich denke aber, daß ein universales Ethos der Menschenrechte nicht nur mit einer Pluralität von kulturellen, religiösen und nicht-religiösen Begründungsmustern vereinbar ist, sondern sogar nur entwickelt werden und bestehen kann, wenn es in einer Vielzahl zunächst unabhängiger Erfahrungen gründet. In der deutschen Geschichte ist dafür beispielhaft, wie unter den Bedingungen der Nazi Herrschaft die Erfahrung gemacht werden konnte, daß Menschen mit lange für unvereinbar gehaltenen Grundüberzeugungen darin überein kommen konnten, daß die Entstellung des Antlitzes von Menschen durch brutale Gewalt eine neue Solidarität des Widerstandes stiftete – Evidenz des Naturunrechtes also statt theoretischer Begründung, die nachträglich freilich nicht unwichtig war, als es darum ging, eine neue Ordnung zu schaffen, die Vorkehrungen gegen den Rückfall in die Barbarei zu enthalten hatte.

Mein Zugang zur Universalität menschenrechtlicher Normen über die Kategorie des Naturunrechtes enthält einige Konsequenzen, die ich abschließend kurz nennen will:

a) Vermutlich muß man den Geltungsanspruch auf Universalität bei menschenrechtlichen Normen abgestuft aufbauen und begründen. Im Kern bilden sie Schutznormen für Leben und körperlich-seelische Unversehrtheit. Diese Schutznormen sind meines Erachtens mit sehr verschiedenen kulturellen Überlieferungen und positiven Rechtsordnungen vereinbar. Unvereinbar mit jeder menschenrechtsorientierten Rechtsordnung aber sind oder sollten sein (1) die Weigerung, einen Menschen überhaupt als Person und damit als Rechtssubjekt zur Kenntnis zu nehmen und anzuerkennen, (2) willkürliche und rechtswidrige Verletzungen der körperlichen Unversehrtheit, sowie (3) jede Art von Folter. Aus hier nicht weiter zu erläuternden theologischen Gründen sollte schließlich (4) die Todesstrafe als mit der Geltung von Menschenrechten unvereinbar abgeschafft werden. Dieser Kernbereich umfaßt darüber hinaus elementare Schutz- und Erhaltungsbestimmungen, ohne welche menschliches Leben diesen Namen zwangsläufig verlieren muß. (Daraus ergeben sich unmittelbar Konsequenzen für den Umgang beispiels-

weise mit sogenannten illegalen und „untergetauchten“ Aufenthaltarn sowie mit Asylbewerbern.)

b) In einem weiteren Kreis treten dann die „klassischen“ bürgerlichen, zumeist individuellen Menschenrechte hinzu, die üblicherweise in Grundrechtskatalogen (Bill of Rights) kodifiziert werden. In der Gegenwart erleben wir, wie der Prozeß der Verfassungsgebung in vielen Ländern der Erde eine Epoche der Unterdrückung und der Bürgerkriege abzulösen beginnt (Mittel- und Osteuropa, Südafrika, Irland). In diesen Grundrechtskatalogen werden auch zunächst lediglich Minimalstandards von Menschenrechten aufgeführt. Gleichwohl gibt es immer wieder Stimmen, die behaupten, derartige „westliche“ Rechts Traditionen ließen sich nicht in fremde Kontexte verpflanzen. Demgegenüber muß man genau hinhören, wer so argumentiert; nach allen meinen Beobachtungen haben noch nie die Opfer von Menschenrechtsverletzungen über kulturellen Imperialismus mittels Menschenrechtsforderungen geklagt – die Nicht-Universalisierbarkeit von Menschenrechten behaupten hingegen derzeit vor allem jene, die die Menschenrechte mit den Füßen treten. Solange diese Situation besteht, kann mich die Debatte um den kulturellen Relativismus von Menschenrechten nicht sehr beeindrucken.

c) Die Folgerungen rechtlicher und rechtspolitischer Art, die sich aus der Forderung und Anerkennung grundlegender Menschenrechte ergeben, begründen und ermöglichen dann freilich eine große Fülle höchst partikularer Gestaltungen und kultureller Spezifizierungen. Es gibt aber mindestens einen Punkt, an dem die Tendenz zur Angleichung und Universalisierung unabweisbar wird, dort nämlich, wo sich Kultur- und Rechtskreise im Alltagsleben überschneiden. Am wichtigsten und brisantesten erscheint mir in dieser Hinsicht heute das Familienrecht. Obwohl die meisten Religionen und Kulturen höchst spezifische Formen der rechtlichen Regelung des Geschlechterverhältnisses kennen, ist für ein friedliches Zusammenleben unterschiedlicher Menschen in einer multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft unverzichtbar, daß der Staat ein allgemeines und tendenziell universales Rahmenrecht setzt. Die Erfahrungen mit der Apartheid und derzeit in Israel/Palästina zeigen, daß eine friedliche Zivilgesellschaft ohne allgemeine, weltliche Rechtsnormen für alle Menschen auf Dauer unmöglich sein dürfte.

Im Ergebnis komme ich zu dem Schluß, daß universale Menschenrechte im Sinne eines Kernbereiches allgemein-weltlicher Rechtsbestimmungen unverzichtbar sind, unabhängig von bestimmten theoretischen und theologischen Begründungsmustern. Eine wichtige Aufgabe einer evangelischen

Rechtsethik besteht im Hinblick auf begründende Argumentationen darin, gerade die Notwendigkeit einer nicht-partikularen und nicht-relativistischen weltlichen Rechtsordnung als mit dem Rechtswillen des Gottes von Juden und Christen übereinstimmend zu erweisen. In diesem Sinne rede ich sogar davon, daß es eine Pflicht der Christenmenschen gibt, für das genuin europäische Erbe der Menschenrechte weltweit zu werben und sich nicht zu verstecken. Mit Robert Spaemann kann man sagen: „Wenn Europa nicht seinen Glauben exportiert, den Glauben, daß – um mit Nietzsche zu reden – ‚Gott die Wahrheit, daß die Wahrheit göttlich ist‘, dann exportiert es unvermeidlich seinen Unglauben, d.h. die Überzeugung, daß es keine Wahrheit, kein Recht, daß es das Gute nicht gibt. Tertium non datur“ (Merkur 42, 1988, 710).

Toleranz, Kooperation, Bekenntnis

Die Kirchen Asiens in pluralistischen Gesellschaften¹

VON KLAUS SCHÄFER

Der große Kontinent Asiens ist von einer bunten Vielfalt der Kulturen, Religionen, Völker, Wirtschaftssysteme, Staatsformen gekennzeichnet. Vielfalt und Pluralismus scheinen Kennzeichen Asiens zu sein.

Umgeben von großen Weltreligionen leben die *Kirchen Asiens* als *kleine Minderheit*. Wie klein die christlichen Gemeinschaften im Verhältnis zur religiösen Umwelt sind, kann eine Zahl deutlich machen, die der Schweizer Missionstheologe Walter Bühlmann vor einigen Jahren errechnet hat: Wenn man die große Zahl der Katholiken auf den Philippinen nicht mitrechne, mache die Zahl der katholischen Bevölkerung Asiens lediglich 0,88% der asiatischen Gesamtbevölkerung aus; mit den Protestanten und Orthodoxen hebt sich der Prozentsatz auf 1,73%.² Bühlmann weist im gleichen Zusammenhang darauf hin, daß ungeachtet bereits jahrhundertelanger Arbeit in Asien die christliche Mission hier kaum die Startlöcher verlassen zu haben scheint. Europäische Mächte hätten zwar Länder wie Indien – wie auch andere Teile Asiens – besetzt, aber Kolonialismus und westliche Mission konnten die spirituelle Integrität der asiatischen Religionen – Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus wie auch anderer Religionen – nicht antasten.

Im folgenden möchte ich ein wenig davon berichten, wie die Kirchen als Minderheiten in Asien sich im Gegenüber zu ihrer religiösen Umwelt zu orientieren versuchen. Gefragt werden soll nach dem Platz und der Rolle der Kirchen in Asien, nach ihrer Mission und ihrem Zeugnis. Die in der Überschrift dieses Referats gewählten Begriffe: „*Toleranz, Kooperation, Bekenntnis*“ sollen das Spannungsgefälle andeuten, in dem die asiatischen Kirchen ihr Verhältnis zu Menschen anderen Glaubens zu bestimmen und ihre Existenz im religiösen Pluralismus Asiens zu gestalten versuchen.

Hintergrund der folgenden Ausführungen ist eigenes Erleben der kirchlichen Wirklichkeit in Asien durch eine fünfjährige Lehrtätigkeit in Südindien sowie auch meine Tätigkeit als Referent für Süd- und Südostasien im EMW in den letzten zwei Jahren. Besonders wichtig für die folgenden Ausführungen waren die Diskussionen auf der in fünfjährigem Abstand stattfindenden gesamtasiatischen Missionskonferenz der „Christian Conference of Asia“ (CCA), die im April/Mai 1994 unter dem Thema: „Called to Witness Together Amidst Asian Plurality“ in Seoul/Korea gehalten worden ist. Fragen, Beobachtungen, Einsichten, die dort – aber auch an anderen Orten – aufgenommen, diskutiert und gewonnen wurden, sollen im folgenden etwas systematisch zusammengestellt werden.³ Daß dies aber nicht nur ein Bericht über Asien bzw. das Leben der Kirchen in Asien sein soll, sondern auch uns in grundsätzliche, missionstheologische Fragestellungen mit hineinnehmen soll, versteht sich von selbst.

Der Kontext: Beobachtungen zur religiösen Situation in Asien

Bevor der Versuch gemacht wird, nach der Rolle der Kirchen in den pluralistischen Gesellschaften Asiens zu fragen, soll zunächst ein Blick auf den religiösen Kontext, in dem die asiatischen Kirchen leben, geworfen werden. Schon bei einer oberflächlichen Betrachtung der religiösen Situation in Asien sind drei Momente festzuhalten:

1. Charakteristisch für Asien ist der *religiöse Pluralismus*. Nicht nur, daß die verschiedenen Länder Asiens von großen Religionen wie dem Hinduismus, dem Buddhismus, Konfuzianismus, Islam, schamanistischen Traditionen, die untereinander auch eine große Vielfalt aufweisen, geprägt sind. Auch in den einzelnen Ländern findet sich ein mehr oder weniger ausgeprägter religiöser Pluralismus. Das klassische Beispiel hierfür ist natürlich Indien, wo schon das Straßenbild von Tempeln, Moscheen, Kirchen, Gurdwaras (Tempel der Sikhs) und einer Unzahl von kleineren Schreinen bestimmt ist; in den Dörfern finden sich außerdem religiös verehrte Steine

und Bäume etc. Zwar bilden die Hindus in Indien mit 82,5 % der Bevölkerung eine deutliche Mehrheit, doch ist Indien in absoluten Zahlen nach Indonesien die zweitgrößte muslimische Nation der Welt. Christen bilden mit etwa 2,6 % der Bevölkerung zwar eine kleine Minderheit, doch sind sie in Indien ebenso präsent wie Sikhs, Jains, Parsen, Buddhisten und animistisch orientierte Stammesreligionen; selbst Juden finden sich in Indien. Wahrscheinlich ist das Bild der Religionen kaum irgendwo bunter als in diesem Land – und auch der sog. Hinduismus bildet ja nicht eine in sich geschlossene, kohärente Religion, sondern zeitigt sehr unterschiedliche Formen.

2. Die Religionen Asiens zeigen eine außerordentliche *Vitalität*. Waren frühere Missionare und westliche Kolonialherren im letzten Jahrhundert noch der Meinung, die Religionen Asiens würden langsam verschwinden, hat sich dies nicht bewahrheitet. Im Gegenteil: Die Begegnung mit christlicher Mission und westlichem Denken hat diese Religionen eher noch gestärkt und Neuerungenbewegungen hervorgerufen. Die Kraft dieser Religionen, wie etwa des Hinduismus, des Buddhismus und des Islam zeigt sich auch darin, daß asiatische Religionen heute eine große Ausstrahlung in westlichen Ländern gewonnen haben.

3. Als ein zur Vitalität hinzutretendes und verstärkendes Element kann eine wachsende *Aggressivität* und *Militanz*, ein *Fanatismus* und eine gewisse *Intoleranz* beobachtet werden. Das religiöse Klima wird rauher und ist stark von Auseinandersetzungen gekennzeichnet. Wachsender *Fundamentalismus* in allen Religionen und zunehmende *Instrumentalisierung und Politisierung der Religionen* stellen große Gefahren für das friedliche Zusammenleben der Menschen in Asien dar. Die Entwicklungen in den einzelnen Ländern sind sehr komplex und können hier nicht im einzelnen dargestellt werden. Zu beobachten ist, daß sich Fragen nach der religiösen Identität von Völkern oder Nationen mit der Suche nach ethnischer, kultureller und sozialer Identität verbinden und oftmals auch ökonomische Faktoren eine Rolle spielen. Religion wird benutzt, die eigene Identität in Abgrenzung von anderen, oftmals minoritätbildenden Volksgruppen in einem Staatswesen zu sichern. So stehen in Indien gegenwärtig fanatische Hindus gegen Muslime; in Sri Lanka kämpfen buddhistische Singalesen gegen hinduistische Tamilen; in Malaysia, Indonesien und – in anderer Weise – in Pakistan zeigen sich Tendenzen einer starken Islamisierung; in Burma wird der Buddhismus von einem totalitären Militärregime benutzt, um dem politischen System eine gewisse Legitimierung zu verleihen und die vielen nicht-buddhistischen Ethnien zu unterwerfen. Religion spielt eine Rolle in Bürgerkriegen, wird aber auch benutzt, um Herrschaftsstrukturen abzusichern. So kann man die

Radikalisierung des Hinduismus in Indien auch als einen Versuch betrachten, die hierarchische und unterdrückerische Kastengesellschaft abzuschaffen.

Die religiöse und kulturelle Vielfalt Asiens, die Vitalität asiatischer Religionen wie auch bedrohliche Elemente von Fanatismus in allen Religionen kamen auf der Missionskonferenz der CCA in vielfältiger Weise zum Ausdruck und zur Sprache. Die weit mehr als 200 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus 18 asiatischen Ländern waren nicht nur von ihrem christlichen Glauben geprägt, sondern auch von ihrer religiös-kulturellen Umwelt. In Kleidung, symbolischen Handlungen, Liedern, Gottesdienstformen trat die Vielfalt asiatischer Spiritualität hervor. Die Teilnahme und die Vorträge von Muslimen, Hindus, Buddhisten und Konfuzianern dokumentierten die Vitalität der Religionen Asiens und das Leben in Nachbarschaft von Christen mit Menschen anderen lebendigen Glaubens. Bereits der Eröffnungsvortrag des indischen Theologen V. D. Devasahayam aus Madras führte die Konferenzteilnehmer hinein in die pluralistische Situation Asiens. Als Dalit-Theologe aus der in Indien vielfältig diskriminierten und früher als „unberührbar“ gebrandmarkten indischen Bevölkerungsschicht wies Devasahayam darauf hin, daß Religion auch zu einem Instrument der Unterdrückung werden kann. In vielen Gesprächsbeiträgen während der Bibelarbeiten, kleinerer Gesprächs- und Arbeitsgruppen berichteten die Beteiligten von eigenen Erfahrungen von unterdrückerischen bzw. negativen Erfahrungen mit und in religiösen Traditionen, aber auch von befreienden Elementen.

Modelle für die Verhältnisbestimmung zu Menschen anderen Glaubens

Im folgenden soll der Frage nachgegangen werden, wie die asiatischen Kirchen sich dieser religiös-pluralistischen Situation ihres Kontinents stellen. Wie sehen sie ihre Rolle in ihrer Umwelt? Wie bestimmen sie ihr Verhältnis zu anderen Religionen? Wo sehen sie ihren Auftrag und wie beschreiben sie ihren Platz?

Westliches Denken ist durch die Entwicklung von begrifflichen Kategorien und von Systemen gekennzeichnet. Im Verhältnis zu den anderen Religionen werden hier in jüngster Zeit *drei mögliche Modelle des Verhältnisses zu anderen Religionen* diskutiert. Da diese Kategorien – wenn auch zumeist nicht in dieser begrifflichen Ausprägung – in Asien ebenfalls eine Rolle spielen, ja z.T. vor allem von asiatischen Erfahrungen gespeist sind, möchte ich sie hier einführen zur Beschreibung der christlichen Existenz in multi-religiöser Situation. Es handelt sich dabei um das Modell des *Exklusivismus*,

des *Inklusivismus* und des *Pluralismus*.⁴ Im folgenden sollen sie näher erläutert werden.

1. Exklusivismus – Ausschließlichkeit des Heils in Christus

Als die Missionare nach Asien kamen, verkündigten sie, daß das Heil ausschließlich (exklusiv) im Glauben an Christus gewonnen werden könne. Die anderen Religionen wissen letztlich nichts vom Heil und werden deshalb wesentlich negativ bewertet, auch wenn einzelnen Angehörigen dieser Religionen ein Leben in Integrität und Aufrichtigkeit durchaus bescheinigt werden kann; letztlich sind ihre Anhänger von der wahren Erkenntnis Gottes ausgeschlossen.

Ausgangspunkt dieses exklusiven Modells ist die Überzeugung von der einzigartigen, endgültigen und darum für alle Menschen verbindlichen und entscheidenden Offenbarung Gottes in Christus, wie es uns von der Bibel bezeugt ist. Eine klassische biblische Belegstelle für diese Sicht ist etwa Apg 4,12, wo Petrus mit der Aussage zitiert wird, daß „in keinem anderen (als Christus) das Heil zu finden“ sei; „denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“.

Dieser Exklusivismus kann als das klassische Modell der Verhältnisbestimmung zu anderen Religionen gelten; es hat die moderne Missionsbewegung geprägt. Natürlich gab und gibt es innerhalb dieses Modells auch Unterschiede in der Art, wie dieser Exklusivismus genauer bestimmt ist. Während zum Beispiel die katholische Theologie die Exklusivität traditionell auf die Kirche bezieht, betont(e) die evangelische Missionstheologie eher den Glauben an Christus; katholischerseits ist dies in der Formel: „*extra ecclesiam nulla salus*“ („außerhalb der Kirche gibt es kein Heil“) festgehalten, die evangelische Theologie orientierte sich am Bekenntnis zum „*solus Christus*“ („Christus allein“). Auch die Frage, ob es Offenbarung außerhalb von Christus gibt oder nicht, wird unterschiedlich beurteilt. Während einige Theologen dies grundsätzlich abstreiten und Religion ausschließlich negativ als menschliche Versuche, Gott zu erreichen, ja als Aufstand gegen Gott werten, tendieren andere eher zur Annahme einer universalen Offenbarung Gottes, die aber verdunkelt ist; angenommen wird hier etwa, daß Gott den Menschen ein religiöses Bewußtsein, eine religiöse Ahnung gegeben habe, die aber unvollkommen und nicht ausreichend für die Erlösung ist. Erst die Christusoffenbarung bringt das Heil.

In der Konsequenz dieses Exklusivismus liegt die Aufforderung zur Mission; das Bekenntnis von Christus muß zu den Völkern gebracht werden,

andernfalls sind sie verloren. Mission zielt hin auf Bekehrung, auf die Hinführung der Menschen zu Christus und in die Kirche.

Auch die Kirchen Asiens sind weithin von diesem Modell geprägt. Bei der Missionskonferenz der CCA in Korea im Jahr 1994 wurde diese Sicht von verschiedenen Delegierten vorgetragen und in harter Diskussion von ihnen festgehalten. Das Abschlußdokument der Arbeitsgruppe über „God, God's Christ, God's Church and God's Other People“, das im wesentlichen einen anderen als den exklusivistischen Ansatz zeigt, enthält deshalb die Aussage, daß „einige Teilnehmer/innen reserviert waren gegenüber der Anschauung, daß Gottes Offenbarung auch außerhalb ihrer christlichen Erfahrung gefunden werden“ kann.

Wie ist dieses Modell zu bewerten? – Gewiß hat es große Stärken: Es kann sich auf biblische Aussagen berufen; es lebt von einer klaren christlichen Identität, die sich von der Bibel, aber auch von der Abgrenzung von anderen herleitet; die hier zum Ausdruck kommende Glaubensgewißheit zeitigt ein klares Sendungsbewußtsein und erklärt z. T. auch einen gewissen Heroismus, von dem die Missionare früherer Tage geprägt waren.

Auf der anderen Seite sind mit diesem Modell aber auch Probleme verbunden, die die Menschen in Asien umtreiben. Der Glaubensmut, mit dem etwa Hermannsburger Missionare vor großen hinduistischen Tempeln gegen den Götzendienst predigten, stieß bei den Hörern eher auf Ablehnung. Kirche, die dieses Modell vertritt, erscheint oftmals als eine aggressive Macht; sie tritt als etwas Fremdes auf und kann vielleicht als Agent des westlichen Kolonialismus betrachtet werden – vor allem, wenn dahinter auch noch wirtschaftliche und politische Macht steht. Letzteres ist zwar heute oft nicht mehr der Fall – obwohl amerikanischer Fundamentalismus und auch koreanische Missionare viel Geld im Hintergrund haben –, aber doch ist die Wahrnehmung solcher Mission immer noch von der Kolonial- und Unterdrückungsgeschichte oder von der Befürchtung kultureller Überfremdung bestimmt. Kirche scheint sich so auf die Fragen und Nöte der Menschen wenig einlassen zu können; sie erscheint eher konfrontativ und findet den Weg zu den Menschen und die Gemeinschaft mit ihnen nicht.

Aber auch theologische Motive sind zu nennen, die Menschen umtreiben: Wie steht es mit der Liebe Gottes, wenn Menschen nicht antworten auf das christliche Bekenntnis? Sind die Milliarden von Menschen, die Christus nicht akzeptieren, wirklich verloren? Wird von der Liebe Gottes hier nicht zu klein gedacht?

2. Inklusivismus – Menschen anderen Glaubens haben Anteil am in Christus erschlossenen Heil

Das zweite Modell hat sehr viel positivere Verhältnisbestimmung zu Menschen anderen Glaubens. Das inklusive Paradigma bekennt sich zur erlösenden Präsenz Gottes in nicht-christlichen Religionen, hält aber gleichzeitig Christus als die definitive, endgültige und damit letztlich autoritative Offenbarung Gottes fest.

Ausgangspunkt für diesen Ansatz ist die Erkenntnis, daß Gott sich in Jesus Christus als Gott universaler Liebe definiert hat. Weil seine erlösende Liebe universal und total ist, kann sie aber nicht auf die Kirche beschränkt sein; sie ist überall wirksam. Auch nichtchristliche Religionen sind deshalb nicht einfach negativ zu bewerten; sie sind mögliche Wege der Erlösung. Wer treu und aufrichtig in seiner Religion lebt, hat an der Erlösung teil.

Das Bekenntnis zur Universalität Christi bleibt in dieser Sichtweise gültig. Christus ist die Offenbarung Gottes in seiner Fülle, die letzte und wichtigste Ausprägung der Offenbarung Gottes; er ist die Erfüllung all des Positiven, das es in anderen Religionen gibt und er ist die Norm, nach der andere Religionen beurteilt werden. Hoffnung der inklusiven Theologen ist deshalb auch, daß Gott am Ende in Christus alles zusammenfassen wird. Und schon jetzt gilt für sie, daß die in anderen Religionen wirksame Erkenntnis Gottes in Christus begründet und die Menschen deshalb im Geheimnis Christi aufgehoben sind.

Der bekannteste Vertreter einer solchen inklusiven Theologie in der westlichen Welt war der katholische Theologe Karl Rahner. Er hat in einer berühmten Formulierung solche Menschen, die in Treue und Aufrichtigkeit in ihrer (nichtchristlichen) Religion leben, „anonyme Christen“ genannt. Einflußreich in der Entwicklung des inklusiven Modells in Asien war vor allem der indische katholische Theologe Raymond Panikkar mit seinem berühmten, auch ins Deutsche übersetzte Buch: „Der unbekannte Christus im Hinduismus“ (Mainz 1986). Panikkar geht von der Predigt des Paulus aus, der behauptet, daß Gott sich nicht ohne Zeugnis gelassen hat (Apg 14,16f) und der den Athenern den Christus verkündigen konnte, den sie unwissentlich schon als den „unbekannten Gott“ verehrt hatten (Apg 17,23). Panikkar sucht dann zu zeigen, daß Christus als Unbekannter auch im Hinduismus bereits gegenwärtig sei; der Hinduismus konnte für Millionen von Menschen gerade aufgrund der verborgenen Gegenwart Christi in ihm ein wirksamer Heilsweg sein. Da Christus aber in der christlichen Religion vollkommen offenbart sei, ist es Aufgabe der christlichen Mission, Christus für

die Hindus aus dem Verborgenen herauszuheben und ihn ins Licht zu stellen. Das Verhältnis von Hinduismus und Christentum ist so eines von Samen und Frucht, von Sehnsucht und Erfüllung, von Tod und Auferstehung; erst in Christus findet der Hinduismus sein wahres Wesen.

Das bereits erwähnte Schlußdokument der CCA-Missionskonferenz verwendet für die Verhältnisbestimmung von Christen zu Menschen anderen Glaubens ebenfalls Momente des inklusiven Modells. Exklusive Wahrheitsansprüche werden als problematisch dargestellt und genuine Erkenntnis Gottes auch Menschen in anderen Religionen zugestanden. Jesus ist als der „Menschensohn“ der „Mensch schlechthin“ („the Human One“). „Dies bedeutet, daß Jesus in allen leidenden, unterdrückten und marginalisierten Menschen gegenwärtig ist“. Weiter wird gesagt: „Jesus ist in seinen Beziehungen zu (anderen) Menschen immer inklusiv gewesen; dieser Jesus, der das Zentrum unseres Glaubens darstellt, drängt uns dazu, eine inklusive Gemeinschaft (inclusive community) zu sein.“ Insgesamt freilich wird die Offenbarung Gottes in Christus hier eher das kritische Prinzip für die Bewertung von Religionen und nicht mehr das Ziel für andere Religionen; das inklusive Modell geht hier in das plurale über.

Das inklusive Modell ist nicht wirklich neu. Entwickelt worden ist es bereits von Theologen der Alten Kirche, die in der antiken Philosophie der Griechen bereits Keime der Wahrheit fanden. Justin (gest. ca. 165) prägte den Satz: „Alles Wahre, was je gesagt worden ist, ist christlich“; er war deshalb der Überzeugung, daß „alle Menschen, die der Vernunft gemäß gelebt haben“ – etwa Sokrates oder Heraklit –, Christen gewesen seien.

Auch wenn dieses Modell tatsächlich eine positivere Bewertung anderer Religionen ermöglicht – bei gleichzeitigem Festhalten an der Bedeutung Christi –, ist es nicht unproblematisch. Der Schwachpunkt dieser Verhältnisbestimmung von Christen und Nichtchristen ist das vereinnahmende Denken: Man gibt vor, tolerant zu sein, ist aber letztlich von Arroganz bestimmt; man fragt nicht, wie Menschen anderen Glaubens sich selbst sehen, sondern stülpt ihnen eine christliche Interpretation über. Respekt und ein wirkliches Ertragen der Unterschiede – dies wäre Toleranz – ist so gerade nicht möglich. Wie ärgerlich ein solches Verhalten mitunter sein kann, wird Christen etwa im Gespräch mit Vertretern der neohinduistischen Ramakrishna-Mission deutlich, die mit einer arroganten Toleranz den christlichen Glauben positiv werten können, aber ihn doch nur für eine Vorstufe zur wahren Erkenntnis des Weltgrundes halten.

3. Pluralismus – die Legitimität aller Religionen

Das weitestgehende Modell ist der sog. Pluralismus, der allen Religionen Legitimität zugesteht. Allen Religionen eignet danach erlösende bzw. sinngebende Kraft; Offenbarung gibt es auch außerhalb der christlichen Gemeinschaft. Alle Religionen sind deshalb als gleichwertig anzusehen und religiöse Monopolansprüche auf einen bestimmten Erlösungsweg sind zurückzuweisen; an die Stelle religiöser Konkurrenz sollte das friedliche Zusammenleben der Menschen und ihrer Religionen treten.

Tatsächlich ist dieses Modell, das heute die Debatte um das Verhältnis von Christen zu Menschen anderer Glaubens beherrscht, neu. Man hat deshalb von ihm als von einem entscheidenden „Paradigmenwechsel“, einer „kopernikanischen Revolution“ in der Theologie und dem „Überschreiten des theologischen Rubikon“ gesprochen.

Auch das Abschlufldokument der CCA-Missionskonferenz bietet Momente dieses Pluralismus-Modells:

- Viele Menschen anderer Religionen haben, wie die Christen, eine genuine Erfahrung Gottes;
- Gott ist der Gott der Schöpfung, er offenbart sich in der Schöpfung in unterschiedlichen Weisen;
- es gibt einen Gott, aber unterschiedliche Antwortversuche auf die Offenbarung Gottes;
- Gott ist Geheimnis, er ist die absolute, verborgene Realität hinter den Dingen, transzendent und jenseitig; er ist wie eine Kerze und das Anschauen der Kerze bringt unterschiedliche Gedanken (d.h. dann: Religionen) hervor;
- wir sind Menschen; in unserem gemeinsamen Menschsein liegt der Grund, mit anderen Menschen zusammenzuarbeiten.
- alle Religionen sind komplementär; sie ergänzen einander, sie sollten zusammenwirken, um Gerechtigkeit und Frieden auf dieser Welt zu errichten.

Beliebt ist auch der aus dem Hinduismus entlehnte Gedanke von Gott als einem Berggipfel, der von unterschiedlichen Pfaden und Himmelsrichtungen her erklommen werden kann.

Der hier angedeutete Paradigmenwechsel hat viel Kritik hervorgerufen. Untreue zur Bibel, Aufgabe christlicher Identität, Verlust missionarischer Ausstrahlung etc. lauten einige der Vorwürfe in die Richtung der pluralen Religionstheologie.

Wir haben gesehen, daß auch die Diskussionen der CCA vom pluralistischen Denken mitbestimmt sind. Überhaupt kann man sagen, daß das Modell des Pluralismus in den multireligiösen Gesellschaften Asiens aufgenommen ist und dort eine große Anziehungskraft hat. Allerdings besteht doch ein großer Unterschied zur Debatte in der westlichen Theologie: Westliches Denken – auch die Theologie – ist auf Systematisierung aus; man möchte alles genau definieren, abgrenzen und in ein System pressen. Asiatische Theologie ist demgegenüber offener.

Als Beispiel für eine Kritik an der westlichen Art der Systematisierung möchte ich nur Michael Amaladoss erwähnen, der deutliches Unbehagen an der westlichen Kategorisierung in exklusive, inklusive und pluralistische Modelle äußert.⁵ Diese Beschreibung treffe nicht die asiatische Wirklichkeit und erfasse deshalb auch nicht die theologische Reflexion in Asien. Der asiatische Kontext ist komplex, die multireligiöse Situation kann nicht einseitig in einem bestimmten System erfaßt werden; die vielen Facetten der komplexen Beziehungen und Beziehungsebenen dürfen durch Systematisierung nicht nivelliert werden.

Auf dem Hintergrund dieser kritischen Haltung soll an dieser Stelle noch einmal neu gefragt werden, welche theologische Vision, welche Vision von Mission die asiatischen Kirchen prägt bzw. welche Vision sich in den theologischen Diskussionen Asiens langsam herauskristallisiert. Dabei gilt es, *wichtige Elemente aller drei Modelle festzuhalten*. Sie sind zu verankern in einer *trinitarischen Theologie*.⁶

Zunächst ist noch einmal an das Bedrängende, aber auch das Bereichernde zu erinnern, das die plurale Situation Asiens kennzeichnet. Die multireligiöse Situation Asiens ist fundamental anders als unsere Situation. Christen in Asien begegnen in viel stärkerem Maße Menschen anderen Glaubens, die auch Eindruck auf sie machen. Es ist verständlich, daß die Kirche sich in diesem Kontext nicht abschotten, sondern Wege des Zusammenlebens und -arbeitens und der Gemeinschaft mit Menschen anderer religiöser Überzeugung finden will. Pluralität ernst zu nehmen ist ein wichtiges Moment einer kontextuellen Theologie in Asien. Christen versuchen deshalb, für die Menschen anderen Glaubens offen zu sein und auch den Reichtum ihrer Erfahrungen und Einsichten anzuerkennen. Hinter diesem Bemühen um Toleranz und Gemeinschaft steht auch die Erfahrung, daß Religion trennt und instrumentalisiert wird und daß Gemeinschaft notwendig ist für ein friedliches Zusammenleben.

Das Missionsdokument der CCA will im Blick auf diese Gemeinschaft und Kooperation vorankommen. Es spricht deshalb stark von Zusammenarbeit, ja von Partnerschaft mit Menschen anderen Glaubens auf der Grundlage der Toleranz und des gegenseitigen Respekts.

Im Versuch, christliche Existenz in einer multireligiösen Situation zu bestimmen, gehen Christen von der Anschauung der *Einheit Gottes* aus; *Gott* ist tatsächlich *einer*. Deshalb haben auch die anderen Religionen mit Gott und seiner Wirklichkeit zu tun – in einer Weise, die oftmals nicht genau zu beschreiben ist. Christen glauben, daß Gott durch seinen *Heiligen Geist* in der Weltgeschichte handelt und auch in den anderen Religionen wirkt. Im Ereignis neuer Gemeinschaft, in der Suche nach Verbindung und Kooperation, in oftmals überraschender Spontaneität und der Entdeckung von Gemeinsamkeiten, aber auch von bereichernden Unterschieden ist Gottes Geist wirksam. Der Geist weht, wo er will; er schafft Leben im Tode und Auferstehung aus Hoffnungslosigkeit und Unterdrückung.

Von dieser Einsicht her sind inklusive und plurale Anschauungen festzuhalten. Gott ist tatsächlich wirksam in der Welt. Seine Wirklichkeit kann nicht auf die Kirche beschränkt und die Erfahrung dieser Wirklichkeit nicht anderen von vornherein abgesprochen werden. Die Missionserklärung der CCA hält dies fest: „Wir sind der Meinung, daß Gott in allen Gemeinschaften wirksam ist, ungeachtet der Kaste, Klasse, Rasse oder des religiösen Bekenntnisses.“

Auf der anderen Seite aber können nicht alle Religionen einfach legitimiert und gerechtfertigt werden, wie es im pluralen Modell geschieht.

Wie aber kann dieser Heilige Geist und diese Wirksamkeit Gottes erkannt werden? Wo sind die Kriterien dafür? – Christen bekennen, daß der Heilige Geist Gottes der Geist Jesu Christi ist. Wichtig wird dann, nach der *Wirklichkeit Christi* zu fragen. Die Missionserklärung der CCA tut dies auch – vielleicht nicht in der Klarheit, die wünschenswert wäre, aber doch deutlich. Hingewiesen wird hier immer wieder auf Jesus Christus, der im Zentrum christlichen Glaubens steht, der Kraftzentrum christlichen Glaubens ist.

Wer aber ist Christus? – Er wird beschrieben als derjenige, der sich auf die menschliche Welt eingelassen hat, der selbst Mensch geworden ist und Gemeinschaft gesucht und gestiftet hat. Er war inklusiv, d.h. er wollte Gemeinschaft mit allen Menschen. Die von Christus begründete und in die Welt gestellte Gemeinschaft soll offen sein, einladend, werbend, versöhnend; sie soll helfen, Brücken zu bauen und alle Schranken zwischen den Menschen einzureißen. Christliche Gemeinde wird dann bestimmt als Fortsetzung der

Inkarnation Christi. Weil er sich tief eingelassen hat auf die Menschheit, soll die christliche Gemeinde dies auch tun.

Dies klingt zunächst einmal sehr inklusiv und fast pluralistisch – und viele asiatische Theologen verstehen dies auch so. Aber wichtig ist doch, daß die christliche Gemeinde auch zum Zeugnis von Christus aufgefordert wird. Eingeladen wird zur *Mission in der Nachfolge Jesu Christi*, zum Bekenntnis zur Wirklichkeit Jesu Christi. Konkret kann dies in drei Feldern geschehen:

1. Im Eintreten für Recht und Gerechtigkeit, für das Reich Gottes, das von Christus verkündigt worden und in ihm erschienen ist; 2. im Erzählen der Jesus-Geschichte; 3. in der Kritik der Religionen, einschließlich des eigenen Christentums.

Von Christus her ist tatsächlich nicht jegliche andere Religion als solche zu legitimieren. Von Christus her sind auch andere Religionen zu kritisieren – dann nämlich, wenn diese Religionen selbst unterdrückerisch, aggressiv, machtbeseßten werden, wenn Religion instrumentalisiert wird.

Die Frage nach der Mission in der Nachfolge Christi wurde an allen Konferenztagen neu aufgenommen und immer wieder in Erinnerung gerufen. Im Eröffnungsgottesdienst wurde die Christus-Kerze entzündet als Symbol dafür, daß Christus inmitten der Konferenz und damit auch inmitten der Völker Asiens präsent ist. Die Laternen der Repräsentanten der asiatischen Länder empfangen ihr Licht von der Christus-Kerze, ein Ausdruck dafür, daß das Licht Christi inmitten asiatischer Wirklichkeit scheinen soll. Die Christus-Kerze wurde jeden Morgen im Gottesdienst neu angezündet; die Vision der befreienden Macht Christi sollte so den Teilnehmerinnen und Teilnehmern jeden Tag neu vor Augen gestellt werden. Das jeden Konferenztag einrahmende Themen-Lied der Konferenz erinnerte die Versammelten an den „Mind-set of Christ“, in dessen Nachfolge sie eingeladen wurden. In diesem Lied wurde Christus als der Knecht und Helfer, der Retter und Freund der Armen und Unterdrückten, der Ausgestoßenen und Erniedrigten besungen; im Refrain riefen die Teilnehmenden Gott an, sie auf den Weg Jesu Christi zu stellen: „Turn around, turn around all our thought, all our mind with the will and the way of Christ!“

Blickt man zurück, so erscheint Mission der Kirche, ihr Platz in der Welt und ihre Rolle in den pluralistischen Gesellschaften Asiens verwurzelt in der *Mission des dreieinigen Gottes*. Diese Konzeption ermöglicht eine pluri-forme und kontextuelle Mission, die den Realitäten Asiens gerecht zu werden versucht. Diese Mission ist *exklusiv*, indem sie von Christus her die Mächte der Finsternis und der Unterdrückung kritisiert – und zwar in allen Religionen. Sie ist *inklusiv*, indem sie die Fußspuren Jesu Christi und das

Werk des Heiligen Geistes unter den Menschen Asiens entdeckt und anerkennt. Sie ist *plural*, indem sie andere säkulare und religiöse Befreiungsbewegungen begrüßt und Kooperation und Partnerschaft mit ihnen sucht, wenn sie dem Geist des Evangelium nicht entgegenstehen.

Viel ist über *Dialog und Mission* diskutiert worden. In Asien ist dies beinahe eine Scheinproblematik; denn Dialog und Mission sind eng verbunden, gehen ineinander, gehören zusammen. Mission, d.h. Verkündigung, Bekenntnis und Dialog sind zwei unterschiedliche Perspektiven und beides Elemente tatsächlich gelebten Lebens in Nachbarschaft zu Menschen anderen Glaubens. Verkündigung, Mission gibt Zeugnis von Gottes Geheimnis, wie Gott es in Jesus Christus offenbart und uns erschlossen hat. Dialog versucht, die Fußspuren Christi und des Heiligen Geistes in anderen Gemeinschaften zu entdecken und sich daran zu freuen. Dialog und Mission sind beide getragen von der Überzeugung, daß Gott in dieser Welt mit seiner Mission präsent ist – und diese Welt zu einer Zukunft führen wird, die uns noch verborgen ist.

Ich bin mir bewußt, daß diese Ausführungen fragmentarisch bleiben. Vielleicht ist aber deutlich geworden, daß die Christen Asiens in einem anderen Kontext leben als dem unseren – und daß sie Toleranz, Kooperation und christliches Bekenntnis, also Zeugnis und Mission, zur selben Zeit verwirklichen wollen.⁷

ANMERKUNGEN

- ¹ Manuskript eines Referates, gehalten auf der Informations- und Austauschtagung für GeschäftsführerInnen und Fachkräfte vom 11.–13.9.95 bei der VEM in Wuppertal.
- ² W. Bühlmann, *Weltkirche. Neue Dimensionen für das Jahr 2001*, Graz/Wien/Köln 1984, S. 98.
- ³ Die Dokumente dieser Konferenz sind in englischer Sprache veröffentlicht in dem Band: „Turn Around. Called to Witness Together Amidst Asian Plurality“. CCA Asia Mission Conference, Seoul-Korea, 24 April – 2 May, 1994, Hongkong 1995.
- ⁴ Zur umfangreichen Literatur vgl. nur die Auswahlbibliographie in dem von M. von Brück und J. Werbick herausgegebenen Band: *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, QD 143, Freiburg-Basel-Wien 1993, S. 201ff. Für eine Darstellung der Modelle aus evangelikaler Sicht vgl. etwa K. Gnanakan, *The Pluralist Predicament*, Bangalore 1992.
- ⁵ Vgl. M. Amaladoss, *Interreligious Dialogue: A View from Asia*, *International Bulletin of Missionary Research*, Heft 1 (Januar), 1995.
- ⁶ Für das folgende habe ich wichtige Anregungen von E. Klootwijk's Aufsatz: *Christian Approaches to Religious Pluralism: Diverging Models and Patterns*, in: *Missiology: An International Review*, Vol. XXI, 1993, S. 456–468, bekommen.

- ⁷ Für ein Beispiel von interreligiöser Kooperation in Asien vgl. K. Schäfer, Im Dienste der Versöhnung: Das Henry Martyn Institute of Islamic Studies (HMI) im Spannungsfeld multireligiöser Existenz in Indien (unveröffentlichtes Manuskript; kann beim EMW angefordert werden).

„Eucharistische Gastfreundschaft“

Versöhnung zwischen Mennoniten und Lutheranern

VON RAINER W. BURKART

Die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) und die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) im Zusammenwirken mit der Arnoldshainer Konferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland luden einander in zwei gemeinsamen Gottesdiensten im März in Hamburg und in Regensburg zur gegenseitigen Teilnahme am Abendmahl ein. Diese eucharistische Gastfreundschaft ist das wichtigste Ergebnis der Kontaktgespräche, die zwischen 1989 und 1992 zwischen der AMG und der VELKD stattfanden.

In beiden Gottesdiensten wurde eine liturgische Kurzfassung einer gegenseitigen Erklärung vorgetragen¹, in der Schuld bekannt und Vergebung erbeten und gewährt wurde. In der Petrikirche in Hamburg predigten der leitende Bischof der VELKD, Landesbischof Dr. Horst Hirschler, Hannover, sowie der Vorsitzende der AMG, Pastor Peter J. Foth, Hamburg. In der Mennonitenkirche in Regensburg-Burgweinting predigten der Stellvertretende Vorsitzende der AMG, Diether-Götz Lichdi, sowie der Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Hermann von Loewenich.

Im Hamburger Gottesdienst wurde das Abendmahl nach lutherischer Ordnung gefeiert und die Mennoniten waren zur Teilnahme eingeladen. Der Regensburger Gottesdienst stand unter umgekehrten Voraussetzungen.

Das Ereignis ist ökumenisch bedeutsam, weil hier zwei Kirchen einen entscheidenden Schritt der Versöhnung gegangen sind, deren gemeinsame Geschichte seit dem 16. Jahrhundert durch Trennung, Verwerfung und Diskriminierung begleitet ist, obgleich sie sich beide als reformatorische Kirchen verstehen. Die Geschichte der sogenannten ältesten protestantischen Freikirche, der Mennoniten, ist von Anfang an geprägt von Verfolgung und Diskriminierung bis weit in die Neuzeit hinein. Die Verwerfungen der „Wiedertäufer“ in der Confessio Augustana lieferten die theologische Legitima-

tion für vielfältige Diskriminierung und Ausgrenzung, bis hin zur Todesstrafe.

Dennoch haben beide Kirchen in der ökumenischen Bewegung von Anfang an zusammengearbeitet. In Deutschland sind beide Gründungsmitglieder der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (1948), im Ökumenischen Rat der Kirchen sind beide vertreten. Auch auf der lokalen Ebene hatten sich in den vergangenen Jahrzehnten viele Kontakte ergeben, vor allem dort, wo beide in der Diaspora leben. Jedoch dauerte es bis 1980, ehe es zu offiziellen Kontakten kam, in denen die Last der Geschichte ebenso angesprochen werden konnte wie die weitreichenden Gemeinsamkeiten im Glauben.

Als die deutschen Mennoniten als Mitgliedskirche der ACK die Einladung zur Feier des 450. Jubiläums der Confessio Augustana 1980 in Augsburg erhielten, erwiderten sie darauf, daß sie Mühe hätten, ihre eigene Verdammung zu feiern. Damit spielten sie auf die Verwerfungen der „Wiedertäufer“ in der Confessio Augustana an, z.B. wegen der Ablehnung der Kindertaufe, des Kriegsdienstes und der Eidesleistung.²

Damit wurde ein Gespräch wieder aufgenommen, das im 16. Jahrhundert zwischen Täufern und Vertretern der beiden Hauptströmungen der Reformation abgebrochen worden war (Zwingli) bzw. nie richtig zustande gekommen war (Luther).

Es dauerte jedoch noch fast zehn Jahre bis Kontaktgespräche zwischen der VELKD und AMG offiziell ihren Anfang nahmen. Zur VELKD gehören alle lutherischen Landeskirchen mit Ausnahme von Oldenburg und Württemberg. Zur AMG gehören die traditionellen deutschen mennonitischen Gemeinden bzw. Gemeindeverbände mit ca. 6500 Gliedern (Erwachsene). Darüber hinaus gibt es eine Fülle von mennonitischen Gruppierungen, meist rußlanddeutsche Aussiedler, die sich in anderen Arbeitsgemeinschaften zusammengeschlossen haben oder völlig unabhängig sind. Sie umfassen mittlerweile etwa 15000 Gemeindeglieder, die seit Mitte der siebziger Jahre nach Deutschland gekommen waren.

Für die VELKD waren die komplizierten Strukturen des mennonitischen Kongregationalismus zunächst schwer zu durchschauen. Allerdings war es auch für die AMG schwierig, den Kontext der VELKD in ihrer Beziehung zu anderen lutherischen Landeskirchen und der Arnoldshainer Konferenz, aber auch der EKD zu begreifen. Kirchliche Strukturen auf beiden Seiten sind historisch gewachsen. Auch wurde sehr schnell klar, daß keine der beiden Kirchen ein monolithischer Block ist. Der Vielfalt der VELKD-Kirchen steht eine mindestens ebenso breite Vielfalt mennonitischer Gemeinden der

AMG gegenüber, auch wenn die absoluten Zahlen sehr unterschiedlich sind. Beide Konfessionsfamilien sind aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangen. Die Wurzeln der Mennoniten liegen im Täuferturn der Schweiz und der Niederlande. Die traditionellen Lehrunterschiede zwischen beiden lassen sich kurz wie folgt beschreiben: Mennoniten lehnen die Säuglingstaufe ab und treten für die Bekenntnistaufe ein. Eid und Kriegsdienst stehen sie in der Regel ablehnend gegenüber. Sie gehören zu den sogenannten historischen Friedenskirchen. Traditionell übten sie Zurückhaltung bei der Übernahme obrigkeitlicher Ämter. In der Abendmahlslehre stehen sie näher an der reformierten Tradition. Ihre Kirchenstruktur ist stark kongregationalistisch geprägt, allerdings gibt es auch synodale Elemente. Die pastoralen Dienste in den Gemeinden werden durch Wahl in der Gemeindeversammlung bestimmt. Das Priestertum aller Glaubenden findet seinen Ausdruck in der stark ausgeprägten Sitte des Laienpredigertums, das neben der Tradition ausgebildeter Theologen und Theologinnen besteht. Sie legen großes Gewicht auf die Nachfolgeethik, wobei sie einen Zusammenhang zwischen Christologie und Ethik (Nachfolge Christi) betonen. Sie wenden sich gegen eine „billige Gnade“.

Alle strittigen Punkte wurden in den Gesprächen thematisiert. Dabei wurde ein grundlegendes Problem des Dialogs deutlich: Die Auseinandersetzung über theologische und ökumenische Fragen wird bei den Mennoniten in der Regel an anderer Stelle und in anderer Form geführt als in den lutherischen Kirchen: „Sie wächst unmittelbar aus dem Gespräch und der Zusammenarbeit mit anderen christlichen Gemeinden am Ort hervor. Die Gemeinden der AMG ... kennen kein rechtlich geordnetes Verfahren zur Rezeption von Lehrgesprächen ... Sie können ... nur Empfehlungen für ihre Gemeinden aussprechen ... Schon jetzt haben die einzelnen Gemeinden der AMG die Freiheit, ihr Verhältnis zu lutherischen Kirchen und Gemeinden in einem Sinn zu ordnen, der der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft entspricht.“³

Die Entscheidung über das Ergebnis der Gespräche mußte auf mennonitischer Seite von den Gemeinden durch ihre Delegierten in der Mitgliederversammlung aller Gemeinden angenommen werden. Es war von vornherein klar, daß die Texte zuvor breit in den Gemeinden diskutiert werden mußten. Dies hatte zur Folge, daß Umfang und Sprache des Dialoges anders sein mußten, als wenn die Zielgruppe aus Theologen und Berufsökumenikern besteht. Hinzu kommt, daß die Personaldecke der AMG angesichts der absoluten Mitgliederzahlen sehr dünn ist. Die Zahl der Theologen und Theolo-

ginnen ist gering. Praktisch alle stehen im Gemeindedienst. Beide Sachverhalte führten zu folgender Bitte der AMG an die VELKD:

„... die Unterscheidung zwischen Kontakt- und Lehrgesprächen nicht so zu gewichten, daß etwa aus den bisherigen Gesprächen keine Folgerungen für die Verabredung und Ausgestaltung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft gezogen werden könnten, sondern sich an dem sachlichen Ertrag der bisher geführten Gespräche auf dem gemeinsamen Weg zu orientieren.“⁴

Das Problem ist durchaus grundsätzlicher Natur: Wie können Dialoge zwischen Kirchen von so unterschiedlicher Struktur und Größe so geführt werden, daß ein sachlicher Ertrag gewährleistet ist, daß aber der kleinere Partner in seinen Kräften nicht überfordert wird?

Es kann ja nicht so sein, daß die kleinen Kirchen nur dann „dialogwürdig“ sind, wenn sie sich in allem auf die Dialogstrukturen einlassen können, die von den „Großen“ vorgegeben werden; zumal wenn ihre Kleinheit geschichtlich auf gesellschaftliche Diskriminierung zurückgeht, die durch die Vorfahren der heutigen großen Partner theologisch erst legitimiert wurde. Das Problem ist nicht gelöst.

Damit verbunden ist auch das allgemeine ökumenische Problem, daß Dialogpapiere dicke Bände füllen, daß aber kaum einer sie kennt. Vielleicht wäre hier weniger mehr und Elementareres hilfreicher!

Noch viel problematischer ist das theologische Raster der Gespräche: Wenn eine Kirche wie die VELKD, die ein gerüttelt Maß an Dialogerfahrung besitzt und ein erprobtes Instrumentarium dafür entwickelt hat, auf eine dialogunerfahrene Kirche trifft, so ist die Gefahr groß, daß ein bestimmtes theologisch-ökumenisches Raster übergestülpt wird – ohne bösen Willen.

Es fiel den Mennoniten in den Gesprächen schwer, den lutherischen Partnern zu vermitteln, daß bei ihnen verschiedene theologische Fragestellungen anders gewichtet oder auch unter anderen Themen abgehandelt werden als in vielen anderen theologischen Traditionen.

Die Verortung der ethischen Fragen („Nachfolge“) in unmittelbarem Bezug auf die Christologie war so ein Problem.

Trotz aller Bemühungen beider Seiten in der Dialoggruppe entstand bei vielen mennonitischen Leserinnen und Lesern der Eindruck, man habe sich in ein fremdes Schema pressen lassen und sei dadurch in eine Situation geraten, in der die mennonitische Seite auf ihre „Orthodoxie“ hin geprüft worden sei. Allerdings hat es auch bei den Lutheranern den Eindruck gegeben, ihre Vertreter in der Dialoggruppe hätten zu wenig auf lutherischen Positionen bestanden.

Das Ganze hat natürlich auch damit zu tun, daß die Personen, die da miteinander reden, einen gemeinsamen Weg zurücklegen, der Unbeteiligten, die nur das Ergebnis lesen, schwer zu vermitteln ist.

Folgende Themen wurden in den Gesprächen behandelt: 1. Heilige Schrift – Wort Gottes und Heiliger Geist. 2. Jesus Christus. 3. Rechtfertigung und Heiligung (Nachfolge). 4. Kirche und Gemeinde. 5. Kirche und Staat, darunter Eid und Kriegsdienst. 6. Wort und Zeichen – Sakramente. 7. Taufe. 8. Abendmahl.⁵

Dem schließen sich Empfehlungen an die Gemeinden zur Gestaltung der gewachsenen Gemeinschaft an. Dabei ist vor allem der Abschnitt über die Frage der Taufe beim Übertritt entscheidend. Er ist exemplarisch für Ansatz und Vorgehensweise in diesem Dialog und sei deshalb hier wörtlich zitiert:⁶

„Mennonitische Gemeinden der AMG nehmen lutherische Christen in aller Regel als gültig Getaufte auf und bitten sie, bei ihrem Übertritt ein persönliches Bekenntnis zu Jesus Christus ... abzulegen. Gemeinden, die Übertretenden eine Bekenntnistaufe empfehlen, achten jedoch in jedem Fall die freie Entscheidung des Übertretenden und üben keinen Druck in Richtung auf eine Bekenntnistaufe aus ... Die Lutheraner bitten ... die mennonitischen Gemeinden, darauf zu verzichten, Übertretenden die Bekenntnistaufe („Wiedertaufe“) zu empfehlen. Sie bitten ferner darum, im seelsorgerlichen Einzelfall mit dazu beizutragen, daß übertrittswillige lutherische Christen ihre als Kind empfangene Taufe als von Gott geschenkte Gabe annehmen können. Die Lutheraner bitten um Verständnis dafür, daß sie diese Bitten um Gottes Handeln in der Taufe willen aussprechen müssen.

Die Mennoniten bitten die Lutheraner zu verstehen, daß im seelsorgerlichen Einzelfall der erklärte Willen der Übertretenden zu einer Bekenntnistaufe respektiert wird.“

Es ist hier bewußt die Form der Bitte gewählt. Die Frage der Taufe beim Übertritt war von Anfang an der schwierigste Teil des Dialoges. Wenngleich die Gemeinden der AMG, anders als beispielsweise baptistische Gemeinden, eine vergleichsweise große Offenheit haben, Menschen in ihre Gemeinde aufzunehmen, die zu der an ihnen im Kindesalter geschehenen Taufe stehen, sind nach wie vor die meisten von ihnen bereit, im anderen Fall der Bitte um Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens nachzukommen. Einerseits führte dies dazu, daß die Gespräche weiter vorangingen als z.B. zwischen VELKD und Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden.⁷ Andererseits lag hier gleichzeitig der Grund, weshalb die Gespräche nicht in eine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft im Sinne der vollen Kirchengemeinschaft führen konnten.

Natürlich wurde das Thema „Säuglingstaufe/Glaubenstaufe“ ausführlich diskutiert. Die Diskussion fand auch ihren Niederschlag in der gemeinsamen Erklärung. Aber dabei konnten keine Erkenntnisse gewonnen werden, die

nicht schon viele Male in Gesprächen zwischen Kirchen aus beiden Traditionen traktiert worden waren. In grundlegenden Fragen der Tauftheologie besteht Einigkeit. Taufe und Glauben gehören zusammen.

„Differenzen bestehen im Verständnis der theologisch sachgemäßen Reihenfolge von Bekenntnis und Taufe. Für Lutheraner ist es annehmbar, daß Taufe als Gabe Gottes und das Bekenntnis als Antwort des Täuflings zeitlich auseinandertreten können (Kindertaufe und Konfirmation) ... Mennoniten stimmen ... zu, daß die Antwort der Menschen immer bruchstückhaft ist. Sie sehen jedoch durch die ... Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens die Gabe Gottes einerseits und die Antwort des Menschen andererseits in sachlich und zeitlich gebotenem Zusammenhang.“⁸

Man wollte bewußt einen Schritt darüber hinausgehen und versuchen, in gegenseitiger Achtung vor der jeweiligen Erkenntnis und Gewissensentscheidung Lösungswege aufzuzeigen. Dabei galt es, einander nichts zu ersparen, aber einander auch nicht zu überfordern. Es wurde klar, daß die Diskussion über den Limatext zur Taufe noch nicht zu Ende ist.

In einem gesonderten Abschnitt des Dialoges nehmen die lutherischen Teilnehmer aus ihrer Sicht Stellung „zu den gegen die ‚Wiedertäufer‘ gerichteten Verwerfungen des Augsburger Bekenntnisses“.⁹ Darin kommentieren sie alle gegen die sogenannten Wiedertäufer erhobenen Verwerfungen der CA. Sie kommen zu folgendem Schluß:

„Heute erkennen wir erschreckend deutlich, daß die vom Augsburger Bekenntnis ausgesprochenen Verwerfungen zur Verfolgung ... der Täufer beigetragen haben. Als lutherische Teilnehmer der Gesprächskommission können wir dieses Verhalten zwar von der Geschichte her verstehen; doch möchten wir in dieser Sache unser aufrichtiges Bedauern zum Ausdruck bringen. Wir betrachten die Verfolgung der Täufer im 16. Jahrhundert und auch noch darüber hinaus als ein schuldhaftes Geschehen, das unsere Beziehungen zu den mennonitischen Geschwistern belastet und für das wir um Vergebung bitten ... Wir erklären einmütig, daß nach unserer Einsicht in Leben und Lehre der mennonitischen Gemeinden der AMG die Verwerfungen der CA die heutigen Gesprächspartner nicht treffen. Den weiterhin bestehenden Unterschieden zwischen unseren Kirchen und Gemeinden messen wir keine kirchentrennende Bedeutung zu.“¹⁰

Das Ergebnis des Dialoges wurde von beiden Kirchen intern ausführlich besprochen und ausgewertet. Die Mitgliederversammlung der AMG, in der alle Gemeinden vertreten sind, begrüßte das Ergebnis ausdrücklich. Eine Reihe von Stimmen kritisierte einzelne Formulierungen des Dokuments. Auch auf lutherischer Seite gab es kritische Stimmen. Im Bereich der VELKD erarbeitete der Ökumenische Studienausschuß der VELKD eine Stellungnahme, die als Grundlage für die Entscheidungen diene. Auch die VELKD als ganze begrüßte ausdrücklich das Gesprächsergebnis. Allerdings sah sie aus bereits erwähnten Gründen (Taufe) keine Möglichkeit, Kanzel-

und Abendmahlsgemeinschaft zu empfehlen. Statt dessen stellte sie die Möglichkeit der eucharistischen Gastfreundschaft fest.

Dennoch ist das Ergebnis bedeutsam. Zum ersten Mal wurde im Dialog von einer Täuferkirche festgestellt und ausgesprochen, daß bleibende Lehrunterschiede die geschwisterliche Verbundenheit nicht beeinträchtigen und daß die Einheit in grundlegenden Fragen des Glaubens so groß ist, daß gegenseitige Einladung zum Abendmahl möglich ist. Die beiden Gottesdienste in Hamburg und Regensburg waren ein beredtes Zeugnis für die Intensität der Gespräche, für die festgestellte Gemeinschaft und für die Versöhnung zwischen beiden Kirchen. Es wurde zum Ausdruck gebracht, daß es sich hierbei allerdings nicht um das Ende eines Weges handelt, sondern darum, daß die Beziehungen auf eine neue Grundlage gestellt werden. Der Gesprächskontakt zwischen beiden Kirchen, auch und vor allem über nach wie vor bestehende Lehrunterschiede, soll nicht abreißen.

Auch wenn bei vielen beteiligten lutherischen und mennonitischen Gemeinden der Eindruck entsteht, daß hier etwas gefeiert wurde, was zwischen ihnen längst gängige Realität und Praxis ist, darf das Ergebnis nicht unterbewertet werden. Es ist gut, daß auf diese Weise die vielfältigen Erfahrungen der Gemeinschaft zwischen beiden Kirchen an vielen Orten unmittelbar in das Dialogergebnis eingingen. Es bleibt zu hoffen, daß die Gesprächsergebnisse wirklich Eingang finden in das Leben beider Kirchen und daß das Gespräch zu gegebener Zeit weitergeht.

ANMERKUNGEN

¹ Dokumentiert in ACK-aktuell 2/1996.

² W. Wiedemann, Unser Weg als Mennoniten. In: Richard Kolb (Hg.), *Confessio Augustana*, Den Glauben bekennen, Gütersloh 1980, S. 181.

³ Kirchenamt der VELKD (Hg.), Bericht vom Dialog VELKD/Mennoniten 1989–1992, in: Texte aus der VELKD Nr. 53, S. 4, Nr. 3 und 4.

⁴ Texte aus der VELKD, Nr. 53, S. 4, Nr. 5.

⁵ Texte aus der VELKD, Nr. 53, S. 5–10.

⁶ Texte aus der VELKD, Nr. 53, S. 11–12.

⁷ Harding Meyer u.a. (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Band II, S. 189, Paderborn und Frankfurt a. M. 1992.

⁸ Texte aus der VELKD, Nr. 53, S. 9.

⁹ Texte aus der VELKD, Nr. 53, S. 14 ff.

¹⁰ Texte aus der VELKD, Nr. 53, S. 18.

Auf dem Weg nach Graz: Die Kirchen im europäischen Verständigungsprozeß

VON FRITZ ERICH ANHELM

Nun ist es bald soweit. Die Frage, ob sich die Kirchen in Europa nach Basel 1989 noch einmal zu einer Ökumenischen Versammlung zusammenfinden würden, ist längst positiv entschieden. Die Überzeugungsarbeit allerer, die konfessionelle Fluchten nicht als das letzte Wort akzeptieren wollten, hat sich gelohnt. Die Konferenz Europäischer Kirchen (Protestanten, Anglikaner und Orthodoxe) und der Rat der Katholischen Bischofskonferenzen in Europa befinden sich auf dem Weg nach Graz. Vom 23. bis 29. Juni 1997 soll dort die II. Ökumenische Versammlung stattfinden.

Dieser Weg steht unter dem Motto: Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. In vielen Teilen Europas haben Vorbereitungsprozesse begonnen. Ihr Verlauf und ihre Ergebnisse werden darüber entscheiden, ob das Treffen in Graz zu einem glaubwürdigen und nachhaltigen Zeugnis der Versöhnung wird.

Dieses Zeugnis hat eine Innen- und eine Außenseite. Im Verhältnis der Kirchen zueinander geht es um die künftige Gestaltung der ökumenischen Beziehungen. Die Außenseite dieses Versöhnungszeugnisses zielt auf die Politik. Versöhnung als Gabe Gottes trägt die Hoffnung in sich, daß die Quellen neuen Lebens auch dort zum Vorschein kommen, wo sie bisher in steinerne Verhärtung verstopft gehalten werden. Es gibt Anhaltspunkte dafür, daß dies nicht ganz unmöglich ist, sogar im ehemaligen Jugoslawien, nicht weit von Graz. Das kirchliche Versöhnungszeugnis wird allerdings nur Wirkung nach außen zeigen, wenn die Innenseite stimmt. Darin liegt ein Risiko. Die Wunden der europäischen Geschichte, gerade auch die frischen, könnten es mancherorts schwer machen, der Einladung zu folgen. Es gibt nicht wenige Skeptiker im Vorfeld dieser II. Ökumenischen Versammlung. Wer aber weiß, daß sich die Zukunft Europas und seiner Kirchen an der friedlichen Aufarbeitung der alten und neuen Konflikte entscheidet, wird den Ruf zur Umkehr und Buße nicht leichtfertig überhören dürfen.

Graz wird dann zu einem Fest der Versöhnung, wenn sich die Versammlung in tiefem Ernst dem Dialog verpflichtet. Die sichtbare Einheit der Kirchen bricht sich in ihren vielerlei Gestalten. Unterschiede werden bestehen bleiben und können sogar als Reichtum erlebt werden, wo sie nicht Spaltung befestigen, sondern sich in ein Netz tragfähiger Beziehungen einknüpfen. Nicht Vereinheitlichung, sondern Verständigung, nicht Konfrontation, son-

dern Kooperation heißen die Lernziele, die die Kirchen in eine friedliche und gerechte Zukunft in Europa einbringen könnten.

*Eine Einladung an die Bürgerinnen und Bürger
des Volkes Gottes in Europa*

Die im Mai 1995 in Assisi ausgesprochene Einladung richtet sich nicht nur an die 700 Delegierten, die die Mitgliedskirchen von KEK und CCEE entsenden werden. Das ganze Volk Gottes ist aufgerufen, diesen Weg mitzugehen. Im Vorbereitungsprozeß auf Graz hin werden sich Christen an vielen Orten überall in Europa versammeln. Lebendige Briefe sollen auch die erreichen, die die Einladung noch nicht wahrgenommen haben oder ihrer Botschaft mißtrauen. Besuchsgemeinschaften können helfen sich zusammenzusetzen, wo bisher allein Auseinandersetzung zählt oder der Kontakt zueinander unterbrochen ist. Sicher ist auch Klärung nötig, damit sich aufklären kann, was unter dem Schatten unversöhnter Vorurteile Gewalt provoziert. Sicher bedarf es der Expertise, um Problemlösungen näher zu kommen. Sicher muß ethische Orientierung das Handeln anleiten, Kompetenz den guten Willen begleiten. Und ebenso sicher kann nicht damit gerechnet werden, daß allein Verantwortung und Solidarität das Verhalten bestimmen, die Bereitschaft zur Verständigung überall vorhanden ist und sich Eigeninteressen zugunsten des gemeinsamen Zeugnisses relativieren.

Die Einladung zu dieser Versammlung zählt auf die vielen Gruppen und Initiativen, die lokal und regional in freiem Zusammenschluß an der Bearbeitung und Lösung unserer komplexen Probleme engagiert sind und dies aus christlicher Verantwortung heraus tun. Sie stellen den glaubensbegründeten Teil zivilgesellschaftlicher Aktivitäten in unseren Gesellschaften dar. Ihre Präsenz in Graz kann das Ereignis auch zu einer Versammlung der Bürgerinnen und Bürger des Volkes Gottes in Europa machen.

Der Vorbereitungsausschuß von KEK und CCEE hat sich intensiv mit der Frage beschäftigt, wie es gelingen kann, Delegierten und Gruppen in Graz den Dialog zu ermöglichen. Dies soll weiterreichen als das noch unvermittelte Nebeneinander in Basel. Begegnung und gemeinsame Arbeitsprozesse sind geplant. So werden Delegierte und Gruppen jeweils die Hälfte eines Tages in gemeinsamen Plenen, Hearings und anderen Veranstaltungsformen verbringen, die Gottesdienste miteinander feiern und die jeweiligen Themen bearbeiten. 18 Foren, jeweils drei in jedem der sechs Themenstränge, sind diesem Dialog von Delegierten, Gruppen und Teilnehmenden gewidmet.

Die Versammlung in Graz braucht ein thematisches Gerüst, von dem Orientierung ausgeht. Es wird aus sechs Aspekten des Oberthemas „Versöhnung“ bestehen:

- dem Bemühen um Versöhnung der Kirchen untereinander. Hier muß sich ihre sichtbare Einheit auch in der Verständigung auf einen Kodex ökumenischen Verhaltens bewähren.

- dem Angebot zum interreligiösen Dialog in Europa. Dabei wird es im Besonderen um das Verhältnis der christlichen Kirchen zum Judentum und Islam gehen.

- dem Wecken der Bereitschaft zum Teilen und zur Partizipation. Dabei geht es um sozialen Ausgleich und politische Mitwirkung, aber auch um Minderheitenrechte und das Verhältnis der Geschlechter zueinander.

- der Förderung eines europäischen Sicherheitskonzepts, das sich von Vorstellungen des gerechten Krieges auf die Perspektive des gerechten Friedens zubewegt. Praktisch bedeutet dies die Entwicklung von Instrumenten der Mediation und friedliche Streitbeilegung besonders in ethnischen und sozialen Konflikten.

- dem Ausgleich zwischen der Industriekultur und der Verantwortung für die Schöpfung. Hier sollte die Forderung zu nachhaltiger Entwicklung Gestalt gewinnen.

- dem Ausgleich zwischen den verschiedenen Weltregionen angesichts des neuen Schubs zur Globalisierung jenseits der Bipolarität. Nach fast vier Dekaden stellt sich die Frage nach dem Paradigma kirchlichen Entwicklungshandelns neu.

Diese Themenstränge greifen den konziliaren Prozeß auf, gehen aber zugleich darüber hinaus.

In all diesen Themenbereichen verbinden sich lokale und regionale mit globalen Herausforderungen. Geschichte und Zukunft Europas sind nur in globaler Dimension zu begreifen. Angesichts allein der binneneuropäischen Komplexität der Probleme wird es nicht leicht sein, diese globale Dimension in Graz einzulösen. Der Versammlung könnte jedoch kaum Schlimmeres passieren, als ihre ausschließliche Orientierung an innereuropäischer Provinzialität.

Die Präsenz außereuropäischer Gäste wird dazu helfen, den globalen Horizont der Ökumene wach zu halten und der Gefahr einer exklusiven innereuropäischen Verständigung auf Kosten anderer zu wehren.

Diese Frage wird von vielen gestellt, die angesichts der Rückkehr nationalistisch und ethnisch motivierter Gewalt, ökonomisch bewirkter sozialer Ausgrenzung und fundamentalistischer Intoleranz gegenüber Minderheiten an Möglichkeiten zur friedlichen Streitbeilegung zweifeln. Auch in den Kirchen und vielen engagierten Gruppen ist die euphorische Stimmung von Basel nüchternen Realitätsprüfungen gewichen.

Die Kirchen und was sich in ihnen bewegt werden die Probleme Europas nicht aus sich heraus lösen. Ihr Einfluß auf Politik und Ökonomie ist begrenzt. Was sie tun können, ist, zum Ratschlag über Problemlösungen einzuladen. Das gebietet ihre Mitverantwortung für die europäische Geschichte, aus der sie sich nicht verabschieden können. Sie selbst sind Teil des Problems. Je deutlicher sie das erkennen und kritisch reflektieren, um so glaubwürdiger wird ihr Beitrag zur Problemlösung.

Er besteht wesentlich im Vorleben einer spirituellen und politischen Kultur, die den Dialog gegen die Gewalt setzt. Eine Kultur der friedlichen Streitbeilegung in Europa zu fördern, ist die ethische Konsequenz, die aus dem Motto für Graz gezogen werden muß. Versöhnung als Gabe Gottes wird im Versöhnungshandeln zwischen Menschen konkret. Diese Konsequenz führt durch alle Niederungen des Leides, das Menschen einander zufügen können. Davon gibt es genug, auch in Europa. Demgegenüber liegt es an den Christen und ihren Kirchen zu bezeugen, daß dieses Leiden nicht das letzte Wort ist. Solches Zeugnis gehört zum ureigensten Auftrag, den sie der Welt schuldig sind. Graz und der Prozeß dahin sind eine neue Gelegenheit, ihn einzulösen.

Wenn uns in allen Kirchen das Christuszeugnis als der zentrale Bezugspunkt verbindet und wir dennoch zugleich feststellen müssen, daß sich dieses Zeugnis in sehr verschiedenen Formen – historisch und kulturell geprägt – ausdrückt, dann sollten wir allerdings anerkennen, daß unser menschliches und kirchliches Christuszeugnis eine durchaus relative Angelegenheit ist. Dies bedeutet zweierlei: Erstens verweist es uns darauf, daß wir alle gemeinsam auf Metanoia (Umkehr und Buße), auf Vergebung und Versöhnung angewiesen sind, kurz: der Gnade Gottes bedürfen und zugleich nicht darüber verfügen können. Zweitens ist uns damit aller Fundamentalismus, jeder Totalitätsanspruch in weltlichen und geistlichen Dingen verwehrt.

Daraus leitet sich manches für unser Verhalten untereinander, zu anderen Religionen und unser Verhältnis zur Welt ab. Untereinander dürfen wir das Christuszeugnis im Reichtum seiner Pluralität gelten lassen, ohne es zwanghaft vereinheitlichen zu müssen. Kirchlich organisierter, aggressiver Wett-

bewerb um die Seelen ist mit ökumenischem Verhalten unvereinbar. Evangelisierungskampagnen verraten sich schon mit der Wortwahl. Mission dagegen ereignet sich im dialogischen Prozeß bleibender Unterschiedlichkeiten. Der Streit um die Wahrheit wird zur Prüfung der Wahrhaftigkeit. Uns dieser Prüfung gemeinsam auszusetzen, müssen wir einander gegenseitig verpflichten. Ein Prüfstein dafür wäre der Versuch, uns auf einen Kodex ökumenischen Verhaltens in Europa zu verständigen.

Ansatzpunkte für einen Kodex ökumenischen Verhaltens

Der Studienausschuß der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) hat gerade einige Richtlinien über „Versöhnung in der gemeinsamen Mission im säkularisierten Europa“ veröffentlicht. Darin wird auf die Erklärung der KEK mit dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen auf der 5. Ökumenischen Begegnung (Spanien 1991) zurückgegriffen, in der es heißt: „Unsere Kirchen verpflichten sich, auf jegliche im Wettstreit gegeneinander betriebene Evangelisierung zu verzichten, die den Geist der Konkurrenz zwischen ihnen hervorruft.“

Der Studienausschuß interpretiert diese gemeinsame Aussage der drei großen Konfessionsfamilien so: „Auch wenn die Kirchen die Mission und die Evangelisation auf verschiedene Weise verstehen und dementsprechend verwirklichen, darf sich keine Kirche für mehr berechtigt halten als die andere, Mission und Evangelisation zu treiben“. Und: „Alle Kirchen und Gruppen, die die Mission Gottes in einen neuen Kontext tragen wollen, sind zu ökumenischer Kooperation verpflichtet.“

Die Frage bleibt, wieweit solche Verpflichtungen Praxisrelevanz gewinnen können.

Sie verstärkt sich noch im Verhältnis zu anderen Religionen. Der Dialog mit ihnen setzt die Authentizität des eigenen Glaubens ebenso voraus, wie die Relativierung des Absolutheitsanspruchs der eigenen religiösen Erfahrung. Wir werden lernen müssen, die Spannung zwischen dem eigenen und dem anderen nicht immer gleich zugunsten des eigenen Anspruchs auflösen zu wollen – was uns tendenziell auf den Weg der Macht und der Gewalt führt –, sondern Unterschiede zu respektieren und Gemeinsamkeiten zu fördern.

Wo es den Religionen gelingt, Verständigung nicht vom Akzeptieren ihres jeweiligen Wahrheitsanspruchs abhängig zu machen, tragen sie dazu bei, auch weltliche Loyalitäten (Ethnien, Nation, Klasse) soweit aufzulockern, daß sie dialogfähig werden, in Beziehung zueinander treten können. Das

schützt nicht vor dem Streit zwischen solchen Loyalitäten. Aber es macht diesen Streit verhandelbar, weil es Traditionen und Positionen aus den Absolutismen selbstgerechter Angriffs- und Verteidigungshaltungen befreit. Und es hilft der Mehrheit, die Minderheit zu respektieren, weil auch sie einen Teil der ganzen Wahrheit repräsentiert, die niemand allein für sich reklamieren kann. Dies ist kein allgemeines Toleranzedikt, auf das man sich zur Rechtfertigung von allem und jedem berufen könnte – etwa nach dem postmodernen Motto: anything goes; es gilt auf Gegenseitigkeit, d.h. ist auf Dialog und Verständigung gegründet.

Vom 18. November bis 2. Dezember 1995 haben sich Vertreterinnen und Vertreter der Kirchen in den Vishegrad-Staaten im ökumenischen Tagungszentrum der Orthodoxen Kirche in den Böhmisches Ländern und der Slowakei in Vilemov (Tschechische Republik) zu einem solchen Dialog getroffen und eine gemeinsame Erklärung „Demokratisierung vorantreiben: demokratisches Ethos und demokratische Institutionen entwickeln“ verabschiedet. Darin heißt es: „Demokratie kann sich nicht darauf beschränken, freie Wahlen abzuhalten, die Gewaltenteilung zu institutionalisieren oder die Marktwirtschaft einzuführen. Eine demokratische Gesellschaft kann sich nur entwickeln, wenn der Übergang zur Marktwirtschaft mit sozialer Sicherheit einhergeht. Ebenso ist eine demokratische Kultur vonnöten: Bürgerinnen und Bürger müssen sich dafür einsetzen, gemeinschaftliche Werte zu erhalten und zu stärken ...“ Und weiter: „Mit großer Sorge verfolgen wir Entwicklungen in unseren Gesellschaften, die zeigen, daß die wirtschaftliche Transformation mit dem hohen Preis der sozialen Benachteiligung und Ausgrenzung großer Teile der Bevölkerung bezahlt werden muß. Besonders Jugendliche, Frauen, kinderreiche Familien und alte Menschen sind von dieser Entwicklung betroffen. Arbeitslosigkeit und Verarmung bringen jedoch außer der persönlichen Not die Gefahr mit sich, daß demokratische Prozesse nicht genügend Unterstützung bekommen.“

Gefordert wird die Gründung Nationaler Kirchenräte in allen mittel- und osteuropäischen Staaten, die Einrichtung spezieller Arbeitsgruppen für Menschenrechte und die Zusammenarbeit der Kirchen mit anderen gesellschaftlichen Gruppen und Nichtregierungsorganisationen zur Stärkung der Zivilgesellschaft.

Verfahren der Verständigung

Verständigung als der Versöhnung vorausliegende Handlungsoption bedarf anerkannter Verfahren. Die Auseinandersetzung von Kirchen und

Religionsgemeinschaften untereinander ist nicht weniger menschlich – d.h. nicht weniger frei von Machtspielen und Vorteilssuche – als jeder säkulare Streit. Das mit theologischer Rhetorik zudecken zu wollen, verscherbelt die Verheißung von Gnade und Versöhnung zu Schleuderpreisen. Dazu können auch konziliare Prozesse beitragen, wenn sie Hoffnungen wecken, die die Beteiligten selbst nicht einlösen wollen oder können. Wenn es den Kirchen ernst ist mit der Ökumene und dem interreligiösen Dialog, müssen ergebnisorientierte Verfahren für die Lösung der unter uns strittigen Fragen entwickelt werden, die von allen Beteiligten anerkannt werden und denen sich die streitenden Parteien bereit sind anzuvertrauen.

Das Fehlen solcher Verfahren führt zu einer eloquenten ökumenischen Sprachlosigkeit, die Probleme in Metadiskussionen abdrängt. So wird nicht nur Glaubwürdigkeit verspielt, sondern auch die Chance, der Welt ein Beispiel zu geben. Ein Kodex ökumenischen Verhaltens ohne anerkannte und institutionalisierte Verfahren der friedlichen Streitbeilegung reicht über die Affirmation eines gemeinsam artikulierten, aber praktisch irrelevanten Tugendkatalogs nicht hinaus.

Die Erklärung von Vilemov ermutigt internationale ökumenische Zusammenschlüsse, „in Konfliktfällen zwischen einzelnen Mitgliedskirchen vermittelnd einzugreifen“. Sie begrüßt es, „wenn die Praxis überprüft wird, öffentliche Erklärungen zu Menschenrechtsverletzungen nur im Einvernehmen mit den Kirchen des betroffenen Landes abzugeben“. Darüber hinaus werden die Kirchen gebeten, „Möglichkeiten der Qualifizierung und des Trainings“ von in der Menschenrechtsarbeit engagierten Vertreterinnen und Vertretern zu schaffen.

Damit werden Verfahren der Mediation und der friedlichen Streitbeilegung als Handlungsoptionen auch im Konflikt zwischen den Kirchen angesprochen. Dies mag ein ungewohntes Ansinnen an diejenigen sein, die die Botschaft der Versöhnung als zentrale Aufgabe gerade ihres Verkündigungsauftrages ansehen. Geschichte und Gegenwart der ökumenischen Beziehungen der Kirchen in Europa und ihr Verhältnis zu anderen Religionsgemeinschaften lassen aber kaum den Schluß zu, daß sich Versöhnung als Gabe Gottes ausgerechnet im religiösen Kontext schon immer automatisch auch als geschichtliche Möglichkeit manifestiert. Dazu bedarf es durchaus der menschlichen Anstrengung.

Die Ökumenische Vereinigung der Akademien und Laienzentren in Europa hat bereits 1992 der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen den Vorschlag unterbreitet, Komitees zur Streitschlichtung zwischen den Kirchen einzurichten und von allen

Mitgliedskirchen anerkannte Verfahren zu entwickeln, die den Prozeß solcher Problemlösungsversuche transparent und nachvollziehbar machen. Der Vorschlag wartet bis heute auf seine Realisierung, während sich im Bereich zivilgesellschaftlicher Aktivitäten und auch der kirchlichen Friedensgruppen längst Konzepte der Professionalisierung friedlicher Streitbeilegung in die Praxis umzusetzen beginnen.

Plädoyer für die Zivilität Europas

Zwischen Basel und Graz hat die Vision vom europäischen Haus durch die Ernüchterung über das Verhalten seiner Bewohner viel von ihrer Faszination verloren. Darüber sollte aber nicht vergessen werden, daß sich die gewaltigen Transformationsprozesse, deren tiefgreifende Auswirkungen wir noch kaum abzuschätzen vermögen, zu großen Teilen dem zivilgesellschaftlichen Engagement derer verdanken, die sich der Verständigung und Gewaltfreiheit verpflichtet fühlen. Die zivilen freiheitlichen und sozialen Tugenden der europäischen Tradition verlangen allerdings nach ständiger Erneuerung und Bestärkung, wenn ihre geschichtsbildende Kraft wachgehalten werden soll. Die Spannung zwischen Freiheit und Gerechtigkeit, die die Geschichte der europäischen Moderne bestimmt hat, hat sich nicht erledigt. Sie ist nicht zum einen oder anderen Pol hin auflösbar. Vielmehr gilt es, sie immer wieder im Sinne einer aushaltbaren Balance zwischen beidem zu bearbeiten. Wer dabei nicht allein auf staatliches und wirtschaftliches Handeln vertraut, wird die Kommunikationsformen ernst nehmen müssen, die die zivilgesellschaftlichen Akteure ausbilden. Sie sind durch ein hohes Maß an Pluralität gekennzeichnet, das die Komplexität gesellschaftlicher Interaktion widerspiegelt. Um so wichtiger werden Verständigungsprozesse, die das „gemeinsame Gut“ zum Ziel haben und zugleich fundamentalistischen und totalitären Vereinfachungen wehren.

Es wäre schon eine außerordentliche Verdrängungsleistung, wollte man meinen, die neue Auseinandersetzung um die Gestalt unserer Gesellschaften würde an den Gestalten unserer Kirchen spurlos vorbeigehen. Was da miteinander im säkularen Kontext streitet, hat im kirchlichen seine Entsprechungen. Um so bedeutungsvoller ist es, daß die Kirchen selbst auch untereinander ihre Vorstellungen über die Gesellschaftsbilder klären, die die Zukunft Europas bestimmen sollen. Dabei hätten gerade die Kirchen vor dem Hintergrund ihrer Geschichte allen Anlaß, für die Zivilität in Europa die Lanze zu brechen. Nicht, weil sie sich besondere Verdienste im Befördern der Humanität, der Verständigung, der Versöhnung, der Achtung von Min-

derheiten, der sozialen und individuellen Menschenrechte und der internationalen Solidarität anheften könnten. Sondern weil auch sie über weite Strecken dieser Geschichte eher ins triumphale Unheil verliebt waren oder es ohne ausreichenden Widerspruch geschehen ließen.

Wenn Metanoia kein leeres Wort ist, könnten die Kirchen in Europa gerade in ihrer historisch gewachsenen Vielfalt Zeugen für die Gefahren sein, die drohen, wo ethnischen, nationalistischen und anderen fundamentalistischen Wahrheitsansprüchen freier Lauf gelassen, wo der Dialog im Interesse der Durchsetzung eigener Machtpositionen verweigert wird und sich diese Durchsetzung des Mittels der Gewalt bedient.

In Graz wird es nicht reichen, noch einmal die Problemlagen zu beschreiben. Was beschrieben werden muß, sind die Verfahren, sie zu bearbeiten. Wenn es dann zu einer Verpflichtung der „Problemfamilien“, d.h. aller am jeweiligen Problem Beteiligten kommt, sich öffentlich auf solche Verfahren der Konfliktregelung und Problemlösung einzulassen, haben wir einen großen Schritt getan.

Es mangelt nicht an Positionen. Standpunkte haben wir genug. Was wir ausbilden müssen, ist die Fähigkeit, sie aufeinander zuzubewegen. Das ist der Prozeß, in dem die Hoffnung wieder gehen lernt.

Und – Gott sei Dank – auch Theologie

Evangelische Theologie an der Prager Universität¹

VON JAN ŠTEFAN

*„Philosophie, Juristerei und Medizin und, leider!
auch Theologie ...“ Goethe, Faust I*

I. Die Diskontinuität des Theologiestudiums in Prag

Für den Gründer unserer Alma Mater Kaiser Karl IV. und seinen ersten Kanzler Erzbischof Arnošt existierte kein „Streit der Fakultäten“; die theologische Fakultät hatte ihren unbestrittenen Platz in der universitas litterarum im Ganzen, im Ensemble der Wissenschaften, die Theologen hatten ihre unangefochtene Position in der universitas magistrorum et scholarium, in der Gemeinschaft der Lehrer und Schüler. Der Absolvent der artistischen

Fakultät stand vor der „Möglichkeit“, spezielle „Fertigkeiten“ an drei höheren „Fakultäten“ zu erwerben: an der theologischen, an der juristischen und an der medizinischen. Das Mittelalter litt eher unter der Menge an Polyhistorie und Pansophie als an Fachidioten.

Die junge Prager Theologische Fakultät aber verwickelte sich frühzeitig mit der artistischen Fakultät in Streitigkeiten über Wyclif und Hus; so bestimmten sie volle zweihundert Jahre lang die Geschicke der ganzen Universität: Den Magister der Philosophie und Bakkalaureus der Theologie Jan Hus erklärt das Konzil der Westkirche zum Ketzer; die Universität protestiert, indem sie sich zu ihrem bis heute bekanntesten Rektor bekennt; die theologische Fakultät fällt auseinander, das Konzil nimmt der Universität ihre Privilegien weg, so daß diese einstweilen unter Suspension gerät, d. h. rechtlich aufhört zu existieren. Das Ergebnis ist, daß das Zeitalter der Renaissance, des Humanismus und der Reformation ohne höhere Fakultäten dahinvegetiert, also auch ohne theologische Fakultät, nur als niedere, artistische Fakultät mit lokaler Bedeutung, die nicht einmal einheimische, seien es katholische oder evangelische Theologen, anziehen kann.

Diese geben sich entweder mit nichtuniversitärer seminaristischer Bildung zufrieden oder gehen ins Ausland, um katholische oder evangelische Theologie zu studieren. Ein positivistischer Forscher oder pragmatischer Lehrer kann dieses Kapitel also mit folgenden Worten abschließen: Dieses Mal ist es euch Theologen – mit ausgiebiger Beteiligung und Mitwirkung der Philosophen – fast gelungen, die ganze Universität zu zersetzen. Welche Garantien gebt ihr uns, daß ihr uns nicht wieder ins Verderben stürzt? Daß ihr uns nicht morgen oder übermorgen um die Ruhe bringt, die für universitäres Forschen und Lehren unabdingbar ist?

Von den heutigen drei theologischen Fakultäten kehrte zuerst die *Katholisch-Theologische Fakultät* in die Karl-Ferdinand- respektive Karls-Universität zurück. Eigentlich ist sie die einzige, von der wir sagen können: sie kehrte zurück. Zum ersten Mal, als die Zeit der religiösen Toleranz und der interkonfessionellen Pluralität aufhörte und der Majestätsbrief Rudolfs II. (von 1609) seine Gültigkeit verlor, und zum zweiten Mal, als die Zeit der religiösen Intoleranz und des ideologischen Monopols zu Ende ging und die Čepička's (anti)kirchlichen Gesetze (von 1950) nicht mehr galten. Die Inkorporierung 1990 bedeutete für sie die *restitutio in integrum*, die Rückkehr zum ursprünglichen Zustand – allerdings mit zwei Unterschieden: daß dies im Zeitalter des konfessionellen und ideologischen Pluralismus geschah, also in der Situation einer faktischen Bikonfessionalität und des erklärten und praktizierten Atheismus in den tschechischen Ländern. Des-

halb blieb dieser Fakultät nichts anderes übrig als zu spezifizieren, wer sie sein will: „katholische“, man verstehe „römisch-katholische“ theologische Fakultät.

Die *Hussitisch-Theologische Fakultät* erscheint zum ersten Mal in der Universität, sogar zum ersten Mal in Europa. Ihre heutigen Vertreter sind offensichtlich inspiriert durch die utraquistische, hussitische Universität, und ihr Bemühen gilt einer Kombination einer allgemeinen philosophischen Grundlage mit einem speziellen religiös-theologischen Überbau.

Die *Evangelisch-Theologische Fakultät* zögerte am meisten, ehe sie zehn Jahre vor dem Ende des zweiten christlichen Jahrtausends in den Universitätsverband eintrat. Viele von uns haben die Gespräche darüber, was wir als Teil der Universität gewinnen und was wir verlieren können, noch in frischer Erinnerung. Der historische Rückblick zu unserer reformatorischen Vergangenheit, eine traditionsgemäße Pflichtübung bei den tschechischen Evangelischen, half uns dieses Mal nicht aus der Patsche. Nicht einmal der Historiker Amedeo Molnár, der vorletzte Dekan der Comenius-Fakultät, suchte da in articulo mortis Zuflucht.

Die Prager Magister, „*Rotten von Kollegienmagistern*“, bezeichnete damals der geniale Autodidakt, der Landedelmann Petr Chelčický als direkte oder indirekte Instrumente in den Händen des Antichrists.^{1a} Und die Unitas Fratrum, zu der sich die Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder seit Hromádkas Zeiten als einer unserer Reformationskirchen zählt, sandte ihren eigenen Priesternachwuchs zum Studium in die Zentren der europäischen Reformation (Wittenberg, Genf, Basel). Ich fasse mit Worten zweier unserer protestantischen Historiker zusammen: „*Die Bewegung, die durch den Vater der Böhmischen Reformation*“ – gemeint ist Jan Milíč aus Kremsier – „*entstand außerhalb der Universität und lange hatte sie in deren Kreisen keinen Freund.*“² – „*Comenius berührte wahrscheinlich nicht einmal mit dem Fuß den Boden der Prager Universität.*“³ Die direkte Vorgängerin der Evangelisch-Theologischen Fakultät aus den Jahren 1950–1990, die Evangelisch-Theologische Comenius-Fakultät, stellte sich also schon durch ihren Namen, der die Übereinstimmung mit dem proklamierten Ende des konstantinischen Zeitalters zum Ausdruck brachte, außerhalb der Struktur des Bildungsestablishments. Die Diskontinuität, die die tschechische evangelische Kirche charakterisiert, charakterisiert auch die tschechische evangelische Theologie. Wir können uns weder mit einem Gobelin noch mit einem Choralzwischenspiel in der Aula des Carolinums legitimieren.

Mit Erleichterung verlasse ich deshalb das fremde Terrain der Historischen Theologie, mache einen Bogen um die Praktische Theologie – wo die

Postumi des großen Schleiermacher anfangen könnten, sich den tschechischen Gebildeten beim Bau der altneuen Gesellschaft als unentbehrlich anzubiedern – und mit Erleichterung betrete ich das eigene Feld der Systematischen Theologie.

II. Die theologische Wissenschaft als Notmaßnahme

Man braucht in der Tat nicht alle 9185 Seiten der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth durchgelesen zu haben. Im ersten Semester unserer theologischen Existenz in diesem neuen Gebäude öffne ich „Moby Dick“ im ersten Teil des ersten Paragraphen im ersten Halbband des ersten Bandes, wo wir lesen:

„Schon die behauptete Selbständigkeit der Theologie gegenüber den anderen Wissenschaften ist jedenfalls nicht als prinzipiell notwendig zu erweisen. Die Behandlung der Frage nach der Wahrheit der Rede von Gott als Spezialfrage einer besonderen Fakultät ist eine Mißlichkeit, die man erst in Anerkennung ihrer faktischen Unvermeidlichkeit in Kauf nehmen, aber nicht aus allerletzten Gründen rechtfertigen wollen soll. Nur theologischer Übermut könnte hier anders als praktisch argumentieren wollen. Es könnte ja sein, daß Philosophie oder Geschichtswissenschaft oder Soziologie oder Psychologie oder Pädagogik oder alle miteinander, im Raum der Kirche arbeitend, jene Aufgabe: das Reden der Kirche von Gott an ihrem Sein als Kirche zu messen, übernehmen und eine besondere Theologie überflüssig machen würden. Befindet sich doch die Theologie wirklich nicht im Besitz besonderer Schlüssel zu besonderen Türen! Weder verfügt sie über einen Erkenntnisgrund, der nicht sofort auch in jeder anderen Wissenschaft Aktualität haben könnte, noch kennt sie ein Gegenstandsgebiet, das irgendeiner anderen Wissenschaft verborgen sein müßte. Sie müßte das Geschehensein der Offenbarung, die Möglichkeit der Gnade und damit sich selbst verkennen, wenn sie solches behaupten wollte“.⁴

Wirklich, ähnlich wie Barth kann ich mir eine Situation vorstellen, in der der Raum, den wir Theologen gewöhnlich für uns reservieren, schon durch jemand anderen besetzt ist, z.B.:

– durch orientalische und klassische Philologen, die sich auf das biblische Hebräisch und Griechisch gestürzt haben, durch vergleichende Literaturwissenschaftler, die sich daran gemacht haben, die Texte des Alten und Neuen Testaments auszulegen, durch Religionswissenschaftler, die fasziniert sind von der Religion der alten Israeliten und Griechen;

– durch Historiographen für allgemeine und einheimische Geschichte, die Pragmata und Ideen sowohl der tschechischen als auch der ökumenischen Kirche schildern;

– durch historische und systematische Philosophen, die die Dogmen des christlichen Glaubens in der zeitlichen Abfolge und in thematischen Komplexen durchdenken;

– durch Pädagogen, die die zukünftigen Lehrer der kleinen und großen Christen unterrichten, durch Psychologen, die die christliche Seele in Glück und Unglück betreuen, durch Ästhetiker, die zusammen mit Rhetorikern, Musikwissenschaftlern und Kunsthistorikern einen schönen christlichen Gottesdienst modellieren, durch Soziologen, die die unterschiedlichsten kirchlichen Gebilde analysieren, durch Politologen, die mögliche und unmögliche Beziehungen von Christen zum öffentlichen Leben reflektieren usw.

Wir wissen freilich – mit und ohne Barth –, daß uns den Platz, der in christlichen Regionen (auch in der Tschechischen Republik) traditionell für Theologie reserviert ist, höchstwahrscheinlich niemand streitig macht. Nicht, daß die Kollegen der Philosophischen Fakultät kein Interesse an der Bibel und an der christlichen Tradition sowie am Leben und Denken der Kirche heute äußern würden. Da und dort – auch in das Rektorat, auch in das Schulministerium, auch in die Kirchenleitung? – senden sie Signale in dem Sinne, daß sie das, was wir tun, auch könnten. In aller Nüchternheit aber erwarten wir von unseren Philosophen-Christen keinerlei christliche Philosophie, die die Systematische Theologie ersetzen wollte, und auch von unseren Historiker-Christen keinerlei christliche Geschichtsschreibung, die die Historische Theologie ersetzen wollte. Zwar schließen wir so etwas hypothetisch nicht aus, faktisch allerdings rechnen wir damit nicht. Wieder übergebe ich Barth das Wort:

„Die anderen Wissenschaften haben eben die Aufgabe der Theologie faktisch nicht als ihre eigene anerkannt und übernommen ... Die Sonderexistenz der Theologie bedeutet die Notmaßnahme, zu der sich die Kirche angesichts des faktischen Versagens der anderen Wissenschaften entschließen muß. Eine wissenschaftstheoretische Begründung läßt sich dafür nicht geben“.⁵

(Beachten wir, daß Barth zur Bezeichnung der Theologie als des gnädig angenommenen Werkes sündiger Menschen den Schlüsselbegriff reformatorischer Dogmatik „Rechtfertigung“ anwendet; im nächsten Band der KD wendet er ihn in ähnlicher Weise dort an, wo es um unser anderes sündiges Tun geht, um Religion.)⁶

Die meisten westeuropäischen Universitäten haben also selbständige theologische Fakultäten. Der deutsche Soziologe Helmuth Schelsky bezeichnet sie als „*Universitates im Kleinen*“, ... „*die die vorhandenen Wissenschaften in bezug auf den Glauben duplizieren*“⁷. Und Barth, auf seinem Weg von den Prolegomena zur Christologie gereift, verkündet mit ruhiger Souveränität:

„Nicht jeder Mensch ist ein Christus ... Nicht alle Völker sind Israel ... Nicht jede Schrift ist heilige Schrift ... Nicht alle Menschen sind Christen ... Mit all dem hängt

dann wohl auch das zusammen, daß die Theologie nicht die Universalwissenschaft, sondern ganz anspruchslos nur eben eine besondere Fakultätswissenschaft sein kann“.⁸

III. Die Universität für die Evangelisch-Theologische Fakultät, die Evangelisch-Theologische Fakultät für die Universität

Die Comenius-Fakultät hat sich vor sechs Jahren schließlich für den Eintritt in die Universität entschlossen, und die Universität nahm sie als die Ihre auf. Bedauern wir heute unseren Schritt? Bedauert die Universität ihren Schritt?

1. Der Christ, der Bilanz zieht, fragt sich immer zuerst, was er selbst von Gott und von den Menschen angenommen hat. „*Wer gab dir einen Vorrang? Hast du etwas, was du nicht empfangen hättest? Und wenn du es empfangen hast, was rühmst du dich, als ob du es nicht empfangen hättest?*“ (1 Kor 4,7). Wenn wir fragen, was wir evangelischen Theologen von der Karls-Universität erhalten haben, legt sich die Antwort nahe: Die säkulare Universität gewährte uns dasselbe, was vorher der demokratische Staat z.B. den Kirchen oder Hochschulen gewährt hat, nämlich den rechtlichen Raum für eine freie Existenz und Finanzmittel für das faktische Existieren. Seit der „samtenen Revolution“, die – vergessen wir das nicht – von Hochschulstudenten initiiert wurde, müssen wir nicht um unseren Platz an der Sonne kämpfen und ihn auch nicht immer nach allen Seiten verteidigen. Befreit vom ermüdenden Apologetisieren, daß wir weder finstere Gegner des wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritts noch Feinde des Menschengeschlechts sind, dürfen wir das genießen, was die übrigen Fakultäten der Universität als selbstverständlich verstehen: die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung und des akademischen Unterrichts. Natürlich wird darüber, wie wir diese Freiheit nützen, ob wir für die Wahrheit offener und zugänglicher sein werden als z.B. die Philosophie oder die Pädagogische Fakultät, *via facti* entschieden.

2. Zieht ein Christ Bilanz, wird er eingedenk des durch den Apostel zitierten Herrenwortes „*Geben ist seliger als nehmen*“ (Apg 20,35) sofort fragen, wie er mit dem Geschenk verfährt, und was er von dem, was er erhalten hat, weitergibt. Auf die Frage, was wir der Universität schulden, haben wir oft die Antwort gehört, z.B. aus dem Mund des emeritierten Rektors Radim Palouš: Spiritualität. Das ist allerdings eher eine katholische Antwort. Meine versuchsweise evangelische Antwort klingt so: ein Wächteramt vor Ideologien, vor Ersatzreligionen unserer Zeit.

Der zweite große Klassiker der Dialektischen Theologie, ein Luther-schüler und Reisegefährte Barths, der unter tschechischen Theologen häufig nur dem Namen nach bekannte Friedrich Gogarten, schlägt vor, zwischen der biblisch und dogmatisch legitimen Säkularisierung und dem biblisch und dogmatisch illegitimen Säkularismus als in Ideologie pervertierte Säkularisierung zu unterscheiden. Angewandt auf das neuzeitliche Problem der Beziehung zwischen (ungläubiger) Wissenschaft und (unwissenschaftlichem) Glauben: Im Interesse der Reinheit des Glaubens ist es notwendig, den christlichen Glauben nicht auf Leben und Tod mit dem gerade erreichten Zustand des Weltbekenntnisses zu verbinden, den Glauben nicht an ein angeblich für immer gültiges Weltbild zu binden; und im Interesse der Reinheit der Wissenschaft ist es notwendig, der Wissenschaft nicht die Aufgabe zu geben, den Sinn des Lebens, der Natur, der Geschichte, des Alls zu entdecken, und nicht Programme zum Schutz der Kultur und Zivilisation in Labors erforschen oder an den Arbeitstischen entwerfen zu wollen. Das Überschreiten der Kompetenz hat die Verwandlung des Glaubens in eine Pseudowissenschaft und die Umwandlung der Wissenschaft in eine Pseudoreligion zur Folge. Theologen erstreben, „wissenschaftlichere“ Historiker, Philosophen, Psychologen, Soziologen etc. zu sein als ihre Kollegen von der Philosophischen Fakultät, während Historiker, Philosophen, Psychologen, Soziologen etc. sich danach sehnen, in der Theologie herumzudilettieren – „nichtkirchlich“, d. h. angeblich „existentieller“, „spiritueller“ als Theologen von der Theologischen Fakultät. Die institutionalisierte Theologie hat die Chance, den säkularen Wissenschaften ihre richtige Profanität zu ermöglichen und sie vor Anläufen zu schützen, ihre Grenzen zur Ideologie zu überschreiten (also auch zur postmodernen Ideologie der Nichtideologie). Heinz Zahrnt, ein geistvoller Interpret der Theologie des 20. Jahrhunderts, drückte dies aphoristisch aus: „*Wissenschaft ist glaubenslos*“, – N.B.: Wissenschaft, keineswegs unabdingbar Wissenschaftler! – „*oder sie ist nicht Wissenschaft; aber nur, wo Glaube ist*“, – d. h. genauer: ein gläubiger Wissenschaftler – „*kann die Wissenschaft glaubenslos sein*“.⁹

Zur Illustrierung führe ich zwei Beispiele an. Wenn eine institutionelle kirchliche Kanzel existiert, von der gepredigt wird und keine Vorträge gehalten werden, können wir hinter den akademischen Kathedern ruhig Vorlesungen halten – ohne auch predigen zu müssen. Und wenn ich am Feiertag nicht arbeite, sondern ausruhe, so kann ich im Alltag arbeiten und muß mich nicht ausruhen. „*Theologie ist notwendig, weil der Mensch von Natur ein Schwärmer ist*“, so lesen wir in einer Thesenreihe über die Notwendigkeit der Theologie von Gerhard Ebeling.¹⁰ Ein Tscheche aber war und ist ein Schwärmer,

kat'exochén! Erinnern wir uns nur daran, wie wir unsere Universität am Ende des Mittelalters fast begraben hätten und wie wir sie erst kürzlich zur Unkenntlichkeit verwüstet haben. Wie hinter dem hussitischen, so versteckt sich hinter dem marxistischen Traum uraltes Sektierertum, Schwärmerei vom Königreich Gottes in dieser Zeit, vom messianischen Reich auf Erden, entstanden in den Köpfen und Herzen reiner Seelen, ausgeführt bis zum bitteren Ende auf den Kampfplätzen kalter und heißer Kriege. Theologie, „*notwendig als Verteidigung der Vernunft gegen die Unvernunft*“¹¹ bietet der Universität Schutz an vor Quasi-, Para- oder Pseudoideologie, vor amateurhafter Möchte-gerne-Theologie. Wenn die professionellen Theologen biblische, historische, systematische und praktische Theologie treiben, dann können die Philosophen eher über den Menschen und die Welt, als über Gott und den Himmel nachdenken. Die Juristen können sich um weltliche Gerechtigkeit bemühen, ohne auf das letzte Gericht zu schielen; die Mediziner verausgaben um so mehr ihre Energie, um Menschen an Körper und Seele von Krankheiten zu heilen, je mehr von ihnen die Sorge um die Bewahrung des Menschen vor Sünde genommen ist. Den Politologen, die davon befreit sind, das Reich Gottes errichten zu müssen, fallen die Demokratien unserer Tage zu. Die Historiker fangen an, die Geschichte so zu schreiben, wie sie tatsächlich war, weil sie nicht darüber phantasieren müssen, wie sie hätte sein sollen. Und den Pädagogen bleibt die Ausbildung der Mathematik- und Englischlehrer, wenn sie keine Religionslehrer mehr auszubilden haben.

„*Der tschechische Evangelische*“, schrieb im Jahr 1934 Josef L. Hromádka, „*fühlt sich unter ihnen*“ – d.h. den Persönlichkeiten des kulturellen Lebens von Němcová und Havlíček bis Nejedlý und Šalda – „*nicht ganz zu Hause ... Wir sind zu einem Teil Fremdlinge in unserer Nation*“¹². Trifft das auch heute auf uns zu? Fühlen wir uns bislang nicht ganz zu Hause im Carolinum? Nimmt uns die Universität als Fremdkörper wahr im Sinne „*Leider auch Theologie*“? Als Christen wissen wir, daß wir immer und überall „*Fremdlinge und Zugereiste*“, „*Gäste und Ankömmlinge*“ sind, die anschauen auf die „*Stadt, die kommen wird*“ (Hebr 13,14). Gerade die Verheißung des neuen Jerusalem ohne Tempel und ohne Schule, ohne Kirche und ohne Universität motiviert den Christen zu einer täglichen Plage in Lehre und Forschung in der Černá ulice in der Prager Neustadt. Also zu jener nichtpathetischen „*täglichen Kleinarbeit*“, zu der den tschechischen Gelehrten der protestantische Konvertit, der Wiener und Prager Professor Masaryk rief. Das Faustzitat: „*Philosophie, Juristerei und Medizin und, leider! auch Theologie*“, erlaube ich mir, am Ende meiner Überlegungen zur

Evangelischen Theologie in der Universität abzuändern in: Philosophie, Juristerei, Medizin und – Gott sei Dank und den Menschen zum Wohl – auch Theologie.

Übersetzung aus dem Tschechischen von Adelheid Reininghaus

ANMERKUNGEN

- ¹ Vorgetragen beim Symposium anlässlich der feierlichen Eröffnung des neuen Gebäudes der Evangelisch-Theologischen Fakultät in der Černá ulice am 4.12.1995.
- ^{1a} *Sít víry, 1440-1443, 1521, II/XV*, ed. E. Smetánka, Praha 1929, 320.
- ² František Bartoš, *Co víme o Husovi nového*. Praha 1946, 38f.
- ³ Otakar Odložilík, *Karlova universita 1348-1948*, Praha 1948, 31.
- ⁴ KD I/1, 1932,3.
- ⁵ KD I/1, 4,5.
- ⁶ KD I/2, 1938, 356.
- ⁷ Zitiert nach Eberhard Jüngel, *Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander, 1968*, in: *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*. München 1972, 34-59, 50.
- ⁸ KD IV/3, 1959, 254 f.
- ⁹ *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München 1966, 195.
- ¹⁰ *Diskussionsthesen für eine Vorlesung zur Einführung in das Studium der Theologie, in Wort und Glaube (I)*, Tübingen 1960, 447-457, 11. These I. Reihe, 447.
- ¹¹ Ebelings These I, op.cit. 448.
- ¹² *Cesty českých evangeliků*, Praha 1934, 66,89.

Botschaft der II. Deutschen Ökumenischen Versammlung vom Juni 1996 in Erfurt

Versöhnung suchen – Leben gewinnen ist das Gebot der Stunde. Die Aufgabe, für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung einzutreten, hat keineswegs an Dringlichkeit verloren. Sie steht nach wie vor auf der ökumenischen und politischen Tagesordnung. Denn trotz unbestreitbarer und erfreulicher Erfolge und Fortschritte wurde keines der großen Probleme, die in ihrer Gesamtheit die globale Krise der Gegenwart ausmachen, gelöst, manche haben sich sogar verschärft. Doch haben die Ereignisse seit 1989 eine neue Dimension zutage treten lassen, für die sich uns der Begriff der Versöhnung aufdrängt.

Versöhnung ist ein Wort, das hoffen lässt, Feindschaft könne überwunden, Unrecht wieder gutgemacht, verletztes Leben wieder geheilt werden. Es

weckt aber auch Unbehagen und Widerstand aufgrund der bitteren Erfahrung, daß das Reden von Versöhnung oft mißbraucht wird, um Unrechtsverhältnisse zu beschönigen und zu festigen.

Wer solchen Mißbrauch vermeiden will, muß die Folgen menschlicher Unversöhntheit und Unversöhnlichkeit klar benennen und seine eigene Schuld daran offen bekennen. Zugleich kommt es darauf an, Erfahrungen gelungener Versöhnung wahrzunehmen, die dazu ermutigen, vor dem Schmerz des Benennens und der Scham des Bekennens nicht zurückzuschrecken.

Für uns Christen hängt beides untrennbar zusammen mit unserem gemeinsamen Glauben an die uns Menschen von Gott geschenkte Versöhnung. Es gibt eine Liebe, die jeden Menschen annimmt, was immer er auch getan oder unterlassen haben mag. Sie verkörpert sich für uns in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi. Die Kraft dieser Versöhnung ist bis heute wirksam und ruft uns zur Umkehr.

Mit den Augen unseres Glaubens und bezogen auf unseren Auftrag, uns für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung einzusetzen, sehen wir in der gegenwärtigen Situation eine Reihe von Problemen, die entschlossenes und geduldiges Handeln aus dem Geist der Versöhnung fordern. Wir können und dürfen uns niemals abfinden

- mit Massenarbeitslosigkeit, mit Armut und der Ungleichheit von Lebenschancen;
- mit Gewalt in ihren vielfältigen Erscheinungsformen;
- mit dem Raubbau an den Lebensgrundlagen unserer und künftiger Generationen.

Wir anerkennen in großer Dankbarkeit das Ende des Kalten Krieges und den Gewinn an Freiheit für viele Menschen. Doch erleben wir zugleich besorgniserregende, manchmal alarmierende Entwicklungen. Viele Menschen in Deutschland und in Mittel- und Osteuropa fühlen sich in ihren Hoffnungen betrogen. Soziale Probleme haben sich erheblich verschlimmert. Armut nimmt in erschreckendem Ausmaß zu, während bei anderen der Reichtum wächst. Diese Kluft zwischen arm und reich gefährdet den sozialen Frieden. An anderen Orten herrschen Krieg, Tod und Zerstörung. Die politische Wende in Europa entläßt uns nicht aus der Pflicht zur radikalen Umkehr, die uns angesichts der globalen Krise als ein Gebot und Angebot Gottes für unsere Zeit erscheint.

Wir erinnern an alte und neue Mißstände oder Gefahren nicht aufgrund höherer Einsicht oder moralischer Überlegenheit. Wir teilen die Ratlosigkeit zahlreicher Menschen, und wir sind uns der Zerrissenheit bewußt, die der

Christenheit vor Augen führt, wie oft sie sich gegen Gottes Geist der Versöhnung versündigt. Noch immer sind die Kirchen gespalten. Überdies gibt es innerhalb einzelner Kirchen Spannungen, die wir im Blick auf unseren Versöhnungsauftrag überwinden müssen. Zu häufig sind Einzelne und Gruppen Amtsträgern gegenüber machtlos und fühlen sich entmündigt. Nach wie vor sind Frauen auch in Kirchen benachteiligt, und oft werden Kinder und Jugendliche nicht ernst genommen. Wir haben wahrhaftig allen Grund zu Selbstkritik und Demut. Um so mehr dürfen wir uns über die mannigfaltigen Zeichen und Zeugnisse der Versöhnung freuen, die wir gesehen und gehört haben. Sie beweisen, daß selbst tief verfeindete Völker sich versöhnen, Täter und Opfer offen miteinander sprechen, Vorurteile und Schranken des Zusammenlebens überwunden werden können. Sie zeigen auch, daß Versöhnung niemals erzwungen werden kann, sondern stets ein kostbares und zerbrechliches Geschenk bleibt.

Wir halten fest an den vorrangigen Optionen für die Armen, für die Gewaltfreiheit sowie für den Schutz und die Förderung des Lebens. Dies verpflichtet uns als Einzelne und Gruppen, in Gemeinden und Kirchen zu einem neuen Lebensstil und dazu, uns für eine Politik zu engagieren, die sich in den Dienst dieser Optionen stellt. In diesem Sinne unterstützen wir z.B.

- das Programm „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ sowie – im Bereich der Eine-Welt-Arbeit – Initiativen zu entwicklungsorientierten Geldanlagen;

- das ACK-Arbeitsvorhaben zur Überwindung von Rassismus, Fremdenfeindlichkeit und Gewalt sowie die verschiedenen Initiativen zur Einrichtung ziviler Friedensfachdienste;

- die Bemühungen, die AGENDA 21 der Rio-Konferenz auf lokaler Ebene umzusetzen sowie Konzepte nachhaltigen Wirtschaftens durchzusetzen.

Wir verstehen sie als Schritte auf einem Weg der Versöhnung, den mitzugehen wir alle Menschen guten Willens einladen. Alle Christen rufen wir auf, täglich mit uns um Versöhnung zu beten.

Versöhnen – in der Kraft des Bejaht-Seins

#335 ~ Der ACK-Vorsitzende, Bischof Dr. Joachim Wanke, zum Ergebnis der Ökumenischen Versammlung in Erfurt⁷

Sie waren Vorsitzender des Vorbereitungsausschusses und dann des Präsidiums der Ökumenischen Versammlung in Erfurt. Wenn Sie rückblickend gewichten, was sind die beiden wichtigsten Schritte oder Ergebnisse auf dem Weg unserer Kirchen nach Erfurt und in Erfurt selbst?

Zu den beiden wichtigsten Ergebnissen der Erfurter Ökumenischen Versammlung zähle ich zum einen, daß nach den Umbrüchen der „Wendejahre“ 1989/90 der interkonfessionelle Gesprächsfaden zu den Themen des konziliaren Prozesses „Frieden, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung“ gleichsam „kirchenoffiziell“ wieder aufgegriffen wurde. Zudem gelang es, die in Ost und West nicht ganz deckungsgleichen Entwicklungen in diesem Prozeß durch Erfurt miteinander zu verknüpfen und so zum Abbau von Fremdheit und Mißtrauen beizutragen.

Zum anderen hat die Erfurter Versammlung dem konziliaren Prozeß durch das Versöhnungsthema („Versöhnung suchen – Leben gewinnen“) einen wichtigen spirituellen Impuls geben können. Der Einsatz der Kirchen für eine menschlichere Gesellschaft bringt ein „Proprium“ ein, das um so wichtiger dort wird, wo sich Resignation oder gar Hoffnungslosigkeit breit macht. Der Christ lebt aus der Kraft einer Bejahung, die alle Negativverfahren dieser Welt zu unterfangen vermag. Daß sich Gott mit uns versöhnt hat, ist gleichsam die „Bedingung der Möglichkeit“ unseres versöhnenden Handelns, besonders dort, wo solches Handeln wenig aussichtsreich oder gar riskant ist. Ich hoffe, daß die kommende Europäische Ökumenische Versammlung in Graz diesen Impuls noch verstärken wird.

Der Vorbereitungsausschuß hat sich schon sehr früh auf eine „Botschaft“ festgelegt, in der das Ergebnis von Erfurt zum Ausdruck kommen sollte. Erst spät wurde beschlossen, auch die 13 Arbeitsgruppenberichte als Ergebnis gelten zu lassen. Sie haben formuliert: die Ökumenische Versammlung selbst ist die Botschaft. Wie beurteilen Sie diesen Werdegang im Nachhinein?

Für die Erfurter Versammlung blieb nur eine relativ kurze Vorbereitungszeit. Es lag in der Konsequenz dieser Tatsache, als Ergebnis von Erfurt nicht nur eine mögliche „Botschaft“ anzusehen, sondern auch den Gesprächsvor-

gang der Delegierten als solchen. Es wurde dem Vorbereitungsausschuß im Verlauf der Vorbereitung klar, daß die Erfurter Versammlung angesichts der Kürze der Zeit keine umfassende „Botschaft“ erarbeiten konnte. So kam man überein, daß die Gespräche in den dreizehn Arbeitsgruppen, die den Gesprächsstand zwischen den Kirchen in den jeweiligen Themenbereichen markieren sollten, als „Ergebnis“ neben einer „Botschaft“ publiziert werden sollten. Anders gesagt: Der Charakter der Erfurter Versammlung als einer „Station“ auf einem Weg, der weiterführen muß, wurde so deutlicher. Daß diese „Station“ im Blick auf die veränderte Lage in Deutschland und Europa wichtig und vom Zeitpunkt her gleichsam „überfällig“ war, ist dadurch nicht bestritten.

In der Botschaft heißt es, die Kirchen seien noch immer gespalten. Stimmt diese Aussage noch angesichts dessen, daß Kirchen und Gemeinden in der ganzen Welt durch die ökumenische Bewegung in einer so vielfältigen und tiefen Weise zur Gemeinschaft miteinander gefunden haben, wie es diese nie zuvor gab? Werden hier nicht einseitig Hierarchie und organisatorische Gliederung zum Maßstab von Gemeinschaft und Einheit genommen?

Nicht hierarchische Strukturen und organisatorische Gliederung sind der Maßstab von kirchlicher Einheit und Gemeinschaft, sondern die Tiefe der Übereinstimmung im Bekenntnis des Glaubens, in der Feier des Gottesdienstes und im Zeugnis und Dienst in und für die Welt. Das Grundproblem der derzeitigen ökumenischen Arbeit ist, so meine ich, der mangelnde Konsens in der Frage, was wir unter der Zielvorgabe „Einheit der Kirche“ eigentlich anstreben. Darum fällt uns eine Verständigung über mögliche Modelle der Einigung so schwer. Anders gesagt: Solange das Ziel unklar ist, bleibt der Streit über den richtigen Weg witzlos.

Ich würde in die Aussage der Erfurter Botschaft über die Tatsache der noch andauernden Spaltung der Kirchen dieses Dilemma mit einschließen. Es ist meine Überzeugung, daß der „konziliare Prozeß“ ein Teilaspekt der ökumenischen Bemühungen der Kirchen ist. Er kann und darf nicht die Anstrengung um Gemeinsamkeit des Glaubensbekenntnisses, der sakramentalen Lebenspraxis, des Amtsverständnisses ersetzen, nur weil dies derzeit mühsam ist. Ein Weg zu einem Gipfel ist im Normalfall kurz vor dem Ende besonders steil und steinig! Es gilt also beides: Wir müssen alles tun, um in der Fähigkeit zu gemeinsamem Handeln und gemeinsamem Zeugnis in der Welt zu wachsen. Gleichzeitig aber dürfen wir nicht nachlassen, der Suche

nach der Einheit der Kirche ein „gutes theologisches Gewissen“ zu geben. Beides hängt eng zusammen und kann nicht ohne Folgen voneinander gelöst werden. Und ich füge hinzu: Gerade weil zu erwarten ist, daß Christen auch in Zukunft in Fragen, die das politische, wirtschaftliche und soziale Leben betreffen, legitimerweise unterschiedliche Ansichten haben werden, braucht es eine um so tragfähigere Gemeinsamkeit im Glauben, um im Dissens der Ansichten nicht den Konsens der großen Zielsetzungen zu verlieren und so die Chance zu wahren, trotz aller Meinungsvielfalt zu Gemeinsamkeiten im Handeln zu kommen.

Welchen Aufgaben, die in den Berichten der 13 Arbeitsgruppen benannt werden, sollten sich die Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen auf Bundes- und Länderebene mit Vorrang zuwenden?

Ohne auf Einzelanregungen aus den Arbeitsgruppen der Ökumenischen Versammlung einzugehen, die es im einzelnen noch zu sichten und zu gewichten gilt, wird die ACK-Arbeit m. E. besonderes Augenmerk auf die Förderung des „geistlichen Ökumenismus“ legen müssen. Ökumenische Arbeit verfällt nutzloser Hektik, wenn ihr nicht diese „Seele“ erhalten bleibt, ohne die uns die Luft ausgeht. Wer die Ökumene voranbringen will, muß diese Spannung aushalten können: Mit aller Kraft alles zu tun, was die sichtbare Einheit fördert, und gleichzeitig alles von Gott her zu erwarten, der die Einheit als seine Gabe schenkt, wann und wie er es will. Gerade das hat mir die Erfurter Versammlung so wertvoll gemacht. Daß dort nicht nur diskutiert und gestritten worden ist, sondern auch die Heilige Schrift meditiert, gebetet und Gottes Lob gesungen wurde.

Die ACK selbst ist nur ein begrenztes Arbeitsinstrument. Sie kann aufmerksam machen auf das, was heute auf dem Programm der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften stehen sollte. Dazu hat Erfurt einiges erbracht. Ich nenne aus der Fülle der Einzelanregungen zwei Grundlinien, die mir erkennbar wurden. Zum einen: Angesichts zunehmender „Glaubensausdunstung“ in heutiger Zeit sich verstärkt auf das gemeinsame Glaubenserbe zu besinnen, so die Arbeitsgruppe 1 („Gemeinschaft der Kirchen – Blockaden, Hoffungszeichen, Wege“). Zum anderen: Angesichts wachsender gesellschaftlicher Konfliktpotentiale Strategien der Gewaltfreiheit zu entwickeln, die dem Geist des Evangeliums entsprechen. Die zugehörigen Stichworte wurden genannt, beispielsweise: Chancengleichheit für die sozial Schwachen, Versöhnung von Männern und Frauen, eine Lobby schaffen für Friedensdienste, für die Annahme der Fremden, für ein schöpfungsgerechtes Handeln vor Ort und global. Die ACK selbst wird gemäß ihrem Selbstver-

ständnis und ihren Möglichkeiten die meisten der in Erfurt angemahnten Aufgaben nicht selbst angehen können. Aber sie wird den Kirchen helfen können, die beiden genannten Grundanliegen, der Glaubensvergessenheit zu wehren und das Leben zu verteidigen, durch gegenseitige Anregung, durch den Austausch von Ideen und Modellen und auch durch wechselseitige Ermunterung nicht aus dem Auge zu verlieren. Ich meine, die derzeitigen Bemühungen der ACK zur Umsetzung des Dokumentes „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“ einerseits und das „Arbeitsvorhaben zur Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt“ andererseits umreißen exemplarisch die beiden Grundanliegen, für die die Kirchen heute offen sein müssen.

Welches sind nach Ihrer Einschätzung die wichtigsten Einsichten und Impulse aus Erfurt für den Weg der deutschen Kirchen zur 2. Europäischen Versammlung in Graz 1997?

Ob aus der Erfurter Arbeit überhaupt Impulse für unsere Kirchen ausgehen, muß sich noch zeigen. Wir dürfen uns nicht täuschen: Die Kirchen selbst sind weithin noch nicht die eigentlichen Akteure des konziliaren Prozesses. Ökumenische Versammlungen bleiben so eine Sache von nur wenigen „Bewegten“, die innerhalb ihrer Kirchen eine Minderheit darstellen. Die vorherrschende binnenkirchliche Orientierung vieler Pfarrgemeinden und kirchlicher Gremien muß aufgebrochen werden, sonst bleiben Ökumenische Versammlungen in Zukunft eine „Spielwiese“, die die eigentlichen Führungskräfte in den Kirchen nicht ernstnehmen. Die gegenseitige Fremdheit der (in den Kirchen oft isolierten) Basisgruppen und Gremienvertreter ist noch groß. Das war auch in Erfurt zu spüren. Dazu kommt die Fremdheit zwischen Ost und West. Manche „exotischen“ Meinungsäußerungen in Arbeitsgruppen und Foren mögen zu solcher Fremdheit und gegenseitigem Unverständnis auch beigetragen haben. Doch hat Erfurt auch gezeigt: Es ist möglich, daß Basisvertreter und Bischöfe, Militärseelsorger und Pazifisten, Vertreter von Arbeitgebern und Kritiker der Marktwirtschaft zusammen um Fragen ringen, die unsere gemeinsame Zukunft betreffen – und sogar eine gemeinsame Botschaft zustandebringen, die einstimmig verabschiedet wird.

Was die Impulse der Erfurter Ökumenischen Versammlung für Graz 1997 angeht, möchte ich auf zwei Aspekte hinweisen: Wir leben in dem Land, von dem die Spaltung der westlichen Christenheit ausgegangen ist. Die Erfurter Versammlung hat gezeigt, daß das uns Verbindende bedeutsamer ist als das konfessionell Trennende und daß wir trotz aller Unterschiede zu gemeinsamem Zeugnis fähig sind. Dies ist in einem Europa, das neuerdings wieder in

konfessionelle Grabenkämpfe zu versinken droht, ein wichtiges Signal. Unsere Kirchen müssen auf diesem Weg des Zueinander bleiben.

Zum anderen konnten wir in Erfurt zeigen, daß wir in dem Land, das an der Nahtstelle der politischen Systeme gelegen hat, uns als Deutsche aus Ost und West gegenseitig entgegenkommen, ja, daß wir versuchen, uns auf einen gemeinsamen Weg zu begeben. Im größer gewordenen Europa muß das ebenfalls geschehen, ohne daß Verschiedenheiten einfach eingeebnet werden. Unterschiedlich Gewachsenes muß vielmehr respektiert und trotzdem zusammengeführt werden. Die Erfurter Versammlung selbst war ein (so meine ich) gelungenes Beispiel für solches Bemühen.

Als Einzelanregungen aus Erfurt könnten für Graz noch interessant sein: Der Hinweis auf die Jahrtausendwende als gemeinsame Chance aller christlichen Kirchen in Europa; die Anregung, jeweils den 27. Januar (oder den darauf folgenden Sonntag), also den Tag der Befreiung des KZ Auschwitz als Tag des Gedenkens für die Opfer der Schoah zu begehen; der Hinweis auf zivile Friedensfachdienste in europäischen Spannungsgebieten; nicht zuletzt auch die Anregung von Carl Friedrich von Weizsäcker, nach Seoul 1990 eine neue weltweite „Konvokation“ der Kirchen zu wagen, und zwar unter voller Beteiligung der Katholischen Weltkirche.

Die Fragen stellte Pfarrer Dr. Hans Vorster

320

Der ökumenische Dialog über ethisch-moralische Fragen: Potentielle Quellen des gemeinsamen Zeugnisses oder der Spaltung

335 Ein Studiendokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe
des Ökumenischen Rates der Kirchen und der
römisch-katholischen Kirche

Vorwort

Bereits 1987 begann die Gemeinsame Arbeitsgruppe, neue potentielle und tatsächliche Ursachen von Spaltungen innerhalb der und zwischen den Kirchen zu diskutieren, und mit der Zeit konzentrierte sie ihre Aufmerksamkeit auf individual- und sozialetische Fragen und Positionen als potentielle Quellen der Zwietracht oder des gemeinsamen Zeugnisses.

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe faßte ihre Überlegungen in ihrem Sechsten Bericht von 1990 zusammen. In dem Bericht heißt es, daß „die ökumenische Diskussion über manche dieser individual- und sozialetischen Fragen und Stellungnahmen nicht ernsthaft, sachlich und gründlich genug geführt wird. Als Beispiele seien genannt nukleare Waffen und Abschreckung, Schwangerschaftsabbruch und Euthanasie, dauerhafte eheliche Liebe und Fortpflanzung, Gentechnologie und künstliche Befruchtung“ (III.1.c).

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe legte den zuständigen Gremien der römisch-katholischen Kirche und der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Canberra, Februar 1991) den Sechsten Bericht vor. Beide erteilten der Gemeinsamen Arbeitsgruppe den Auftrag, diese Untersuchung während der nächsten Jahre schwerpunktmäßig zu vertiefen. Dabei sollte sie die potentiell oder tatsächlich trennenden Fragen nicht in ihrer Substanz prüfen, sondern sie beschreibend darstellen und überlegen, wie sie am besten im Dialog angegangen werden können in der Hoffnung, daß solche Fragen neue Möglichkeiten eröffnen, sich gegenseitig besser zu verstehen und zu achten und gemeinsam Zeugnis abzulegen, ohne daß eine Kirche ihren Überzeugungen untreu und der christliche Glaube verfallen werden muß.

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe ließ Konsultationen abhalten, die unter der gemeinsamen Leitung von Dr. Anna Marie Aagaard (Universität Aarhus), einer der Präsidentinnen des ÖRK, und von Pater Thomas Stransky CSP (Ökumenisches Institut Tantur, Jerusalem), einem römisch-katholischen Mitglied der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, standen. Der Bericht der ersten Konsultation, die im Oktober 1993 in Rom stattfand¹, wurde dem Plenum der Gemeinsamen Arbeitsgruppe im Juni 1994 (Kreta) zur Beschlußfassung über die zukünftige Arbeit unterbreitet. Das Ökumenische Institut Tantur war im November 1994 Gastgeber der zweiten größeren Kon-

sultation.² Die Exekutivgruppe der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, die im Februar 1995 tagte, sowie die Teilnehmer/innen von Tantur gaben Stellungnahmen zu dem Berichtsentwurf ab. Das Plenum der Gemeinsamen Arbeitsgruppe korrigierte den neuen Entwurf im Mai 1995 (Bose/Italien) und nahm den Text als eigenes Studiendokument an.

Die Studie besteht aus zwei Teilen: (1) Der ökumenische Dialog über ethisch-moralische Fragen: potentielle Quellen des gemeinsamen Zeugnisses oder der Spaltung; (2) Leitlinien für den ökumenischen Dialog über ethisch-moralische Fragen.

Die Studie ist primär für Dialoge auf lokaler, nationaler oder regionaler Ebene gedacht, an denen die römisch-katholische Kirche beteiligt ist. Sie kann jedoch auch in anderen bilateralen oder multilateralen Diskussionen von Nutzen sein.

Es ist wichtig zu verstehen, daß es nicht Aufgabe der Studie ist, spezifische kontroverse Fragen als solche zu analysieren und Normen zu setzen. Vielmehr beschreibt sie konkrete Situationen und macht anhand von Beispielen den Kontext deutlich, in dem sich diese Fragen stellen. Sie legt keine Ergebnisse vor, sondern beschreibt mögliche Wege für den Dialog.

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe stellt diese Studie in den Rahmen ihres allgemeinen Arbeitsschwerpunkts „Die Einheit der Kirche – Ziel und Weg“ (vgl. Sechster Bericht, III.A.) und noch spezifischer ihrer Reflexion über neue christliche Formen des gemeinsamen Zeugnisses in der Gesellschaft als ganzer. Darüber hinaus verfolgt sie mit Aufmerksamkeit den Studienprozeß innerhalb des ÖRK (Einheiten I und III) zum Thema „Ekklesiologie und Ethik“ und schlägt vor, ihr eigenes Studiendokument in diesen Prozeß einfließen zu lassen.

Seine Eminenz Elias, Metropolit von Beirut

Erzbischof Alan C. Clark

Ko-Vorsitzende der Gemeinsamen Arbeitsgruppe

25. September 1995

1. Die Frage der Ethik und die ökumenische Bewegung

In der ökumenischen Bewegung, in den Beziehungen zwischen den Kirchen, die dazu berufen sind, gemeinsam Zeugnis abzulegen, erweist es sich als immer dringlicher, daß die Kirchen die ethisch-moralischen Fragen, mit denen alle Menschen konfrontiert sind, aufgreifen und den Kirchengliedern sowie der Gesellschaft als ganzer ethisch-moralische Wegweisung geben.

I.1 Kulturelle und gesellschaftliche Veränderungen, untereinander strittige Grundwerte sowie wissenschaftliche und technologische Fortschritte zermürben das ethisch-moralische Gefüge vieler Gesellschaften. Durch diese Entwicklungen werden nicht nur traditionelle ethisch-moralische Werte und Positionen in Frage gestellt, sondern auch komplexe neue Fragen aufgeworfen, die im Bewußtsein und Gewissen aller Menschen präsent sind.

I.2 Gleichzeitig entstehen in den Kirchen und über die Kirchen hinaus neue Erwartungen, daß die Religionsgemeinschaften ethisch-moralische Wegweisung im öffentlichen Leben anbieten können und sollten. Christen und Menschen anderen

Glaubens oder anderer säkularer Überzeugungen wollen in Frieden und Gerechtigkeit in einer menschlichen Gesellschaft leben. Können die Kirchen schon gemeinsam eine ethisch-moralische Wegweisung anbieten – als ihren Beitrag zum gemeinsamen Wohl inmitten aller erfahrenen Konfusion und Kontroversen?

I.3 Drängende individual- und sozialethische Fragen haben jedoch schon zu Uneinigkeit unter den Christen selbst und zu drohenden neuen Spaltungen innerhalb der und zwischen den Kirchen geführt. Das macht es für die Kirchen unumgänglich, gemeinsam Mittel und Wege zu finden, kontroverse ethische Fragen zu klären. Wenn wir uns die nötige Zeit nehmen und die Mühe machen, anderen Christen geduldig zuzuhören, dann können wir verstehen, auf welchem Wege sie zu ihren ethisch-moralischen Überzeugungen und Positionen gelangen. Das gilt insbesondere dann, wenn diese sich von unseren eigenen unterscheiden. Andernfalls wird es auch in Zukunft geschehen, daß Christen ihre Motive, Überzeugungen und Verhaltensweisen gegenseitig karikieren, sich in Wort und Tat gegenseitig verletzen. Dialog sollte an die Stelle von Polemik und Streit treten.

Christen und Kirchen, die andere ethisch-moralische Überzeugungen vertreten als wir, können eine Bedrohung für uns darstellen. Sie können unsere ethisch-moralische Integrität und die Grundlagen unserer religiösen und ethischen Überzeugungen in Frage stellen. Sie können die Autorität, Glaubwürdigkeit und sogar die Integrität unserer eigenen Kirche herabwürdigen. Wann immer ein einzelner oder eine Gemeinschaft eine ethisch-moralische Position oder Realität herausgreift und zum Testfall für die Authentizität des Glaubens und zum einzigen Kriterium für die grundlegende Einheit der Kirche macht, dann werden Emotionen angeheizt, so daß es schwierig wird, sich noch gegenseitig zuzuhören.

Die Christen, die „wahrhaftig in der Liebe“ sein sollen (Eph 4,15), sind dazu berufen, so weit ihnen das möglich ist, „die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens zu wahren“ (Eph 4,3) und die *koinonia*, die – wenn auch unvollständig – unter den Christen bereits besteht, nicht zu verletzen.

I.4 Daher sollten die Kirchen, wenn bestimmte ethische Fragen leidenschaftliche Diskussionen auslösen und zu schwierigen ökumenischen Beziehungen führen, dem Dialog nicht ausweichen, denn diese kontroversen Fragen können sich auch dahingehend entwickeln, daß sie zur Versöhnung der Kirchen beitragen und Möglichkeiten bieten, gemeinsam Zeugnis abzulegen. Die ethisch-moralischen Überzeugungen von Gemeinschaften stellen ein Geflecht vielfältiger Fragen und Anliegen dar. Im Dialog, der in einer offenen, nicht bedrohlich wirkenden Atmosphäre des Gebets stattfindet, kann genauer herauskristallisiert werden, wo es Übereinstimmungen, Meinungsverschiedenheiten und Widersprüche gibt. Es können jene gemeinsamen Überzeugungen hervorgehoben werden, von denen die Kirchen in der Welt als ganzer gemeinsam Zeugnis ablegen sollten. Ferner kann im Dialog erkundet werden, in welcher Beziehung ethische Überzeugungen und ethisch motivierte Verhaltensweisen zu jener Einheit im sittlichen Leben stehen, die Christi Willen entspricht.

I.5 Die wache Aufmerksamkeit für die Vielschichtigkeit des sittlichen Lebens sollte nicht dazu führen, daß die Christen aus den Augen verlieren, was für sie alle am wichtigsten ist: Ausgangspunkt und Ziel sind die Gnade Gottes in Jesus Christus und im Geist, wie sie in der Kirche und in der Schöpfung erfahren werden. Unser

Leben in Gott ist die wichtigste und immerwährende Quelle unserer Bemühungen um eine tiefere koinonia. Nur Gottes zuvorkommende und erhaltende Gnade gibt den Christen die Kraft, ethisch-moralische Konflikte zu transzendieren, Spaltungen zu überwinden und ihre Einheit im Glauben zu leben.

II. Die Kirche als ethisch-moralisches Lernumfeld für die Nachfolge

Zum Auftrag an die Kirche, Zeichen und Werkzeug der Erlösung in einer zu erneuernden Welt zu sein, gehört es, durch die Ausbildung von Moral und Ethos ein Lernumfeld zu schaffen, das denen, die Christus nachfolgen, hilft, ihre persönliche und gesellschaftliche ethische Lebensführung zu gestalten.

II.1 Die Kirche hat die immerwährende Aufgabe, eine Gemeinschaft des „neuen Weges“ (vgl. Apg 9,2; 22,4), die Heimat, die Familie zu sein, die das ethisch-moralische Lernumfeld für ein wahres Leben „in Christus“ bietet, der seinen Jüngern in der Kraft des Geistes „die Wege des Lebens“ zeigt (Apg 2,28; Ps 16,11).

In der Nachfolge wird zusammengehalten, was Christen glauben, wie sie als Gläubige handeln und wie sie Mitchristen und anderen Menschen Rechenschaft darüber ablegen, warum sie so glauben und handeln. Nachfolge geht den Weg des Glaubens und des Ringens im täglichen Kampf des Lebens, um so wahrhaft Zeugnis von Jesus Christus abzulegen, der der Gemeinschaft seiner Jünger den Auftrag gegeben hat, zu verkünden, zu lehren und zu leben „alles, was ich euch befohlen habe“ (Apg 1,8; Mt 28,20).

II.2 In der *koinonia* muß der Jünger Christi sich nicht allein damit auseinandersetzen, wie die ethische Botschaft des Evangeliums im Leben des Menschen Fleisch werden kann. Treue Nachfolge erwächst aus persönlichem Gebet und öffentlichem Gottesdienst, aus der Gemeinschaft, in der wir unsere Freude miteinander teilen und unsere Last gemeinsam tragen. Sie stützt sich auf das beispielhafte Leben der Heiligen, die Weisheit der Lehrer, die prophetische Vision geisterfüllter Menschen und die Wegweisung durch geistliche Amtsträger.

Alle Kirchen stehen in wirklicher, wenn auch unvollständiger Gemeinschaft miteinander und erwarten von sich und den anderen Kirchen, daß sie durch die Ausbildung von Moral und Ethos ein entsprechendes Lernumfeld für die Gläubigen schaffen.

II.3 Ausbildung von Moral und Ethos bedeutet eine Prägung des menschlichen Charakters und Verhaltens, macht uns zu der Art von Christen, die wir sind und noch werden, und führt zu der Art des Handelns, für die wir uns entscheiden. Die Reichweite von christlichem Ethos und christlicher Moral erstreckt sich sowohl auf unser „Sein“ als auch auf unser „Tun“.

Um die untrennbaren Dimensionen eines sittlichen Lebens aufzuzeigen, ist es hilfreich, zwischen ethisch-moralischer Vision sowie ethisch-moralischen Tugenden, Werten und Pflichten zu unterscheiden.

– Die ethisch-moralische Vision ist das „grundlegende Skript“ für das sittliche Leben eines Menschen, einer Gemeinschaft oder einer Gesellschaft, die Vision von dem, was gut, richtig und angemessen ist. Sie umfaßt Tugenden, Werte und Pflichten, füllt sie mit Leben und strukturiert sie.

Im christlichen sittlichen Leben bringen verschiedene Lehrsysteme und Grundmetaphern die Vision des Evangeliums selbst zum Ausdruck: die Gebote der Liebe zu Gott und zum Nächsten, die prophetischen Lehren von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die Seligpreisungen, die Früchte des Geistes, spirituelle Vervollkommnung und Pilgerfahrt, teure Nachfolge und die Nachahmung Christi, Haushalterschaft der Erde. Diese und andere biblische Metaphern zeigen Wege auf, die die ethisch-moralische Landschaft definieren und zu einem kohärenten Ganzen machen.

– Ethisch-moralische Tugenden sind die wünschenswerten Merkmale des sittlichen Charakters eines Menschen. Dazu gehören Integrität, Demut und Geduld, Barmherzigkeit und Versöhnlichkeit; oder Besonnenheit, Gerechtigkeit, Mäßigung und Standhaftigkeit. Diese Tugenden können wir analog dazu auf Gemeinschaften und auf die Gesellschaft übertragen.

– Ethisch-moralische Werte bestehen nicht so sehr aus diesen inneren Charaktereigenschaften eines Menschen, sondern bezeichnen das ethisch-moralisch Gute, das von den Menschen und der Gesellschaft als ganzer hochgeschätzt wird, wie die Achtung der Menschenwürde, Freiheit und Verantwortungsbewußtsein, Freundschaft, Gleichberechtigung und Solidarität, soziale Gerechtigkeit.

– Ethisch-moralische Pflichten sind jene Pflichten, die die Menschen einander in gegenseitiger Verantwortung schulden, um in Harmonie und Integrität zusammen leben zu können. Zu diesen Pflichten gehört es, die Wahrheit zu sagen und sein Wort zu halten; dazu gehören auch jene Imperative der biblischen ethisch-moralischen Vision wie die Nächstenliebe, einschließlich der Feindesliebe, und die Bereitschaft zur Vergebung.

II.4 Diese Art der Beschreibung der Reichweite von Moral und Ethos (Vision, Tugenden, Werte, Pflichten) kann miteinander verbundene Kriterien für die ethisch-moralische Aufgabe der Kirche bereitstellen: auf immer Zeugnis abzulegen von „der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Heilandes Jesus Christus, der sich selbst für uns gegeben hat, damit er uns erlöste von aller Ungerechtigkeit und reinigte sich selbst ein Volk zum Eigentum, das eifrig wäre zu guten Werken“ (Tit 2,13-14). Eine christliche Ethik, die nur das eine oder andere dieser vier Elemente berücksichtigt, ist reduktionistisch und unvollständig; alle Bereiche stehen in Wechselbeziehung zueinander und beeinflussen sich gegenseitig. Aber selbst wenn eine Ethik alle vier Elemente berücksichtigt, so sind in ihrer konkreten Ausgestaltung doch verschiedene Konstellationen möglich.

II.5 Die Ausbildung von Moral und Ethos ist eine Aufgabe, die allen Kirchen gemein ist. Alle Kirchen versuchen, das ethische Verantwortungsbewußtsein ihrer Glieder für ein Leben in Gerechtigkeit zu stärken und die ethischen Normen und das sittliche Wohl der Gesellschaft, in der sie leben, positiv zu beeinflussen.

Damit ist ein ökumenisches Ziel umrissen: ein ethisch-moralisches Lernumfeld, das die Kirchen im und durch den Gottesdienst, durch Unterweisung und Erbauung und durch ihr Zeugnis in der Gesellschaft schaffen. Die Achtung der Würde jedes Menschen, der „zum Bilde Gottes“ (1 Mose 1,27) geschaffen wurde, die Betonung der grundsätzlichen Gleichberechtigung von Frauen und Männern, die Verfolgung kreativer gewaltloser Strategien zur Lösung von Konflikten in zwischenmenschlichen Beziehungen und die verantwortliche Haushalterschaft der Schöpfung – all dies sind, aufgrund des ethisch-moralischen Lernumfelds, das sie mithelfen zu

schaffen, positive Beiträge der Kirchen. Auf der anderen Seite können Kirchen auch den Charakter und das Gewissen der Menschen in die Irre leiten. Es hat immer wieder Fälle gegeben, in denen Kirchen nationalen Chauvinismus und Ethnozentrismus unterstützt und sich an der Diskriminierung von Menschen aufgrund ihrer Rasse oder Nationalität, ihrer Klassenzugehörigkeit oder ihres Geschlechts beteiligt haben.

III. Gemeinsame Quellen und verschiedene Wege der ethisch-moralischen Entscheidungsfindung

Auf den Wegen, die die Kirchen in ihrer ethisch-moralischen Reflexion gehen, um zu ethischen Entscheidungen zu gelangen, gehen sie alle von der Heiligen Schrift aus und stützen sich auf weitere Hilfsmittel wie Liturgie und ethisch-moralische Tradition, Katechismen und Predigten, erprobte pastorale Praktiken, aus vergangenen und gegenwärtigen Erfahrungen gewonnene Weisheit, auf die Fähigkeit zu Reflexion und spiritueller Erkenntnis. Doch haben die kirchlichen Traditionen unterschiedliche Konstellationen dieser gemeinsamen Hilfsmittel herausgebildet.

III.1 Die biblische Vision an sich liefert den Christen nicht all die klaren ethisch-moralischen Prinzipien und praktischen Normen, die sie brauchen. Auch bietet die Heilige Schrift nicht die Lösung für jedes konkrete ethische Problem. Erzählungen stehen neben vielen Anweisungen zur richtigen Lebensführung – allgemeinen Geboten und Verboten, prophetischen Ermahnungen und Anklagen, weisen Ratschlägen, Gesetzes- und rituellen Vorschriften usw.. Was die Moralthologie zu universellen ethisch-moralischen Prinzipien oder Normen erhoben hat, ist in den biblischen Texten vermischt mit spezifischen, aber zeitlos gültigen Geboten und bestimmten zeitgebundenen Vorschriften. Die provozierende, oft paradoxe Verwendung von Bildern in der Heiligen Schrift stellt eine weitere Schwierigkeit für die Auslegung der ethisch-moralischen Lehren in der Bibel dar.

Dennoch herrscht ein allgemeiner Konsens darüber, daß Christen in vielen Fällen zu begründeten ethischen Entscheidungen gelangen können, wenn sie die Heilige Schrift und die sich ständig weiter entwickelnden Traditionen biblischer Auslegung mit dem Geist des Gebets studieren, wenn sie menschliche Erfahrungen miteinbeziehen und ihre Erkenntnisse mit anderen in ihrer Gemeinschaft teilen.

III.2 Im Verlauf der Kirchengeschichte haben die Christen bestimmte Formen der systematischen Reflexion über das sittliche Leben ausgearbeitet, indem sie biblische Konzepte und Bilder zusammengefügt und mit Argumenten der Vernunft verbunden haben. Mit solchen Methoden wird versucht, Klarheit und Kohärenz in Fragen zu schaffen, bei denen unterschiedliche Positionen Verwirrung und Chaos stiften könnten.

So sieht eine Tradition zum Beispiel verschiedene Ebenen ethisch-moralischer Erkenntnis vor und unterscheidet zwischen (unveränderlichen) Prinzipien ersten Ranges und (gegebenenfalls veränderbaren) Regeln zweiten Ranges. Neueren Datums ist die sog. „Hierarchie der Werte“, die zwischen den zentralen Werten, die zum Kern der christlichen Nachfolge gehören, und jenen anderen Werten unterscheidet, die zwar nicht so sehr zentraler, aber doch integraler Bestandteil der christlichen Ethik sind. Mit dieser Hervorhebung der „Prinzipien ersten Ranges“ oder der „zentralen Werte“ können die Christen erkennen, wieviel sie bereits miteinander tei-

len, ohne die ethisch-moralische Wahrheit herabzusetzen oder lediglich nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner zu suchen.

III.3 In den christlichen Traditionen gibt es jedoch eine unterschiedliche Einschätzung der menschlichen Natur und der Fähigkeiten der menschlichen Vernunft. Einige glauben, daß die Sünde die menschliche Natur so verdorben hat, daß die Vernunft nicht zu ethisch-moralischen Wahrheiten gelangen kann. Andere sind der Überzeugung, daß die Sünde die menschliche Natur nur verletzt hat und daß die Vernunft mit Hilfe der göttlichen Gnade und der menschlichen Disziplin nach wie vor viele universell gültige Wahrheiten im Hinblick auf das sittliche Leben erkennen kann.

So hat zum Beispiel die römisch-katholische Kirche, gestützt auf die Heilige Schrift und die Tradition, auf Vernunft und Erfahrung, ihr Verständnis vom Menschen und der Menschenwürde, von menschlichem Handeln und menschlichen Zielsetzungen, von Menschenrechten und menschlicher Verantwortung weiterentwickelt. In der Tradition ihrer Morallehre ist die höchste Norm des menschlichen Lebens jenes universelle göttliche Gesetz, mit dem Gott in Weisheit und Liebe die ganze Welt und alles Tun der menschlichen Gemeinschaft ordnet, leitet und regiert. Gott gibt jedem Menschen von Natur aus und durch seine Gnade die Möglichkeit, dieses göttliche Gesetz mit seinem Verstand zu erfassen, so daß alle Männer und Frauen dahin gelangen können, die unveränderbare Wahrheit umfassender zu erkennen. Das offenbarte Gesetz Gottes und das sog. „natürliche Gesetz“ bringen so gemeinsam jenen unzertrennlichen Willen Gottes zum Ausdruck, der von den Menschen verlangt, daß sie alles tun, um ihn zu erkennen, und so zu leben, wie ihr Gewissen es ihnen vorschreibt.

III.4 Die Aufdeckung der verschiedenen Wege, die ethische Vision mit ethischer Urteilsbildung und Entscheidungsfindung verbinden, kann den Christen helfen, einige ihrer unterschiedlichen Positionen herauszukristallisieren und zu evaluieren. So haben zum Beispiel Christen, die die Sprache der Menschenrechte sprechen, eine wirksame Möglichkeit, das Engagement der Kirche für die Machtlosen, Armen und Marginalisierten der Gesellschaft hervorzuheben. Auch wenn viele Kirchen im Blick auf bestimmte Grundrechte einer Meinung sind, so können sie daraus doch unterschiedliche, ja sogar entgegengesetzte praktische Schlüsse ziehen, wie z.B. im Fall des Rechts auf Religionsfreiheit. Darüber hinaus sind die Formulierung und die Ausweitung von Rechten zum Gegenstand harter Auseinandersetzungen geworden, insbesondere dort, wo es um ethisch-moralische Fragen wie menschliche Fortpflanzung und Schwangerschaftsabbruch geht.

Es gibt eine christliche Vision von der Integrität des sexuellen Lebens, die auf der Auslegung des Naturgesetzes und der biblischen Schöpfungsberichte basiert und sexuelle Beziehungen nur zum Zweck der Fortpflanzung akzeptiert. Einige Kirchen, wie die römisch-katholische Kirche, vertreten diese Position. Für andere Kirchen ist es sehr schwierig, ja sogar unmöglich, eine solche Verbindung herzustellen. Diejenigen, die der Verweis auf das Naturgesetz nicht überzeugen kann, akzeptieren die mögliche Trennung von Fortpflanzung und sexueller Beziehung, die jeweils einen eigenen Sinn haben, und benutzen dieses Argument, um Verhütungsmittel in der Ehe zu befürworten.

III.5 Die christliche Haltung zum Krieg ist ein anderes Beispiel für die verschiedenen Wege, die zu verschiedenen Schlußfolgerungen führen. Alle Traditionen akzeptieren die biblische Vision vom Frieden zwischen Nachbarn und im besonderen das Zeugnis, das im Neuen Testament von Gewaltlosigkeit im Denken wie im Handeln abgelegt wird. Zu einer größeren Spaltung zwischen den Kirchen ist es jedoch aufgrund der unterschiedlichen Beurteilung der Zusammenarbeit der Kirche mit den staatlichen Mächten als Mittel zur Beeinflussung der menschlichen Geschichte gekommen. Diejenigen Kirchen, die für eine Zusammenarbeit optiert haben, akzeptieren einige Versionen der Lehre vom „gerechten Krieg“; sie tolerieren, ja sie ermutigen sogar dazu, daß Christen, die ihr Vaterland lieben, aktiv an bestimmten Kriegen zwischen Nationen und an bewaffneten Aufständen innerhalb ihres Landes teilnehmen. Innerhalb derselben Kirchen gibt es aber Gruppen, die sich jenen anderen Kirchen anschließen, welche sich dafür entschieden haben, sich im Rahmen der politischen Ordnung jeglicher Anwendung militärischer Gewalt kompromißlos zu widersetzen, weil solche Gewaltanwendung im Widerspruch zu Christi gewaltlosem Leben als Friedenstifter steht. Diese Christen lehnen es ab, Waffen zu tragen, selbst wenn sie damit zivilen Ungehorsam begehen.

Hier läßt sich genau der Punkt erkennen, an dem Unterschiede in wichtigen theologischen Optionen bestehen, die grundlegende Konsequenzen für die Haltung einer Kirche zum Krieg und für das Verhalten ihrer Mitglieder haben.

IV. Verschiedene kirchliche Autoritätsstrukturen für eine ethisch-moralische Urteilsbildung

Verschiedene Auffassungen und eine unterschiedliche Anwendung von Kirchenverfassung und kirchlichen Autoritätsstrukturen bedeuten, daß die Ausbildung von Moral und Ethos sowie von konkreten ethischen Positionen auf verschiedene Weise erfolgt, auch wenn am Ende häufig ähnliche Ergebnisse dabei herauskommen.

IV.1 Die Gewissensbildung und die Entwicklung damit einhergehender Positionen in bestimmten ethischen Fragen gehen unterschiedliche Wege in den verschiedenen Traditionen, sei es bei den Orthodoxen oder den römischen Katholiken, den Reformierten oder den Lutheranern, den Baptisten oder den Freunden (Quäker). Jede Kirche glaubt, daß ihre Glieder die Aufgabe haben, ihren Glauben in rechter Weise stärker in ihr tägliches Leben einzubringen. Alle Traditionen haben ihren eigenen Weg, um den Prozeß ihrer ethisch-moralischen Entscheidungsbildung in Gang zu setzen, durchzuführen und abzuschließen und anschließend entsprechend zu handeln. Es gibt verschiedene Methoden der Diskussion, Konsultation und Entscheidungsfindung sowie der Bekanntmachung und Rezeption dieser Entscheidungen.

Beeinflußt wird dieser Prozeß durch die unterschiedliche Art und Weise, wie das Wirken des Heiligen Geistes und die besondere Rolle der geistlichen Amtsträger bei der ethisch-moralischen Urteilsbildung und Wegweisung verstanden wird.

In der römisch-katholischen Kirche sind die Bischöfe kraft der vom Heiligen Geist empfangenen Gabe und Lenkung in ihrem Aufsichtsamt (*episkope*) die bevollmächtigten Hüter und Interpreten des ganzen Moralgesetzes, d.h. sowohl des Gebotes des Evangeliums als auch des Naturgesetzes. Die Bischöfe haben die pastorale Verantwortung und Pflicht, moralische Wegweisung zu geben und manchmal

sogar die letztgültige Entscheidung zu treffen, ob ein bestimmtes Verhalten richtig oder falsch ist. Moraltheologen stellen die für die ethische Urteilsbildung zuständige Instanz in der Gemeinschaft dar. Beichtväter, Seelsorger und geistliche Väter versuchen, auf die spezifischen Bedürfnisse des einzelnen Menschen einzugehen.

In der orthodoxen Kirche obliegen Entscheidungen über ethische Fragen der Hierarchie, d.h. der Bischofssynode oder einem einzelnen Bischof, die sich an der Heiligen Schrift und der langen Tradition der Kirche in pastoralen und ethisch-moralischen Fragen orientieren. Das Hauptanliegen ist die Entfaltung der geistlichen Beziehung des Menschen zu Gott und zu seinen Mitmenschen. Die kluge Anwendung des Kirchengesetzes und der allgemeinen Normen (*oikonomia*) mildert manchmal deren Strenge, bringt manchmal aber auch gewisse Härten mit sich. Es handelt sich dabei um ein wichtiges Mittel sowohl für das spirituelle Wachstum als auch für ethisch-moralische Wegweisung. Die orthodoxe Tradition mißt auch der Rolle erfahrener geistlicher Väter und Mütter großen Wert bei und unterstreicht die Bedeutung des Gebets sowohl der Laien als auch der Ordinierten.

In anderen Kirchen wird den geistlichen Amtsträgern nicht diese Kompetenz bei der Auslegung oder eine solche Autorität bei der Urteilsbildung zugesprochen. Diese Kirchen gelangen mit Hilfe verschiedener Konsultations- und Entscheidungsfindungsstrukturen, an denen Geistliche und Laien beteiligt werden, zu bestimmten ethischen Positionen. Die reformatorischen Traditionen z.B. gehen davon aus, daß das lebendige Wort des souveränen Gottes die Kirche fortwährend in ihrem Glauben und Leben reformiert. Lehrmäßige und ethische Entscheidungen sollten in der Heiligen Schrift begründet sein und sich auf die gesamte Tradition der Kirche – in ihrer katholischen und ökumenischen Dimension – stützen. Aber keine Kirche hat die Autorität, das Wort Gottes abschließend zu definieren. Erlöste und fehlbare Menschen setzen in der Kirche ihr Vertrauen in den vom Heiligen Geist inspirierten Prozeß, in dem sie ihre ordinierten und nicht-ordinierten Vertreter und Vertreterinnen wählen und zu autoritativen, aber stets reformierbaren individual- und sozialetischen Positionen und Glaubensaussagen gelangen.

IV.2 In diesem Sinne sollte der ökumenische Dialog über ethisch-moralische Anliegen sich auch auf Wesen, Mission und Strukturen der Kirche, auf die Rolle der Autorität der geistlichen Amtsträger und die von ihnen benutzten Mittel zur Ausübung ihrer ethisch-moralischen Weisungsaufgabe sowie auf die innerhalb der Kirche zu beobachtenden Reaktionen auf diese Ausübung von Autorität erstrecken. Die Diskussion über diese Themen wird wiederum dazu beitragen, ökumenische Gaben und Möglichkeiten des gemeinsamen Zeugnisses sowie auch Spannungen und Konflikte zu orten.

Zum ersten ein Wort zu den Spannungen und Konflikten. Begegnen uns Angst und Unbehagen deshalb, weil viele eine Erosion der Bedeutung der grundlegenden Offenbarungsquellen von Heiliger Schrift und Tradition sowie der kirchlichen Autorität befürchten, von denen sie glauben, daß sie die zuverlässigsten Garanten für das christliche Gewissen und eine christliche Lebensführung darstellen? Oder ist die Art und Weise, wie bestimmte kirchliche Traditionen die Quellen der Offenbarung und die Rolle der kirchlichen Autoritäten verstehen, akzeptieren und handhaben selbst Ursache von Spannungen und Spaltungen? Führt die Diskussion über ethische Fragen zu Angst und Verärgerung, weil einige Menschen negative Erfahrungen mit die-

sen Quellen und dem Umgang damit machen? Wie z.B. mit einer bestimmten Weise der Auslegung der Heiligen Schrift und der Tradition, die die unterdrückerische Seite patriarchalischer Strukturen in Gesellschaft und Theologie repräsentiert?

Oft versteht man langlebige unveränderte Positionen zu bestimmten Fragen am besten, wenn man sich nicht eng auf die Frage selbst konzentriert, sondern überlegt, was nach dem Empfinden der Menschen für das Zusammenleben in der Gesellschaft auf dem Spiel steht, wenn bestimmte Fundamente, Strukturen und Autoritäten außer acht gelassen oder sogar lächerlich gemacht werden. So kommt in einigen Kontexten den Fragen nach Anfang und Ende des Lebens – Abtreibung und Euthanasie – dieses moralische Gewicht zu.

Ferner messen einige Kirchen den kirchlichen Autoritätsstrukturen und den offiziellen detaillierten Lehrdokumenten über Glauben und Moral größere Bedeutung bei als andere. So kann es im Dialog zu einem Ungleichgewicht und zu mangelndem Realismus kommen, wenn die offiziellen Lehrdokumente einiger Kirchen zu leichtfertig mit den eher diffusen Positionen anderer Kirchen zu Fragen des Glaubens und des Handelns im allgemeinen verglichen werden.

Ein Bewußtsein von der Umstrittenheit bzw. Unbeständigkeit, die die Frage der ethischen Fundamente und der Autoritätsstrukturen umgibt – worin sie bestehen, durch wen und wie sie ausgelegt werden und mit welchen Themen sie in Verbindung gebracht werden –, ist daher entscheidend, wenn wir verstehen wollen, warum einige ethisch-moralische Fragen zu Schwierigkeiten und potentiell auch zu Spaltungen unter Christen führen.

IV.3 Ein zweites Wort zu den ökumenischen Gaben und Möglichkeiten: Wenn wir die in den kirchlichen Traditionen verborgenen Gaben entdecken wollen, die vielleicht von großem Wert für Moral und Ethos der Christen sein könnten, aber bislang noch unentdeckt sind, so stellt sich eine weitere Reihe von Fragen im ökumenischen Dialog:

Was bedeuten die überlieferten Verständnisse und Formen von *koinonia* (Communio oder Gemeinschaft), *diakonia* (Dienst) und *martyria* (Zeugnis) für die Ausbildung von Moral und Ethos heute?

Welche Visionen, Tugenden, Werte und Pflichten entwickeln sich aus der *lex orandi*, *lex credendi*, *lex vivendi* (Ordnung des Gebets, des Glaubens und des Lebens), wie sie in bestimmten Traditionen und Strukturen verkörpert sind?

Welche Verhaltensweisen innerhalb der verschiedenen Traditionen tragen zu positiver Verschiedenheit und authentischer Vielfalt im sittlichen Leben der einen Kirche bei? Wie können sowohl gemeinsame als auch unterschiedliche Verhaltensweisen zum ethisch-moralischen Reichtum der *koinonia* beitragen?

Im Dialog müssen die Christen daher sowohl die vielfältigen Ressourcen erkennen, die sie mit anderen Kirchen bei der Ausbildung von Moral und Ethos teilen, als auch die kritische Frage stellen, wie diese effektiv in einer Vielfalt von Kontexten, Kulturen und Völkern funktionieren.

V. Ökumenische Herausforderungen im Blick auf die Ausbildung von Moral und Ethos

Kirchen, die in einer tatsächlichen, wenn auch unvollständigen *koinonia* leben, stehen als Gemeinschaften, die Moral und Ethos prägen und die moralisch-ethische Entscheidungsfindung beeinflussen, vor neuen Herausforderungen: Pluralismus der ethischen Positionen, Krise der ethisch-moralischen Autorität, veränderte ethische Grundsätze in traditionellen Bereichen und neue Positionen zu aktuellen Fragen.

V.1 Die Christen stimmen darin überein, daß es ein ethisch-moralisches Universum gibt, das im Willen und in der Weisheit Gottes begründet ist, aber sie haben ein unterschiedliches Verständnis von der Weisheit Gottes, der Natur dieses Universums und dem Ausmaß, in dem die Menschen berufen sind, es gemeinsam mit Gott zu gestalten.

Es gibt drei Tatsachen, die wir nicht leugnen können:

Erstens blicken die Christen auf eine lange gemeinsame Geschichte umfassender Einheit in ihrer ethisch-moralischen Lehre und Praxis zurück, die zum Teil aus einer gemeinsamen Reflexion über gemeinsame Quellen, wie die Zehn Gebote und die Seligpreisungen, erwachsen ist.

Zweitens entwickelten sich in den gespaltenen christlichen Gemeinschaften allmählich Unterschiede in der Art und Weise, wie ethisch-moralische Grundsätze festgelegt und befolgt wurden.

Drittens haben diese Unterschiede heute zu einem solchen Pluralismus in den ethisch-moralischen Lehren und Positionen innerhalb und zwischen den kirchlichen Traditionen geführt, daß einige Positionen in starker Spannung, ja sogar im Widerspruch zueinander zu stehen scheinen. Die gleiche Konstellation fundamentaler ethisch-moralischer Grundsätze kann eine Vielfalt von Regeln zulassen, die jedoch eine treue Antwort auf die biblische Vision und auf diese Grundsätze sein will. Sogar bei der Anwendung des klaren göttlichen Gebots „Du sollst nicht töten“ ergeben sich Konflikte, z.B. zwischen Befürwortern und Gegnern der Todesstrafe an sich bzw. der Todesstrafe für bestimmte Verbrechen.

V.2 Die Krise der ethisch-moralischen Autorität innerhalb der Kirchen macht die effektive Ausbildung von Moral und Ethos und der moralisch-ethischen Entscheidungsfindung noch problematischer. Selbst dort, wo Kirchen eine feste ethisch-moralische Tradition haben, gibt es Kirchenglieder, die sich mit Nachdruck für Veränderungen einsetzen. Diese Kirchenglieder äußern ihre Kritik an der verbindlichen ethisch-moralischen Lehre und Praxis der Kirche immer lauter und entschlossener, und sie benutzen dieselben Quellen, gelangen aber zu unterschiedlichen ethisch-moralischen Positionen. Die Gestaltung einer effektiven Ausbildung von Moral und Ethos ist unter diesen Umständen eine dringliche ökumenische Aufgabe.

V.3 Der Prozeß der Formulierung und Rezeption ethischer Entscheidungen stellt auch eine große Herausforderung im Hinblick auf die Mitwirkung an diesem Prozeß dar: Wer ist daran beteiligt? Wer trifft und formuliert die ethisch-moralischen Entscheidungen der Kirchen, welche Kräfte haben dabei das Sagen, und auf welchem Wege finden Konsultationen statt? Wie beurteilen Kirchenglieder und die Gesellschaft als ganze offizielle kirchliche Stellungnahmen, wie eignen sie sich diese Stel-

lungen an und wie reagieren sie darauf? Welche Kanäle gibt es für diese Reaktionen, und welche Arten von Reaktion werden ermutigt, welche nicht gefördert?

V.4 Werfen die Bedingungen und Strukturen des Dialogs nicht selbst grundlegende ethische Fragen für die Kirchen auf? Sie tragen potentiell zu Spaltungen bzw. zur Versöhnung bei. Sie können die *koinonia* im Glauben, Leben und Zeugnis entweder stärken oder aushöhlen. Ein Ansatz ist, einfach anzuerkennen, daß die Art und Weise, wie eine Kirche (oder Kirchen gemeinsam) ihre Entscheidungsfindung organisiert und strukturiert und dann ihre Entscheidungen öffentlich mitteilt, bereits an sich eine Sozialethik darstellt und die ethisch-moralische Lehre und Praxis beeinflusst. Strukturen, Ämter und Funktionen bringen ethische Werte und „Unwerte“ zum Ausdruck. Formen der Machtausübung, der Kontrolle und des Zugangs zu Entscheidungsprozessen haben ethische Dimensionen. Wenn das nicht berücksichtigt wird, wird es unverständlich bleiben, warum ethisch-moralische Fragen und die Art des Umgangs damit sogar innerhalb einer Kirche so leicht zu Spaltungen führen können.

V.5 Es muß offen darüber diskutiert werden, in welchem Ausmaß sich ethisch-moralische Positionen ändern können. So befürworteten z.B. die historischen Kirchen selbst in ihren offiziellen Erklärungen die Praxis der Sklaverei; einige Kirchenführer lieferten sogar biblische und theologische Argumente, um sie zu rechtfertigen. Heute verurteilen alle Kirchen die Sklaverei als grundlegendes Übel, das überall und immer ein Unrecht darstellt. Welche Bedeutung hat diese Art von Veränderung einer zuvor etablierten Lehre der Kirchen für unser Verständnis von dem Maß der Einheit, das in der Morallehre für die Verwirklichung der vollen Gemeinschaft der Kirchen notwendig wäre?

Christen, die im Dialog miteinander stehen, sollten Anzeichen für Veränderungen in der Morallehre oder der ethisch-moralischen Praxis nicht außer acht lassen oder verdecken. Obwohl die Kirchen im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung ihrer Lehre und Praxis stets die Endlichkeit und Sündhaftigkeit des Menschen betont haben, begrüßen sie nicht immer eine solche Offenheit. Darüber hinaus ist die Auslegung der Veränderungen in der Morallehre selbst Ursache von Meinungsverschiedenheiten und Spannungen. Während einige die Veränderungen als positives Wachstum im evangeliumstreuen ethisch-moralischen Verständnis auslegen, sehen andere darin vielleicht nur einen faulen Kompromiß oder offenkundiges Versagen.

Die Apartheid ist ein besonderes Beispiel, wo einige Kirchenfamilien nach langen Diskussionen über die bloße Ablehnung der Apartheid als unvereinbar mit dem Evangelium hinausgingen und erklärten, daß jene, die die Apartheid weiterhin als christlich bezeichneten, sich selbst außerhalb der Gemeinschaft der Kirche stellten.

Dieses Beispiel zeigt, daß der ökumenische Dialog über Moral und Ethik in dem Bewußtsein geführt werden muß, daß Veränderungen in den ethisch-moralischen Traditionen unterschiedlich beurteilt werden.

V.6 Mehrere aktuelle ethische Anliegen stellen eine besondere Herausforderung für die ökumenische Zusammenarbeit dar, da die Kirchen sich auf keine klaren und detaillierten Präzedenzfälle, geschweige denn auf Erfahrungen und Konsens stützen können. Um nur einige Beispiele unter vielen herauszugreifen: die wirtschaftlichen Beziehungen in einer Welt der Armen und der Reichen; die innerstaatliche und zwischenstaatliche Einwanderungs- und Flüchtlingspolitik; Industrialisierung und

Umwelt; die Rechte der Frauen in Gesellschaft und Kirche; in-vitro-Befruchtung, Genmanipulation und andere biomedizinische Entwicklungen. Nicht nur die Christen sind sich der Dringlichkeit dieser unabwendbaren und komplexen ethischen Probleme bewußt und erwarten von den Kirchen, daß sie ethisch-moralische Wegweisung in diesen Fragen geben können.

Selbst Fachleute der empirischen Wissenschaften legen u.U. widersprüchliche Daten vor oder gelangen bei der Auswertung wissenschaftlicher Erkenntnisse zu unterschiedlichen Ergebnissen. Die Art und Weise, wie die Kirchen gemeinsam daran gehen, die Fakten mit Hilfe der zuverlässigsten Forschungsergebnisse der empirischen Wissenschaften zu sammeln und zu ordnen, stellt bereits eine große Herausforderung für die Ökumene dar. Auf dieser Grundlage können die Christen sich dann in verantwortlicher Weise mit den ethisch-moralischen Implikationen bestimmter Fragen auseinandersetzen und Wegweisung anbieten.

VI. Das ethisch-moralische Zeugnis der Christen in einer pluralistischen Gesellschaft

Die Christen sind aufgerufen, öffentlich und in Demut von ihren gemeinsamen ethisch-moralischen Überzeugungen Zeugnis abzulegen und dabei andere und deren Überzeugungen zu respektieren. Sie sollten sich um Dialog und Zusammenarbeit mit Angehörigen anderer Glaubensgemeinschaften, ja mit allen Menschen guten Willens bemühen, die sich für das Wohl der Menschheit einsetzen.

VI.1 Die Kirchen können im politischen Prozeß der Gesetzgebung oder der Rechtsprechung ihre prophetische Stimme zu Recht erheben, um sich für oder gegen eine Sache auszusprechen. In ihrem gemeinsamen Zeugnis können sie klar Position ergreifen, wenn sie überzeugt sind, daß politische Entscheidungen oder Gesetze dem Heilsplan Gottes für die Würde der Menschen und die Ganzheit der Schöpfung entsprechen oder widersprechen.

Hier darf auf das Beispiel des gemeinsamen christlichen Zeugnisses im Kampf gegen die Apartheid und gegen „ethnische Säuberungen“ verwiesen werden. Diese und ähnliche ethisch-moralischen Überzeugungen in der Frage der Menschenrechte und der Gleichberechtigung haben gemeinschaftsbildende Erfahrungen von *koinonia* im Glauben und Zeugnis ermöglicht, die von einigen als tiefe Erfahrung von „Kirchesein“ empfunden werden.

VI.2 Es kann vorkommen, daß Kirchen und christliche Solidaritätsgruppen sich über die grundlegenden Werte, für die sie eintreten sollten, einig sind, aber in der Frage der Mittel, die – insbesondere im politischen Bereich – benutzt werden sollen, unterschiedlicher Meinung sind. In solchen Situationen sollten sie sich, soweit ihre Einigkeit das zuläßt, um Zusammenarbeit bemühen und gleichzeitig die Gründe für ihre Meinungsverschiedenheit darlegen. Unterschiedliche Meinungen in spezifischen Fragen oder im Hinblick auf den einzuschlagenden Weg sollten nicht jegliche Zusammenarbeit unmöglich machen. In diesen Fällen ist es aber um so wichtiger, offen und explizit die kontroversen Positionen darzulegen, um keine Verwirrung im gemeinsamen Zeugnis aufkommen zu lassen.

VI.3 In der Öffentlichkeit stellen die Kirchen eine ethisch-moralische Gemeinschaft oder Familie unter anderen dar, seien diese religiöser oder säkularer Natur.

Ethisch-moralisches Urteilsvermögen ist nicht das Monopol der Christen. Sie sollten in ihren ethischen Überzeugungen und in ihrer Auseinandersetzung mit ethischen Fragen offen sein für eine sorgfältige Beurteilung der ethisch-moralischen Erkenntnisse und Überzeugungen anderer. Oft überschneiden sich ethisch-moralische Traditionen, selbst wenn die Ansätze und Sprachformen verschieden sind.

Auf jeden Fall muß gewährleistet sein, daß die Kirchen – unabhängig davon, wie und mit welchen Methoden sie ihre eigenen ethischen Überzeugungen in der Öffentlichkeit vertreten – die Integrität anderer und deren bürgerliche Rechte und Freiheiten respektieren. Denn die Autorität, die die Kirche in der öffentlichen Diskussion über ethische Fragen in pluralistischen Gesellschaften genießt, erwächst aus der Autorität ihrer ethisch-moralischen Weisheit, Erkenntnisse und Entscheidungen, die Verstand und Gewissen anderer Menschen unmittelbar ansprechen.

Leitlinien für den ökumenischen Dialog über ethisch-moralische Fragen

Die Annahme und Anwendung der folgenden Leitlinien für den Dialog können die ökumenische Bewegung ihrem Ziel der sichtbaren Einheit der Christen im einen Glauben und in der einen eucharistischen Gemeinschaft näher bringen, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben und Dienst findet, damit die Welt glaube.

Wir gehen davon aus, daß die Kirchen danach streben, Gott in Christus die Treue zu bewahren, sich vom Heiligen Geist lenken zu lassen und ein ethisch-moralisches Lernumfeld zu sein, das zur Prägung des christlichen Gewissens und der praktischen Lebensführung aller Kirchenglieder beiträgt. Wir bekräftigen, daß jede Kirche die Verantwortung trägt, ihren Gliedern und der Gesellschaft als ganzer ethisch-moralische Wegweisung zu geben.

Gott, der die Christen durch den Geist dazu führt, die Einheit der Kirche zum Ausdruck zu bringen, ruft die Kirchen trotz ihrer fortbestehenden Spaltung zum gemeinsamen Zeugnis auf; das heißt, daß sie als treue Nachfolgerinnen Christi gemeinsam alle göttlichen Gaben der Wahrheit und des Lebens bekunden, die sie bereits miteinander teilen und gemeinsam erfahren.

Findet kein ökumenischer Dialog über individual- und sozialetische Fragen statt und gibt es keinen starken Willen, alle Spaltungen, die dadurch hervorgerufen werden, zu überwinden, so stellt das ein weiteres Hindernis für die Verkündigung des einen Evangeliums Jesu Christi dar, der „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ ist (Joh 14,6).

Leitlinien

1. Bei der Ermutigung zu mehr koinonia oder Gemeinschaft zwischen den Kirchen sollten wir einander, in gegenseitigem Verständnis und Respekt, so weit wie möglich konsultieren und Informationen untereinander austauschen und dabei immer „wahrhaftig sein in der Liebe“ (Eph 4,15).

2. Im Dialog sollten wir versuchen, zunächst die ethischen Grundsätze und Verhaltensweisen anderer so zu verstehen, wie sie sie selbst verstehen, damit jeder sich selbst in den Darstellungen wiedererkennt. Erst dann können wir sie aus unserer eigenen Tradition und Erfahrung heraus beurteilen.

3. Wenn wir die positiven Merkmale und ethisch-moralischen Ideale oder die Schwächen und Verhaltensweisen verschiedener christlicher Gemeinschaften miteinander vergleichen, so sollten wir Ideale mit Idealen und Verhaltensweisen mit Verhaltensweisen vergleichen. Wir sollten verstehen, was andere sein und was sie tun wollen, um treue Jünger Christi zu sein, obwohl diese anderen – genau wie wir selbst – mit Schwachheit und Sünde beladen sind.

4. Wir erkennen an, daß die Christen auf eine Geschichte wesentlicher Einheit in Fragen der Morallehre und -praxis zurückblicken können. Wenn wir die ethischen Fragen der heutigen Zeit in den Rahmen dieses Erbes der Einheit in der Morallehre stellen, können wir die Ursprünge und die Natur aller gegenwärtigen Meinungsverschiedenheiten und Spaltungen besser verstehen und behutsamer damit umgehen.

5. Wir vertrauen darauf, daß die Christen die Fundamente ihrer ethisch-moralischen Vision, Wertsetzung und Praxis in der Heiligen Schrift und in anderen Quellen finden: in ethisch-moralischen Traditionen (einschließlich spezifischen kirchlichen und zwischenkirchlichen Erklärungen), in Liturgien, Predigten und Katechesen, in pastoralen Praktiken, in gemeinsamen menschlichen Erfahrungen und in Methoden der Reflexion.

6. Wir sollten die besten Forschungsergebnisse, die die empirischen Wissenschaften uns liefern können, zu bestimmten Fragen zusammenstellen und uns, wenn möglich, über diese Fakten und ihre ethischen Implikationen einigen, bevor wir ethisch-moralische Wegweisung geben.

7. Wir sollten anerkennen, daß die verschiedenen kirchlichen Traditionen manchmal übereinstimmen, manchmal verschieden sind in der Art und Weise wie sie:

- die Heilige Schrift und andere gemeinsame Quellen sowie die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften benutzen;
- eine ethisch-moralische Vision, ethische Normen und sachverständige Urteile zueinander in Beziehung setzen;
- spezifische ethische Anliegen definieren und die damit verbundenen Probleme formulieren;
- innerhalb ihrer Kirche jene Werte und Regeln vermitteln, die dazu beitragen, ein eigenes ethisch-moralisches Lernumfeld für die Prägung des christlichen Charakters zu schaffen;
- die Rolle der geistlichen Amtsträger/innen und die Aufsicht über die ethisch-moralische Wegweisung verstehen und ausüben.

8. Wir sollten immer wieder mit wachem Geist bekräftigen, was wir miteinander teilen, und eingestehen, wo wir stark voneinander abweichende, ja sogar gegensätzliche Positionen vertreten. Wir sollten nie die Forderung stellen, daß Mitchristen, deren Meinungen wir nicht teilen, ihre Integrität und ihre Überzeugungen kompromittieren.

9. Wir sollten im öffentlichen Leben pluralistischer Gesellschaften auch mit Menschen anderer religiöser oder säkular geprägter Überzeugungen in Dialog treten. Wir versuchen, ihre ethisch-moralischen Erkenntnisse und Entscheidungen zu verstehen und zu beurteilen und eine gemeinsame Sprache zu finden, um unsere Gemeinsamkeiten und Meinungsverschiedenheiten zum Ausdruck zu bringen.

10. Wenn sich im Dialog herausstellt, daß mit Überzeugung vertretene ethisch-moralische Positionen offensichtlich nicht miteinander vereinbar sind, dann bekräftigen wir aus unserem Glauben heraus, daß die Tatsache unserer Zusammen-

gehörigkeit in Christus von grundlegender Bedeutung ist als die Tatsache unserer unterschiedlichen ethischen Positionen. Die tiefe Sehnsucht nach einer aufrichtigen und ehrlichen Beilegung unserer Meinungsverschiedenheiten legt schon an sich Zeugnis davon ab, daß Gott der koinonia unter den Jüngern Christi auch weiterhin seine Gnade schenkt.

Übersetzt aus dem Englischen vom Sprachendienst des ÖRK

ANMERKUNGEN

- 1 Die Teilnehmer/innen an dieser Konsultation waren: Prof. Dr. Anna Marie Aagaard, Universität Aarhus, Dänemark; Pfr. Prof. Peter Baelz, Großbritannien; Pfr. Brian V. Johnstone, CSSR, Academia Alfonsiana, Rom; Mgr. John A. Radano, Päpstlicher Rat für christliche Einheit; Dr. Teodora Rossi, Rom; Prof. Alexander Stavropoulos, Universität Athen; Pater Thomas Stransky, CSP, Ökumenisches Institut Tantur, Jerusalem; Pfrin. Dr. Elizabeth S. Tapia, Union Theological Seminary.
- 2 Teilnehmer/innen an dieser Konsultation waren: Prof. Anna Marie Aagaard, Universität Aarhus; Pfr. Prof. Peter Baelz, Großbritannien; Pfr. Frans Bouwen, M. Afr., Jerusalem; Pfr. Bénédet Bujo, Moraltheologisches Institut, Universität Fribourg; Pfr. Brian V. Johnstone, CSSR, Academia Alfonsiana, Rom; Pfr. William Henn, OFM Cap., Collegio S. Lorenzo, Rom; Dr. Donna Orsuto, Gregoriana-Universität/Laienzentrum am Foyer Unitas, Rom; Mgr. John A. Radano, Päpstlicher Rat für christliche Einheit; Prof. Larry Rasmussen, Union Theological Seminary; Dr. Martin Robra, ÖRK-Einheit III, ECOS (Wirtschaft, Ökologie und bestandfähige Gesellschaft, Programm „Theologie des Lebens“); Prof. Alexander Stavropoulos, Universität Athen; Pater Thomas Stransky, CSP, Ökumenisches Institut Tantur, Jerusalem; Pfrin Dr. Elizabeth S. Tapia, Union Theological Seminary.

#320 Was uns bewegt und was wir bewegen wollen¹

#335 Votum der Ökumenischen Basisversammlung Erfurt, März 1996

Sechs Jahre nach der deutschen Vereinigung sind wir als Vertreterinnen und Vertreter der ökumenischen Basisgruppen und Netzwerke zu unserer gesamtdeutschen Versammlung in Erfurt zusammengekommen. Uns bewegt das Bemühen des konziiliaren Prozesses um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, das nach dem Umbruch in Deutschland, Europa und weltweit vor neuen und bedrängenden Fragen steht.

Die deutsche Vereinigung ist überschattet von der sich vertiefenden Kluft zwischen Arm und Reich nun auch in unserem Land, von der skandalös ungleichen Verteilung der sozialen Lasten und der Auszehrung des Sozialstaates, der Ausgrenzung von Millionen Menschen durch strukturelle Arbeitslosigkeit und der Abweisung vieler Menschen, die aus vielfältig schlimmerer Not bei uns Zuflucht suchen. Obwohl wir seit Jahrzehnten wissen, daß unsere Wirtschafts- und Lebensweise nicht zukunftsfähig ist, machen wir so weiter. Immer mehr Menschen spüren: das kann nicht gut gehen.

Wir haben uns in unseren Beratungen auf die Fragen unserer Wirtschaftsweise konzentriert, weil jetzt hier der Brennpunkt unserer „vorrangigen Verpflichtung für die Armen“ und für die Zukunft unserer Gesellschaften liegt.

In diesen Krisen, Konflikten und Ratlosigkeiten fassen wir Mut aus der Versöhnung. Gott hat sie mitten in den Verirrungen und Konflikten unserer Welt durch Jesus Christus aufgerichtet. Er war selber ein Armer, Ausgegrenzter und ein Opfer der Mächtigen. Durch ihn hat sich Gott mit uns zu einer Gemeinschaft verbündet, die aus dem Geist seiner Versöhnung die Würde der Schwachen und Leidenden zu Ehren bringt, Gerechtigkeit für die Armen schafft, Ausgegrenzte einbezieht und die Macht in den Dienst des Lebens und Gemeinwohls stellt. Diese Versöhnung bezeugen heißt auch, an einer tiefgehenden Veränderung unserer Wirtschaftsweise zu arbeiten.

Für die Gewinnung einer zukunftsfähigen Wirtschaftsordnung halten wir einen neuen „Gesellschaftsvertrag“ für nötig, der sozialen Ausgleich, gerechte Verteilung der Arbeit auch zwischen Frauen und Männern sowie die Verantwortung für die Mitwelt und weltweite Gerechtigkeit einschließt.

Als Kirchen waren wir beteiligt an der Entstehung des gesellschaftlichen Konsenses mit dem Modell der „sozialen Marktwirtschaft“. Wir sehen mit größter Besorgnis, wie angesichts der gegenwärtigen wirtschaftlichen und finanziellen Probleme der Konsens zerbricht und die sozialen Ziele über Bord geworfen werden sollen. Wir fordern die Kirchen auf, sich mit aller Kraft dafür einzusetzen, daß in einem neuen „Gesellschaftsvertrag“ das Sozialstaatsgebot des Grundgesetzes und weltweite Gerechtigkeit verwirklicht werden. Dafür ist es notwendig, daß die Kirchen ihre Strukturen in bezug auf Arbeitsverteilung, Kapital- und Grundbesitz radikal verändern, um ihre prophetische Aufgabe glaubwürdig wahrnehmen zu können.

Diesen Weg wollen wir gehen auf der Seite und als Anwälte der Opfer der jetzigen Wirtschaftsweise. Alle gesellschaftlichen Gruppen müssen an diesem Prozeß

beteiligt sein. Dabei sehen wir die gesellschaftlichen Bewegungen (Frauen, Eine Welt, konziliarer Prozeß) als Vorreiter.

Im Zentrum der notwendigen Veränderungen stehen die Umverteilung von Macht, Arbeit und Eigentum.

- Weil der Wettbewerbsmarkt sich durch Machtkonzentration zunehmend selbst auflöst, weil sich transnationale Konzerne nationalstaatlicher Kontrolle entziehen, weil die politischen Akteure mit Wirtschaftseliten verflochten sind, ist die Wiedererlangung demokratischer Partizipation und Kontrolle unerlässlich.

- Das Eigentumsrecht und das Geldwesen müssen neu geordnet werden. Dazu gehören:

- der Aufbau eines Kredit- und Zinssystems, in dem Geldvermögen nicht mehr leistungslos wächst und Geld nicht mehr ständig von arm zu reich wandert. Anfänge wären z.B. zinsgünstige Kredite für Entwicklungsaufgaben nach dem Vorbild der EDCS (Ökumenische Entwicklungsgenossenschaft).

- Umsetzung der Sozialpflichtigkeit des Eigentums (Artikel 14, II GG),

- eingeschränkte Nutzungsrechte statt unbeschränktem Eigentum an Grund und Boden. Rückkauf von übermäßigem Privatbesitz an Grund und Boden in kommunalen und genossenschaftlichen Besitz.

- Arbeit muß eine Neubewertung erfahren, bei der auf dem Weg der Entlohnung und Besteuerung neben dem materiellen Wert der soziale, ökologische und psychische Wert gleichmäßig Anerkennung finden. Die Gleichstellung der Frau und die geschlechtsneutrale Verteilung der Arbeit müssen verwirklicht werden. Für Kranke und Behinderte tragen wir eine besondere Verantwortung.

Die Kirchen als zweitgrößter Arbeitgeber sollen sich lösen von beamtenrechtlichen Zwängen für PfarrerInnengehälter: sie sollen beispielhaft Arbeitsplätze und Finanzmittel teilen, um der größer werdenden Kluft zwischen hochbezahlten Berufstätigen und Arbeitslosen entgegenzuwirken.

Ein neuer „Gesellschaftsvertrag“ zur Neugestaltung der Wirtschaft kann nur wirksam sein, sofern er in den europäischen Einigungsprozeß einfließt. Das bedeutet die Durchsetzung von sozialen und ökologischen Standards auf möglichst hohem Niveau (Maastricht II: keine Währungsunion ohne Sozialunion mit gemeinsamer ökologischer Zielsetzung). Nicht ein zentralistisches und dereguliertes Europa, sondern ein vernetztes und dezentrales kann ein menschengerechtes Wirtschaften ermöglichen.

Ein neuer „Gesellschaftsvertrag“ mit einem gespaltenen oder nach außen geschlossenen Europa würde der konkreten Weltverantwortung und Verflechtung widersprechen. Vorrang muß vielmehr die Neugestaltung auch der Nord-Süd- und der West-Ost-Beziehungen durch Entschuldung und Demokratisierung der internationalen Institutionen bekommen.

Rüstungsindustrie und Waffenexport als feste Bestandteile unseres Wirtschaftssystems haben maßgeblichen Anteil an der Verschärfung von gesellschaftlichen und politischen Konflikten in Ländern der Zweidrittel-Welt. Rüstung ist keine zwangsläufige Folge des Marktes: sie lebt von Vorgaben der Politik, die allerdings durch die Rüstungsindustrie erfolgreich manipuliert wird, wie das Beispiel Jäger 2000 zeigt. Rüstung bindet Geld und Arbeitsplätze, die der Entwicklung zukunftsfähiger Industrien verlorengehen; Rüstungsexporte tragen zur weltweiten organisierten Friedlosigkeit bei.

Als Christinnen und Christen im konziliaren Prozeß denunzieren wir die ungebrochene Dominanz des Militärischen, die auch in der Verflochtenheit unseres Wirtschaftens mit Rüstung und Waffenexport zum Ausdruck kommt. Wir fordern demgegenüber eine Politik, die

- die Umwandlung von Rüstungsproduktion in zivile Produktion begünstigt;
- ein Unterlaufen der deutschen Gesetzes-Standards für Rüstungsexporte durch die EU verhindert;
- die Herstellung und Ausfuhr von Landminen verbietet und
- ein generelles Rüstungsexportverbot anstrebt.²

Vorrangige politische und zivilgesellschaftliche Aufgaben sind für uns der Aufbau von Instrumenten der Konfliktprävention, die Entwicklung von Modellen und Projekten ziviler Konfliktbearbeitung (vgl. Pilotprojekt Bosnien des ZFD) und die Unterstützung und Begleitung von Kriegsflüchtlingen, Kriegsdienstverweigerern und Deserteuren aus Konfliktgebieten.

Von unseren Kirchen erwarten wir, daß sie der Entwicklung und gesellschaftlichen Anerkennung ziviler gewaltfreier Friedensdienste mindestens dieselbe Aufmerksamkeit und Ausstattung zuwenden, die sie bisher dem Soldaten- und Kriegsdienst gewidmet haben.

Wir erwarten weiterhin, daß sie die Militärseelsorgeverträge erneut in Frage stellen mit dem Ziel, ein Zeichen zu setzen gegen die Dominanz des Militärischen bei der Lösung von Konflikten.

Der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung hat in der Agenda 21 der Rio-Konferenz für Umwelt und Entwicklung eine politische Entsprechung gefunden, die auf nationale und vor allem kommunale Ausgestaltung zielt. Lokale Agenda 21 heißt, Leitlinien und Rahmenpläne zu konzipieren, die eine „nachhaltige“ Entwicklung von Kommunen und Regionen im 21. Jahrhundert gewährleisten.

Die sachlichen Schwerpunkte liegen bei

- Verkehrs- und Infrastruktur (Städteplanung)
- Ressourcen, Energie- und Abfallwirtschaft (Reduktion der Ressourcenverschwendung, Förderung der Nutzung regenerativer Energie. Ökologische Steuerreform, Ausstieg aus der Atomenergie, Abfallvermeidung)
- Kultur- und Bildungspolitik
- präventiver Sozial- und Wirtschaftspolitik (Verhinderung von Armut, Arbeitslosigkeit)
- Förderung ökologischer Produktion
- integrativer Ausländer- und Asylpolitik
- Verknüpfung lokalen Handelns mit globalen Dimensionen durch Beeinflussung der Mechanismen des Kapitaltransfers (kreative Entschuldung, private Kleinkredite, fairer Handel).

Kommunale Leitlinien sind nur umsetzbar, wenn jede Bürgerin und jeder Bürger über einen partizipatorischen Prozeß von deren Richtigkeit und Zukunftsfähigkeit überzeugt ist und danach handelt.

Dabei können Kirchen und Gemeinden eine maßgebliche Rolle spielen. Wir bitten daher die Kirchengemeinden, sich bei der Erarbeitung von Lokalen Agenden 21 aktiv zu beteiligen oder sie anzuregen und dabei die Erfahrungen aus Partnerschaften (Nord-Süd, Ost-West) einzubringen und zu vertiefen.

Quantitatives Wachstum in der bisherigen Form führt in die ökologische und soziale Katastrophe. Deshalb müssen wir anders leben, damit andere – in der Zweidrittel-Welt – überhaupt leben können. Seit Jahrzehnten wissen wir, daß wir uns von materiellen zu kulturellen, spirituellen Werten umorientieren müssen, um erfüllter, reicher, kommunikativer leben zu können.

Wir bekennen: Wir haben nicht getan, was wir wissen. Es ist uns nicht gelungen, die suggestive Macht der Werbung zu brechen. Von unseren Kirchen und Gemeinden ist zu wenig einladende Vorbildwirkung ausgegangen.

Wir verpflichten uns, im Sinne dieses Textes zu arbeiten und in unseren Gemeinden und Gruppen wirksam zu werden.

Wir fordern unsere Kirchen und Gemeinden auf, konkrete Schritte in Richtung eines neuen Lebensstils zu gehen. Erste Schritte dazu können Erklärungen der selbstgesteckten Ziele für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sein. Über das Erreichte soll jährlich öffentlich Rechenschaft gegeben werden. Eine andere Lebenskultur wird eine entscheidende Voraussetzung für eine veränderte zukunftsfähige Wirtschaftsweise sein.

(Dieses Votum wurde angenommen mit 116 Stimmen bei zwei Gegenstimmen und drei Enthaltungen.)

Votum zur Gentechnik

Wir sehen die Gefahren, die von Genforschung und Genmanipulation ausgehen und wenden uns insbesondere gegen die Ausweitung des Patentrechtes auf die genetischen Grundlagen.

Folgendes soll von der Patentierbarkeit ausgeschlossen werden:

- Menschen, Teile des Menschen, menschliches Gewebe und die genetischen Grundlagen, die von Menschen stammen oder aus ihnen gewonnen werden.
- Verfahren und Techniken für die genetische Veränderung menschlichen Erbgutes, sowie Behandlungen und Therapien, die diese Methoden verwenden.
- Tiere, Teile von Tieren, tierisches Gewebe und Verfahren zur gentechnologischen Manipulation von Tieren.
- Pflanzen, Saatgut, pflanzliches Gewebe und anderes Vermehrungsmaterial.

Wir geben zu bedenken, daß die genetischen Lebensgrundlagen aus Gottes Weisheit stammen und nicht als „patentierte Erfindungen“ das Eigentum irgendeines Menschen oder einer Institution werden können. Leben ist mehr als eine Ware. Die Grunddaten von Gottes Schöpfung dürfen nicht den Wissenschaftlern und Wirtschaftsunternehmen ausgeliefert werden, nur um damit höhere Profite sicherzustellen. Der Einsatz von Gentechnik aus ökonomischen Gründen (z.B. zur Lebensmittelproduktion) darf nicht zugelassen, eine Gefährdung von Gesundheit und Umwelt muß ausgeschlossen werden.

Votum zu einer Ökologischen Steuerreform

Trotz einer intensiven Umwelt- und Energiediskussion in den letzten zwanzig Jahren wird heute nicht weniger Energie verbraucht. Deshalb fordern wir, daß auf alle Energieträger – mit Ausnahme der regenerativen: Wind, Wasser, Sonne und Biomasse – eine Energiesteuer erhoben wird. Angesichts der immensen Belastung unse-

rer Umwelt durch den Individualverkehr muß die Mineralölsteuer zusätzlich erhöht werden.

Um eine zusätzliche Belastung von Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmern und Unternehmen zu vermeiden, wird gleichzeitig eine Entlastung bei den Lohnnebenkosten vorgenommen. Mehr Arbeitsplätze und weniger Belastung unserer Mitwelt sind die Chancen einer ökologischen Steuerreform.

Der Vorbereitung der Ökumenischen Basisversammlung dienten Arbeitsthesen, die unter dem Thema standen „*Unser Wirtschaftssystem – wider Gottes Geist. Versöhnung braucht eine radikal veränderte Wirtschaftsweise*“.

ANMERKUNGEN

- ¹ Minderheitenvotum zur Überschrift: „Unser Wirtschaftssystem – wider Gottes Geist“. (69 Stimmen von 125 Stimmberechtigten)
- ² Minderheitenvotum für einen ergänzenden Anstrich: „– eine Kritik am Militärhandwerk nicht mit undemokratischen Verboten belegt („Soldaten sind Mörder“).“ (64 Stimmen von 125 Stimmberechtigten)

Chronik

Vom 13.–16. Juni fand in Erfurt die *erste gesamtdeutsche Ökumenische Versammlung statt. Ihre Losung war „Versöhnung suchen – Leben gewinnen“*. Ihr ging am 12./13.6. ebenfalls in Erfurt eine Konsultation anlässlich der Ökumenischen Versammlung zur *Dekade der Solidarität der Kirchen mit den Frauen* voraus. Begleitet war die Versammlung von einem *Initiativprogramm*, an dem Basisgruppen, Pilgerwege, Informationsstände, aber auch die ACK Thüringen mit einem *Kreuzweg in der Gedenkstätte Buchenwald* beteiligt waren. Dreizehn der vierzehn Mitgliedskirchen und drei der vier Gastkirchen nahmen mit 115 Delegierten teil. Die Trägerschaft hatten sie der ACK Deutschland übertragen. Die SELK als Mitglieds- und der Bund Freier evangelischer Gemeinden als Gastkirche be-

teiligten sich nicht. Ergebnisse der Versammlung sind eine „Botschaft“ (s. S. 347ff) und die Berichte der insgesamt 13 Arbeitsgruppen, die an vier Themenbereichen arbeiteten. Dem Leitungskreis gehörten an Bischof Dr. Joachim Wanke / Erfurt als Vorsitzender der ACK sowie Bischof Dr. Walter Klaiber / Evang.-methodistische Kirche, Erzpriester Konstantin Miron / Griechisch-Orthodoxe Metropole, das Mitglied im Rat der EKD, Oberkirchenrätin Rut Rohrandt und die katholische Sozialdozentin Brigitte Schmeja / Berlin-Halle. Eine Dokumentation ist in Vorbereitung.

„Mit Jesus Christus auf dem Weg – Unterwegs zur Gemeinschaft der Kirchen“ lautete das Thema eines hochrangig besetzten *Ökumenischen Symposiums* vom 9.–12. April in Trier, zu dem das Bistum Trier und die Evang. Kirche

im Rheinland gemeinsam eingeladen hatten. Zur Frage, welche nächsten Schritte in der Ökumene überfällig, realisierbar und wünschenswert sind, äußerten sich Kardinal Cassidy / Rom und ÖRK-Generalsekretär Konrad Raiser. Letzterer schlug vor, die Kirchen sollten sich im Jahr 2000 feierlich verpflichten, in einen „präkonziliaren Prozeß“ mit dem Ziel einzutreten, die Hindernisse zu beseitigen, die einem ökumenischen Konzil aller Kirchen entgegenstehen. Auf diesem Konzil müßten die Kirchen sich wechselseitig anerkennen und Kirchengemeinschaft herbeiführen.

Annähernd 700 000 Pilger aus aller Welt nahmen vom 19. April bis 16. Mai an der erstmals seit 1959 wieder stattfindenden *Heilig-Rock-Wallfahrt* nach Trier teil. Erfreulicherweise hatte der Trierer Bischof Hermann Josef Spital nicht mehr die Reliquie und damit verbunden die Fragen von deren Echtheit und der Reliquienverehrung überhaupt, sondern mit der Losung „Mit Christus auf dem Weg“ die Nachfolge Jesu in den Mittelpunkt der Wallfahrt gestellt. In sie einbezogen war am 30. April ein „Tag der Ökumene“, für den die *ACK-Region Südwest* die Verantwortung übernommen hatte. Daran beteiligten sich zehn von deren elf Mitgliedskirchen, meist durch hochrangige Vertreter. Lediglich der Bund Evang.-freikirchlicher Gemeinden distanzierte sich mit Hinweis auf die Strittigkeit von Reliquien in den eigenen Reihen.

Zwischen dem Erzbistum Köln sowie den Bistümern Aachen, Essen, Münster und Trier und der Evang. Kirche im Rheinland ist eine *Taufvereinbarung* abgeschlossen worden. Dadurch werden auf der Grundlage eines *gemeinsamen Taufverständnisses* die in diesen Kirchen vollzogenen Taufen gegenseitig

anerkannt und Unstimmigkeiten über den gültigen Vollzug der Taufe beseitigt.

Das *gemeinsame Luthergedenken* (siehe ÖR 2/96, S. 218ff) machte es möglich: unter dem Motto „Alte Wurzeln – neues Leben“ fand vom 21.–23. Juni in der Lutherstadt Eisleben ein gemeinsamer *evangelisch-katholischer Kirchentag* statt, zu dem das Bistum Magdeburg und die evangelischen Kirchen der Kirchenprovinz Sachsen und Anhalts gemeinsam eingeladen hatten.

Im katholischen Bistum der *Alt-Katholiken* in Deutschland wurden am 27. Mai in Konstanz nach einem vieljährigen Vorbereitungsprozeß in den Gemeinden erstmalig zwei bisherige Diakoninnen zu *Priesterinnen* geweiht. Auf die gegenseitigen Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche wirkt sich dieser Schritt insofern aus, als Rom (anders als bei der anglikanischen Kirche, deren Weihen seit Leo XIII. für ungültig erklärt sind) zwar die apostolische Sukzession in der Alt-Katholischen Kirche anerkennt, die Weihen von Frauen zur Priesterschaft aber für prinzipiell unerlaubt hält.

Der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof *Klaus Engelhardt*, hat sich in einer Erklärung mit der im Mai ergangenen *Asylrechts-Entscheidung* des Bundesverfassungsgerichts kritisch auseinandergesetzt und angemahnt: „Die weitgehende verfassungsrechtliche Bestätigung des Asylkompromisses von 1993 darf nicht als Rechtfertigung für eine Verschärfung der Asylpraxis in Anspruch genommen werden. Denn das Asylrecht ist ein sensibler Bereich, der die Grundlagen des demokratischen Gemeinwesens berührt, insbesondere die Menschenwürde, die zu schützen das oberste Gebot der Verfassung ist.“ Beim *Forum III der Ökumenischen Versammlung* in Erfurt wurde durch Berichte Betroffener deutlich, wie massiv die

gängige Praxis in einigen Bundesländern bereits gegen dieses oberste Gebot verstößt.

Während seines *Staatsbesuchs* in Deutschland würdigte der südafrikanische Staatspräsident *Nelson Mandela* am 22. Mai vor Bundestag und Bundesrat in Bonn die Unterstützung, die dem südafrikanischen Kampf um Überwindung der Apartheid aus Kirchen, Gemeinden und Basisgruppen zuteil wurde. Sie hätten, so Mandela, den Freiheitskampf der Schwarzen nicht aus Mitleid unterstützt, sondern im Bewußtsein, „daß unser Sieg auch der ihre sein würde“.

Das *Ökumenische Studienwerk der EKD* in Bochum beging mit einem Festakt sein 25jähriges Bestehen. Das Werk fördert seit seiner Gründung 1971 Hochschulabsolventen aus Afrika, Asien und Lateinamerika mit Stipendien, um sie wissenschaftlich und beruflich weiterzubilden.

Den *Austausch zwischen freikirchlichen Gemeinden und wissenschaftlicher Theologie* zu fördern, hat sich eine neue freikirchliche „Zeitschrift für Theologie und Gemeinde“ zum Ziel gesetzt. Schriftleiter ist Pastor Kim Strübind / München. Herausgeber ist die 1995 gegründete „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik“ mit Sitz in Neckarsteinach.

Schwere Verstöße gegen die neuen chinesischen Religionsverordnungen hat eine *Delegation des ÖRK* in der zweitgrößten chinesischen Provinz Henan festgestellt. Die staatlich vorgeschriebene Registrierung protestantischer Gemeinden erfolgt zum Teil nur gegen Zahlung „unter dem Tisch“ oder wird verweigert, wenn eine staatlich festgesetzte Obergrenze überschritten ist. Die Delegation wurde auf ihrer Reise ständig „amtlich begleitet“.

Der *georgische orthodoxe Patriarch* („Katholikos“) *Ilia II.* besuchte vom 15.–23. Mai die Bundesrepublik. Besonders Beziehungen zur georgischen Kirche haben seit langem die Evang. Landeskirche von Württemberg und das Dekanat Biberach.

Die *Patriarchate von Konstantinopel und Moskau* haben ihre Auseinandersetzung über die rechtliche Zugehörigkeit der estnisch- bzw. russischstämmigen orthodoxen Gemeinden in *Estland* mit dem Kompromiß beendet, daß die Gemeinden innerhalb von vier Monaten entscheiden sollen, welcher Jurisdiktion sie sich unterstellen. Auch die *Rückübertragung* des Kirchenguts, das laut Staatsgesetz lediglich an die estnische Nationalkirche erfolgen sollte, will man einvernehmlich regeln und den Staat um Anerkennung bitten.

Der jüdische Historiker Prof. *Julius H. Schoeps* / Potsdam hat kürzlich in der katholischen Akademie München die „Woche der Brüderlichkeit“ als eine „zum Ritual erstarrte Veranstaltung“ bezeichnet und sich für eine „Re-theologisierung“ der Beziehungen zwischen Juden und Christen eingesetzt. Die „Woche der Brüderlichkeit“ wird seit 1951 von den Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit organisiert.

Der orthodoxe Patriarch Theodor von Jerusalem hat die Initiative für eine gemeinsame *interorthodoxe Feier des 2000. Jahrestags* der Geburt Christi ergriffen und die Bildung einer pan-orthodoxen Koordinierungskommission zur Vorbereitung dafür herbeigeführt.

Letzte Meldung: Zu einem *Pastoralbesuch* der Erzdiözesen Paderborn und Berlin weilte *Papst Johannes Paul II.* vom 21.–23. Juni zum dritten Mal in Deutschland. In Paderborn fand am 22. Juni eine Begegnung mit EKD und Bundes-ACK sowie ein ökumenischer

Gottesdienst statt, der das in Deutschland erreichte geschwisterliche Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche angemessen zum Ausdruck brachte. Dagegen erweckte das Auftreten des Bundeskanzlers mit dem Papst am Brandenburger Tor den Anschein, als sei die politische Wende 1989 „allein durch

Regierung und katholische Kirche herbeigeführt“ worden. So der Ratsvorsitzende der EKD, der diesen Akt als „zu machtvolle Demonstration von Staat und katholischer Kirche“ und wegen der unterbliebenen Erwähnung des Anteils evangelischer Christen als „Verzerrung“ des damaligen Geschehens bezeichnete.

Vo

Von Personen

Gewählt, berufen, eingesetzt wurden:

Der evang. Kirchenhistoriker Prof. Dr. Wolfgang Bienert / Marburg wurde am 3. Mai in Ludwigshafen als Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) wiedergewählt. Stellvertretender Vorsitzender wurde anstelle des in den Ruhestand tretenden baptistischen Dozenten Christian Wolf / Hamburg Prof. Dr. Werner Klän / SELK, Theologische Hochschule in Oberursel. Geschäftsführer bleibt der kath. Referent in der Ökumenischen Centrale, Dr. Dr. Johann Georg Schütz.

Bei der Mitgliederversammlung der ACK Deutschland in Heiligenstadt/Eichsfeld am 29./30. Mai wurde Bärbel Wartenberg-Potter, derzeit Pfarrerin in Stuttgart-Botnang, für fünf Jahre zur EKD-Referentin, Leiterin der Ökumenischen Centrale in Frankfurt und Geschäftsführerin der ACK gewählt. Sie tritt am 1. Mai 1997 die Nachfolge des derzeitigen EKD-Referenten, Pfarrer Dr. Hans Vorster, am 1. Juni diejenige des jetzigen ACK-Geschäftsführers, Pastor Martin Lange von der Evang.-methodistischen Kirche an. Beide treten in den Ruhestand, Dr. Vorster bleibt aber geschäftsführender Schriftleiter der ÖR. Wie die Aufgaben, die

derzeit bei der Außenstelle Berlin liegen, künftig wahrgenommen werden, muß noch entschieden werden. Sparmaßnahmen erzwingen, daß eine der fünf Referentenstelle ab 1. Juni nächsten Jahres auf unbestimmte Zeit nicht wieder besetzt wird.

Der Berliner Pfarrer Theodor Clement wurde von der Synode der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität zu einem der nunmehr sechs Bischöfe gewählt. Sie sollen vor allem seelsorgerliche Aufgaben erfüllen. Der europäische Distrikt zählt rund 32 000 Mitglieder in Dänemark, Deutschland, Estland, den Niederlanden, Schweden und der Schweiz.

Martin-Michael Passauer wird ab 1. August Generalsuperintendent der EKBB in Berlin;

Gottfried Kraatz, bisher Superintendent in Berlin-Zehlendorf, wurde auf 1. Oktober zum Direktor der Gossner-Mission berufen;

Pastor Konrad Lübbert, Wedel bei Hamburg, ist neuer Präsident des deutschen Zweigs des Internationalen Versöhnungsbundes in der Nachfolge von Hans Gressel, der 82jährig dieses Amt niederlegte. Ihm wurde für sein jahrzehntelanges Wirken warmer Dank ausgesprochen.

Der Vorsitzende der Deutschen Evangelischen Allianz, Rolf Hille, übernimmt die Leitung der Theologischen Kommission der Allianz auf Weltebene.

Propst Joachim Jäger / Erfurt wurde am 28. März zum neuen Vorsitzenden der ACK in Thüringen gewählt.

Es vollendeten

das 90. Lebensjahr:

Prof. Dr. Ernst Käsemann / Tübingen am 12. Juli;

das 80. Lebensjahr:

Prof. Dr. Wolfgang Schweitzer, früher Bethel, jetzt Bielefeld, am 8. Juli;

das 75. Lebensjahr:

der hessen-nassauische Alt-Kirchenpräsident Helmut Hild am 23. Mai;

das 70. Lebensjahr:

Prof. Dr. Karl Kertelge, Neutestamentler der katholischen Fakultät in Münster, von 1974-1992 Mitglied des DÖSTA, von 1987-1992 dessen Vorsitzender, am 28. April;

Dr. Gerhard Strauß / Augsburg, langjähriger Oberkirchenrat für Ökumene, Mission und Diakonie der bayerischen Landeskirche, am 15. Juni;

das 65. Lebensjahr:

Hans-Otto Furian, Propst in Ostberlin, am 30. April;

Siegfried Meurer, Generalsekretär der Deutschen Bibelgesellschaft

in Stuttgart und einer der Initiatoren des „Jahres mit der Bibel“ 1992, im April.

Verstorben sind:

der Kirchenhistoriker, Reformationsgeschichtsforscher und Domkapitular in Münster, Prof.em. Erwin Iserloh, 80jährig am 14. April in Münster;

Leon Joseph Kard. Suenens, Erzbischof von Mecheln-Brüssel, belgischer Primas und wichtiger Anwalt der Ökumene auf dem II. Vatikanischen Konzil, 91jährig am 5. Mai;

Dr. Walter Müller-Römheld / Oberursel, von 1963 bis 1970 Leiter der Verlagsabteilung des ÖRK in Genf, von 1970 bis 1978 des Verlags Otto Lembeck in Frankfurt/M., von 1978 bis 1990 Geschäftsführender Vorsitzender und Direktor des Evang. Presseverbandes in Hessen und Nassau, 68jährig am 15. Mai;

Hans Gressel, Altpräsident des Internat. Versöhnungsbundes / Deutscher Zweig, 83jährig am 2. Juni in Minden.

Auszeichnungen:

Der serbische orthodoxe Priester Slobodan Milunovic und der bosnische Franziskanerpater Marco Orsolic wurden für ihre Versöhnungsarbeit in Bosnien und unter Flüchtlingen in Deutschland mit dem Abt-Emmanuel-Heufelder-Preis der Abtei Niederaltaich ausgezeichnet;

Heinrich Fries, Prof. em. in München und führender katholischer Ökumeniker wurde Ehrenmitglied des Institut Catholique in Paris.

Vo

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen 21. Juni 1996)

I. Ökumenischer Rat / Ökumenische Bewegung

(1) Ekklesiologie und Ethik

Thema „Does Ethics divide or unite?“ mit dem englischen Original des von uns auf S. 355ff veröffentlichten Dokumentes der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, Beiträgen zu „Veritatis Splendor“ sowie von Peter Lodberg, *Apart-heid as a Church-Dividing Ethical Issue und Communiqué einer Konferenz in New Mexico „Ethical/Moral Differences within an Ecumenical Covenant“*, EcRev 2/96, 139–184.

(2) ÖRK und Orthodoxie

WCC-Consultation with its Orthodox Member Churches: „Common Understanding and Vision of the WCC. Preliminary Observations“ (185–192); *The WCC in the Eve of the Third Millennium. Reflections of the Ecumenical Patriarchat* (193–197); *Gabriel Habib, Challenges to Orthodoxy in the New Millennium* (198–202); *Ion Bria, Time to Unfold the Orthodox Tradition* (203–211), EcRev 2/96.

(3) Ökumene und Mission

Themenheft „Ecumenism, Evangelism and Religious Liberty“ (Zu Begegnung und Widerstreit zwischen evangelikaler Mission und Orthodoxie in den ehemals kommunistischen Staaten), *Journal of EcumStudies*, Vol 33, No 1.

(4) *Themenheft „Gospel and Identity in Community“* (zu Sektion II der Weltkonferenz Mission und Evangelisation in Brasilien, Nov. 1996) mit einer Einleitung von *Christopher Duraishigh* zum

Thema (3–9) und einem ÖRK-State-ment „A Moment to Choose: Risking to be with Uprooted People“, *IntRevMission*, Januar 1996, Vol. 85, Nr. 336;

(5) *Ulrich Ruh, 50 Jahre Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen(innen)*, *HerKorr* 5/96, 230–232.

II. Ekklesiologie

Themenheft zu Papstamt und Petrusdienst anlässlich des dritten Papstbesuches in Deutschland, darin u.a. *Burkhard Neumann, Das Papstamt in den offiziellen ökumenischen Dokumenten* (87–120), *Gunther Wenz, Papsttum und kirchlicher Einheitsdienst nach Maßgabe der evangelischen Bekenntnis-tradition* (144–163), *Wolfgang Klausnitzer, „Der Papst ... ist zweifelsohne das größte Hindernis auf dem Weg der Ökumene“* (Paul VI.). *Ist-Stand und Perspektiven* (193–209) sowie *Bibliographie zur bisherigen Behandlung des Themas in dieser Zeitschrift* (210f), *Catholica* 2/96;

Peter Hünermann, Amt und Evangelium. Die Gestalt des Petrusdienstes am Ende des zweiten Jahrtausends, *HerKorr* 6/96, 298–302;

Bernhard Körner / Helmut Nausner, Katholische und Methodistische Einheitsvorstellungen, Ökumenisches Forum Graz, Bd. 18/1995, 229–251;

Erich Geldbach, Kirche und Sekte, ebd., 187–206;

Jürgen Roloff, Kirchenleitung nach dem Neuen Testament. Theorie und Realität, Kerygma und Dogma 2/96, 134–153;

Volker Stolle, Im Dienst Christi und der Kirche – Zur neutestamentlichen Konzeptualisierung kirchlicher Ämter, LuthTheolundKirche 2-3/1996;

Christian Oeyen, Die Alte Kirche als Norm nach Döllinger und seiner Schule, IntkirchlZ 1/96, 26–44;

Jan Visser, Die Alte Kirche als hermeneutisches Prinzip, ebd., 45–64;

Gerhard Müller, Theorie und Praxis von Kirchenleitung in der Reformation, Kerygma und Dogma, 2/96, 154–173;

Hermann J. Pottmeyer, Die Mitsprache der Gläubigen in Glaubenssachen, IntkathZ, 3-4/96, 134–147;

Wolfgang Beinert, Die Subjekte der kirchlichen Rezeption, StimdZ 5/96, 305–314;

ders., Das Rezeptionsgeschehen in der Kirche, ebd. 6/96, 381–392;

Themenheft „Die Pfingstbewegung als theologische Herausforderung“, Concilium 3/96.

III. Konziliarer Prozeß

Gene Sharp, Beyond Just War and Pacifism. Nonviolent Struggle towards Justice, Freedom and Peace, EcRev 2/96, 233–250;

Miroslav Volf, Gerechtigkeit, kulturelle Heterogenität und christlicher Glaube, EvTheol 2/96, 116–128;

Marianne Heimbach-Steins, Kirchenasyl. Christliche Verantwortung im Konflikt mit dem Rechtsstaat?, StimdZ 5/96, 291–304;

Hermann Göckenjan, Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft (EECCS), MDKonf-Inst 2/96, 28–31;

Franz J. Hinkelammert, Über den Markt zum Reich Gottes? (I/II), Orientierung 9 bzw. 10/1996, 98–102 bzw. 115–120;

Michael Rosenberger, Vision einer zukunftsfähigen Gesellschaft. Zur Stu-

die von BUND und Misereor aus moraltheologischer Perspektive, ebd., Nr. 10, 111–115;

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Erste Europäische Frauensynode (Gmunden, 21.–28. Juli 1996), ebd., 109–111.

IV. Orthodoxie

Sabo Akçay, Syrisch-orthodoxe und römisch-katholische Kirche: Was eint, was trennt sie?, KNA-ÖKI 21/96, 5–9;

Grigorios Larentzakis, Kirche und Sekten aus der Sicht orthodoxer Theologie, Ökumenisches Forum Graz, Bd. 18/1995, 207–226;

Heinz Ohme, Die Haltung der Serbischen Orthodoxen Kirche im gegenwärtigen Balkankonflikt, Kerygma und Dogma 2/1996, 82–113;

Viorel Mehedintu, Martin Luther aus orthodoxer Sicht, Würdigung und kritische Anmerkungen, KNA-ÖKI 24 und 25/1996, 5–8 bzw. 5–9;

Richtlinien zum Studium der orthodoxen Theologie in München, Stimme der Orthodoxie 1/96, 30 f;

Aufruf des dritten gesamtrussischen Nationalkongresses (4.–6. Dezember 1995, Danilov-Kloster Moskau) an alle Russen guten Willens „Wehrt dem Verfall der Werte! Schützt das Land vor dem Untergang!“ und das Abschlusdokument, ebd., 8 f bzw. 19–14.

V. Erdteil- und Länder-Berichte

Themenheft „Ökumene in Deutschland“ mit Beiträgen von Beatus Brenner, Erich Geldbach, Walter Schöpsdau, Rainer W. Burkart, Reinhard Thöle, Jörg Haustein u.a., MDKonfInst 3/96, 47–62;

Martin Reardon / Alan P. F. Sell, Churches Together in England: „Called To Be one“. Report „Decision-making in our Churches, including matters of Faith“, One in Christ 1/96, 69–84.

Roland Hill, *Wesleys Erben. Die Krise der britischen Methodisten*, HerKorr 6/96, 310–314;

Hannes Schreiber, *Wege der Erneuerung. Zur Situation der armenischen Kirche*, ebd., 307–310;

Jan Heijke, *The African Bishops' Synod of 1994*, Exchange, Vol 25, No 2, 136–162;

Erik van den Bergh, *On Christian motives in Afrikaans literature*, ebd., 119–135.

VI. Weitere beachtenswerte Beiträge

Geiko Müller-Fahrenholz, *Madre Tierra – Die Bedeutung der Erde in den indigenen Überlieferungen Lateinamerikas*, EvTheol 2/96, 128–144;

Jürgen Moltmann, *Öffentliche Gotteserinnerung. Theologie ist eine Funktion des Reiches Gottes*, EvKom 5/96, 273–276;

Hans-Martin Barth, *Das Kreuz als Kriterium. Luthers Kreuzestheologie und das Kruzifix-Urteil*, MDKonfInst 2/96, 23–28;

Martin Eckholt, *Eine theologische Wende? Entwicklungen in der französischen Philosophie*, HerKorr 5/96, 261–266;

Wolfgang Bienert, *Die Reformation als dogmengeschichtliches Ereignis. Zur Geschichte des pneumatologischen Dogmas*, in: *Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg*, Band 25, 35–56.

VII. Dokumentationen, Studienhefte, Bibliographien

Rat der EKD /DBK, *Gemeinsames Wort „Leben bis zuletzt – Sterben als Teil des Lebens“*, epd-Dok 20a/1996;

Europ. Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft (EECCS), *Ist das herrschende Wirtschaftsmodell mit nachhaltiger Entwicklung vereinbar?* Ein kritischer Bericht, epd-Dok 17/96;

H. J. Kinderlen, H. Tempel, R. Torfs (Hg.), *Die Kirchen und die Europäische Union, Texte eines Kolloquiums in Brüssel 1995*, epd-Dok 22/96;

Zum Papstbesuch: epd-Interview mit Bischof Dr. Karl Lehmann, Reinhard Frieling: „Ökumene: Gemeinschaft mit, nicht unter dem Papst...“, epd-Dok 26a/1996;

Rat Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE), *Umwelt und Entwicklung. Abschlusdokument des gemeinsamen Studienprojekts zusammen mit KEK und Europäischer Ökumenischer Kommission für Entwicklung (EECCD)*, Kreta, Juni 1995 (Bezug: Sekretariat CCEE, Gallusstraße 24, CH-9000 St. Gallen);

Erzbischöfl. Generalvikariat Köln (Hg.), *Versöhnung suchen – Leben gewinnen. Zur Ökumenischen Versammlung Erfurt 1996*: 1. Materialien, Anregungen, Modelle und Informationen für Gemeinden, Gruppen und Ökumenische Arbeitskreise. 2. Liturgische Arbeitshilfen. Bausteine für Gemeindegottesdienste (Bezug über den Hg., Abteilung Gemeindepastoral, 50606 Köln);

Barbara Rauchwarter, *Kirchenasyl. Eine theologische Annäherung, Ökumenische Materialien 13* (Bezug: Ernst Lange Institut, Spitalgasse 30, 91541 Rothenburg);

Ernst Lange Institut für Ökum. Studien (Hg.), *Evangelium und Kultur. Zugänge zu einem ökumenischen Thema. Ökumenische Materialien 12* (Bezug ebd.);

EMW (Hg.), *Schritt halten mit Gott. Das Evangelium und unsere Kulturen. Ein deutscher Beitrag zur Weltmissionskonferenz*, EMW-Informationen Nr. 110;

A Bibliography of Interchurch and Interconfessional Theological Dialogues, 11th Supplement (1996), Bulletin Centro Pro Unione No 49, 9–37 (Bezug: Via S. Maria dell' Anima, 30, I-00186 Rom).

Neue Bücher

Theo Sundermeier, Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft anlässlich seines 60. Geburtstages. Hg. von Volker Küster. Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1995. 247 Seiten. Pb. DM 45,-.

Der Missionswissenschaft und der Ökumenik kommen im Fachbereich Theologie noch weithin nicht die ihnen gebührende Beachtung zu. Dies wird z.B. daran deutlich, daß diese Disziplinen längst nicht überall zu den Fächern gehören, die im ersten theologischen Examen geprüft werden. Dies ist um so unverständlicher, da Mission und Ökumenizität zu den unverzichtbaren ekklesiologischen Kennzeichen gehören und ökumenisch-missionarische Denkanstöße und Praxis vielleicht mehr denn je erforderlich sind.

Der hier vorzustellende Band ist eine gelungene Sammlung missionstheologischer Aufsätze von Sundermeier. Die von seinem Assistenten Volker Küster besorgte Auswahl und Zusammenstellung gibt einen sehr guten Einblick in das Spektrum der Themenstellungen und Anliegen des Jubilars. Das Vorwort von Küster ist für das Erschließen der Beiträge hilfreich, weil es neben der Nachzeichnung des biographischen Weges von Sundermeier wichtige Stichworte einführt, die für die Arbeiten des Missions- und Religionswissenschaftlers programmatisch geworden sind. Die biographischen Hinweise machen auch deutlich, daß Sundermeier aus den Erfahrungen seines insgesamt elfjährigen Aufenthalts in Namibia und Südafrika und von vielfältigen Begegnungen in unterschiedlichen Kontexten entscheidende Impulse empfangen hat, die für sein Denken bestimmend geworden sind.

Mit „Konvivenz und Differenz“ sind die wesentlichen Stichworte genannt, die den Spannungsbogen des Denkens des Verfassers prägen. In seinem programmatischen Aufsatz: „Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute“ heißt es im Blick auf eine Neugestaltung der Mission der Kirche: „Mission ist Einladung zum ewigen Fest und darf nur als Einladung ausgesprochen werden. Diese ist eingebunden in den Rahmen der dreifachen Gestaltung der Konvivenz, d.h. sie geschieht in der Haltung des solidarischen Teilens, Lernens und Feierns im Horizont und aus der Perspektive der Armen und Rand-siedler (Lk 14,23).“

Neben diesem Aufsatz finden sich im ersten Teil des Bandes, in dem es um „Grundlegungen“ geht, eine Übersicht und Bewertung zur „Theologie der Mission“ und weitere Beiträge, die Sundermeiers eigenen Ansatz einer verstehenden Missionswissenschaft entfalten. Welche Konsequenzen das hat, wird an der Fragestellung: „Dürfen Nichtchristen zum Abendmahl zugelassen werden?“ aufgezeigt.

In den „Annäherungen“, dem zweiten Teil des Buches, werden beispielhaft „Fremde Theologien“ vorgestellt. Es folgen Beiträge, die „Erstgestalten afrikanischer Theologie“ porträtieren und Christentum, Schwarze Theologie und Bildende Kunst in Afrika nahebringen. Die in künstlerischen Darstellungen verdichteten und interpretierten kontextuellen Erfahrungen sind hineingenommen in den Aufsatz über „Minjung-Kunst und die Minjung-Theologie Koreas“ und in dem bisher noch nicht veröffentlichten Aufsatz: „Luthers Kreuzestheologie. Ist eine kontextuelle Theologie universalisierbar?“

Ein Verzeichnis von Veröffentlichungen Theo Sundermeiers (1960 bis 1994) beschließt den Band, der in der Summe seiner Beiträge ungemein viele Anregungen sowie Informationen und Orientierung für diejenigen vereint, die sich in der komplexen und vielgestaltigen Einen Welt nach Konvivenz sehnen.

Der Band kann nur wärmstens zu Lektüre und Studium empfohlen werden.

Gerhard Fritz

Christoph Joest, Spiritualität evangelischer Kommunen. Altkirchlich-monastische Tradition in evangelischen Kommunen von heute. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, 494 Seiten. Gb. DM 64,-.

Johannes Halkenhäuser hatte in seinem Werk „Kirche und Kommunität“ (1977) zum einen aufgezeigt, daß das Mönchtum durchaus eine Berechtigung in Luthers Theologie findet, und zum anderen das monastische Leben biblisch begründet. Im vorliegenden Buch nun wird der „Brückenschlag“ (S. 14) zur Alten Kirche und damit zum traditionellen Mönchtum hergestellt. Es sollen „Verbindungslinien zwischen dem alten Mönchtum und den heutigen evangelischen Kommunen“ (S. 31) aufgezeigt werden. Dies ist insofern als ein ökumenischer Brückenschlag zu verstehen, als damit die neuen evangelischen Gemeinschaften näher an das traditionelle Klosterleben in anderen Kirchen herangerückt werden.

Im I. Hauptteil wird ausgehend vom Phänomen evangelischer Kommunen als Antwort auf die Herausforderungen der heutigen Gesellschaft und der volkswirtschaftlichen Situation deutlich gemacht, daß hier unbewußt brachliegende Traditionen wieder aufgegriffen wurden. Dabei darf für Joest Übernahme von Tradition nicht zu einer Nachahmung

werden, sondern es handelt sich um einen „organischen Lebensvorgang“ (S. 83). „Begegnung mit der Tradition ist, wenn sie echt ist, Begegnung mit dem lebendigen Gott“ (S. 89). Ausgegangen wird daher von der These, daß Tradition in der Spiritualität evangelischer Kommunen auf verschiedene Weise gegeben ist: Es gibt a) eine bewußte Anknüpfung und Verarbeitung von Tradition, b) unbewußte Anklänge an Tradition, die dadurch entstehen, daß beide, das alte Mönchtum und die heutigen Kommunen, auf dieselbe Sache bezogen sind, c) ähnliche Verhaltensweisen heute wie damals, die sich gewissermaßen von selbst ergeben, wenn man zölibatär gemeinsam lebt (S. 93).

Teil II zeigt Grundlinien auf, die sich als gemeinsame Charakteristika evangelischer kommunitärer Spiritualität herauskristallisieren lassen: Das Mönchtum des Pachomius (S. 347) wird als "weit- hin übersehenes Paradigma" vorgestellt, bei dem alle wesentlichen Züge kommunitären Lebens bereits vorhanden sind. In einem 2. Schritt werden diese Grundzüge dann in den evangelischen Kommunen aufgezeigt und mit Pachom in Beziehung gesetzt (siehe dazu den Beitrag des Verf. S. 186 ff). Dabei wird deutlich: „Aufgrund der je eigenen Gotteserfahrung finden die Kommunen den ihnen entsprechenden Überlieferungsstrang, ergreifen ihn und verarbeiten ihn auf ihre Art. Und gerade so geschieht Tradition“ (S. 206).

Der III. Hauptteil beschreibt exemplarisch vier ausgewählte Kommunen aus Deutschland im Detail und zeigt auf, auf welche Weise monastische Traditionen in ihnen gegenwärtig sind.

Es handelt sich um die Communität Casteller Ring (Schwanberg), die Gethsemanebruderschaft, die Christusbruderschaft Selbitz und die Kommunität

Adelshofen. Schließlich folgt noch ein umfangreicher „Dokumentationsanhang“, der eine tabellarische Übersicht über die Kommunitäten und Bruderschaften in Deutschland sowie über die gemeinsame Geschichte derselben innerhalb der EKD gibt.

Der umfangreiche Band bietet eine Fülle an Material, manchmal mehr, als für die dargelegte Absicht nötig wäre. Die Bedeutung des Dokumentationsteils für die Untersuchung bleibt zum Teil unklar, da nicht auf alle dort abgedruckten Dokumente rekurriert wird. Andererseits werden Texte, die im Textteil bereits im Wortlaut zitiert wurden, noch einmal im Dokumentationsteil abgedruckt (z.B. Beschluß der EKD-Synode 1990, zitiert S. 61, abgedruckt S. 426).

In mehrerer Hinsicht ist die vorliegende Arbeit ungewöhnlich: Es handelt sich zum einen um die Dissertation eines evangelischen Theologen an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, einer römisch-katholischen Einrichtung. Zum andern lebt der Autor selbst als Bruder in einer evangelischen Kommunität und hat daher eine Sicht auf manche Dinge, die ein Außenstehender nicht hat. Damit hängt wohl auch zusammen, daß an manchen Stellen mehr kritische Auseinandersetzung mit der Frage des Zölibats oder auch der militärischen Bildersprache, wie sie z.B. von Otto Riecker aus der Tradition übernommen wird (S. 138 und S. 369), von einer „weltlichen“ Leserin vermißt wird.

Die ökumenische Dimension dieses Buches wurde bereits angedeutet: Es stellt die evangelischen Kommunitäten in den Traditionsstrom, der sie mit dem christlichen Mönchtum allgemein verbindet. Dieser Aspekt ist nicht nur für das Selbstverständnis der Kommunitäten hilfreich, sondern hat Bedeutung für die ökumenische Diskussion über Spiri-

tualität und Mönchtum und deren Einordnung in die Ekklesiologie.

Gleichzeitig bietet diese Untersuchung einen Beitrag zur weiteren ökumenischen Diskussion: Das Problem der „Tradition“ war Gegenstand von Diskussionen vor allem in den 60er Jahren, als man versuchte, den alten Gegensatz von „Schrift und Tradition“ gegenüber „sola scriptura“ zu überwinden. Aber auch in neueren Diskussionen zur Frage der Hermeneutik kommt das Thema immer wieder zum Vorschein. Joests Untersuchung stellt eine Art „Fallstudie“ zu diesem Thema dar, indem an praktischen Beispielen dargestellt wird, auf welche Weisen Tradition aufgenommen, entfaltet und lebendig gemacht wird. Wichtig ist dabei das Verständnis von Tradition nicht als statisches Depositum, sondern als Möglichkeit der Begegnung mit Gott. Auch ohne den bewußten Rückgriff auf die Tradition zeigt sich, daß authentische Nachfolge Christi in einem inneren Zusammenhang mit dem „feuerflüssigen Kern“ (S. 89) und mit den verschiedenen Formen steht, die sich daraus entfaltet haben. Die protestantische Zurückhaltung gegenüber der Tradition wird hier geöffnet aus der Perspektive der gelebten Wirklichkeit heraus.

Damit ist dieses Buch nicht nur für Kenner des monastischen Lebens oder Liebhaber des Themas Spiritualität interessant, sondern bietet einen Beitrag zum weiteren ökumenischen Gespräch.

Dagmar Heller

Roselies Taube u.a., Grenzenlos leben? Ökumenische Frauengottesdienste. Echter Verlag, Würzburg 1995. 136 Seiten. Br. DM 24,80.

Dieses Buch gibt die Abläufe und Texte von 14 Gottesdiensten wieder, die in einer Lübecker Vorortgemeinde gefei-

ert wurden und von einer Vorbereitungsgruppe aus unterschiedlichen Berufszweigen erarbeitet sind. Diese Gottesdienste kreisen um Frauengestalten aus dem Alten und Neuen Testament sowie aus dem Mittelalter und haben als gemeinsames Grundmotiv Gedanken und Überlegungen zu Grenzen und Abgrenzungen im weitesten Sinne im menschlichen Leben. Sie sind nicht nur als Anregung für die Gottesdienstgestaltung gedacht, sondern möchten auch „Impulse für Gruppengespräche oder Veranstaltungen zu den einzelnen Frauengestalten und Themenkreisen vermitteln.“

Die Wiedergabe der Gottesdienste ist in der Weise gestaltet, daß zunächst ein Abschnitt die „Vorüberlegungen“ darlegt, d.h. eine Zusammenfassung der zugrundeliegenden Geschichte sowie eine kurze Auslegung derselben. Darauf folgen Gedanken zur Gottesdienstgestaltung sowie „praktische Vorbereitungen“, bevor der eigentliche Gottesdienstverlauf abgedruckt ist.

Die Gottesdienstordnungen folgen einem einfachen Grundaufbau: Begrüßung, Lied, Psalm, Lied, Verkündigung, Gebet, Vaterunser, Segen. Dabei ist jeweils der Verkündigungsteil sehr abwechslungsreich und kreativ gestaltet. Es werden Szenen, Pantomime, Gesprächsphasen, Aktionen, Phasen der Stille und Zeichenhandlungen eingesetzt.

Gerade diese Abwechslung macht das Interessante an diesem Buch aus: Es gibt viele Anregungen zur unterschiedlichen Gestaltung des Verkündigungsteils in einem Gottesdienst.

Diese Betonung der Gestaltung des Verkündigungsteils mag zwar vom liturgischen Standpunkt aus einseitig erscheinen (man hätte sich auch vorstellen können, den Eingangsteil, den Gebetsteil oder auch einen Bußteil aus-

zugestalten), ist jedoch durchaus legitim, hätte aber besser im Vorwort erwähnt werden sollen, um falsche Erwartungen bei den Lesern zu vermeiden.

Grundsätzlich zu begrüßen ist der Wille, die biblischen Texte neu zum Sprechen zu bringen und die Gottesdienstbesucher durch ungewöhnliche Elemente zu Erfahrungen mit den Texten hinzuführen.

Dennoch stellen sich nach der Lektüre gewisse Fragen: Welche Auffassung von Gottesdienst liegt diesem Buch zugrunde? Diese Frage stellt sich vor allem deshalb, weil der Titel des Buches den Anspruch erhebt, hier handle es sich um „ökumenische“ Gottesdienste. In der Ökumene gibt es jedoch verschiedene Grundauffassungen von Gottesdienst. Einige Traditionen betonen den Aspekt des gemeinsamen Gotteslobes als Bedeutung von Gottesdienst. Andere sehen Gottesdienst auch als Dienst Gottes am Menschen und betonen die Botschaft, die ein Gottesdienst vermittelt und das, was der Besucher mit nach Hause nehmen kann. Die hier vorgestellten Gottesdienste betonen deutlich den zweiten Aspekt und bringen methodisch noch eine moderne Dimension hinein, indem Elemente aufgenommen werden, die eine pädagogisierende Wirkung haben. Außerdem steht in manchen Fällen die Aktion zu sehr im Vordergrund. Gleichzeitig wird der Versuch gemacht, Symbole für allgemeins menschliche Probleme zu finden und einzusetzen, was m.E. nicht immer überzeugend gelingt. Als Hauptfrage aber bleibt: Ist bei all diesen Elementen genügend bedacht, inwieweit sie integrierend sind und von einer Mehrzahl von Christen aus unterschiedlichen Traditionen gemeinsam gefeiert werden können? Ist in diesen Gottesdiensten genügend Platz für eigentliches gemeinsames Feiern zum Lob Gottes?

Die angedeuteten Fragen zeigen, daß theoretische Grundüberlegungen nötig sind, um dem im Titel genannten Grundanspruch, „ökumenisch“ zu sein, gerecht zu werden.

Für jemanden, der sich mit Gottesdienst im ökumenischen Bereich beschäftigt, bleibt das Buch hinter seinen Ansprüchen zurück.

Dagmar Heller

Michael Basse, Certitudo Spei. Thomas von Aquins Begründung der Hoffnungsgewißheit und ihre Rezeption. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993. 261 Seiten. Kt. DM 68,—.

Der Autor behandelt eine Thematik, die im 16. Jahrhundert in den Kontroversen um die reformatorische Rechtfertigungslehre von großer Bedeutung war: die Frage, ob Menschen im Glauben gewiß sein können, daß Gott in Christus Jesus eschatologisches Heil gewirkt hat und sie daran teilhaben läßt. Bei den neueren ökumenischen Bemühungen um ein gemeinsames Bekenntnis zur Rechtfertigung des Sünders erwies sich die Trienter Verwerfung der reformatorischen Lehre von der Heilsgewißheit (vgl. DS 1563-1566) als eine Zurückweisung subjektiver menschlicher Selbstsicherheit (*securitas*), von der die reformatorische Lehre nicht getroffen ist, da gerade sie nachdrücklich betont, die Gewißheit (*certitudo*) des Heils gründe in Gott, somit „extra nos“. Die in der Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (LV) (Freiburg – Göttingen 1986) zum Nachweis eines bestehenden Konsenses in dieser Frage vorgebrachte Argumentation (vgl. LV 40 f; 59–63) fand weithin Zustimmung in den Dokumenten der kirchlichen Rezeption. Mit den Worten Martin Luthers und im Anschluß an LV 62,29 formuliert auch der Entwurf der Gemeinsamen Erklä-

rung zur Rechtfertigungslehre, die der LWB und der Einheitsrat 1997 verabschieden möchten, „Glaube ist Heilsgewißheit“ (Nr. 38).

Die 1992 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Dissertation angenommene Studie von Michael Basse verfolgt vorrangig theologiegeschichtliche Interessen. Das Ziel der Arbeit ist ein Vergleich der systematischen Orte, an denen die Frage der Hoffnungsgewißheit von Thomas von Aquin (S. 23–143), von Luther (S. 166–207) und von zeitgenössischen Autoren (S. 218–240) behandelt wird. In kritischer Abgrenzung von katholischen Autoren (St. Pfürtnner und O.H. Pesch), die eine große Nähe zwischen den Konzepten von Thomas und Luther feststellten, betont Basse die Unterschiedlichkeit ihrer theologischen Ansätze: Während Thomas die Hoffnungsgewißheit mit der gottgewirkten teleologischen Ausrichtung der Schöpfung auf das Gute begründet, betrachtet Luther die Frage der Heilsgewißheit im Rahmen der Rechtfertigungslehre als in Christus Jesus gewisse Verheißung Gottes. Der Kontext der Ausführungen zur Hoffnungsgewißheit ist bei Thomas – und in seinem Gefolge in den Canones des Trienter Konzils – die Tugendlehre, bei Luther die Christologie und Eschatologie. Angesichts dieser Differenz in den Begründungszusammenhängen meint Basse, die gegenwärtig erreichte ökumenische Verständigung in der Frage der Heilsgewißheit sei theologiegeschichtlich nicht begründet (vgl. S. 222). Bei der Durchsicht zeitgenössischer Eschatologien kommt Basse zu der Erkenntnis, daß auch viele evangelische Autoren ihre Theologie der Hoffnung heute nicht als eine Fortführung der lutherischen Rechtfertigungslehre konzipieren. Die in jüngeren Schriften

geschehene Zentrierung des Interesses auf die Sinnfrage hält Basse für problematisch, weil dabei nicht mehr Gottes Verheißung, sondern die menschliche Bemühung um Lebensbewältigung im Vordergrund stehe. Angesichts dieser neuen Herausforderungen erscheint es als das Verdienst von Thomas und Luther, „den absoluten Charakter der Hoffnungsgewißheit herausgestellt zu haben“ (S. 240): Grund der Hoffnung ist die Verheißung von Gottes Gnade.

Die theologiegeschichtlichen Teile der Studie von Basse wirken überzeugend. Der Autor hat ein reiches Quellenmaterial gesichtet und unter systematischen Gesichtspunkten dargestellt. Dagegen ist die Wiedergabe der gegenwärtigen Zugänge zur Thematik recht knapp geraten und wenig um das Verstehen der Anliegen und Voraussetzungen der besprochenen Autoren bemüht. So bleibt es am Ende bei einem Votum für eine auch künftige Verortung der Thematik „Heilsgewißheit“ in der christologisch gefaßten Rechtfertigungslehre, ohne daß dabei die von vielen Autoren heute gestellte Frage nach der geschichtlichen Erfahrbarkeit des Heilseins angesichts der leidenden Schöpfung wirklich ernstgenommen erschiene.

Dorothea Sattler

Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium. Hg. v. Georg Braulik. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1995. 198 Seiten. DM 82,-.

Die zehn hier gesammelten Beiträge sind dem katholischen Bibelwissenschaftler Norbert Lohfink SJ zu dessen 65. Geburtstag gewidmet. Sie gehen zurück auf Vorträge während des International Meeting of the Society of Biblical Literature, das 1993 in Münster/Westfalen stattfand. Autorin und Autoren geben durch unterschiedliche

methodische Ansätze, Fragestellungen und Schwerpunktsetzungen einen informativen Einblick in gegenwärtige Tendenzen exegetischer Arbeit am Deuteronomium. Reizvoll ist der Band nicht zuletzt deshalb, weil in ihm Texte aus allen drei großen Textkomplexen dieses Buches – dem geschichtlichen Rahmen in Dtn 1–3; 31–34, den paränetischen Teilen von Dtn 4–11; 27–30 und dem in 12–25 (26) überlieferten „Gesetz“ – erörtert sowie kontroverse Standpunkte immer wieder benannt werden.

Mit textkritischen Problemen in Dtn 31 befaßt sich *Fernando Nwachukwu*. *Bernard M. Levinson* verbindet die textkritische Fragestellung mit einem Vergleich des Dtn mit neuassyrischen Vertragstexten, konkret einem 672 v. Chr. datierten Vertrag Asarhaddons, der die Loyalität von Untertanen und Vasallen gegenüber seinem Nachfolger Assurbanipal sichern sollte („But You Shall Surely Kill Him!“ The Text-Critical and Neo-Assyrian Evidence for MT Deuteronomy 13:10). Die schon lange erkannte Nähe von Deuteronomium und altorientalischen Vertragstexten greifen auch die Beiträge von *Manfred Krebernik* (M. Weinfelds Deuteronomiumskommentar aus assyriologischer Sicht) und *Hans Ulrich Steymans* (Eine assyrische Vorlage für Deuteronomium 28,20–44) auf.

Mit ganz anderer Gewichtung sucht Raymond Westbrook nach Ordnungsprinzipien der deuteronomischen Gesetze (Riddles in Deuteronomic Law), die er in den „traditions of ancient scientific literature“ (S. 173) zu finden meint. *Timo Veijola* erhebt aufgrund literarkritischer Erwägungen vier Schichten in Dtn 8 und entfaltet deren unterschiedliche theologische Interessen („Der Mensch lebt nicht vom Brot allein“. Zur literarischen Schichtung und theologischen Aussage von Deu-

teronomium 8). In seinem „redaktionsgeschichtlichen Beitrag“ stellt Georg Braulik die Bezüge zwischen Lev 19 und Dtn 19–25 heraus, die eine relative Datierung und theologiegeschichtliche Einordnung der dekalogischen Redaktion des Dtn – das heißt: dessen nach-exilischer Neustrukturierung auf der Grundlage des Dekalogs – ermöglichen (Die dekalogische Redaktion der deuteronomischen Gesetze. Ihre Abhängigkeit von Levitikus 19 am Beispiel von Deuteronomium 22,1–12; 24,10–22 und 25,13–16). Eckart Otto möchte zeigen, daß zunächst das Bundesbuch dem Dtn seine Struktur gab und dieses „deuteronomische Deuteronomium“ eine zweiphasige redaktionelle Überarbeitung erfuhr: Eine in priesterlichen Kreisen anzusiedelnde erste Redaktion (DtrH) band das Gesetzeskorpus an die deuteronomistische Eröffnung des Deuteronomistischen Geschichtswerkes (Dtn 1–3) und die Landeroberungsüberlieferung in Jos, später bearbeitete der Dekalogredaktor (=DtrD) Dtn 12–26 im Horizont des Dekalogs (vgl. S. 99), (Von der Programmschrift einer Rechtsreform zum Verfassungsentwurf des Neuen Israel. Die Stellung des Deuteronomiums in der Rechtsgeschichte Israels). Christa Schäfer-Lichtenbergers Beitrag geht dem in Dtn 16,18–18,22 erkennbar werdenden Bemühen um eine Vermittlung zwischen dem deuteronomischen Gleichheitspostulat (in der Bundeskonzeption begründet!) und der Tendenz zur Hierarchisierung nach (Der deuteronomische Verfassungsentwurf. Theologische Vorgaben als Gestaltungsprinzipien sozialer Realität). Sie vermag dabei zu zeigen, daß Königs- und Prophetengesetz auf eine Hand zurückgehen, die dem Problem sich ausweitender Machtbereiche unter anderem durch „die Anlegung der sozialen Rolle von König und Prophet als Antipoden“

begegnet. Beide sind der Autorität der Tora unterworfen. Allein durch deren Erfüllung wird JHWHs Anspruch anerkannt (S.118). Unter der Überschrift „Zur Fabel des Deuteronomiums“ (S. 65–78) schließlich untersucht Norbert Lohfink die von der „Erzählfolge“ unterschiedene „Ereignisfolge“ des Dtn. Seiner Meinung nach ist in Dtn 5–32 von einer einzigen Versammlung Israels die Rede, auf der ein Gottesbund geschlossen wurde (vgl. S. 70f), wobei auf der Ebene der Fabel ein enger Zusammenhang zwischen dem Bundeschluß und dem Amtsübergang von Mose auf Josua besteht (S. 76).

Angesichts der dargelegten Methoden- und Themenvielfalt mag es verwundern, daß die Beiträge auf die gegenwärtig in der ökumenischen Bewegung wieder aktuelle Debatte zu Fragen des Bundes nicht explizit Bezug nehmen. Sie tragen jedoch zweifellos zu einem besseren Verständnis der theologischen Aussageabsicht von Verfasser(n) und Redaktoren des Deuteronomiums ebenso wie seiner uns überlieferter Endfassung bei. So verhelfen sie zugleich zu einem besseren Verständnis von Begriffen wie Verheißung und Gebot, Erwählung, Identität des Gottesvolkes Israel - allesamt Themen, deren Aktualität auf der Hand liegt.

Ernst Michael Dörrfuß

Donald M. Lewis (Hg.), The Blackwell Dictionary of Evangelical Biography 1730 bis 1860. Blackwell Publishers, Oxford/England and Cambridge/USA 1995. 2 Bde. 1260 Seiten. Gb. (Vertrieb in Deutschland: Christliches Verlagshaus, Stuttgart).

Etwa 4.500 Personen aus einem Zeitraum von 130 Jahren in einem Lexikon! Hier wird ein großes Beziehungsgeflecht der vorökumenischen Gemein-

schaft innerhalb und unter den Kirchen erkennbar. Männer und Frauen werden in der gebotenen Kürze vorgestellt. Jedem Artikel sind einige bibliographische Hinweise beigegeben. Interessant für den deutschen Benutzer dieses Lexikons ist auch die Erfassung einer ganzen Reihe von Personen (etwa 30 und einige Herrnhuter), die aus deutschen Kleinstaaten kamen, bei Johannes Jänicke in Berlin (Berliner Missionsgesellschaft), bei Joh. Ev. Goßner, bei der Basler oder einer anderen Missionsgesellschaft ausgebildet wurden, dann aber von einer der verschiedenen Londoner Gesellschaften ausgesandt worden sind.

Von dem Titel „Evangelical Biography“ sollte sich der deutsche Leser nicht zurückschrecken lassen, immerhin ist die evangelische Übersetzung von „Evangelische Kirche in Deutschland“ auch „Evangelical Church“. Bengel, Fliedner, Löhe, Tholuck und Wichern sind in dem Lexikon erfaßt. Allerdings erscheint es mir besonders hilfreich zu sein, den Zugang zu den biographischen und bibliographischen Hinweisen aus den angelsächsischen Ländern zu gewinnen, weil es sie in dieser Zusammenfassung und Kürze sonst kaum gibt. Immerhin liegen in dieser Region und in dieser Frömmigkeitstradition zweifellos die Wurzeln der ökumenischen Bewegung.

Karl Heinz Voigt

John W. de Gruchy, Befreiung der reformierten Theologie. Ein südafrikanischer Beitrag zur ökumenischen Diskussion. Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995. 272 Seiten. Pb. DM 115,-.

Das Princeton Theological Seminary hatte John W. de Gruchy eingeladen, im April 1990 die Warfield-Vorlesungen zu halten – das ergab die Grundlage für diesen Einblick in die theologische

Reflexion reformierten Glaubens und Bekenkens in der südafrikanischen kirchlichen und politischen Entwicklung bis zur Gegenwart. Aber was de Gruchy am Beispiel des „Afrikaaner-Calvinismus“ analysiert und aufarbeitet, kann nicht nur reformierte Christen und nicht nur Südafrika-Engagierte interessieren („Rassismus steckt tief in der europäischen Seele und in den meisten europäischen christlichen Traditionen“, S. 149). Andere Konfessionen, Kirchen an einem anderen geographischen oder gesellschaftlichen Ort sind keineswegs sicher vor der Gefahr, „sich der Ideologie einer Interessengemeinschaft zu fügen“ (S. 42). Auf „Bekehrung als Befreiung von der Tyrannei schlechter Religion, von persönlicher und gemeinschaftlicher Selbstrechtfertigung, Selbstgerechtigkeit und jeder Art von Ichbezogenheit“ (S. 177) sind Christen und Kirchen aller ökumenischen Schattierungen angewiesen.

Gesprächspartner sucht de Gruchy einerseits immer wieder in Johannes Calvin und dessen historischen Schülern, andererseits in zeitgenössischen lateinamerikanischen Befreiungstheologen (denen die reformierten theologischen Akzente und Fragestellungen keineswegs fremd geblieben waren): „Sie finden einander als Verbündete nicht nur in ihrer gemeinsamen Gegnerschaft gegen die Abgötterei, sondern in ihrer gemeinsamen Bejahung, da in Jesus Christus Gott unsere Menschlichkeit bestätigt und wiederherstellt und uns Leben gibt“ (S. 98).

Wieder und wieder prüft de Gruchy den Calvinismus (nicht nur dessen südafrikanische Verfälschung) an Calvin selber, deckt er Ursachen für die Verzerrungen in der Theologieggeschichte auf. So lernen Leserinnen und Leser den südafrikanischen Sonderfall reformierten Glaubens und Bekenkens zu verste-

hen und zu beurteilen, indem sie sich der Maßstäbe der europäischen Reformation bedienen. Sie lernen auch die reformierte Ausprägung von Glauben und Bekennen („Befreit zum Lieben und Gehorchen“, S. 135 ff) zu unterscheiden von Persionen, die calvinistische Frömmigkeit nicht selten begleitet haben. Sie verstehen, wie sich, nicht zuletzt in der Befreiung zum Lieben und zum Gehorchen, lateinamerikanische Befreiungstheologie und befreite südafrikanische reformierte Theologie zusammenfinden in der kritischen Einstellung gegenüber jeder Ausübung von

Macht und in der gegenseitigen Entsprechung von persönlicher Umkehr und gesellschaftlicher Veränderung (S. 147 ff).

Wen Dietrich Bonhoeffers Anfragen und Thesen nicht loslassen, der ist de Gruchy vermutlich schon auf diesem Weg begegnet. Wie intensiv de Gruchy dessen Ansätze auf die südafrikanische Situation hin bedacht hat, wird auch in der „Befreiung der reformierten Theologie“ deutlich. Um die Übersetzung aus dem Englischen hat sich Frau Ilse Toedt verdient gemacht.

Jürgen Schroer

Dr. phil. Walter Müller-Römheld

geb. 30. 9. 1927 – gest. 15. 5 1996

Herausgeber und Herausgeberinnen der Ökumenischen Rundschau, die Schriftleitung und das Lektorat des Verlags Otto Lembeck gedenken in Dankbarkeit des Mannes, der die ökumenische Bewegung im deutschen Sprachraum verlegerisch umgesetzt und ihr publizistische Resonanz verschafft hat.

Sein Einsatz, seine Gewissenhaftigkeit, seine Liebe zum Ganzen und zum Detail waren beeindruckend.

Die Mitwirkenden

Dr. Fritz Erich Anhelm, Evangelische Akademie Loccum, Münchehäger Straße 6, 31547 Rehburg-Loccum / Pastor Rainer W. Burkart, c/o Ökumenische Centrale, Neue Schlesiergasse 22–24, 60311 Frankfurt am Main / Dr. Ernst Michael Dörrfuß, Klotzstraße 26, 70190 Stuttgart / Pfarrer Gerhard Fritz, Pfarramt für Weltmission und Ökumene, Westbahnstraße 4, 76829 Landau / Dr. Dagmar Heller, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Prof. Dr. Wolfgang Lienemann, Pilgerstraße 35, CH-4055 Basel / Prof. em. Dr. Lewis S. Mudge, San Francisco Theological Seminary, 2 Kensington Road, San Anselmo, USA / Dr. Dorothea Sattler, Schulgäßchen 6, 55578 Vendersheim / Pfarrer Dr. Klaus Schäfer, Evang. Missionswerk, Normannenweg 17-21, 20537 Hamburg / OKR i.R. Jürgen Schroer, Josef-Neuberger-Straße 43, 40625 Düsseldorf / Dozent Dr. Jan Štefan, Evangelisch-Theologische Fakultät der Karls-Universität, Cerna 9, CZ-11555 Praha 1 / Pastor Karl Heinz Voigt, Hardenbergstraße 15, 24105 Kiel / Bischof Dr. Joachim Wanke, Hermannsplatz 9, 99084 Erfurt / Prof. Dr. Carl Friedrich von Weizsäcker, Maximilianstraße 14 C, 82319 Starnberg.

Zu diesem Heft

Im neuen Heft greifen Vermächtnis und Aufbruch ineinander. Das gilt zunächst für die Themen, die seit den Anfängen der ökumenischen Bewegung in Glauben und Kirchenverfassung angesiedelt sind. Was *Dietrich Ritschl* aus einem Leben als Lehrer der Kirche bilanziert, wird von *Konrad Raiser* aufgenommen und dorthin weitergeleitet, wo die Weltkonferenz von Santiago de Compostela (1993) dringenden Handlungsbedarf und zugleich Spielräume im Kirchenverständnis gesichtet hat. Die eigene Kirche und Tradition auf die vier Grundbestimmungen von Kirche nach dem ökumenischen Bekenntnis von 381 zu befragen (eine, heilige, katholische und apostolische Kirche) und sich dabei von den Partnern bereichern zu lassen, ist sicher der sokratische Hebammendienst, den wir wissenschaftstheoretisch als Hermeneutik bezeichnen. Aus ihm könnte ein kreatives und mobiles Verständnis von Einheit entstehen und ein strategisch ausgehandeltes ersetzen. *Günther Gafßmann*, am 15. August 65 Jahre alt geworden, zeigt uns, wie solche Bewegung derzeit zu neuen Verhältnissen zwischen verschiedenen kirchlichen Traditionen in den USA führt. *Wolfgang Bienert* schildert uns, was beim ersten Plenum von Glauben und Kirchenverfassung seit Santiago in Moshi/Tansania als Aufbruch spürbar wurde.

Vermächtnis und Aufbruch ist auch die Spannung, die auf der Weltmissionskonferenz in Brasilien ausgetragen werden muß, wenn diese fruchtbar werden soll. Wir sollten die Aufschlüsselung des dortigen Geschehens durch *Klaus Schäfer* im Auge behalten, wenn die Medien, auf Schlagzeilen erpicht, polarisierend von dort berichten.

Die deutsche Ökumenische Versammlung in Erfurt liegt hinter, die 2. Europäische in Graz vor uns – ein günstiger Zeitpunkt, uns von *Johannes Dantine* an die theologischen Ansprüche erinnern zu lassen, denen alle Kirchen in Europa gerecht werden müssen, wenn sie im Zeichen von „Versöhnung“ zusammenkommen. Daß der Direktor von Glauben und Kirchenverfassung, *Alan Falconer*, schottischer Presbyterianer und lange in der Irish School of Ecumenics in Dublin tätig, dort ansetzt, wo Versöhnung praktiziert und tiefsitzende Verletzungen und Beschämungen geheilt werden sollen, liegt einerseits auf der Linie, auf der er bisher in Irland tätig war, es konkretisiert aber auch, was als innerer Zusammenhang von Ekklesiologie und Ethik vorrangiges Thema der ökumenischen Bewegung geworden ist.

Deren Vermächtnis zu wahren und in Solidarität mit unserer Zeitschrift aufzubrechen zu den entscheidenden Umsetz-Stationen von Graz über Hongkong bis Harare und zum Jahr 2000 – das erbittet sich der Unterzeich-

nende, und zwar in doppelter Hinsicht: nämlich der mittleren und jüngeren Generation gegenüber warmherzig-werbend für die ÖR einzutreten – ganz besonders in Ostdeutschland; und Gelassenheit und Treue zu bewahren, wenn wir ab dem 46. Jahrgang den Bezieherpreis leider wieder einmal anheben müssen. Was gäben wir darum, wenn das anders ginge, aber Gutes hat eben seinen Preis.

Hans Vorster

Dank und Glückwunsch für Hans Vorster zum 14. September 1996

Lieber Herr Vorster,
im Namen der Herausgeber unserer Zeitschrift und zugleich im Verein mit Ihren Mitschriftleitern, gewiß auch mit einer breiten Leserschaft, grüße ich Sie in Herzlichkeit und Mitfreude zur Vollendung Ihres 65. Lebensjahres am 14. September dieses Jahres 1996.

Ein solcher Festtag kommt zwar ungerufen und unaufhaltsam gleichsam wie von selbst. Wir wundern uns, daß er auf einmal da ist. Doch wir freuen uns auch auf ihn und dürfen ihn feiern; und das möchten wir auf diese Weise mit Ihnen tun.

Es ist für viele von uns im Grunde nicht selbstverständlich, daß wir diesen besonderen Geburtstag erleben. Manchen unserer Freunde und Weggefährten von einst und später ist er nach Gottes verborgenem Walten nicht vergönnt gewesen. Überhaupt empfinden wir mit den Jahren das Leben mit seiner Segenskraft wie auch mit seinen wechselnden Pfaden von Schatten und Licht als ein unverdientes Geschenk, als eine Gnade, die wir empfangen, auf die wir aber eben keinen verbrieften Anspruch haben. So nehmen wir gern teil an diesem schönen Widerfahrnis, das Sie mit Ihrer Frau und mit Ihrer Tochter und mit vielen anderen Ihnen nahestehenden Menschen feiern.

Sie setzen mit diesem Festtag Ihren Fuß über eine Lebensschwelle, der nach der bei uns allgemein gültigen gesetzlichen Ordnung eine eigene Bedeutung zukommt. Die Rede ist vom Eintritt in den Ruhestand. Das kann man sich wie in vergleichbaren Fällen nun auch bei Ihnen nicht recht vorstellen. Wie wir Sie kennen, werden Sie aktiv bleiben, auch in der Schriftleitung der „Ökumenischen Rundschau“, noch für einige Jahre wenigstens. Doch beginnt mit diesem „magischen Datum“ zweifellos der Übergang zu etwas Neuem, das für uns ungewohnt ist, so verlockend es uns auch vorher

erschienen war. Jedenfalls werden uns Kräfte der Umstellung abverlangt. Ich möchte es die ersehnte, aber zugleich herausfordernde Wende von der Pflicht zur Kür nennen, aus dem Geflecht der vielen andrängenden, freilich oft notwendigen und auch schöpferischen Zwänge in den offenen Horizont der freien Entscheidungen hinein, der Wege nach eigenem Ermessen; in einen Raum der Entlastung gewiß, der aber eigene Ansprüche an uns richtet, eben weil er uns die Möglichkeit eröffnet, in größerer Ruhe und in ganzer Sammlung zu unserem Eigenen zu finden. Ich wünsche Ihnen ein glückliches Gelingen zu diesem Lebensübergang.

Der 65. Geburtstag gibt uns eine natürliche, völlig ungezwungene Gelegenheit, einen Rückblick zu halten und uns an das Bleibende im Vergangenen zu erinnern. Vieles in unserem Lebensgang ordnet sich erst richtig ein, wenn wir es von hinten her betrachten, sowohl das Leuchtende und Willkommene wie das Rätselhafte und Widersprüchliche. Wir vermögen etwas von dem Widerschein der Spuren Gottes auf den Wegen zu erkennen, die wir gegangen sind, oft genug auch entgegen unseren eigenen Wünschen geführt wurden. Und manchmal gelingt uns das Gotteslob über unserem Leben gerade „im Abstand“ besser. Erst vom Ende her wird vieles wirklich erkennbar. „Später wirst du es begreifen“, sagt der Herr einmal bedeutungsvoll zu seinem Jünger (Joh 13,7).

Sie sind seit Anfang 1985 der „geschäftsführende Schriftleiter“ unserer Zeitschrift. Sie werden sich an die damaligen Fragen und Überlegungen zur Regelung der Nachfolge unseres bewährten Schriftleiters D. Dr. Hanfried Krüger noch gut entsinnen, der die „Ökumenische Rundschau“ fast drei Jahrzehnte in anerkannter Weise geleitet und geprägt hatte. Es war zwar für eine Zeitschrift in der Art der unseren nicht ungewöhnlich, aber in unserem Fall doch ganz neu und ungewohnt, daß die Herausgeber ein Dreierkollegium als Schriftleitung beriefen, in dem Sie die Geschäftsführung mit der Zuständigkeit vor allem für die Abwicklung der „technischen“ Probleme bei der Herstellung der Zeitschrift, dann auch für die innerdeutsche Ökumene wahrnehmen sollten. Neben Ihnen sollte sich Konrad Raiser, damals noch Professor in Bochum, um die internationale Ökumene und die theologischen Grundsatzfragen kümmern, während Oberkirchenrat Uwe-Peter Heidingsfeld aus dem Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland die Buchrezensionen zu betreuen hatte. Ihnen hat die für Sie intendierte Trennung von „Technischem“ und Inhalten seinerzeit aus wohlwogenen Gründen nicht behagt. Zudem waren Sie selbst viel zu sehr Theologe und an den ökumenischen Grundsatzfragen interessiert, als daß Sie dies nicht auch hätten zur Geltung bringen wollen. Wie es dann auch geschah.

Heute erinnere ich an dieses Damals nicht nur aus historischen Gründen. Die Berufung einer dreiköpfigen Schriftleitung hatte gewiß mit der Überzeugung zu tun, daß eine Person allein in unserer Zeit einer wachsenden Vielbeschäftigkeit die Aufgabe wohl unmöglich würde schaffen können, zumal da die ökumenische Landschaft sich in den Jahrzehnten zuvor weit verzweigt und zerklüftet hatte. Doch spielte auch der Gedanke hinein, daß die weltweiten ökumenischen Bezüge unter einem neuen Schriftleiter, der aus einem württembergischen Pfarramt kommt und vorwiegend inländische Erfahrungen mitbringt, auf keinen Fall zu kurz kommen dürfen. Wie dem auch immer sei, wir müssen im Rückblick feststellen, daß es eine durchaus weise Entscheidung war, die Schriftleitung mehreren Personen anzuvertrauen. Sie hat sich bewährt und ist seither beibehalten worden, auch nachdem die beiden anderen Kollegen ausgeschieden waren. Denn sie erhielten alsbald Nachfolger, unter ihnen übrigens, nicht zuletzt aufgrund Ihres Drängens, auch Frauen.

Dennoch wollen wir nicht verkennen, daß die hauptsächliche Würde und Bürde der Schriftleitung unbeschadet der eingespielten Arbeitsteilung und aller Kollegialentscheidungen nun doch eben bei Ihnen liegt, aus technischen, personalen und auch durchaus theologischen Gründen. Sie sind im Laufe dieser zwölf Jahre der eigentliche Schriftleiter unserer „Ökumenischen Rundschau“ geworden; der Schriftleiter wenigstens, der im Wechsel des Dreier-Kollegiums durch die Jahre hindurch die Kontinuität wahrt und wesentliche Erfahrungen und Leitlinien einbringt; und dies wohl mit der Ihnen eigenen Leidenschaft und Hartnäckigkeit. Sagen wir es anders: bei Ihnen laufen die Fäden der Schriftleitung zusammen, und wir wissen sie bei Ihnen gut aufgehoben. Daher nehme ich Ihren 65. Geburtstag gern zum Anlaß, Ihnen für Ihr Engagement als unser Schriftleiter auch in dieser begrenzten Öffentlichkeit unseren Dank zu sagen und Ihnen auf die weiteren Jahre eine gute Hand, die gesammelte Kraft und den kollegialen Sinn in der Schriftleitung zu wünschen.

Nach dem Rheinländer Wilhelm Mepp, der die ersten vier (noch schmalen) Jahrgänge betreute, und nach dem Hannoveraner Hanfried Krüger, der ihm nach seinem frühen Tod Anfang 1956 folgte, vertreten Sie eine dritte, sehr besondere Landschaft des deutschen Protestantismus in der Schriftleitung: die württembergische Ausprägung des Luthertums. Man nennt sie dort gern „mild“: mit ihrer Offenheit für die anderen Wege des reformatorischen Christentums, wie sie sich in der benachbarten Schweiz und in Straßburg herausgebildet hatten. Diese originelle evangelische „Gemengelage“, deren selbstbewußter Eigenwille auch für die Mitprotestanten im übrigen Deutsch-

land zuweilen schwer zu begreifen ist, hat Sie mitgeprägt. Sie würden mit Ihren schwäbischen Landsleuten eher sagen wollen, es handele sich um eine frühe Form des Ökumenismus, einer freilich innerprotestantischen Verständigung zugunsten einer gelebten kirchlichen Gemeinsamkeit über die Gegensätze hinweg, die damals die protestantischen Richtungen noch scharf voneinander trennten.

Entschieden über die Grenzen der herkömmlichen Horizonte hinausgeschaut haben Sie in Ihrem Studium der Theologie und Philosophie im heimatlichen Tübingen, dann im schweizerischen Basel, vollends aber mit Ihrer Dissertation 1963 bei Gerhard Ebeling in Zürich. Ihr Thema war „Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther“. Eine respektable gelehrte Studie, zwei Jahre später im Druck erschienen, der sicher auch Ihre Repetentenzeit mit den Fächern Philosophie und Dogmatik am Tübinger Evangelischen Stift zugute gekommen ist. Das Freiheitsthema liegt als eine ungestüme Antriebskraft den wechselnden Wegen und Entwürfen unserer neuzeitlichen Geistes- und Sozialgeschichte zugrunde. Es ist eine Existenz- und Zukunftsfrage geblieben, die sich gerade am Ende unseres turbulenten Jahrhunderts wieder einmal beunruhigend zur Debatte stellt, noch immer ungelöst: was denn die wahre Freiheit ist und wie wir heilsam mit ihr umgehen, so daß wir uns nicht in ihr verlieren, vielmehr ihre Verankerung in Gott wiedergewinnen und ihre Erfüllung in der Hingabe an das Heil und das Wohl aller unserer Mitgeschöpfe suchen.

Runde achtzehn Jahre sind Sie danach in Stuttgart Gemeindepfarrer gewesen, bevor Sie 1982 durch die Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen als der Referent aus der Evangelischen Kirche in Deutschland und für sie in die Ökumenische Centrale in Frankfurt am Main berufen worden sind. Ich denke mir, Sie haben gern studiert und promoviert, und den Fragestellungen des wissenschaftlichen Denkens und Forschens haben Sie immer Ihr waches, kritisches Interesse bewahrt. Doch spürt man es Ihnen ab, daß Sie aus ganzer Überzeugung Pastor und Seelsorger geworden und es im Grunde geblieben sind. Noch heute predigen Sie gern und widmen dieser Aufgabe große Sorgfalt und gründliche Gedanken, auch wenn es an einem abgelegenen Ort zu predigen gilt. Sie merken auf die Fragen der Menschen und sind den Erfordernissen der Praxis zugetan. Nicht ohne Bedacht habe ich in Ihrem Lebenslauf gelesen, daß Sie in Tübingen nebenamtlich einen Predigt- und Seelsorgedienst am Untersuchungsgefängnis, in Stuttgart einen Lehrauftrag für Ethik und Kirchensoziologie in Lehrgängen für den Pfarrdienst sowie die Verantwortung als Schöffe am Jugendgericht wahrgenommen haben. Das prägt und bleibt wirksam. Am Ende ist

es ja doch der einzelne Mensch in seiner besonderen Lebens- und Notsituation, dem die Versöhnungsbotschaft des Evangeliums gilt. Wir haben Theologie studiert und treiben das Werk der Ökumene, damit Menschen Christus und seiner Lebensmacht begegnen können und von ihr berührt, getröstet, geheilt werden.

Es kann daher niemanden verwundern, daß Sie diesen Praxisbezug der Theologie und der Ökumene in Ihrer Aufgabe als Schriftleiter der „Ökumenischen Rundschau“ zur Geltung gebracht haben: wie die Einheit der Christen jetzt schon unter den Bedingungen einer erst teilweise erreichten Verständigung Gestalt gewinnen und erlebbar werden kann; wie wir den unverminderten Gefährdungen der göttlichen Gabe des Lebens unter den Menschen und in der Schöpfung mit einem veränderten Denken und Handeln wirksam begegnen; wie überhaupt der Glaube an das alte Evangelium heute angesichts der modernen Lebenserfahrung und Welterkenntnis konkret und glaubwürdig bejaht und bekannt werden kann. Vergleicht man die Ausgaben der „Ökumenischen Rundschau“ unter Ihrer Ägide mit denen in den Jahrzehnten zuvor, muß einem diese stärkere Aufmerksamkeit auf die praktische Umsetzung ökumenischer Erkenntnisse und Konvergenzen auffallen. Nicht nur, daß die Themen einer gläubigen Ethik der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung aus dem konziliaren Prozeß seit dem Aufruf auf der ÖRK-Vollversammlung in Vancouver 1983 naturgemäß deutlicher hervorgetreten sind; auch die Berichte und Beispiele, wie „Ökumene Profil gewinnt“, häufen sich; und dazu treten die Stimmen zu den derzeitigen Herausforderungen an die Weggemeinschaft der Kirchen von profilierten Verantwortungsträgern im politischen Raum, der selbstbewußte theologische Beitrag der Frauen, die engagierte Kritik der jungen Generation und – noch viel zu wenig – das eigenständige Wort zur ökumenischen Tagesordnung aus dem Mund der Laien, der Christen mit säkularen Berufserfahrungen ohne kirchliche Ämter und Würden. Das alles hat vermehrten Raum auf den Seiten unserer Zeitschrift gefunden, ohne daß man sagen könnte, die klassischen Themen der ökumenischen Bewegung seien darüber zurückgetreten.

Mit Ihren beiden Mitschriftleitern, Dr. Dagmar Heller in Genf und Professor Dr. Hermann Goltz in Halle, zuvor mit der heutigen Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages Dr. Margot Käßmann in Fulda und Oberkonsistorialrat Dr. Matthias Sens in Magdeburg, haben Sie versucht, den wechselnden Pulsschlag der Ökumene zu erspüren: diesseits und jenseits der deutschen Grenzen; in Europa, nicht zuletzt nach dem Fortfall des Eisernen Vorhangs 1989, und in den Weiten der Welt. Sie wollen zu

Recht mit unserer Zeitschrift den Verwicklungen und Verwandlungen auf der Spur bleiben, den Impulsen und Initiativen nahekommen, die das weitgespannte ökumenische Gesamtgeschehen auf allen Ebenen, an den vielen Orten und in manchen Winkeln ausmachen, nicht nur an den oberen zentralen Stellen. Ich wünsche Ihnen, daß Ihnen das gerade in den kommenden Jahren gelingt, die uns manchen Anlaß geben, eine Bilanz der Wege, des Ertrags und der Perspektiven des zeitgenössischen Ökumenismus zu versuchen: unverdrossen, keineswegs unkritisch, auch nicht ohne Selbstbesinnung, jedenfalls aber dankbar. Immerhin können der Ökumenische Rat der Kirchen und die seit 1992 wieder gemeinsame Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland im Jahre 1998 auf fünfzig Jahre ihres Wirkens zurücksehen. In einen weiter gespannten geschichtlichen Rahmen wird uns das Jahr 2000 stellen, mit dem das zweite Millennium der Christentumsgeschichte mit seinen Denkwürdigkeiten an Glaubenskraft und Glaubenskrisen, an Gelingen und Versagen zu seinem Ende gelangt. Das geht alle Kirchen gemeinsam an; und daher hat Papst Johannes Paul II. recht daran getan, zu seiner ökumenischen Begehung einzuladen, die zwar die Kraft der christlichen Hoffnung bezeugen sollte, aber jeden Anflug von Triumphalismus vermeiden mußte.

Die ökumenische Bewegung der letzten anderthalb Jahrhunderte wurde von ihren Teilnehmern als etwas Erregendes und Bahnbrechendes erfahren; nicht als Menschenwerk allein, sondern als eine von Gott kommende und von ihm mit Kraft und Gelingen erfüllte, notwendige Berufung. Es war wie ein charismatischer, frühlingshafter Aufbruch aus den erstarrten winterlichen Fronten der Kirchen und Konfessionen. Doch müssen wir uns auch der wechselnden Konstellationen ihrer Geschichte bewußt werden. In der ökumenischen Bewegung haben sich Wandlungen vollzogen. Sie ist nicht mehr, wie sie einmal war, in ihren Anfängen um 1910 oder zu Beginn unserer Zeitschrift vor fünfundvierzig Jahren. Es hat staunenswerte Fortschritte in der Annäherung und Einigung der Kirchen gegeben. Doch melden sich auch viele enttäuschte Hoffnungen zu Wort; und vor allem hat der Erfolg des Ökumenismus auch zu Irritierungen bei denen geführt, denen die Abgrenzungen zwischen den Kirchen eine Geborgenheit für ihren Glauben boten und eine Hilfe, an ihm festzuhalten.

Was ist mit der ökumenischen Bewegung? Ich hoffe, mit Ihnen einig zu gehen, daß wir nicht in das immer wieder zu hörende Klagelied einstimmen, das vom Stillstand oder sogar von Rückschritten in der Ökumene handelt, sich über ihre Langsamkeit beschwert oder über ihre mangelnde Resonanz in den Kirchen. Was immer daran richtig sein mag, es bleibt doch die große

Veränderung festzustellen, die sich in den zwischenkirchlichen Beziehungen und im Glaubensbewußtsein vieler unserer Kirchenmitglieder ökumenisch ergeben hat. Wir haben begonnen, einander anzusehen, anzunehmen, anzu-spornen und auch zur Seite zu stehen. Es sind erste Schritte, gewiß, und unfertige, vertiefungsbedürftige dazu. Aber wir stehen nicht mehr am Anfang. Wenn wir überhaupt etwas am Ende dieses ökumenisch genannten Jahrhunderts gelernt haben, dann doch auch dieses: daß wir nicht die Meister der ökumenischen Bewegung sind; auch nicht ihre Musterschüler, kaum daß wir unsere Hausaufgaben zufriedenstellend gemacht haben. Im besten Fall sind wir Gehilfen, manchmal leider Hemmnisse und Stolpersteine. Wir sind mit den Lektionen noch längst nicht am Ende, die uns als einzelnen Christen oder als ganzen Kirchen durch den Aufbruch, die Fortschritte und die Krisen des Ökumenismus in unserem Jahrhundert aufgegeben worden sind. Wir stehen gewiß nicht mehr am Anfang, aber vielleicht sind wir immer noch oder wieder aufs neue Anfänger, insofern uns die veränderte politische, geistige und ökumenische Landschaft gegen Ende unseres Jahrhunderts dazu nötigt, die gewohnten Bahnen und Formeln unseres Ökumenismus zu überprüfen und die Wege neu zu erkunden, die die Kirchen heute miteinander und zueinander gehen können. Nicht als die Meister, sondern als Gehilfen des Meisters.

Unsere Zeitschrift will einen solchen Gehilfendienst bei der heute gebotenen ökumenischen Suchbewegung leisten. Das ist nicht nur notwendig und anstrengend, sondern auch lohnend und verlockend. Wie schön, daß wir Sie an maßgeblicher Stelle dabei haben, unterwegs, mit Ihrem theologischen Spürsinn, mit Ihrem Drängen auf Gestaltwerdung und Konkretionen, ja, mit Ihrer schwäbischen Eigenwilligkeit.

Es grüßt Sie in Dankbarkeit für die bisherige und in Zuversicht auf die zukünftige Weggemeinschaft

Ihr

Heinz Joachim Held

Hannover, Anfang September 1996

Hermeneutik der Einheit

Vortrag bei der Sitzung der Plenarkommission
für Glauben und Kirchenverfassung
Moshi, Tansania, 15. August 1996

VON KONRAD RAISER

I.

Mit meinem heutigen Vortrag möchte ich einen Gedankengang wieder aufnehmen und weiterentwickeln, den ich vor drei Jahren bei der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela in Umrissen angedeutet hatte. Ich sprach damals von der Notwendigkeit, die bilateralen und multilateralen Dialoge zu überführen in einen konstruktiven Dialog der verschiedenen christlichen „Kulturen“, einen Dialog, „der auf wachsendes Verstehen der Integrität des anderen, des uns Fremden ausgerichtet ist und nicht unter dem Druck steht, die Unterschiede möglichst in Konsens aufzulösen“. Ich fügte dann hinzu: „Dazu brauchen wir eine ökumenisch-interkulturelle Hermeneutik, die es ermöglicht, Einheit als Gemeinschaft von bleibend Verschiedenen verstehbar zu machen und dafür Kriterien anzubieten. Das heißt nicht, die von menschlicher Sünde gezeichneten Trennungen und Spaltungen der Kirche hinzunehmen oder gleichgültig zu sein gegenüber der Aufteilung der universalen Kirche. Aber über die oft beschworene Bestimmung der Grenzen der Vielfalt hinaus müßte eine solche Hermeneutik auch die Grenzen verträglicher, zumutbarer Einheit ins Auge fassen, d.h. Kriterien der ‚notwendigen und ausreichenden Einheit‘ angeben. Die hermeneutischen Diskussionen und Studien der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in den sechziger Jahren müßten unter dieser Perspektive neu aufgegriffen werden“ (s. Santiago de Compostela 1993, Frankfurt/M. 1994, 191).

In ihren *Sektionsberichten* hat die Weltkonferenz das Drängen auf eine erneute hermeneutische Reflexion in ökumenischer Perspektive verschiedentlich aufgegriffen. Vor allem Sektion I mit ihren Überlegungen zur relationalen Struktur der Katholizität der Kirche, zur dialogischen Begegnung mit dem anderen im Prozeß der Koinonia und dem Hinweis auf die notwendige Selbstentäußerung und Umkehr als Weg zur Versöhnung hat wichtige Hinweise darauf gegeben, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit ökumenische Gemeinschaft von Kirchen gelingen kann. Insbesondere hat

die Sektion unterstrichen, daß es für die ökumenische Weggemeinschaft wichtig ist, die theologische Sprache und das kulturelle Ethos der anderen verstehen zu lernen, und hinzugefügt: „In unseren interkonfessionellen Dialogen könnte uns eine neue Studie von Glauben und Kirchenverfassung über Hermeneutik von Nutzen sein sowie neue Wege in der theologischen Arbeit, die uns bessere Instrumente an die Hand geben, auf dem Weg zum Ziel der sichtbaren Einheit Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen“ (I, 28). Diese Anregung ist dann in der ersten Empfehlung am Ende des Sektionsberichts noch einmal aufgegriffen worden.

Sektion II richtete im Zusammenhang der Frage nach der Gemeinschaft im Bekenntnis des Glaubens ihren Blick auf die Apostolizität der Kirche als einem kritischen Konzept, „an dem Glaube, Leben und Strukturen der Kirche immer neu zu messen und zu orientieren sind“ (II, 8). Sie stellt dann fest: „Unseren getrennten Gemeinschaften ist es noch nicht gelungen, wechselseitig volle Apostolizität *anzuerkennen*. Die Frage, wie wir in unseren Gemeinschaften gegenseitig Apostolizität anerkennen, ist niemals nur eine Frage der Anerkennung der Ämter, ... es geht auch um die Frage, ob wir anerkennen, daß der auferstandene Christus, den *wir* kennen, im Leben anderer gegenwärtig ist, und ob eine andere Kirche über Mittel und Wege verfügt, sich selbst für die Realität dieses selben Christus zu öffnen“ (II, 9). Dies führte die Sektion dann zu der Empfehlung: „Daß Glauben und Kirchenverfassung eine Studie unternimmt, die die Kriterien zusammenstellt, mit deren Hilfe Apostolizität erkannt wird und die in den bilateralen Dialogen besprochen worden sind; dies sollte durch Überlegungen zur Vereinbarkeit dieser Kriterien ergänzt werden“ (II, 12.1). Weitere Hinweise aus den Sektionsberichten ließen sich beibringen.

Die Kommission hat daraufhin in den letzten beiden Jahren eine Studie über „*Ökumenische Hermeneutik*“ in die Wege geleitet, deren vorläufige Ergebnisse uns in dem Dokument „*Auf dem Weg zu einer Hermeneutik für eine wachsende Koinonia*“ vorliegen. Dieser Text soll morgen in einer Plenarsitzung vorgestellt und diskutiert werden, so daß ich mich hier auf kurze Bemerkungen beschränken kann. Die Studie geht in ihrem ersten Teil auf die bekannte Aussage der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal zum Problem von Tradition und Traditionen ein und versucht, über Montreal hinaus die Frage nach den Kriterien zu klären, die es erlauben, zwischen den verschiedenen Traditionen zu unterscheiden und angesichts einander widersprechender kultureller Perspektiven oder hermeneutischer Maßstäbe die Authentizität des Glaubens zu erkennen. Dabei gelingt der Studie eine interessante Auslegung der Basisformel des Öku-

menischen Rates, die von dem Bekenntnis zu Jesus Christus „gemäß der Heiligen Schrift“ spricht. In ihrem zweiten Teil geht die Studie kurz auf die Problematik des einen Evangeliums in vielen Kontexten ein und damit auf die Fragen interkultureller und transkultureller Kommunikation, wie sie vor allem im Rahmen der Untersuchungen zu Evangelium und Kultur in der Einheit II des Ökumenischen Rates angestellt worden sind. Von besonderem Interesse ist der dritte Teil der Studie, der die Kirche interpretiert als eine „hermeneutische Gemeinschaft“. Zu den Kennzeichen dieser Gemeinschaft gehört die wechselseitige Rechenschaftspflichtigkeit der Kirchen, in der sie gemeinsam die Wahrheit ihrer Verkündigung des Evangeliums prüfen. Sie verweist auf das Amt der „*episkopé*“ und die konziliare Entscheidungsfindung als Beispiele von Formen der wechselseitigen Rechenschaftspflichtigkeit innerhalb und zwischen den Kirchen. Dies ermöglicht es der Studie auch, den Vorgang der Rezeption, der im Mittelpunkt der Beratungen während der ersten Tage dieser Sitzung gestanden hat, als einen „hermeneutischen Prozeß“ zu interpretieren.

Die drei Teile der Studie umreißen drei unterschiedliche, aber miteinander verknüpfte Dimensionen einer ökumenischen Hermeneutik. Dabei wird das Verständnis von Hermeneutik geöffnet und erweitert über die klassische Einengung auf das Verstehen und Interpretieren von Texten. Auch das Verstehen des anderen und Fremden, insbesondere der anderen Kulturen und unterschiedlicher, kontextuell bedingter Gestaltwerdungen des Evangeliums, wird als hermeneutischer Prozeß beschrieben. Am fruchtbarsten scheint mir jedoch die Interpretation der Kirche als einer „hermeneutischen Gemeinschaft“ zu sein. Damit wird der leicht moralisch oder juridisch mißverstandene Begriff der „*Rechenschaftspflichtigkeit*“ *übersetzt in die Vorstellung von einem offenen hermeneutischen Prozeß, in dem sich die Gemeinschaft der Kirche immer neu bewährt und läutert.* Aber die Vorstellung von der Kirche als hermeneutischer Gemeinschaft führt noch weiter und hat Konsequenzen für unser Verständnis der Einheit der Kirche. In ihrer Einheitserklärung hatte die Vollversammlung von Canberra 1991 „*Koinonia*“ als hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der Einheit eingeführt und begründet. Diesem Impuls ist die Fünfte Weltkonferenz in Santiago de Compostela mit ihrem Thema „Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis“ gefolgt. Nun schlägt die Studie zur ökumenischen Hermeneutik eine weitere Präzisierung vor: *Die Koinonia und damit die Einheit der Kirche kann und sollte verstanden werden als eine hermeneutische Gemeinschaft des gemeinsamen Bekenkens, des gemeinsamen Handelns in der Nachfolge und der gemeinsamen Suche nach dem Reich Gottes.*

Damit werden Überlegungen aufgenommen, die ich zum ersten Mal von Anton Houtepen gehört habe (s. seinen Aufsatz „Ökumenische Hermeneutik. Auf der Suche nach Kriterien der Kohärenz im Christentum“, in: Ökumenische Rundschau 3, 1990, 279ff). Auf dem Hintergrund einer kritischen Analyse der Geschichte der theologischen Hermeneutik und der hermeneutischen Lage in der Gegenwartsphilosophie kommt er zu dem Schluß: „Es geht im Glauben und auch beim ökumenischen Gespräch nicht um Texte, sondern um die Sache, das Reich Gottes ... Die Kirche Christi ist eine hermeneutische Erzählgemeinschaft in vielen Kontexten. Es geht in dieser Gemeinschaft mehr um die Subjekte, die Träger der Überlieferung, als um die Instrumente der Überlieferung“ (292f). Hermeneutik versteht er im Anschluß an Paul Ricoeur als „Sammlung des Sinns“, als „Stiften des Zusammenhangs“. Die Schriften und Symbole der christlichen Tradition sind deshalb normativ, „weil sie die uns geschenkten göttlichen Sinnzusammenhänge durch Symbole und Erzählungen entdecken lassen“ (291). Es geht ihm daher um Kriterien einer „ökumenischen Hermeneutik der Kohärenz“, die verbindet, was unverbunden ist, und heilt, was zersplittert wurde. Eine solche Hermeneutik der Kohärenz, der Sammlung des Unverbundenen und Zerstreuten, ist nach seiner Meinung auch besser geeignet zu interpretieren, wie im Neuen Testament von der Einheit der Kirche die Rede ist, d.h. nicht im Sinne von Uniformität und Zentralismus, sondern in Metaphern, „die auf Partizipation, Gemeinschaft, Solidarität, Kommunikation, Sammlung, Kohärenz und Liebe hinweisen“ (287).

Einheit als Gemeinschaft der bleibend Verschiedenen läßt sich dann verstehen im Sinne eines offenen hermeneutischen Prozesses, der auf die Sammlung und kohärente Verknüpfung der unterschiedlichen Gestaltwerdungen des Evangeliums ausgerichtet ist. Während das hermeneutische Problem bislang vorwiegend diskutiert worden ist im Blick auf die konfessionell geprägten unterschiedlichen Formen der Schriftauslegung und des Bekenntnisses, geht es nun umfassender um den Prozeß der Begegnung, der wechselseitigen Annahme und Anerkennung der unterschiedlichen, kulturell und kontextuell geprägten Formen von Theologie und Kirche. Die Missionsbewegung der letzten zwei Jahrhunderte hat das Evangelium bis an die Enden der Erde getragen, aber damit zugleich die Frage nach der Einheit der Kirche in einen umfassenderen Horizont gestellt. Die zahlreichen und weiterhin wachsenden Kirchen der südlichen Hemisphäre, die nicht einer der historischen Traditionsfamilien zuzuordnen sind, unterstreichen die neue Herausforderung. Die Mission hat die Diasporagestalt der Kirche zum vorherrschenden Kennzeichen gemacht und damit der Suche nach sichtbarer

Einheit eine neue Qualität gegeben. Es ist diese noch immer wachsende Pluralität von Kirchen und das gleichzeitig gewachsene Bewußtsein von der grundlegenden Einheit der Kirche als Gabe und Berufung, die dazu nötigt, die Frage nach einer Hermeneutik der Einheit zu stellen. *Kann die Suche nach der Einheit der Kirche so verstanden werden, daß sie nicht im Widerspruch zur faktischen kirchlichen Pluralität steht, sondern auf die Herstellung von kohärenter Gemeinschaft ausgerichtet ist?*

II.

Aufgrund der vorangegangenen Überlegungen hat sich das Thema „Hermeneutik der Einheit“ zugespitzt auf die Leitfrage: Wie kann angesichts des neu gewonnenen Bewußtseins von der Einheit der Kirche die faktische Pluralität christlicher Kirchen verstanden werden? Die ökumenische Bewegung hat zu der Einsicht geführt, daß die verschiedenen Kirchen sich nicht als souveräne und autonome Körperschaften gegenüberstehen, sondern unlösbar aufeinander bezogen sind. Die Art dieser Bezogenheit in der Pluralität zu verstehen, das ist die eigentliche theologische Aufgabe. Es geht dabei um das hermeneutische Problem der Interpretation von Einheit und Vielfalt in und zwischen den Kirchen. Wenn Einheit nicht als Einheitlichkeit, sondern als Bezogensein von Unterschiedenen in Gemeinschaft verstanden wird, dann steht die Vielfalt und Pluralität nicht notwendig im Gegensatz zur Einheit, sondern sie ist in gewisser Weise die Bedingung der Möglichkeit von Gemeinschaft. Diese Ausgangsthese ist nun im folgenden weiter zu entfalten.

Die Spannung von Einheit und Vielfalt ist nur eine der verschiedenen dialektischen Begriffsbildungen, die sich aufdrängen, um die Wirklichkeit der Kirche zu erfassen. In anderen Zusammenhängen wird unterschieden zwischen der Kirche als Institution und als letztlich unverfügbarem Ereignis, oder zwischen der geglaubten und erfahrenen Kirche, zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Alle dialektischen Unterscheidungen dieser Art stehen in der Gefahr, sich in Alternativen aufzulösen bzw. auf einen der beiden Pole reduziert zu werden. Dies geschieht immer dort, wo die Wirklichkeit der Kirche zum Gegenstand von Lehrdefinitionen gemacht wird: dann führt der Zwang der logischen Kohärenz zum Ausschluß des Widerspruchs. Diese Tendenz zur Reduktion der Spannung bzw. der Dialektik im Verhältnis von Einheit und Pluralität läßt sich an allen Ansätzen beobachten, die bisher zur Bewältigung des Problems formuliert worden sind.

Am deutlichsten wird die Reduktion erkennbar im klassischen theologisch-dogmatischen Ansatz mit seiner klaren Unterscheidung von Rechtgläubigkeit und Ketzerei. Danach gibt es nur die eine Kirche; alle anderen Gruppen sind Nicht-Kirche, und d.h. Sekte. Trotz aller inzwischen innerhalb dieses Ansatzes vorgenommenen Relativierungen ist er bis heute lebendig. Eine andere Ausprägung erfuhr dieser theologisch-dogmatische Umgang mit dem Problem der Pluralität durch die bekannte Unterscheidung, nach der die wahre Kirche als unsichtbare Wirklichkeit verborgen ist unter den sichtbaren Gestalten von Kirche, die damit an die jeweiligen geschichtlichen Gegebenheiten ausgeliefert werden. Für das Verstehen kirchlicher Pluralität bieten beide Unterscheidungen keine befriedigende Lösung.

Ein weiterer Ansatz geht aus von der geschichtlichen Entwicklung. Danach hat es am Anfang die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in faßbarer Gestalt gegeben. Damit wird entweder die Bewahrung der ungebrochenen Kontinuität zu den apostolischen Ursprüngen, vor allem in Gestalt der bischöflichen Sukzession, zum Kriterium für wahre Kirche; oder die Geschichte der Kirche wird als Verfallsgeschichte interpretiert und die Aufgabe darin gesehen, die reine Ursprungsgestalt der Kirche wiederzugewinnen. Diese beiden Ausprägungen des historischen Erklärungsansatzes weichen freilich aus vor der widersprüchlichen Geschichtlichkeit der Kirche. Die Spannung von Kontinuität und Diskontinuität darf ebenso wenig aufgelöst werden wie die zwischen geglaubter und erfahrener Kirche.

Ein dritter, in der gegenwärtigen Diskussion sehr geläufiger Ansatz zur Deutung kirchlicher Pluralität geht davon aus, daß jede Kirchbildung das Ergebnis eines Prozesses der Anpassung an einen gesellschaftlich-kulturellen Kontext, der „Vergesellschaftung“ oder Inkulturation des Evangeliums ist. Diese Fragestellung ist noch relativ neu, und sie setzt einerseits den Prozeß der Säkularisierung und andererseits die missionarische Ausbreitung des Christentums im 19. und 20. Jahrhundert voraus. Inzwischen ist eine lebhaft diskutierte Diskussion über das Thema Evangelium und Kultur in Gang gekommen, und sie bestimmt auch das gegenwärtige ökumenische Gespräch. Ihre kritische Zuspitzung im Blick auf das Verständnis und die Beurteilung kirchlicher Pluralität erfährt sie im Vorwurf des Synkretismus, d.h. einer Anpassung und Inkulturation des Evangeliums, welche die notwendige kritische Distanz aufhebt und damit die Unverwechselbarkeit des Evangeliums nicht mehr erkennen läßt. Dieser Deutungsversuch macht darauf aufmerksam, daß die Spannung von Anpassung und kritischer Distanz wie auch die Spannung von Universalität und Partikularität bei jedem Versuch, die Pluralität der Kirche zu verstehen, mitbedacht werden muß.

Die drei hier nur kurz vorgestellten Deutungsansätze bleiben für sich genommen unbefriedigend. Keiner kann für sich allein als ausreichende Verstehensgrundlage für das Problem der Pluralität dienen. Sie stehen in einem inneren Zusammenhang und lassen sich zu einem analytischen Raster zusammenfassen. Was in der Spannung von Einheit und Pluralität der Kirche in Frage steht, ist letztlich die Identität der Kirche. Gibt es nur die *eine* christliche Identität der Kirche, oder stoßen wir immer auf unterschiedliche, konfessionell, kontextuell oder kulturell geprägte Identitäten, so daß die volle Einheit der Kirche nur als eschatologisch verborgene und geglaubte faßbar ist? Diese Frage führt in Aporien, solange Identität als etwas Feststehendes, Unveränderliches betrachtet wird. Die vorangegangenen Überlegungen legen es nahe und nötigen dazu, *die Identität der Kirche als eine Beziehungswirklichkeit zu verstehen, die sich in spannungsvollen Relationen herausbildet, aber auch auf dem Spiel steht*. Die Kirchen haben in ihrer Geschichte unterschiedliche Antworten auf die mit diesen Relationen gestellte Aufgabe gegeben. Die Identität der Kirche ist eine komplexe Größe. Solange die in den Grundrelationen gesetzte Spannung ausgehalten und nicht aufgelöst wird, sind unterschiedliche Identitäten in der Kohärenz einer hermeneutischen Gemeinschaft möglich.

Ich sehe *vier grundlegende Beziehungsfelder*, die sich mit den klassischen Kennzeichen der Kirche, d.h. ihrer Einheit, ihrer Heiligkeit, ihrer Katholizität und ihrer Apostolizität, verbinden lassen. Es geht *zunächst* um das grundlegende Verhältnis zu Gott in Christus. Hier steht die Einheit bzw. Wahrheit der Kirche in der Spannung zwischen geglaubter und erfahrener Kirche auf dem Spiel. Die Spannung ist bereits in der altkirchlichen, trinitarischen und christologischen Bekenntnisbildung erkennbar. Das soteriologische Grundanliegen der Alten Kirche, die durch Christus eröffnete Gemeinschaft mit Gott (*theosis*) aussagen zu können, nötigte dazu, die Einheit von Jesus Christus und Gott in den Mittelpunkt des Bekenntnisses zu stellen und später die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus zu betonen. Das biblische Zeugnis nötigte andererseits dazu, die Unterscheidung zwischen Jesus Christus und Gott und zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus Christus festzuhalten. Die Ausbildung der trinitarischen Begrifflichkeit und der christologischen Kategorien gelang nur in Durchbrechung der inneren Logik des hellenistischen Denkens. Sie stellen den Versuch dar, die innere Spannung bzw. das Geheimnis festzuhalten und gegen Reduktion zu sichern. Auch ohne die jeweiligen geschichtlichen Umstände nachzuzeichnen, läßt sich die Identität der großen konfessionellen Traditionen verstehen als unterschiedliche Ausprägung des gemeinsa-

men Bekenntnisses zur Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Der *römisch-katholischen* und der *orthodoxen* Tradition ist gemeinsam die sakramentale Auslegung dieses Bekenntnisses. Im Zentrum steht hier die Inkarnation Gottes in Jesus Christus, die geheimnisvolle Vereinigung von Gott und Mensch, an der die Kirche durch Christus als sein Leib teilhat. Als eine Gemeinschaft von Menschen in der Geschichte hat die Kirche wirksamen Anteil an der Welt Gottes, ja wird selbst zur Mittlerin des Heils, und das heißt nicht nur Zeichen, sondern Instrument der Vereinigung von Gott und Mensch. Demgegenüber verkörpert die *reformatorische* Tradition das Interesse, um der unfassbaren Gottheit Gottes und um der Menschlichkeit und Geschichtlichkeit des Menschen und auch der Kirche willen an der Unterscheidung von Gott und Mensch festzuhalten und damit auch an der Unterscheidung zwischen Christus und seiner Kirche. Die entsprechenden dialektischen Unterscheidungen reformatorischer Theologie zwischen dem verborgenem und dem offenbaren Gott, zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche, zwischen dem Menschen als Sünder und als Gerechter sind bekannt.

Diese beiden klassischen Auslegungstraditionen, die natürlich weiter differenziert werden mußten, gehören zusammen und bringen nur zusammen die unaufhebbare Spannung im Grundbekenntnis der Kirche zum Ausdruck. Sie sind geschichtlich zu Kristallisationspunkten unterschiedlicher konfessioneller Identitäten geworden, die sich polemisch voneinander abgegrenzt haben. Es ist meine These, daß *sie einander wechselseitig brauchen*. Die unterschiedlichen Bekenntnisstraditionen und darauf aufbauenden Ekklesiologien stehen sich nicht exklusiv im Sinne von Wahrheit und Irrtum gegenüber; vielmehr handelt es sich um verschiedene Verstehensweisen der Grundspannung, die im Christusbekenntnis angelegt ist.

Eine *zweite* spannungsvolle Relation betrifft das Verhältnis der Kirche zur „Welt“. Hier steht die Heiligkeit der Kirche auf dem Spiel, ihre Bestimmung, in der Welt und nicht von der Welt zu sein, und zwar in der Spannung zwischen Anpassung und kritischer Distanz. Auf die Problematik der Anpassung an andere Kulturen, Denkformen, Wirklichkeitsverständnisse und auch religiöse Lebensformen und die dabei auftauchende Gefahr des Synkretismus, d.h. der Aufhebung der kritischen Distanz, ist bereits verwiesen worden. In diesen Zusammenhang gehört aber auch der Prozeß der Anpassung an gesellschaftliche Strukturen, vor allem im Blick auf die Unterschiede der Rassen, der Klassen und der Geschlechter. In der ökumenischen Bewegung ist diese Dimension in ihrer Bedeutung für die Identität und Einheit der Kirche früh erkannt worden. So hat man von den „nicht-theologischen Fakto-

ren“ gesprochen, die sich auf Einheit oder Trennung der Kirchen auswirken. Die neuere Diskussion hat sich neben der Frage der Armut vor allem auf den Rassismus und Sexismus konzentriert. Schließlich gehört in diesen Zusammenhang die Anpassung der Kirche an gegebene rechtliche und staatliche Ordnungen. Während die Prozesse der kulturellen und gesellschaftlichen Anpassung oft untersucht worden sind, ist dieser Aspekt des Anpassungsproblems bislang zu wenig beachtet worden. Dies gilt insbesondere für den Einfluß römischer Rechtstradition auf die Ausbildung römisch-katholischer Identität. In allen genannten Feldern ist die *Unterscheidung von Anpassung oder kritischer Distanz* keine einfache Alternative, sondern stellt ein Spannungsfeld dar, in dem kirchliche Identität sich immer neu bildet, verändert, aber auch bedroht ist.

Die *dritte* Relation betrifft das Verhältnis zu anderen Kirchen. Hier geht es um das klassische Kennzeichen der Katholizität der Kirche in der Spannung zwischen universaler und partikularer oder lokaler Kirche. Die Alte Kirche hatte an der Einheit zwischen der Gesamtkirche und der Kirche in ihrer lokalen Gestalt im Begriff der *ekklesia* festgehalten. Die Gesamtkirche, der universale Leib Christi, der die Getauften an allen Orten und zu allen Zeiten umfaßt, tritt in Erscheinung, wo an einem Ort die Gläubigen sich versammeln, besonders in der Feier der Eucharistie. Gesamtkirche und jeweils versammelte Gemeinde bilden einen Dual, in dem beide Pole unaufgebbbar sind. Die Gesamtkirche ist nicht die Summe und die versammelte Gemeinde nicht ein Teil.

Der Dual von Gesamtkirche und versammelter Gemeinde bedeutet, daß alle Gemeinden als Verkörperung der Gesamtkirche an einem bestimmten Ort in unlösbarer Beziehung zueinander stehen. Das nötigte dazu, dieser konstitutiven Beziehung strukturellen Ausdruck zu verleihen durch die Ausbildung von Partikularkirchen. So unverzichtbar solche Strukturen sind, so sehr haben sie eine vermittelnde Dienstfunktion und eine abgeleitete ekklesiologische Dignität. Die vorkonstantinische Kirche verzichtete auf die strukturelle Darstellung der Gesamtkirche. Die Katholizität in der Zeit war wichtiger als die Katholizität im Raum. Mit der konstantinischen Wende und der Einberufung kaiserlicher Reichskonzile empfing die Kirche eine Struktur für ihre gesamtkirchliche Einheit, freilich um den Preis der nachfolgenden Abtrennung der Kirchen in Armenien, Syrien, Persien, Äthiopien und Ägypten.

Seither ist die *Spannung von Universalität und Partikularität zu einem entscheidenden Faktor für kirchliche Identität geworden*. Wo – wie in der römisch-katholischen Tradition – die Universalität und d.h. die einheitliche

Struktur der Gesamtkirche den Vorrang hat, besteht die Gefahr, die partikularen Kirchen zu Untergliederungen der Universalkirche zu machen und damit die Spannung aufzuheben. Die Reformationskirchen andererseits verzichteten ganz auf den Versuch, gesamtkirchliche Katholizität auszubilden. Die Neubelebung des Gemeindeprinzips führte faktisch zur Dominanz der Partikularkirche in Gestalt von Landeskirchen oder Volkskirchen bzw. im radikalen Kongregationalismus der linken Reformation zur Verdrängung der konstitutiven Bezogenheit der Gemeinden als Verkörperungen der Gesamtkirche. Die Art, wie eine Kirche die Beziehungen zu anderen Kirchen versteht und ordnet, ist ein wichtiger Faktor in der Bestimmung ihrer Identität. Eine kirchliche Identität, die die grundlegende Katholizität der Kirche ausklammert, muß unter dieser Perspektive als verkümmert angesehen werden.

Eine *vierte* Grundrelation betrifft das Verhältnis der Kirche zur Geschichte und damit die Frage nach ihrer Apostolizität bzw. nach dem Stellenwert der Tradition. Jede Kirche bestimmt ihre Identität u.a. aus einem Verständnis ihrer Geschichte heraus; jede Kirche hat gleichsam ihre eigene Ursprungsgeschichte. Zuvor war bereits hingewiesen worden auf die zwei Typen der Symbolisierung dieser Ursprungsgeschichte, d.h. das Bewußtsein der ungebrochenen Kontinuität zur Kirche der Apostel bzw. das Bewußtsein des Bruchs und der Trennung. Die im weitesten Sinn zur katholischen Tradition gehörenden Kirchen leben aus der Gewißheit der ungebrochenen Kontinuität heraus. Alle Geschichte der Kirche ist *die vom Heiligen Geist geleitete Entfaltung des göttlichen Plans* und ist daher Heilsgeschichte. Die institutionelle Ausprägung dieses heilsgeschichtlichen Kontinuitätsbewußtseins ist die ungebrochene Kette der apostolischen Sukzession. Für alle Kirchen der Reformation und für die nachreformatorischen Kirchen ist konstitutiv *die Erinnerung an den geschichtlichen Ursprung in Gestalt der Trennung bzw. des Bruchs* mit der zuvor beschriebenen katholischen Tradition. Der Bruch wird *legitimiert durch die Berufung auf die Heilige Schrift als kritisches Prinzip*.

Die beiden Typen entsprechen einander spiegelbildlich und bleiben widersprüchlich, weil sie die Geschichtlichkeit der Kirche nicht wirklich ernstnehmen. Daher waren die Klärungen der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung zum Problem von Schrift und Tradition bzw. Tradition und Traditionen ein wichtiger Fortschritt. Inzwischen erkennen wir noch deutlicher, daß gerade der Glaube an die Gegenwart Gottes in der Geschichte eine Sakralisierung der Geschichte im Sinne einer ungebrochenen Heilsgeschichte verwehrt. *Die Kontinuität der Geschichte Gottes mit seinem Volk ist eine Aussage des Glaubens, die gegen den Augenschein von*

Diskontinuität, Bruch und Kontingenz gemacht wird. Das theologische Postulat der heilsgeschichtlichen Kontinuität wie auch die Idealisierung des reinen Anfangs sind Formen der Flucht aus der Geschichte.

Wird dagegen die Geschichtlichkeit der Kirche in der Spannung von Kontinuität und Kontingenz des Neuen ernstgenommen, dann kann das Entstehen kirchlicher Pluralität verstanden werden als *Vorgang der Differenzierung* im Verlauf der Tradierung des Evangeliums und der missionarischen Ausbreitung der Kirche. Wo ein bestimmter Ausschnitt des Prozesses der Tradierung für normativ erklärt wird, geht die Offenheit für die unabgeschlossene eschatologische Fülle der Offenbarung verloren. Der Zusammenhang, die Kontinuität des Handelns Gottes in der Geschichte, ist nicht positiv gegeben, sondern lebt in der Kraft der Vergegenwärtigung (*anamnesis*) und der eschatologischen Erwartung. Immer wieder ist der prophetische Einspruch, d.h. die Unterbrechung der Kontinuität, notwendig, um die Freiheit des Handelns Gottes zu wahren, der Neues schafft und auch neue Antworten der Menschen möglich macht und sucht. Aber das Kriterium der Apostolizität der Kirche bindet auch die prophetische Kritik zurück an den nicht einholbaren Ursprung der Kirche in der Geschichte Jesu Christi und an den Prozeß der Tradition, aus dem keine Kirche aussteigen kann.

III.

Es ging mir bei diesen Überlegungen um ein besseres Verstehen der faktischen Pluralität der Kirchen, um Zugang zu einer Hermeneutik der Einheit zu gewinnen. Was hat dieser Versuch erbracht?

1. Zunächst läßt sich festhalten: Es gibt eine oft verdeckte Beziehung zwischen den unterschiedlichen, konfessionell oder kontextuell geprägten kirchlichen Identitäten. Ein normativer, aber auch ein rein deskriptiver Ansatz verdecken freilich den Zusammenhang und sind daher untauglich für das Verständnis kirchlicher Pluralität. Wenn Hermeneutik auf „Sammlung des Sinns“ oder auf „Stiften des Zusammenhangs“ ausgerichtet ist (s.o.), dann bedarf es der hermeneutischen Bemühung, um die unterschweligen Zusammenhänge sichtbar zu machen.

Der entscheidende Schritt besteht darin, die *Identität jeder Kirche als eine Beziehungsgröße zu verstehen, die sich in einem Umfeld von Grundrelationen konstituiert*. Die Kirche ist eine relationale Wirklichkeit – dies hatte mit Nachdruck Sektion I der Weltkonferenz in Santiago de Compostela betont. Die Wahrheit des Evangeliums, in der die Kirche gründet, erschließt sich in der Gemeinschaft. Wo das Erkennen und Bekennen der Wahrheit herausgelöst wird aus dem offenen (hermeneutischen) Prozeß des Dialogs, der

wechselseitigen Befragung und Bemühung um Verstehen, da verkümmert das Bekenntnis und steht in Gefahr, sektiererisch zu werden.

Dies bedeutet dann auch, daß der Versuch, dem Problem kirchlicher Pluralität durch Lehrdefinitionen und Grenzziehungen beizukommen, scheitern muß. Gerade die Absicht, zweifelhafte oder gefährliche Formen kirchlicher Pluralität abzuwehren und auszugrenzen, schneidet die Kirche ab von dem dynamischen Beziehungsgeflecht, in dem allein ihre Identität lebendig bleibt. Die rein defensive Auseinandersetzung, wie sie an vielen Stellen mit pfingstlichen Formen des Glaubenslebens und Zeugnisses zu beobachten ist, bietet ein gutes Beispiel hierfür. Je mehr eine Kirche die Pluralität zu begrenzen oder gar zu unterdrücken sucht, um so ärmer wird sie selbst.

2. Der innere Zusammenhang zwischen den unterschiedlichen kirchlichen Identitäten gründet darin, daß sie alle auf eine Reihe von Grundrelationen antworten. Innerhalb der durch die Grundrelationen abgesteckten Spannungsfelder sind eine unbegrenzte Vielzahl von „Lösungen“ und Akzentsetzungen möglich, die so lange miteinander verbunden bleiben, als die Spannung ausgehalten und nicht aufgelöst wird. Der hermeneutische Ansatz zielt darauf, die Grundrelationen und die damit gegebenen Spannungen aufzudecken und so Kohärenz und Zusammenhänge erkennbar zu machen.

Der *prinzipielle Pluralismus*, der heute von manchen postuliert wird, leugnet die Möglichkeit von sinnvollen Zusammenhängen. Er verzichtet letztlich auf das Verstehen von Pluralität und markiert daher die andere Grenze des hier skizzierten Versuchs einer Hermeneutik der Einheit als Kohärenz. Er ist nicht weniger dogmatisch als die vorher diskutierte Antwort, die dem Problem kirchlicher Pluralität mit Hilfe von klaren Lehrdefinitionen zu begegnen sucht. Manche Ausprägungen des protestantischen Denominationalismus repräsentieren – mehr oder weniger reflektiert – einen solchen prinzipiellen Pluralismus, der ein diffuses Nebeneinander von kirchlichen Identitäten nicht nur toleriert, sondern für eine natürliche Folge zunehmender Individualisierung hält. *Der Zusammenhang, die Suche nach Kohärenz, wird dann durch einen missionarisch legitimierten Wettbewerb mit dem Ziel des Kirchenwachstums ersetzt.* Ökumenische Bemühungen zur Formulierung und Annahme von Regeln der Gemeinschaft werden als Einschränkung der Religionsfreiheit empfunden.

3. Der Aufweis von Grundrelationen ist zunächst ein analytischer Vorgang. Die vier beschriebenen Relationen: zu Gott in Christus, zur „Welt“, zu den anderen Kirchen und zur Geschichte, stellen einen heuristischen Raster dar, dessen Plausibilität und Brauchbarkeit für die Aufgabe einer Hermeneutik

neutik der Einheit sich erweisen muß. Ich hoffe, diesen Nachweis jedenfalls ansatzweise erbracht zu haben.

Nun bin ich jedoch noch einen Schritt weitergegangen und habe die vier Grundrelationen je einem der klassischen Kennzeichen der Kirche: Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität zugeordnet. Das impliziert den Vorschlag, auch diese Kennzeichen voller kirchlicher Identität als *Relationsbegriffe* und nicht als Eigenschaft zu verstehen. Man könnte auch sagen: Sie bezeichnen eine Qualität von grundlegenden Beziehungsverhältnissen und können daher als kritische Begriffe, als hermeneutische Kriterien verstanden werden – wie es z.B. Sektion II der Weltkonferenz in Santiago de Compostela bereits für die Dimension der Apostolizität getan hat. Ob die in jeder der Grundrelationen gesetzte Spannung ausgehalten und nicht aufgelöst oder reduziert wird und ob daher der innere Zusammenhang unterschiedlicher kirchlicher Identitäten gewahrt bleibt, ließe sich dann daran prüfen, ob sie dem jeweiligen qualitativen Maßstab der Einheit, der Heiligkeit, der Katholizität und der Apostolizität entsprechen. Die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala (1968) hat in diesem Sinn von der Katholizität der Kirche als einer Qualität von kirchlicher Gemeinschaft gesprochen, die es erlaubt, Universalität und Partikularität zusammenzuhalten. Dies und andere Beispiele, die sich aufzeigen ließen, weisen darauf hin, daß es fruchtbar sein könnte, die klassischen Kennzeichen der Kirche als hermeneutische Kriterien im Rahmen einer Hermeneutik der Einheit zu verstehen.

4. Anton Houtepen hat in seinem bereits zitierten Aufsatz die aus der Antike bekannte Denkfigur des „hermeneutischen Vierecks“ in Erinnerung gerufen, die von den Kirchenvätern in der Lehre vom vierfachen Schriftsinn aufgenommen wurde. Sie diente in der klassischen Hermeneutik zur Stiftung und Begründung von Kohärenz (a.a.O. 280). Er hat dann gezeigt, wie spätestens seit der europäischen Aufklärung dieses ganzheitliche Verständnis von Hermeneutik durch die Konzentration auf den Literalsinn, auf Texte und Tatsachen verlorenging, und hat für eine ökumenische Hermeneutik ein neues „ökumenisches Viereck“ vorgeschlagen, das heute erneut zur Entdeckung von Kohärenz anleiten könnte (a.a.O. 293).

Ich folge der von ihm gewiesenen Richtung, ohne seinen Vorschlag inhaltlich zu diskutieren. Vielmehr denke ich, daß *uns mit den Dimensionen der Einheit, der Heiligkeit, der Katholizität und der Apostolizität der Kirche ein hermeneutisches Viereck gegeben ist, das den Rahmen einer Hermeneutik der Einheit absteckt*. Der Grundgedanke des Vierecks ist, daß der volle Sinn sich erst erschließt, wenn alle vier Kriterien in ihrem inneren Zusammen-

hang zur Anwendung kommen und so Kohärenz sichtbar machen können. Einheit und Katholizität müssen sowohl unterschieden wie zusammengehalten werden, ebenso Heiligkeit und Apostolizität, d.h. die Frage, wie eine gegebene Kirche eingebunden ist in Kontext oder Traditionen. Die herkömmliche ökumenische Diskussion, vor allem in den bilateralen Dialogen, leidet darunter, daß sie einseitig orientiert ist an den Fragen der Einheit und Tradition/Apostolizität und die Dimensionen der Katholizität und vor allem der Heiligkeit vernachlässigt hat. Diese Begrenzung des hermeneutischen Prozesses wechselseitigen Verstehens und der Formulierung von Übereinstimmungen könnte einer der Gründe für die kaum vollzogene Rezeption sein.

5. Das Studiendokument zur ökumenischen Hermeneutik hat die Kirche eine „hermeneutische Gemeinschaft“ genannt. Diese Gemeinschaft hält in einem offenen Prozeß des Prüfens und wechselseitigen Befragens, der Anerkennung und der Ermutigung die pluralen kirchlichen Identitäten zusammen. Die Einheit der Gemeinschaft gründet in dem allen gemeinsamen Bekenntnis zu Jesus Christus, und sie bewährt sich an den hermeneutischen Kriterien der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Die Einheitserklärung von Canberra sagte, das Ziel der Suche nach der vollen Gemeinschaft sei erreicht, „wenn alle Kirchen in den anderen die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche in ihrer Fülle erkennen können“ (2.1). Sie fügt dann ausdrücklich hinzu: „Verschiedenheiten, die in theologischen Traditionen und unterschiedlichen kulturellen, ethnischen oder historischen Kontexten wurzeln, gehören zum Wesen von Gemeinschaft“ (2.2). Wo sich in diesen Verschiedenheiten das wechselseitige Erkennen der Gegenwart Christi durch den Heiligen Geist vollzieht, da leben Kirchen in der Gemeinschaft, die ihren Ausdruck findet in „konziliaren Formen des Lebens und Handelns“ auf allen Ebenen. Sie ermöglichen das gemeinsame Erkennen und Handeln. Das gemeinsame Bekenntnis zu Jesus Christus als Gott und Heiland ist daher die innere Grenze der Verschiedenheiten; aber zugleich gilt, daß die Verschiedenheiten nicht ein Mangel an Einheit, sondern die Voraussetzung wirklicher Gemeinschaft sind.

Kohärenz ist nicht allein Kriterium für das Gelingen des hermeneutischen Prozesses. Das Streben nach Kohärenz muß auch seinen Ausdruck finden *in Strukturen verbindender und verbindlicher Gemeinschaft, in denen der Zusammenhang pluraler kirchlicher Identitäten bewährt und vertieft werden kann*. Konziliarität bezeichnet die Disziplin, welche Kirche als hermeneutische Gemeinschaft lebendig erhält. Die bilateralen und multilateralen Dialoge und die Rezeption ihrer Ergebnisse müßten daher *überführt werden in*

einen verbindlichen konziliaren bzw. präkonziliaren Rahmen, damit die Kohärenz des hermeneutischen Prozesses sichtbar werden kann und die vier Kriterien in ihrer wechselseitigen Bezogenheit ihre kritische Funktion erfüllen können. Dann würde sich zeigen, daß solche Überlegungen zu einer Hermeneutik der Einheit nicht nur dem Bedürfnis nach systematischer Klärung dienen, sondern unmittelbare Konsequenzen für die Ausrichtung der weiteren ökumenisch-theologischen Arbeit zur Frage der Ekklesiologie und der Einheit der Kirche haben. Dies führt jedoch über den begrenzten thematischen Rahmen dieser Überlegungen hinaus.

Der Richtwert ökumenischer „Großthemen“ und das Wächteramt des DÖSTA

VON DIETRICH RITSCHL

Vorbemerkung

Die nachfolgenden Ausführungen wurden in einer ersten Fassung bei der Herbstsitzung des DÖSTA am 28. Oktober 1994 in Berlin vorgetragen. Ich sollte unter anderem zu den Großthemen Apostolizität und Konziliarität und über unsere zukünftigen ökumenischen Aufgaben sprechen. Weil die Zeit für eine Diskussion fehlte, begrüße ich es, hier nochmals auf die hauptsächlichen Thesen zurückkommen zu können, zumal seither auch das „Manifest der Ökumenischen Rundschau“ über die Zukunftsaufgaben der Ökumene auf dem Weg ins dritte Jahrtausend erschienen ist (ÖR 2/1995, 141–147) – eine verwandte Thematik also.

Die Sitzung in Berlin war für mich die letzte nach 22jähriger Mitgliedschaft im DÖSTA, wo ich – von den USA nach Europa zurückgekehrt – 1972 den Platz von Ernst Wolf eingenommen hatte. Um einem katholischen Kollegen (Karl Kertelge) das Amt des Vorsitzenden einzuräumen, trat ich 1987 nach 9jähriger Tätigkeit als DÖSTA-Vorsitzender zurück, ebenso 1994, als ich meinen Platz an Frau Ulrike Link-Wieczorek abgab – der DÖSTA hat von jeher zu wenig Frauen als Mitglieder gehabt.

Natürlich verfolge ich weiterhin mit Interesse und Sympathie die Arbeit des DÖSTA vom Ökumenischen Institut in Heidelberg aus, in dem bekanntlich der DÖSTA nach seiner Gründung durch Prof. Edmund Schlink jahrelang getagt hat. Die folgenden Überlegungen betreffen darum auch unmit-

telbar in kritischer – und selbstkritischer – Manier das bisherige Vorgehen des DÖSTA im Hinblick auf die genannten „ökumenischen Großthemen“ und sparen nicht mit Vorschlägen – entsprechend dem „Manifest“ der Ökumenischen Rundschau – wie und wo in Zukunft die Schwerpunkte gesetzt werden könnten.

1. Theologische Stichworte mit ökumenischem Richtwert

Während die (bis Canberra 1991) zumeist christologischen Maximen der Vollversammlungen eher signalhaften oder homiletischen Charakter hatten, wird – jedenfalls bei Faith and Order – den theologischen Stichworten wie „Einheit“, „Versöhnung“, „Apostolizität“, „Konziliarität“, „Koinonia“ ein ihnen inhärenter ökumenischer Richtwert beigemessen. Die Worte stehen für traditionelle „Großthemen“ christlicher Theologie, wenn man denn Themen nach ihrem Umfang, ihrer Reichweite oder auch ihrer möglichen Überordnung und Hierarchisierung (Y. Congar, E. Schlink) unterscheiden möchte, wofür viel spricht.

Die Stichworte stehen für breite Themen, sie interpretieren sie jedoch nicht, sondern etikettieren sie nur. Sie sind also, wie jede Summierung oder gar wie jede einfache Benennung eines Themen- und Problembündels, keine Hilfe zur Klärung der von ihnen benannten Inhalte. Darum sind diese Begriffe in der ökumenischen Bewegung auch samt und sonders auf sehr unterschiedliche Weise interpretiert worden. Genauer: nach ihrer ersten Einführung wurden Hoffnungen an ihren Richtwert geknüpft, die jedoch im Verlauf des vielgestaltigen Gebrauchs dahinschmolzen. Am Stichwort „Einheit“ in seiner Wandlung von der Toronto-Erklärung bis heute kann man das klar sehen. Es wird in den kommenden Jahren mit „Koinonia“ nicht anders sein. Diese theologischen Stichworte, deren Aufgabe eine Kennzeichnung komplexer Sachverhalte mit integrativer Kraft sein sollte, differenzieren sich mit der Zeit in Entsprechung zu ihrem differenzierten Inhalt selber in der Weise aus, daß sie ihre einende, integrierende Stärke einbüßen.

Eine solche Kraft hat man jedoch anfänglich diesen Stichworten zuge-
traut. Aneinandergekoppelte Stichworte – wie „Frieden, Gerechtigkeit und
Bewahrung der Schöpfung“ – sollten gar distinkte Programme anzeigen.
Dieses Vorgehen ist vielleicht theologisch legitim, wenn es auch letztlich
plakativ und naiv ist, von großen Stichworten ernsthafte Folgegedanken und
-taten zu erwarten. Ja, manche dieser Stichworte sind bereits als Test der
„ökumenischen Rechtgläubigkeit“ mißbraucht worden.

Nun ist es ja zweifellos so, daß wir in der Theologie nicht umhin können, Themen- und Problembündel mit aussagekräftigen Stichworten zu versehen, die über die klassisch-akademischen Bezeichnungen, wie z.B. Ekklesiologie oder Pneumatologie (wobei letztere besonders häßlich ist) hinausgehen oder quer zu ihnen stehen. Es ist jedoch wichtig, den Signalwert vom Inhalt oder vom programmatischen Zielwert zu unterscheiden. Das soll an zwei Beispielen verdeutlicht werden.

2. Der Zielwert der Stichworte „Apostolizität“ und „Konziliarität“

Apostolizität

Die Apostolizität als eine Eigenschaft der Kirche, zuerst im 4. Jhd. so benannt, der Sache nach natürlich schon bei Irenaeus und in den Paulusbriefen ausgesprochen, hängt an der chronologischen Priorität der Apostel vor den späteren Zeugen und ist über Jahrhunderte so verstanden worden, daß damit auch die Einheit der Kirche angezeigt, wenn nicht sogar garantiert sei. Die Auswirkung auf die Einheit setzt ihrerseits die Vorstellung eines einheitlichen Zeugnisses der Apostel voraus, die jedoch erst durch Harmonisierungen der Lehre in den ersten vier Jahrhunderten bewirkt wurde, m.a.W.: die relative Einheit der Lehre in der Alten Kirche vereinheitlichte in der Rückschau die Lehre der Apostel und gab der „Apostolizität“ eine Würde, die ihr – historisch analysiert – nicht zukam. So konnte sie einerseits sakramental gefaßt werden und verband sich mit dem Konzept der apostolischen Sukzession *ad personam* des einzelnen Bischofs. Andererseits konnte sie auch – „*ad ecclesiam*“ – vornehmlich auf die Tradierung der Lehre und auf die Gesamtheit der Gläubigen gemünzt werden. In beiden Fällen – dem römisch-katholischen und dem reformatorischen – verweist der Begriff auf den normativen und richtungsweisenden Charakter der apostolischen Lehre, wie immer man auch mit den Differenzen innerhalb dieser Lehre umgeht. Das Trennende liegt also nicht im Begriff der Apostolizität als solcher als vielmehr in der Individualisierung und damit möglichen Sakramentalisierung im Hinblick auf persönliche Amtsnachfolger der Apostel, die ihrerseits jedoch nicht als Individuen, sondern als Repräsentanten der Apostel und als Repräsentanz der Kirche verstanden werden. „Im Bischofsamt ist die Verantwortung für die Kontinuität der apostolischen Überlieferung und ihre kirchliche Lebendigkeit und Gegenwartsbezogenheit in besonderer, sakramentaler und repräsentativer Weise institutionalisiert“ (S. Wiedenhofer, in: Th. Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik* 2, Düsseldorf 1992, 134).

■ Mit dem Konzept der Apostolizität als solcher könnten alle biblisch orientierten Teile der Kirche sinnvoll umgehen, obwohl die Vertreter der Lehre von der episkopalen apostolischen Sukzession gerade mit der „Apostolizität als solcher“ nicht viel anzufangen wissen. Das ist eben das Schicksal eines solchen theologischen Stichworts. Eine Parallele findet sich in der Auffassung der Eucharistie: auch bei völlig gleichlautender Lehrauffassung des Herrenmahls in verschiedenen Konfessionen – die ja nicht undenkbar ist – wäre die Barriere zur Interkommunion noch nicht aus dem Weg, weil sie an der Amtsauffassung, letztlich an der apostolischen Sukzession hängt.

Nun ist jedoch „Apostolizität“ in der Ökumene auch in einem breiteren Sinn gebraucht worden, als wir in der über Jahre dauernden, erfreulichen Zusammenarbeit den Text „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“ – der im Untertitel „apostolisch“ genannt wird – erstellten. Hier wurde die Apostolizität (Nr. 241) nicht an die apostolische Sukzession gebunden. Das ist ein Beispiel für die Verzichtshaltung, die sich römisch-katholische Mitautoren solcher Dokumente erlauben dürfen, weil die gemeinsam erstellten Dokumente ohnehin innerhalb der römisch-katholischen Kirche nicht den Rang von Lehraussagen haben. Wenn das aber so ist, stellt sich die Frage, was mit dem Stichwort „Apostolizität“ ökumenisch eigentlich gewonnen ist. Vielleicht soll damit auch gar kein ökumenisches Arbeitsvorhaben angestrebt werden, dann aber sollte statt dessen das ökumenische bzw. kontroverstheologische Problem bei seinem eigentlichen Namen benannt und über apostolische Sukzession im Zusammenhang mit Tradition und Traditionen (Montreal 1963) gesprochen werden. Der Begriff „Apostolizität“ hat sich also als zu breit und auslegungstolerant erwiesen, um einen spezifisch ökumenischen Richtwert haben zu können.

Konziliarität

Beim Stichwort „Konziliarität“ liegen die Dinge darum etwas anders, als der Ausdruck weniger die Benennung eines theologischen Problems oder einer Position ist (wie der verwandte Begriff „Konziliarismus“), sondern vielmehr einen in der ökumenischen Bewegung entstandenen Plan bezeichnet. Schon vor Uppsala 1968 wurde der Gedanke an ein allgemeines Konzil aller Christen laut; er wurde in Nairobi 1975 und erst recht in Vancouver 1983 verstärkt zum Ausdruck gebracht. Als konsequente Folgerung ist die jetzige Zeit mit ihren ökumenischen Aktivitäten als „präkonziliare“ Zeit bezeichnet worden. Die in diesen Jahren seit der ersten Forderung formulierten konkreten Verhandlungsgegenstände und Ergebnisse eines solchen

Konzils sind nichts weniger als eine ökumenische Totalliste von Desideraten, die die Christenheit in „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ verwirklichen soll. Daran gäbe es nicht das Geringste auszusetzen, wenn einem nicht das Lob auf diesen wunderbaren Plan aus drei Gründen im Halse stecken bliebe: 1. wegen der offenkundigen Sperrung der orthodoxen Kirchen gegen ein über die alten Konzilien hinausgehendes Konzil, 2. wegen der Abwehr des Vatikans gegen eine volle Mitgliedschaft in einem solchen Konzil und der damit faktisch gegebenen Unterordnung und 3. wegen des zu erwartenden völligen Desinteresses der riesigen Zahl der konservativen, erst recht der fundamentalistischen Kirchen und Gruppen in- und außerhalb der strukturierten ökumenischen Bewegung. So ist zu befürchten, daß – trotz mancher Hoffnungszeichen und trotz der wichtigen Schlußrede von Konrad Raiser bei der 5. Weltkonferenz von Faith and Order in Santiago de Compostela – das Konzil ein Traum ökumenischer Professioneller bleiben wird, wovon etliche durchaus auch katholische und orthodoxe Theologen sein könnten.

Ohne Risiko kann Konziliarität als Gestalt des Lebensvollzugs von Einzelgemeinden, von Gemeindeverbänden, von ganzen Denominationen sowie auch von zwischenkirchlichen Vereinigungen mehrerer Konfessionen als die schlechthin ideale Gestalt bezeichnet und theologisch begründet werden. Die Gründe dafür liegen zweifellos im biblischen Zeugnis selber und nicht etwa in einer Anpassung an demokratische Verfassungen unserer Zeit. (Denn Konzilien finden die Wahrheit nicht in der Rezeption der durchschnittlich von der Mehrheit im Konsens gefundenen Meinung, sondern der Konsens ist ein Konsens über die Wahrheit, wenn auch die äußere Form der Verhandlungsführung demokratischen Regeln entspricht.) Aber diese Einsichten sind akademisch-theologische Wahrheiten, mit denen die Ökumeniker die Realität in der zerrissenen und an Einheit weithin uninteressierten Weltchristenheit nicht ändern können. Ich habe jedenfalls in vielen Kirchen in Ländern der Dritten Welt und – im Oktober 1995 – in Korea, aber auch unter konservativen Kirchen in den USA immer wieder erfahren, daß echte Evangelikale sowie auch Fundamentalisten – und sie stellen in der sog. Dritten Welt zweifellos die Mehrheit – an unseren katholischen oder gar orthodoxen Brüdern und Schwestern nicht das geringste Interesse haben und mithin auch nicht an einem sie alle miteinander verbindenden Konzil.

Im Zusammenhang mit dem Begriff der Konziliarität muß freilich auch der konziliare Einheitsbegriff im Hinblick auf „Einheit an jedem Ort“ sowie Einheit der Kirchen insgesamt bedacht werden. Der spätestens seit Nairobi konzipierte Gedanke der universalen konziliaren Gemeinschaft, im „konzi-

liaren Prozeß“ modifiziert und vertieft, ist in den letzten Jahren in ökumenischen Gremien, z.B. in Canberra, zur Gemeinschaft „in konziliaren Formen“ verringert worden. Es ist zu hoffen, daß die neueren Arbeiten zum Koinonia-Begriff diesen Mangel wettmachen können.

Der „Zielwert“ dieser beiden Stichworte – „Apostolizität“ und „Konziliarität“ – ist verschieden geartet. Beim ersten handelt es sich um eine Reaffirmation dessen, was nahezu alle Kirchen ohnehin bekennen, wobei die Verklammerung mit dem Konzept der apostolischen Sukzession eine unheimlich dämpfende Wirkung auf die freudige Bekräftigung und weitergehende theologische Interpretation (z.B. in Richtung auf neue Fragen zur „biblischen Theologie“) dieses Stichwortes ausübt. – Beim zweiten handelt es sich um ein theologisch unschwer zu begründendes Ideal gemeindlichen und gesamtkirchlichen Lebensvollzugs, das in der Geschichte der Kirche auch hier und dort nicht selten verwirklicht worden ist, das aber, gemessen am Traditionalismus der Ostkirche, dem Isolationismus Roms und dem Provinzialismus ungezählter protestantischer Denominationen in der Höhenluft theologischer Ideale hängen bleibt. Auch der „konziliare Prozeß“, als Vision und Programm so legitim und einleuchtend, ist gerade im Hinblick auf seinen Prozeß-Charakter nicht zu dem geworden, was wir erhofft hatten. Der Richt- und Zielwert auch dieses Stichwortes ist durch seine Breite gefährdet und was eigentlich der „Prozeß“ in der Verwirklichung seiner drei Inhalte – Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung – ist, wurde in den letzten Jahren immer unklarer.

3. Die Verhaftung des DÖSTA an Programmführung von außen

Der DÖSTA als eines der Organe der ACK (das andere ist die Ökumenische Centrale) kann nur bedingt mit einer Theologischen Kommission eines Nationalen Kirchenrates gleichgesetzt werden, und zwar einzig darum, weil die ACK bei ihrer Gründung 1948 sich bewußt nicht den Titel eines „Rates“ zulegen wollte, um nicht den Anschein zu erwecken, sie hätte kirchenleitende Funktionen oder sonstige Weisungsbefugnisse. Aber eine „theologische Kommission“ ist der DÖSTA in jedem Fall. In allen Fassungen seiner Satzung seit 1950 stehen die „Studienaufgaben“ eindeutig im Zentrum; die Verbindungen zu Stellen und Gremien des ÖRK werden erwähnt, ebenso die Kontaktaufnahme mit theologischen Fakultäten und Ausbildungsstätten. Der DÖSTA soll auch eigene Stellungnahmen und Vorschläge erarbeiten und ökumenische Anregungen in die Kirchen, Freikirchen und kirchlichen Gemeinschaften einbringen.

Wie auch immer die Beziehung zur ACK definiert oder faktisch gestaltet wurde – ich habe sie nie als besonders glücklich oder konstruktiv erlebt –, dem DÖSTA sind praktisch für seine theologisch-ökumenischen Arbeiten keine Grenzen gesetzt. Der Vorsitzende und die Mitglieder können ihre Phantasie und Initiativkraft frei walten lassen. Aber woher bezieht der DÖSTA faktisch sein Arbeitsprogramm, seine Themen?

Die Beziehung zu Faith and Order in Genf, früher durch regelmäßige Besuche von Lukas Vischer, William Lazareth, Günther Gaßmann markiert, war immer eng und wurde als organisch empfunden. Es war über Jahrzehnte fast selbstverständlich, daß der DÖSTA die Ergebnisse der Faith and Order-Tagungen zu kommentieren und in die deutsche Szene zu übersetzen hatte. Das war und ist darum nicht ohne Berechtigung, weil Faith and Order seinerseits eine strikt „theologische Kommission“ ist, wenn auch John Zizioulas, Metropolit v. Pergamon, bei der Instruktion junger Ökumeniker in Turku im August 1995 (FO/95:14) gerade die thematische Abgrenzung der theologischen Kommission von anderen Einheiten des ÖRK zu Recht beklagt und die ausschließliche Betonung der „Horizontalen“ bei den anderen Kommissionen eben durch diese Abtrennung erklärt. Der DÖSTA jedenfalls hat diese Abtrennung mitvollzogen und hat darum große Problemfelder ausgeblendet, wie z. B. röm.-kath./evang. Differenzen zur Geburtenkontrolle und Familienplanung, das Nord-Süd-Gefälle und wirtschaftsethische Fragen, Probleme der Beziehung zwischen Naturwissenschaft und christlichem Glauben, medizin-ethische Fragen im Spannungsfeld der Konfessionen, ökumenische Skandale wie Wiedertaufen in orthodoxen Kirchengebieten, Genozid unter Christen in Ruanda, Waffensegnungen im Krieg in Bosnien usw. Diese starke Anbindung an die Thematik von Faith and Order nebst den entsprechenden Ausblendungen geht anfänglich auch auf mein Konto, weil ich der Kommission für Faith and Order über Jahre verbunden war.

Mit dieser Engführung verknüpft war eine grundsätzlich reaktive Attitüde des DÖSTA: er ließ sich seine Themen und damit seine Aufgabenstellungen von außen vermitteln. Er teilte weitgehend die sich immer mehr abzeichnende theologische Ratlosigkeit von Genf (und Rom) und verfiel in den für die Ökumene immer typischer werdenden Stil der Wiederholungen und Selbstaffirmationen. Ständig wurde die Frage nach der „Umsetzung“ aufgeworfen: wie können wir das Erreichte und Erkannte vermitteln, umsetzen, weitergeben? Dahinter stand das sichere Gespür, daß wir in der kirchlichen und universitären Öffentlichkeit überhaupt nicht gehört wurden. Dieses Gefühl war kein Trug. Ich habe in den Jahren seit meiner Rückkehr aus Schottland und den USA, wo ich 20 Jahre lang gelebt hatte, an den deut-

schen Fakultäten, an denen ich dann tätig war, nicht ein einziges Mal erfahren, daß ein Kollege oder eine Kollegin mit den theologischen Produkten von Faith and Order oder des DÖSTA auch nur oberflächlich vertraut war. Eine Ausnahme mag im Hinblick auf die Lima-Dokumente gelten, das ist aber auch alles; und sie wurden von den Akademikern – wie bekannt – weitgehend abgelehnt.

Diese Eindrücke legen für mich im Nachhinein den Gedanken nahe, wir hätten vielleicht in all den Jahren unserer intensiven ökumenischen Studienarbeit weitgehend zu uns selbst und auf uns selbst hin geredet und geschrieben, obwohl uns an der „Umsetzung“ ökumenischer Einsichten und Texte so viel gelegen war. Unser Verhältnis zu den Kirchen ist doketisch geblieben, von den theologischen Fakultäten sind wir – vielleicht wegen unseres Sprachstils oder vielleicht wegen der unbestreitbaren Überlastung der Hochschullehrer – nicht wahrgenommen worden, jedenfalls für sie uninteressant geblieben. Gewiß hat niemand im Land unser Urteil gefürchtet oder respektiert; das Gewicht unserer Analysen, Aufforderungen und Warnungen ist in den Kirchen und den theologischen Fakultäten ein Leichtgewicht geblieben. Das ist – bei allen oben benannten Unterschieden zwischen dem DÖSTA und diesen Institutionen – beim National Council of Churches in den USA und dem British Council doch weitgehend anders.

Vielleicht hat sich der DÖSTA zu stark der Sichtung, zu wenig der theologischen Analyse verpflichtet gewußt. Bei der Durchsicht der Protokolle der letzten Jahre kann jedenfalls dieser Eindruck gewonnen werden. Lehrmäßige, konfessionsspezifische und theologische Unterschiede gaben nicht häufig Anlaß zu weitreichender Analyse und neuer Konstruktion. Frömmigkeitsspezifische und historisch gebundene Charakteristika und die Sozialgestalt der verschiedenen Kirchentümer wurden selten untersucht. Vielleicht sind auch darum die in den deutschen Kirchen und im näheren Ausland angefallenen konkreten ökumenischen Probleme, Spannungen, Ungerechtigkeiten und spektakulären Ereignisse so wenig besprochen und bearbeitet worden. In der Rückschau erscheint es mir oft so, als seien die Mitglieder des DÖSTA sich zu sehr einig gewesen. Über viele Jahre waren sie wie ein „theologischer Freundeskreis“, der wegen dieser menschlich hocheifrigeren Eigendynamik nicht selten der blinden Flecken nicht mehr gewahr wurde und heiße Eisen anzufassen sich scheute.

Es soll hier das Bild nicht überzeichnet werden. Der DÖSTA war immer am stärksten, wenn er Eigenproduktionen wagte: z. B. die frühen Studien zur Interkommunion, zu asiatischen religiösen Gruppen im Westen („Christus und die Gurus“), zum „Verbindlichen Lehren der Kirchen heute“ sowie

„Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche“ – um nur eine Auswahl zu nennen – zeigten, was ein hochkarätiges theologisches Gremium leisten kann. Dazu darf man die wenigstens indirekte Mitverantwortung des DÖSTA für die „Ökumenische Rundschau“ erwähnen, deren Qualität und Ansehen im In- und Ausland unbestritten ist.

Zum Abschluß dieser eher kritischen Reflexionen soll erwähnt sein, daß Faith and Order (und andere Agenturen des ÖRK gewiß auch) der kirchlichen und akademischen Öffentlichkeit gegenüber kaum anders dastehen als der DÖSTA. Dort gab es noch mehr Wiederholungen sowie auch Abschottungen gegen praktische Themen bzw. Aufgabenstellungen anderer Kommissionen. So ist z.B. die ganze Thematik der Beziehung zwischen der christlichen Kirche und Israel (etwa der CCJP-Kommission) aus der Faith and Order-Arbeit (abgesehen von Bristol 1967) ausgeblendet. Und umgekehrt: beim Treffen von CCJP im Oktober 1994 in Budapest war es meine Aufgabe, der Gruppe zu erklären, was bei Faith and Order gearbeitet wird. Praktisch niemand hatte je davon gehört. Die einzelnen Gremien oder Kommissionen arbeiten offenbar in gegenseitiger Unkenntnis voneinander. Zugleich jedoch produzieren die Tagungen von Faith and Order derart viele Unterlagen und Papiere, daß viele Teilnehmer nachweislich zu den Treffen anreisen, ohne die wichtigen Unterlagen gelesen zu haben. Wie sollen dann andere ökumenisch Interessierte besser orientiert sein? Dazu kommt noch die traurige Tatsache, daß nicht selten die Vorbereitungshefte (z.B. für Santiago de Compostela) inhaltlich interessanter, kantiger und reicher sind als die Ergebnisse der großen Konferenzen. Auch die sog. Vollversammlungen der letzten Zeit waren in der Vorbereitung besser als in der Durchführung, die oft durch Wiederholungen von längst Gesagtem gekennzeichnet war. Die Frage muß erlaubt sein, ob unsere ökumenischen Gremien und Institutionen in Zukunft ohne Fachberatung durch Firmen- und Managementagenturen auskommen können, denn Firmen von vergleichbarer Größe und Komplexität wären ohne solche Beratung längst kollabiert. – Manchmal hat mich der Gedanke beschlichen, auch einem kleinen Gremium wie dem DÖSTA würde ein Gefallen getan, wenn er einmal von einem unabhängigen wissenschaftlichen Expertenteam untersucht und beraten wäre.

4. Ist „Wächteramt“ zu hoch gegriffen?

Unbestritten ist gewiß die Aufgabenbeschreibung der Theologie, wenn ihr die Klärung, das Verständlichmachen der Tradition, das Verstehen der biblischen Schriften und ihrer differierenden Auslegungen und die Lösung heute

brennender Fragen als zentrales Anliegen zugeschrieben wird. Im Hinblick auf die tragischen Konflikte, Verhärtungen und Verzerrungen in den Geschichten der Kirchen und Glaubensgemeinschaften kann man diese Aufgabe der Theologie ohne Reserve als „therapeutische Funktion“ der Theologie bezeichnen, denn sie soll eben diese Konflikte und Verwundungen heilen helfen. Das ist gewiß unbestritten. Gerade im Rahmen ökumenischer Beziehungen und Probleme ist die therapeutische Aufgabe von besonderer Wichtigkeit und Würde. Das Therapeutische ist jedoch nicht die einzige Aufgabe der Theologie, auch nicht der ökumenischen Theologie.

Die andere Hälfte der Aufgabe der Theologie könnte man mit dem etwas hochtrabenden Namen Wächteramt bezeichnen. („Haben wir Juristen und Ethiker nicht ein ‚Wächteramt‘?“ rief mir der Heidelberger juristische Kollege Prof. Laufs beim Verlassen der Studios des Süddeutschen Rundfunks zu, nachdem wir in S 2 über die Versuche mit toten Babies bei „crash tests“ diskutiert hatten; so blieb bei mir der Ausdruck hängen). Ohne Zweifel muß die Theologie nicht nur heilen, sondern auch „aufpassen“, warnen, zu-rechtrücken, Visionen aussprechen und Neues anpeilen. Der DÖSTA steht in einer Schlüsselposition, weil er, mit der versammelten Expertise einer theologischen Fakultät ausgestattet, real multikonfessionell ist – ein Unikat in der deutschen kirchlichen und universitären Szene! Er könnte etwas leisten, was konfessionell homogenen theologischen Fakultäten verwehrt ist. Man denke nur an die Enge dieser konfessionellen Gebundenheit, die – so ist zu fürchten – nur Ausländern auffällt: nur deutsche Universitäten kennen die Doppelheit von evangelischen und katholischen Fakultäten in ein und derselben Universität. Getreu den Staatskirchenverträgen zahlen die Landesregierungen je zwei Bibliotheken mit denselben Büchern, oft im selben Haus, und je zwei – also vier – Professoren für Altes und Neues Testament, Kirchengeschichte, die – wenn denn Theologie Wissenschaft ist – dasselbe lehren ... (Auch in der Dogmatik, die vielleicht mehr positionell und weisheitlich als wissenschaftlich ist, sind sich oft Kollegen der anderen Konfession näher als Fachkollegen in der eigenen Fakultät). Aber der Staat zahlt alles doppelt; oft werden nicht einmal die Seminarscheine gegenseitig anerkannt. Diese Absurdität gibt es einzig in Deutschland, nur fällt sie den dort Lebenden nicht mehr auf, weil sie anderes nicht kennen. – Oder der Skandal, daß ein renommierter Ökumeniker aus der baptistisch-freikirchlichen Tradition, Honorarprofessor an einer evangelischen Fakultät, von einer Universität auf einen Lehrstuhl berufen wird, die Landeskirche aber zögert, ob sie hier zustimmen darf, unterstützt durch ein Gutachten eines Kirchenrechtlers – wo, wenn nicht hier, hat der DÖSTA, mit seiner größeren Kom-

petenz, ein „Wächteramt“? Wenigstens dürfte der DÖSTA angesichts dieser historisch gewachsenen Verhärtungen eine berechnigte und theologisch legitimierte Unruhe verbreiten. – Dies sind nur zwei Beispiele, über die man natürlich auch streiten könnte.

Jedenfalls könnte der DÖSTA mit zumindest akademisch-theologischer Vollmacht in kritischen Situationen seine Stimme laut werden lassen, Visionen für eine neue Zukunft – und sei es experimentell – entwerfen, Kritiken aussprechen, auch gegenüber dem ÖRK und seinen Stichworten und Programmen. So könnte der DÖSTA auch die jüngste Enzyklika „Ut unum sint“ zur Ökumene kritisch kommentieren, ihre Vor- und Nachteile für unsere Kirchen und für die Zukunft der Ökumene herausstellen, anstatt im Bannkreis der Vorgaben aus Genf zu verharren.

5. Bemerkungen zu der Genf-gesteuerten ökumenischen Thematik

Michael Weinrich (Ökumene am Ende? Plädoyer für einen neuen Realismus, Neukirchen 1995) sagt viel ausführlicher und begründeter, was ich meinerseits hier anmerken möchte. Sein Plädoyer für einen neuen ökumenischen Realismus sollte allenthalben beherzigt und aufgenommen werden.

Der in Michael Weinrichs Buch zum Ausdruck gelangenden pessimistischen Einschätzung der gegenwärtigen ökumenischen Bewegung kann nur voll zugestimmt werden. Jedenfalls betrifft sie die fehlende Stärke und die Effektivität der seit einigen Jahren typisch gewordenen Arbeitsweisen. Darauf soll nun noch ein Blick geworfen werden, denn die „Großthemen“ sind nicht voneinander isoliert, sondern mehr oder minder gemeinsam gewachsen – wenn auch ein „neues Paradigma“ (K. Raiser u. a.) zur Wirkung kam –, und sie sind weithin maßgebend für die Arbeit des DÖSTA, wie oben gezeigt wurde. Im folgenden bleiben die weithin erfreulichen Fortschritte und Ergebnisse der bilateralen ökumenischen Verhandlungen und Vereinbarungen undiskutiert (vgl. dazu Hermann Brandt / Jörg Rothermundt, Hg., Was hat die Ökumene gebracht? Gütersloh 1993). Sie haben weder Faith and Order noch auch den DÖSTA wesentlich beschäftigt. Das mit der Doppelheit von gesamtökumenischen „Großthemen“ und bilateralen Verhandlungen und theologischen Bearbeitungen gegebene Problem ist eine eigene Diskussion wert, die hier nicht unser Thema ist. Aber mindestens so viel soll festgehalten werden: die bilateralen Gespräche sind in ihrer thematischen Konkretion den „Großthemen“ weit überlegen. Das liegt zwar in der Natur der Sache, sollte aber doch wenigstens als Ansporn verstanden werden, die großen Themen und Stichworte möglichst im Zusammenhang mit konkreten

Aufgaben immer wieder einer Bewährung auszusetzen. (Ein Beispiel für eine solche Bewährung im Hinblick auf Koinonia-Konzepte und Gespräche mit der Russischen Orthodoxen Kirche beschreibt Christof Gestrich in ÖR 4/1995, 425–451). Wenn nicht alles täuscht, so sind z.B. die Resolutionen und Texte von Canberra 1991 besonders „bewährungsarm“, d.h. plakativ, wiederholend und selbstaffirmativ gewesen. Lukas Vischer sah in den Ergebnissen von Canberra, „in mehr als einer Hinsicht einen Rückschritt gegenüber früheren Erklärungen“ (ÖR 1/1992, S.23).

Der innere Zusammenhang der „Großthemen“

Von Faith and Order ging schon früh die Aufforderung zu einer intensiven Beschäftigung mit der Ekklesiologie aus. Bereits in Budapest 1989 wurde dies mit guten Gründen angeregt. Die drei Hauptstudien: „Lima“, „Auf dem Weg zum gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens“ und „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gesellschaft“ waren bereits implizit der Ekklesiologie zugewandt. Es zeigte sich später eine Zuordnung der neuen Stichworte im Zusammenhang mit dem an sich sinnvollen Programm „Auf dem Weg zur Koinonia“ (Santiago) und den bisherigen Themenkreisen bzw. „Großthemen“. So zeigen sich implizite Entsprechungen:

Glauben	entspricht	Gemeinsam den apostolischen Glauben bekennen
Leben	entspricht	Lima und den kirchlichen Lebensformen
Zeugnis	entspricht	Einheit der Kirche und Erneuerung der menschlichen Gesellschaft.

Die innere Systematik ist ihrer Art nach generisch, das ist begreiflich und legitim. Eine Studienthematik entwickelt sich jeweils – wenn auch indirekt – aus der anderen. So basiert z.B. „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gesellschaft“ eindeutig auf den Studien zum Thema „Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit“ und damit letztlich auf den damals von David Jenkins koordinierten und 1975 beendeten „Humanum-Studien“ des ÖRK (schon Zagorsk 1968). Die jeweils neuen „Klein-Paradigmen“ in der Umwandlung der Thematik entstanden, wenn ich das richtig sehe, aus Kritik an den alten Stichworten, in diesem Fall z.B. am generellen Begriff „Menschheit“.

Diese „Großthemen“ hatten ohne Ausnahme einen ekklesiologischen Einheitsbegriff als heimlichen oder offenen cantus firmus. Freilich konnte das Verständnis von Einheit in der langen Zeitspanne von Toronto bis zu den heutigen Koinonia-Studien nicht unverändert bleiben. Mir scheint jedoch

der „Höhepunkt“ eines theologisch begründeten Verständnisses von Einheit schon überschritten zu sein: er paßte in die noch optimistische Denk- und Sprechweise der Theologie in der Zeit der Vollversammlung in Nairobi. Ist nicht inzwischen eine gewisse De-Ontologisierung der Theologie – nicht nur in der protestantischen Tradition – eingetreten? Das Metaphorische wird immer deutlicher ins Zentrum der theologischen Reflexion und Artikulation gerückt. Im Hinblick auf das Verständnis von Einheit ging der Weg von klar und naiv pragmatisch-ekklesiologischen Vorstellungen aus dem späten 19. Jahrhundert (besonders auf dem Missionsfeld) hin zu den christologischen Begründungen der unmittelbaren Vor- und Nachkriegszeit und von dort zur trinitätstheologischen Erweiterung bei Leonardo Boff, John Zizioulas und Jürgen Moltmann: die Einheit der Kirche, auch zwischen Menschen überhaupt, ruht in der Einheit der Trinität und in der dort vorgegebenen Personhaftigkeit derer, die sich in Einheit befinden. Niemand wird dieser Theologie leichtfertig den Rücken kehren wollen, aber heute zeichnet sich schon eine neue Hinwendung zur Pneumatologie ab, d.h. auch zur Einsicht, daß „simple“ Einheit vielleicht nicht die einzige, die gradlinige und praktisch sichtbare Folge des Wirkens des Geistes Gottes ist oder sein wird, eher Vielfalt, Multiplizität der Strukturen, Vielfalt der Äußerungen, Mannigfaltigkeit der Gaben, der Liturgien, der Verfassungen, der Auffassungen! Damit ist die in den siebziger und achtziger Jahren so stark betonte „Vorgegebenheit“ der Einheit der Kirche in Jesus Christus nicht preisgegeben, aber sie wird durch eine andere Optik gesehen, weil eben die Zuversicht in die ontologische Versicherung einer von Gott gestalteten und garantierten Priorität heute weniger aussagekräftig ist als früher. Nicht unähnlich wird heute über bekenntnis-hafte Aussagen wie „Gott regiert“, „Jesus Christus, Herr der Geschichte“ usw. geurteilt, die den kirchlichen und theologischen Vertretern und Vertreterinnen in Lund und Uppsala noch leicht über die Lippen gingen: solche Sätze sind für uns heute – ich weiß nicht, ob ich für viele spreche – weder wahr noch falsch, aber sie sagen das nicht mehr, was wir denken, fragen und beantwortet wissen möchten. Nicht anders verhält es sich mit dem Bekenntnis zur „vorgegebenen Einheit“ der Kirche, deren Charakter als „Gabe“ die klassischen Ökumeniker nicht müde wurden zu preisen.

Teil dieser Wendung zu einer eher „nominalistischen“ Sicht- und Sprechweise, jedenfalls einer bewußten Verhaftung an das Reale, historisch Wirkliche, zeigt sich auch im Ernstnehmen der jüdisch-christlichen „Realität“ (um Paul van Burens Ausdruck zu gebrauchen, weil es mit „Dialog“ ja nun wirklich nicht weit her ist). Die reale Spannung und Spaltung und doch die gottgewollte Zusammengehörigkeit – diese Tragik durchkreuzt die eher

optimistischen, einheitlichen und auf einer schönen theologischen Ontologie aufruhenden Einheitskonzepte der Ökumene der siebziger und achtziger Jahre. Dazu kommt die Einsicht in die reale Zerrissenheit der Christenheit, die zerstörerischen und mörderischen Kräfte, die auch von Kirchen und Christen ausgingen und ausgehen und doch von ihnen nicht gebremst werden. Im Licht dieser realen Welt, in der wir leben, nehmen die bekenntnishaften, schönen Sätze aus der Zeit der wirklichen oder vermeintlichen Siegeszüge der ökumenischen Bewegung einen anderen Rang ein. Darum beginnt sich auch das Verständnis von Einheit zu verändern. Vielleicht ist es noch zu früh, die Richtung angeben zu können, in der die Entwicklung verläuft, vielleicht ist es aber gerade die Aufgabe der Theologie, diese Richtung zu suchen und anzugeben.

Geht von Genf eine autonome Theologie aus?

Viele von uns, die seit Jahren in der ökumenischen Bewegung arbeiten und sie auch anderen gegenüber erklären und verteidigen, waren nicht müde, immer wieder zu betonen, eine eigene, autonome ökumenische Theologie gäbe es nicht und sie sei auch nicht wünschenswert, jedenfalls nicht im Sinn einer über den Konfessionen stehenden Theologie. Auch ich habe diese Position noch kürzlich vertreten (Ökumenische Theologie, Urban-tb 430,2, Stuttgart 1994, Einleitung). Es gibt jedoch Gründe, an der Richtigkeit dieser Behauptung Zweifel zu hegen. In der Rückschau auf die Diskussion über die Vor- und Nachteile von Konrad Raisers theologischer Appropriation des vornehmlich in den Naturwissenschaften sinnvollen Begriffs des „Paradigmenwechsels“ auf die ökumenische theologische Unternehmung, kann der Gedanke doch aufkommen, diese Unternehmung entwickle sich zu einer konfessions-autonomen Theologie. Wenn man zudem noch bedenkt, wie wir in Diskussionen und in Publikationen mit den Ortsnamen der Vollversammlungen und großen Konferenzen – „Lund“ – „Montreal“ – „Uppsala“ – „Accra“ – „Louvain“ – „Vancouver“ – „Seoul“ – „Canberra“ usw. – umgehen, wie wir damit eine Traditionskette mit eigenen Höhe- und Kristallisationspunkten benennen und ohne weiteres damit rechnen, verstanden zu werden, so ist die Frage schon angebracht, ob sich hier nicht ein selbständiger theologischer Traditionsstrom entwickelt hat. Früher hatte man in dieser Direktheit nur von „Nicaea“, „Chalcedon“, dem „4. Laterankonzil“ usw. geredet (wobei hier eine Parallele zu früheren Konzilien nicht der Punkt ist). Wir benützen diese Ortsnamen, als stünden sie für theologische Subjekte,

die denken können und gesprochen haben. Gewiß, das mag nur eine Äußerlichkeit sein, die nur im formalen Sinn einen Traditionsstrom anzeigt.

Bei der Analyse der inneren Zusammenhänge der – wie ich sie hier nenne – „Großthemen“ ökumenischer Theologie aus den letzten Jahrzehnten können jedoch durchaus deutliche Charakteristika festgemacht werden. Ob sie im einzelnen auf Einflüsse von oder Anleihen bei spezifischen konfessionellen Traditionen zurückzuführen sind, soll hier nicht diskutiert werden. Zu dieser Frage gibt es auch schon etliche Studien. Es soll hier nur die Behauptung riskiert werden, die Charakteristika hätten zur Ausformung einer mehr oder minder autonomen Theologie beigetragen, die mit den Jahren vielleicht tatsächlich „über“ den Konfessionen zu schweben beginnt.

Es ist auch interessant zu beobachten, daß der „Paradigmenwechsel“ hin auf eine Theologie des „gelingenden Lebens“ und einer ökologisch verantwortlichen, praktischen Schöpfungslehre für einen „Haushalt Gottes“ keinen wirklich tiefen Einschnitt in die Summe der kontinuierlich wirkenden Charakteristika gebracht hat, weniger einschneidend jedenfalls, als es die Kritiker dieser angeblichen „Wende“ gefürchtet haben. Immer noch ist ein Hauptmerkmal ökumenischer Theologie die untergründige Auffassung von Heilsgeschichte und einem Heilsplan Gottes, die ihr weiterhin einen gewissen konservativen Zug verleiht; immer noch ist die Verwendung biblischer Texte von zentraler Wichtigkeit und folgt Regeln, die dem klassischen Biblizismus nahestehen; immer noch sind die christologischen Grundaussagen der Alten Kirche nicht aus den Angeln gehoben oder ersetzt; und – vermehrt sogar – es wird immer noch der Versuch gemacht, theologische, ökologische und lebensbejahende-anthropologische Aussagen und Zielsetzungen trinitarisch zu verankern.

Die Frage ist noch offen, so scheint es mir, ob die neuen Ansätze zur Ausformung einer ökumenischen Ekklesiologie entlang den Koinonia-Studien gelingen werden. Der in „Koinonia“ enthaltene Teilhabe-Begriff birgt sicher größere Möglichkeiten als der (noch typischer griechische) Einheitsbegriff, und in Verbindung mit neuen Einsichten zur Wirkung und Präsenz des Heiligen Geistes könnten verheißungsvolle Ansätze in den kommenden Jahren zu guten Zielen geführt werden. Hier müßte auch die Verbindung zur Ethik neu erarbeitet werden, wozu bereits Konrad Raiser wichtige Anstöße berichtet bzw. gegeben hat (ÖR 4/1995, 411-425).

Eine optimistische Lesart der aus Genf kommenden Stichworte, durch die „Großthemen“ signalisiert sind, wäre die Zuversicht, daß die theologischen „Lehren“ der verschiedenen konfessionellen Traditionen nicht mehr als Wahrheitsbündel, sondern als Anregungen bzw. „Empfehlungen“ verstanden würden und somit einer verantwortungsvollen, vielfältigen „autonomen“ ökumenischen Theologie dienstbar und hilfreich wären. Die Betonung bei dieser Zukunftsvision läge auf den Worten „Empfehlung“, „Vielfalt“ und „Verantwortung“, wobei ich gerade die beiden letzten Begriffe als zentral in einer neuen Lehre vom Geist verstanden wissen möchte: Vielfalt in der Wirkung des einen Geistes, Verantwortung gegenüber Gott in seiner Präsenz im Geist sowie gegenüber den Kirchen, in denen der Geist wirkt. Die Artikulation dieser Einsichten, Haltungen, Visionen oder auch Desiderate, ist nichts weniger als eine theologisch konstruktive Arbeit. Die ökumenischen Gremien und ihre Mitglieder, ebenso der DÖSTA, müssen unbedingt den Mut zur Konstruktion haben! Die Betonung des story-Charakters der biblischen Bücher und des primären christlichen Redens (womit ich mich lange genug befaßt habe), wäre und war schon immer gefährlich mißverstanden, wenn sie in den Satz mündet, Theologie sei „Nacherzählung“! Sie ist das ganz gewiß nicht. Sie muß nach allem Hören und Nachzeichnen unbedingt konstruieren, etwas sagen, Neues denken und ausdrücken, neue Formen finden, neue Interpretationen und Programme einleiten, zugleich der Vielfalt freien Lauf lassen.

Sollte eine solche ökumenische Theologie langsam im Entstehen sein, so müßte die römisch-katholische Kirche möglichst bald – im Anschluß an ihre bisherige, konstruktive Mitarbeit bei Faith and Order – dem ÖRK offiziell beitreten. Auf ihre Mitarbeit in allen Gremien und auf das Einbringen ihres Reichtums dürfte auf die Dauer nicht verzichtet werden. Auch nur dann könnte der spezifische Beitrag der reformatorischen Tradition als eine wesentliche „Empfehlung“ seine volle Wirkung tun. Gewiß wird nie ein fertiges Bauwerk entstehen, aber auf der Baustelle sollten alle tätig sein; tragisch genug, daß neben den drei großen Kirchenfamilien, der Orthodoxie, dem römischen Katholizismus und den reformatorischen Kirchen, die riesige „vierte Familie“, die aus dem Protestantismus stammenden anti-ökumenischen Evangelikalen und Fundamentalisten, die Baustelle meiden. Außer der jüdisch-christlichen Realität, also der Tragik der bald 2000 Jahre währenden Zerspaltung, ist die eigenmächtige Isolierung dieser „vierten Familie“ die große offene Wunde der Ökumene.

Bei dieser Weise der Betrachtung fällt aufs neue auf, welche unerhörten Chancen der DÖSTA als Gremium hat, in dem seit vielen Jahren die römisch-katholische Kirche Vollmitglied ist. Zudem hat der DÖSTA die äußere Gestalt einer zukunftssträchtigen Institution. Es gibt gute Gründe für die Annahme, daß die Zeit der großen Massenveranstaltungen – so typisch für das 20. Jahrhundert – bald vorbei sein wird. Die Träger konstruktiver theologischer Arbeit werden eher Kleingruppen, Studiengremien, Lehrstätten, auch Gruppen von Gemeinden sein, nicht mehr die pompösen „Weltkonferenzen“ ökumenischer Kommissionen. Wenn man sie dennoch haben (und bezahlen!) will, so sollten Groß- und Weltveranstaltungen eher zum Feiern, weniger aber zum Studieren und Konstruieren geplant werden.

Der Richt- und Zielwert der Stichworte und der durch sie angezeigten ökumenisch-theologischen „Großthemen“, die bisher fast ausschließlich aus Genf kamen, ist nur dann beachtlich und ertragreich, wenn diese Themen im Verbund mit „Empfehlungen“ – wie ich sie nannte – aus der röm.-katholischen Tradition, auch aus dem Lernprozeß der jüdisch-christlichen Realität und, geographisch weit gestreut, aus verantwortungsvollen, intellektuell-theologisch kritischen und hochkarätigen Arbeitsgremien kommend, bearbeitet werden. Die Bearbeitung muß weit über die unvermeidlichen Anfangsstadien der Sichtung und Analyse hinausgehen und konstruktive Schritte wagen. Die Hauptaufgabe des DÖSTA kann darum auch nicht die „Umsetzung“ und Anwendung bzw. Verflüssigung von Ideen aus Genf oder von Ergebnissen der verschiedenen Großveranstaltungen oder Weltkongresse sein.

Versöhnung

VON JOHANNES DANTINE

Indem der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung das Thema „Versöhnung“ gegeben wurde, hat sie sich auf ein zentrales theologisches Thema eingelassen, auf ein Herzstück christlichen Glaubens überhaupt, und kann sie sich nicht mit bloßen und angemessenen Konkretisierungen begnügen. Die Versammlung hat mit ihrem Thema: „Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens“ beide Dimensionen der Versöhnung angesprochen, die dogmatische und die ethische.¹ Verkürzungen sind daher ebenso wenig zulässig wie einseitige Betonung der einen oder der anderen Dimen-

sion.² Es wird hier zu zeigen sein, wie eng beide miteinander verbunden sind und was das für diese Versammlung bedeutet.

I.

Was in der christlichen Theologie Versöhnung genannt wird, ist der Schnittpunkt mehrerer, teilweise sehr unterschiedlicher Linien biblischer Begriffe und Vorstellungen.³ Das Alte Testament kennt eine Fülle von Versöhnungshandlungen und Vorstellungen aus dem kultischen Bereich. Gott wird versöhnt bzw. Gott versöhnt sich nach dargebrachtem Opfer. Wichtig ist das Ritual des Versöhnungstages Lev 16 mit dem Sündenbock, auf den die Sünden des Volkes vom Hohenpriester gelegt werden.⁴

Das Neue Testament nimmt zahlreiche Vorstellungen des Alten Testaments auf. Der Begriff, der im allgemeinen mit Versöhnung übersetzt wird, stammt aber offenbar nicht aus der Opfervorstellung des Alten Testaments, sondern aus der hellenistischen Umwelt und ist politisch-sozial geprägt, so *H. Merkel*, der abschließend über die Versöhnungsvorstellung bei Paulus urteilt, „daß Paulus die Heilsbedeutung des Todes Jesu gerade dadurch heraushebt, daß er unterschiedliche Deutungskategorien nebeneinander stellt: die Versöhnung aus dem politisch-sozialen Bereich, die Sühne aus dem kultischen, die Rechtfertigung aus dem forensischen, den Loskauf aus dem völkerrechtlichen Denken.“⁵

Bei Paulus ist dieser Begriff zentral. In 2Kor 5,18–21 wird ein offenbar vorpaulinischer Satz aufgenommen und dann von Paulus mit der Christuspredigt selbst identifiziert. In Röm 5,1–11, der abschließenden Passage des in 1,18 beginnenden Gedankengangs, wird der Begriff in v.10f aufgenommen.⁶ Das setzt sich in den Deuteropaulinen fort. In Kol 1,20 kommt die kosmische Dimension zum Thema Versöhnung zu Wort. In Eph 2,16 wird von der Versöhnung von Juden und den Völkern in der einen Kirche, dem Leib Christi, geredet. So sehr, nein, weil Gott es ist, der die Welt mit sich versöhnt, ist die Predigt von Christus die Predigt von der Versöhnung und hat sowohl eine kosmische als auch eine menschenverbindende, also ethische Dimension.

Zwar wird bei Paulus selbst nur Röm 5,1–11 die Versöhnung explizit mit dem Tod Christi verbunden, aber es ist ja durchgängig bei ihm so, daß das entscheidende Heilsereignis das Kreuz ist. Das ist zu bedenken, wenn berücksichtigt wird, daß die theologische Tradition den Versöhnungs-Begriff eng mit dem im Neuen Testament ursprünglich eigenständigen Opfergedanken und damit mit der alttestamentlichen Versöhnungsvorstellung verknüpft hat. So bei Paulus⁷ und den Deuteropaulinen⁸ und vor allem in Hebr⁹: Chri-

stus als Hohepriester und Opfer in einem, der nicht etwas oder jemanden zum Opfer gebracht hat, sondern sich selbst, hat damit ein für alle mal das Opfern beendet.^{10, 11}

In Mt 5,24 ist der kultische Zusammenhang deutlich erkennbar, dabei aber betont gerade diese Stelle den ethischen, zwischenmenschlichen Bezug der Versöhnungsvorstellung. In gut prophetischer Tradition wird die gottmenschliche Beziehung nur durch die Verwirklichung zwischenmenschlicher Gerechtigkeit als möglich angesehen, im Gegensatz zur rein kultischen Praxis. Es zeigt sich aber auch hier, daß von Anfang an die ethische Dimension zur neutestamentlichen Versöhnungsvorstellung dazugehört, und zwar auch dort, wo nur die Sache selbst angesprochen wird.¹²

Die christliche Theologie hat die diversen neutestamentlichen Vorstellungen aufgearbeitet und verbunden. Erst jetzt entwickeln sich die Lehren, die im NT noch als einzelne Gedankenlinien wie Puzzlestücke nebeneinander stehen, zu ganzen Gebilden. Für die Versöhnungslehre bedeutete dies die Kombination der Vorstellung vom Sühneopfer des Ersten Testaments mit der neutestamentlichen, vor allem paulinischen politisch-rechtlichen Versöhnungsvorstellung. Allerdings war es zunächst nicht sie, die im Vordergrund stand, sondern die Erlösungslehre, genauer: die Lehre vom Freikauf.¹³ Erst mit der Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury ist die Versöhnungslehre ins Zentrum der Theologie gerückt worden.¹⁴ Sie hat bei aller Problematik¹⁵ unbestreitbar für sich, daß sie den tiefen Bruch zwischen Gott und Menschheit durch die Sünde und damit die Bedeutung der notwendigen Versöhnung voll ernst nimmt.^{16, 17}

II.

Es entspricht dem Begriffsgemeinge, das in den beiden Testamenten entgegentritt, daß „Versöhnung“ immer in den zwei Dimensionen gesehen wird, in der Beziehung zwischen Gott und Mensch, in der Gott sich mit den Menschen versöhnt hat, und in der zwischenmenschlichen Versöhnung als ethische Aufgabe.¹⁸ Hier aber muß Kritik einsetzen an der traditionellen Versöhnungslehre. Zwar wußte die Theologie wohl immer von der Zusammengehörigkeit der beiden Dimensionen, jeder Theologe betete ja auch im Vaterunser regelmäßig: „vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“, theologisch aber wurde diese Selbstverständlichkeit nicht ausreichend wahrgenommen. Umgekehrt ist das Pendel in neuester Zeit in die andere Richtung ausgeschlagen und wird Versöhnung nahezu ausschließlich im zwischenmenschlichen ethischen, sozialetischen Bereich

gesehen. Zu Recht drückt daher das Thema der 2EÖV die Zusammengehörigkeit beider Dimensionen aus. Diese muß gewahrt werden, soll das Anliegen dieser Versammlung theologisch verantwortet werden können.

W. Dantine zeichnet die Geschichte der Versöhnungslehre in etwa so: Eine im Neuprotestantismus soteriologisch verkürzte Versöhnungslehre führt schließlich im Gegensatz zur klassischen Soteriologie zur Vorstellung eines „lieben Gottes“, der alles versöhnt. Diese Sicht verbindet sich mit Vorstellungen, wonach die Welt völlig eigenständig ist und ihrer eigenen Dynamik folgt. So wird Verantwortungsvergessenheit dreifach abgesichert: durch das ethische Defizit der Versöhnung, durch den Glauben an die Eigenmächtigkeit, Unveränderbarkeit und Unversöhnlichkeit des Kosmos und die Vorstellung von einem „lieben Gott“, dessen Welt trotz aller Probleme letztlich heil ist. Wird nun die Versöhnung in die ethische Dimension einfach umgekippt, ohne völlig umgebaut zu werden, wird die unversöhnte Welt zwar als versöhnbar angesehen und daraus folgen notwendig die entsprechenden Imperative; diese Imperative beinhalten aber letztlich den Optimismus, der der Vorstellung vom „lieben Gott“ entspricht, der aber immer an der tatsächlich existierenden Welt scheitern muß. Anders gesagt: wird die Versöhnungslehre nicht vollständig aufgearbeitet, scheint die notwendige Folge zu sein, daß die Versöhnungsbotschaft zu einer Häufung von Imperativen führt, die wahrscheinlich, die Erfolglosigkeit ahnend, in die Form sanfter Hortativa „man müßte, sollte, könnte...“ gekleidet werden. Sie aber scheitern an der realen Welt und verursachen schlechtes Gewissen und stabilisieren die Unversöhntheit.

Demgegenüber ist die Versöhnung radikal als Versöhnung Gottes mit dem Menschen zu denken und zwar so, daß die zwischenmenschliche Dimension der Versöhnung Teil ihrer selbst ist. Versöhnung wird so als umfassende Geschichte gesehen. Aus Gottes Versöhnung erschließt sich die zwischenmenschliche notwendig, und zwar nicht als ein zweites, ihr folgendes, sondern als von vornherein inkludiert. „Christlicher Glaube lebt aus der Gewißheit, daß sich Gott mit der Welt so versöhnt hat, daß zwischen ihm und der Schöpfung und damit auch zwischen ihm und der Menschheit Friede herrscht. Dieser Friede ist umfassend und schließt daher auch das Mensch-Welt-Verhältnis, d.h. die kosmische Dimension ebenso ein wie die zwischenmenschliche Dimension.“¹⁹

Die ethische Dimension erschließt sich also direkt aus dem Glauben an die geschehene Versöhnung Gottes mit der Welt. „Der Glaube an das Versöhntsein von Zukunft und Welt kraft der Versöhnungstat Christi eröffnet

bereits unmittelbar die Einsicht in Notwendigkeit und Möglichkeit von ethischer Handlung.“²⁰

Gleichzeitig steckt dieser Glaube auch den Verheißungshorizont ab, in dem versöhnendes Handeln geschehen darf. Zwischenmenschliche Versöhnung kann als verheißene geglaubt und daher auch konkret erhofft werden. Nicht die Erfahrungen von Unversöhnlichkeiten, von anscheinend bleibender Unversöhnlichkeit bestimmen den Glauben, sondern eben diese Verheißung, wie umgekehrt der Glaube sich nicht auf optimistische Welt- und Geschichtsdeutung stützen wird, wenn er der resignativen Grundstimmung entkommen will, für die die Erfahrung Anlaß genug bietet.

Der Glaube an die Versöhnung ruht also auf der geglaubten Gewißheit der geschehenen, durch Christus gewirkten Versöhnung und lebt in der Gewißheit der Verheißung der realen Versöhnung. So wird der Glaube versöhnend tätig, Versöhnung wird zum „Totalexperiment aus dem Glauben“.²¹

III.

Die Bedeutung dieser Sicht von Versöhnung wird deutlich, wenn ein weiteres Problem angesprochen wird, wobei einiges, was schon angesprochen wurde, zu vertiefen ist. Versöhnung geht davon aus, daß es Konflikte gibt. Versöhnung ist nur möglich, wenn das Bestehen von Konflikten gesehen und anerkannt wird.

Die Stelle aus der Bergpredigt Mt 5,23–26 ist hier paradigmatisch: einer möchte in Gemeinschaft mit Gott treten, also opfern. Auf dem Weg in den Tempel erkennt er, daß er mit einem anderen einen offenen Konflikt hat. Er muß zunächst diesen Konflikt bereinigen, um mit Gott Gemeinschaft haben zu können. Zweierlei spielt also zusammen: die Zusammengehörigkeit der gott-menschlichen bzw. mensch-göttlichen Beziehungen und die zwischenmenschliche Beziehung. Und Versöhnung setzt Erkennen, Anerkennen und Bereinigung von Konflikt voraus. Da wir davon ausgehen müssen, daß die ganze Versöhnungsgeschichte unvollendet ist, heißt das dann auch, daß Versöhnungsglaube sich bewährt in Situationen der *Bemühungen* um Versöhnung, in denen Versöhnung *nicht* möglich wurde.

Versöhnung Gottes mit den Menschen setzt daher auch die Anerkennung des tiefen Bruchs voraus, der durch die Sünde verursacht wurde. Es ist das Verdienst der klassischen Versöhnungslehre, gerade auch *Anselms*, daß er dies auf den Leuchter gestellt hat. Diese Theorie wurde und wird kritisiert. Wieso brauche Gott ein Opfer und könne nicht frei vergeben? Wie könne denkbar sein, daß Gott ein Opfer verlangt, noch dazu seinen eigenen Sohn

opfern „müsse“? Welchem Zwang könne Gott unterworfen sein, daß dies gedacht werden müßte? Könne die Sünde wirklich so mächtig gedacht werden, daß Gott diesen Weg beschreiten muß? Christliche Soteriologie wird diese Fragen zu bedenken haben und kann die Satisfaktionslehre nicht unverändert übernehmen.

Aber bei dieser Kritik sehe die Theologie zu, daß sie die Sünde nicht zu leicht nehme, daß sie die Tiefe des Bruches zwischen Gott und seinen Geschöpfen nicht übersehe! Geschieht dies, dann wird die Wirklichkeit unserer Welt zu einer letztlich leicht verbesserbaren Idylle, die sie nicht ist, nicht von der Empirie her, die voll leidvoller Erfahrung des Bösen ist, und erst recht nicht vor Gott. Und dann gerät die Versöhnungsbotschaft unweigerlich zu einer Ansammlung von Imperativen, die sich entweder selbst wieder mit einer idyllischen Weltsicht begnügen, oder aber nur schlechtes Gewissen produzieren. Die Versöhnungsbotschaft wird dann zum Gesetz, zum verniedlichenden oder zum tötenden.

Beides hängt zutiefst miteinander zusammen: die Wahrnehmung und Anerkennung von Konflikten, auch von bleibenden, *und* die Wahrnehmung und Anerkennung der Sünde. Beides kann nicht mit lockerer Hand bereinigt werden.

Das Wort „Versöhnung“ hat andere Worte neben sich, die die Bereitschaft zur Versöhnung ausdrücken sollen, aber zu Widerworten werden können und werden: „versöhnlich“, bzw. „Versöhnlichkeit“. Das abqualifizierende Wort „Versöhnertum“ u.ä. deckt diesen Zusammenhang auf. Diese Worte haben die Tendenz in sich, den Konflikt, der die Versöhnung erst nötig macht, herunterspielen. Auch wird der Konflikt psychologisiert. Es geht dann bei einem Konflikt nicht um einen objektiven Widerspruch, sondern um einen Gegensatz zwischen Subjekten, die diesen Gegensatz mit einigem guten Willen überwinden könnten. Dabei kann natürlich nicht bestritten werden, daß es solche Konflikte auch gibt, und daß die subjektive Geneigtheit, einen Konflikt zu überwinden, für die Versöhnung hilfreich ist. Zu widersprechen ist aber jedem Bemühen, reale Gegensätze zu zwischenmenschlichen Verstimmungen umzufälschen. Die Gegensätze zwischen Armen und Reichen, die Gegensätze zwischen Ethnien, die jahrhundertlang mit-, aber auch gegeneinander gelebt haben, der Gegensatz zwischen Täter und Opfer, und also auch der Gegensatz zwischen Gott und Sünder sind reale Gegensätze. Die Aufforderung, miteinander versöhnlicher umzugehen, kann angesichts solcher Gegensätze nur das Bemühen sein, einen beruhigten Zustand bei Aufrechterhaltung des realen Gegensatzes herzustellen.²²

Versöhnung ist Überwindung von Konflikten, setzt also Konflikte voraus, setzt voraus, daß die Konflikte als reale anerkannt werden. „Versöhnung in echtem und wirklichen Sinn (setzt) im Grunde Konfliktgeschichte, also die Ambivalenz von Konflikt voraus, der nicht nur ein zerstörerisches, sondern auch ein schöpferisches Moment darstellt. Und nur dort, wo die Konfliktgeschichte als solche ernstgenommen, anerkannt und hingenommen wird, entsteht der Impuls, die Konflikte nicht bloß zu überbrücken und damit sofort wieder neu aufbrechen zu lassen, sondern echten Frieden zu stiften. Friedensstiftung, Versöhnungsverwirklichung ist dort erst möglich, wo die Geschichte als Konfliktgeschichte erkannt wird.“²³

Konflikte müssen ausgetragen werden. Versöhnung ist nur möglich, wenn dies geschieht. Versöhnung setzt also auch Konfliktfähigkeit voraus, d.h. Bereitschaft zum Streit. Die Gegensätze, aber auch die Probleme ganz allgemein müssen benannt werden. Das Versöhnungs“management“ muß auf alle Bemühungen verzichten, den Konflikt herunterzuspielen oder auszuklammern.

Es geht bei Versöhnung um *Geschichte*, das wurde eben angedeutet. Es geht also nicht um Haltungen und Bereitschaften, aus denen dann gleichsam von selbst Versöhnung als ihre Frucht erwächst, sondern es geht um das schwierige, opferfordernde Unterfangen, Konflikte durchzukämpfen und so zu überwinden.

Indem Versöhnung Geschichte ist, ist sie auch nie (noch nicht) vollendete Geschichte. Das ist wichtig, da die Menschheit doch immer in Zusammenhängen unvollendeter Versöhnungsgeschichten lebt. Wird das übersehen, erliegt man Illusionen, deren harmloseste Folge die bloße falsche Weltansicht ist und die falsche Rezeptur für weitere Versöhnungsgeschichte. Gefährlich werden Illusionen, wenn die unvermeidliche Einsicht in die Illusion zu lähmender Enttäuschung und Untätigkeit wird oder wenn der Versuch gemacht wird, gewaltsam die Wirklichkeit den Illusionen anzupassen. Theologisch ist dabei von Triumphalismus zu reden oder von *theologia gloriae*.

Eine biblische Geschichte und ihre Auslegung zeigt diese Problematik gut auf, die Geschichte vom verlorenen Sohn (Lk 15), die immer wieder als Beispiel gelungener Versöhnung zitiert wird, nämlich der Versöhnung zwischen Vater und Sohn. Nur hat diese Geschichte eine offene Fortsetzung: die Geschichte mit dem älteren Sohn. Der Text endet mit dem Protest des Älteren; es wird nicht erzählt, wie sie weitergeht.²⁴

Soll verantwortlich von Versöhnung in ihrer kosmischen Dimension geredet werden, also einer Dimension, die einfache zwischenmenschliche überschreitet, dann muß den offenen, unvollendeten Versöhnungsgeschichten

Rechnung getragen werden, und zwar nicht nur durch Appelle moralischer Art, die sowieso nicht gehört werden. Denken wir an die wesentlichsten Konfliktfälle, die offensichtlich heute akut sind und die Kirchen zu beschäftigen haben, so wird deutlich, daß einfache Appelle unnütz sind, ebenso wie die Hoffnung auf ihre Überwindung in absehbarer Zeit töricht. Dennoch darf diese Einsicht nicht zur Gleichgültigkeit und dem Eindruck der Sinnlosigkeit führen. Vielmehr ist Versöhnung als Aufgabe zu lernen angesichts der wohl noch lange bleibenden Offenheit zahlreicher Versöhnungsgeschichten.

IV.

Fassen wir das bisher Gesagte kurz zusammen:

Der Glaube an die Versöhnung ist nicht zu haben ohne seine Realisierung in der zwischenmenschlichen Versöhnung. Und umgekehrt: Versöhnung als Totalexperiment des Glaubens und als Totalanspruch allen Handelns erfließt unmittelbar aus dem Glauben an die Versöhnung selbst. Das Gebot zu versöhnendem Handeln berührt also den Glauben an das Zentrum des Glaubens unmittelbar.

Versöhnung setzt Konflikt voraus, setzt auch voraus, daß der Konflikt wahrgenommen wird und ausgehalten wird. Versöhnung steht damit direkt gegen konfliktverschleiende Praktiken der Versöhnlichkeit.

Die Versöhnung Gottes mit seiner Menschheit und dem Kosmos durch den Tod Jesu Christi am Kreuz zeigt, wie Gott mit dem Grundkonflikt, der Sünde, umgeht. Er nimmt den Konflikt radikal ernst, er stellt sich selbst der Sünde: „Er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht...“²⁵ Er hat alles dran gegeben, sich selbst aufgeopfert.²⁶ Gott betreibt kein *appeasement*, auch nicht aus einem Übermaß seiner Liebe heraus.

Wahrnehmung des Versöhnungsauftrages bedeutet also, Konflikte aufzunehmen, sich ihnen auszusetzen und sie nicht auszuklammern. Das bedeutet auch, in einer offenen, von Verheißung zwar bestimmten, aber eben noch nicht vollendeten Geschichte zu agieren. Sich auf den Weg der Versöhnung zu begeben, heißt also auch zu akzeptieren, daß Versöhnung nicht einfach zu haben ist, weder durch eine Ansammlung von Imperativen, noch durch symbolische Aktionen, noch durch das Erlebnis einer fakultativen Vergeschwisterung.

Im Blick auf die 2EÖV 1997 in Graz bedeutet das:

– Es geht bei dem Thema „Versöhnung“ nicht um eine Anwendung des Glaubens, sondern um den Glauben selbst.

- Es hängt alles davon ab, ob man bereit ist, die Konflikte auszuhalten.
- Es hängt alles davon ab, ob man bereit ist, die prinzipielle Offenheit der Geschichte zu akzeptieren.
- Es geht darum, den in Gottes Versöhnung begründeten und unter seiner Verheißung stehenden Weg getrost und entschlossen zu gehen. Dazu soll die 2EÖV ermutigen.

V.

Die 2EÖV wird sich mit einer Reihe von *Feldern* zu befassen haben, in denen Versöhnung angesagt ist. Die Wahl der Stadt Graz gibt schon bestimmte Schwerpunkte vor.²⁷ In Assisi wurden von CCEE und KEK²⁸ die zu behandelnden Themen benannt, auf die sich auch das Vorbereitungsheft bezieht. Auf einige soll hier kurz eingegangen werden:

1. Ein Hauptproblem ist die noch ausstehende *Versöhnung zwischen Christen und Juden*, und zwar seit Beginn der Christenheit.²⁹ Die unselige Geschichte der Unversöhnlichkeit und der Judenfeindschaft, die in der Shoa ihren Tiefstpunkt erreicht hat, zwang dazu, diese Frage endlich aufzugreifen. Vor allem theologisch sind dabei beachtliche Ergebnisse erzielt worden. Es darf aber nicht übersehen werden, daß der Dialog zwischen Juden und Christen regional nahezu ausschließlich auf Europa, vor allem auf den deutschen Sprachraum und Nordamerika beschränkt ist. Doch hat er auch in diesen Regionen nur Segmente der Theologie und der Kirchen erreicht und ist in der Ökumene trotz beachtlicher Bemühungen insgesamt so gut wie nicht rezipiert worden.

In bezug auf die 2EÖV ist dieses Thema leider schon in zweifacher Hinsicht belastet. Erstens wurde bei der Benennung von Beispielen der Versöhnung im Vorbereitungsheft³⁰ eine Geschichte versöhnenden Handelns von Juden erzählt. Die Absicht war wohl, die Christen nicht als Täter, sondern als Empfänger von Versöhnung zu zeigen. Es konnte aber auch angenommen werden, daß unterschwellig den Juden die Verantwortung für die Versöhnung zugeschoben wurde. Entsprechend heftig waren die Reaktionen der christlich-jüdischen Dialoggruppen. Zweitens hat die Ökumene, wie auch sonst, die Tendenz, den Dialog mit den Juden unter dem Generalthema „Dialog mit anderen Religionen“ zu rubrizieren, so auch in der Themenaufstellung von Assisi. Das Israel-Thema ist aber in jeder Hinsicht ein Thema ganz eigener Art. Wird dieses Thema mit anderen Themen verknüpft, wird ihm die Bedeutung genommen, die ihm zukommt.

Angesichts der unterschiedlichen Positionen der Kirchen zu dieser Frage, weithin Ergebnis unterschiedlicher Lernerfahrungen, wird die Auseinandersetzung mit ihr konfliktreich sein. Aber, wie immer wieder betont, ist die Bereitschaft, sich den Konflikten zu stellen, Bedingung für die Wahrhaftigkeit der Christenheit, sich dem Versöhnungsauftrag zu stellen und die Versöhnung Gottes anzunehmen.

2. Das akuteste und brisanteste Problemfeld ist sicher das ehemalige Jugoslawien mit seinen ethnischen Konflikten vor religiösem Hintergrund. „Akut“ heißt auch, daß heute in keiner Weise abzusehen ist, wie sich die Situation während der 2EÖV darstellen wird. Zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Artikels scheint es so, daß sich die Situation normalisiert, dank der Präsenz der IFOR, deren Mandat aber zum Jahresende abläuft. Wird es nicht verlängert, wird allseits mit dem Wiederaufbrechen der Kämpfe gerechnet.

Es handelt sich bei diesem Konflikt sicher nicht um einen Religionskrieg. Es geht um weltliche Machtansprüche, um wirtschaftliche Vorteile, um nationale Traumata und um ethnische Konflikte. Aber das religiöse Element – und es ist die kirchliche Zugehörigkeit, die Serben und Kroaten unterscheidet und trennt – spielt eine große, äußerst gefährliche Rolle, nicht zuletzt weil es geeignet ist, die irrationalen Elemente zu verstärken. Dazu kommt, daß die Kirchen sich insgesamt nicht stärker für den Frieden eingesetzt haben, ihre Führer sich nicht eindeutiger auf die Seite derer gestellt haben, die für den Frieden eintreten, sich oft sogar von den Kriegstreibern haben mißbrauchen lassen. Die Frage des Verhältnisses zum Islam spielt eine wesentliche Rolle. Kreuzfahrerische Ideologie, wieder einmal das christliche Europa vor dem Islam retten zu müssen, vermengt sich mit politischem Kalkül. Die Neigung, überhaupt und immer jeweils den anderen die Schuld zuzuschreiben und sich selbst mißverstanden zu sehen, tut das ihre. Zwar hat eine Konsultation in Belgrad zum Thema Versöhnung im Februar 1996, veranstaltet von der KEK und der Orthodoxen Fakultät, einen gewissen Fortschritt gebracht, der aber nur von den orthodoxen Vertretern als bedeutend angesehen wurde, während die Vertreter anderer Kirchen das Ergebnis wesentlich nüchterner beurteilen.

Es wäre ein Wunder im wahrsten Sinn des Wortes, könnten in Graz die Bemühungen um Versöhnung, könnte das Gebet um Frieden wirklich einen Durchbruch schaffen. Wahrscheinlich ist es nicht. Wahrscheinlich ist, daß schöne Worte gesprochen und geschrieben werden. Es wird hier alles darauf ankommen, zu verstehen und zu erleben, was es heißt, Versöhnung in Unversöhntheit zu predigen, zu ertragen, daß die Vollendung noch nicht da ist, und

diese Differenz nicht mit wohlwollenden, aber nutzlosen Appellen zuzudecken.

3. Die *soziale Gerechtigkeit*, europäisch und global. Es ist das Verdienst von *Ulrich Duchrow*, für diese Frage wesentliche Grundlagen vorgelegt zu haben.³¹ Hier kann auf diese Arbeiten nur verwiesen werden.

VI.

Es wird entscheidend sein, ob es der 2EÖV gelingt, den theologischen Spannungsbogen der Versöhnung durchzuhalten und hinreichend zum Ausdruck zu bringen, daß es bei Versöhnung nicht um eine *Anwendung* der christlichen Sache, sondern *um die Sache Gottes selbst geht*. Dann werden die Bedenken derjenigen, die von einer ethischen Verkürzung reden, gegenstandslos werden. Dann wird auch das Ergebnis etwas anderes sein können und müssen als eine Ansammlung von Wünschen, Forderungen und Appellen. Dann wird vor allem Hoffnung möglich gegen alle Erfahrung.

ANMERKUNGEN

¹ W. Dantine, *Versöhnung. Ein Grundmotiv christlichen Glaubens und Handelns*, 1978, ²1996 nennt als dritte die kosmische. Wir werden darauf zurückkommen.

² Gegenüber der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung, im Folgenden immer 2EÖV genannt, gibt es Vorbehalte, weil die dogmatische Dimension zu kurz kommen würde. Diese Befürchtung ist nicht unberechtigt. Die Konsequenz, sich von ihr und der Vorbereitung zu absentieren, sehr wohl.

³ In diesem Zusammenhang können nur einzelne, wichtige Momente aufgezeigt werden, obwohl es wahrscheinlich wichtig ist, die einzelnen Linien in ihrer Unterschiedlichkeit präzise auseinanderzuhalten. Möglicherweise sind die meisten Probleme der theologischen Lehrentwicklung Folge mangelnder Trennschärfe.

⁴ Lev 16,10.21f. – Zum ganzen ThWb AT IV,303–318.

⁵ EWbNT II,646.648.

⁶ Zu erwähnen ist auch die knappe Bemerkung Röm 11,15.

⁷ Röm 3,25; vgl. Röm 5,9; 1Kor 10,16; 11,27.

⁸ Eph 5,2.

⁹ 9,26ff; vgl. 10,1ff.

¹⁰ Hebr 10, 18 und die Betonung der Einmaligkeit in 7,27; 9,12; 10,10.

¹¹ Die so modern gewordene Kritik an den Vorstellungen: Opfer, Sühneopfer, Verlangen des Vaters u. a., etwa auch bei J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischer Dimension*. 1989, 197ff und besonders in der feministischen Theologie, hat zwar ihr Recht in bezug auf die (oder eine) Wirkungsgeschichte dieser Vorstellungen, geht aber m. E. leichtfüßig sowohl am neutestamentlichen Gewicht dieser Vorstellung und vor allem an der Pointe dieser Vorstellung vorbei, die eben hier liegt: dieses Opfer beendet alle Opfer. – Allerdings ist zu beachten, daß die unleugbare böse Wirkungsgeschichte, als

- deren Opfer sich vor allem Frauen empfinden, sich daran nährt, daß in ihr neutestamentliche Begriffe und Vorstellungen akkumuliert werden, die im NT selbst auseinandergehalten werden. Das zeigt schon diese kurze Analyse.
- ¹² Im Vorbereitungsheft für die 2EÖV „Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens“, 11f, findet sich eine erste Auswahl solcher Stellen.
 - ¹³ Zur Geschichte der Versöhnungslehre s. zunächst Gustav Aulén, *Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens*, in: ZsystTh 8(1930), 503ff und vor allem für die neuere Zeit G. Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, 2 Bde., 1984/6
 - ¹⁴ Die Unterscheidung verschiedener Traditionsströme oder Typen der Versöhnungslehre darf nicht übersehen lassen, daß – allerdings in der abendländischen Theologie – die Anselmsche Satisfaktionslehre bleibend, und sei es als Gegenposition zur eigenen, dominant geblieben ist.
 - ¹⁵ Zur Kritik s. u. a. Anm. 13. Die geläufige Kritik trifft aber Anselm nicht wirklich. Problematisch ist hingegen dreierlei: Erstens versucht Anselm, sie mit stringenter Logik durchzuziehen. Das geht aber immer auf Kosten des Geheimnisses, das Gott und sein Tun immer ist. Zweitens argumentiert er von einer Ordnungsvorstellung aus, die für biblisches Denken unerträglich ist. Drittens argumentiert er von Gottes Ehre aus, die durch des Menschen Sünden verletzt ist, als ob Gottes Ehre nicht gerade in seinem Kommen zu den Menschen läge.
 - ¹⁶ Dies ist der springende Punkt in der Auseinandersetzung Anselms mit der vorgehenden Erlösungslehre. Diese versteht im wesentlichen Erlösung als einen Akt des Loskaufs der Sünder vom Teufel. Eben dieser Gedanke wird resolut überwunden, und ins Zentrum rückt nun ausschließlich die Beziehung zwischen Gott und Mensch.
 - ¹⁷ Die weitere Entwicklung der Versöhnungslehre soll hier nicht weiterverfolgt werden. Allerdings ist auf den interessanten Ansatz von R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, 1978, hinzuweisen, der auf die soziologische Theorie von R. Girard aufbaut, nach der jede Gemeinschaft zum Selbsterhalt eines Sündenbockes bedarf. Diese Theorie ist gut begründet. Allerdings kann der Versuch von R. Schwager noch nicht als befriedigend angesehen werden. Es bedarf offensichtlich größerer Anstrengungen, eine aufgrund empirischen Befundes aufgestellte soziologische Theorie in die Theologie aufzunehmen, da doch wohl ein soziologisches Gesetz nicht als Begründung freien göttlichen Handelns verzweckt werden kann.
 - ¹⁸ W. Dantine, s. Anm. 1, fügt noch die kosmische Dimension hinzu. Die damit verbundenen Probleme können aber zunächst vernachlässigt werden.
 - ¹⁹ W. Dantine, a. a. O., 71. – Dantine führt hier seine Gedanken im Zusammenhang einer Kritik an traditionellen trinitätstheologischen Entwürfen durch, kritisiert die Lehre von der Wesenstrinität und geht selbst von einer „Christologie von unten aus“. Das wird in folgendem Satz deutlich: „Auferstehung und Himmelfahrt sind weltbildhaft bestimmte Grundaussagen darüber, daß Gott seinerseits sich mit diesem, mit den Menschen sich solidarisierenden Jesus solidarisiert. Gott will als der Versöhner kein anderer sein als der, der solche Solidarisierung mit den Unversöhnten bejaht und bekräftigt. Er wird nicht erst durch Christus zum Versöhner, sondern handelt in und durch Christus selbst als Versöhner“ (a. a. O., 79; s. auch die Zusammenfassung a. a. O. 102). – Diese Überlegungen werden hier nur zitiert. Wir folgen diesen Gedanken nur ansatzweise, weil eine umfassendere Auseinandersetzung über sie noch aussteht, hier aber nicht geleistet werden kann.
 - ²⁰ A. a. O., 102.
 - ²¹ A. a. O., 110.
 - ²² In der Friedensforschung wurde dieses Problem ausreichend seit Leibniz und Kant (der ewige Frieden des Friedhofs) diskutiert, neuerdings unter dem Stichwort aktiver und passiver Friedensbegriff. Ebenso auch das Problem der Psychologisierung, hier der Familiarisierung nach dem Motto „Friede zuerst im eigenen Haus“. So wichtig die persönliche Frie-

densfähigkeit auch ist, ist persönliche Friedfertigkeit noch keine Garantie für Friedensfähigkeit und Friedenswillen.

²³ Dantone, a. a. O., 51.

²⁴ Das Vorbereitungsheft für die 2ÖEV, Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Eine Arbeitshilfe für die Vorbereitung der 2EÖV (1997), 1995 erliegt typischerweise diesem Irrtum, a. a. O., 12; G. Müller-Fahrenholz, *Vergebung macht frei. Vorschläge für eine Theologie der Versöhnung*, 1996, 122f stellt das richtig, er zieht aber daraus nicht die nötigen Konsequenzen.

²⁵ 2Kor 5,21.

²⁶ Eine strenge trinitätstheologische Aufteilung der Tätigkeiten der einzelnen Personen führt in Abwege, was die bisherigen Versuche gezeigt haben. Der Grundsatz, daß die Werke der Trinität nach außen unteilbar sind, muß auch hier in Geltung gebracht werden. Auch ist festzuhalten, daß menschliche Rede nur metaphorisch sein kann.

²⁷ Graz war ein Zentrum der Gegenreformation. Der die Stadt überragende Uhrturm ist der Rest der Burg (Graz heißt Burg), die in der Gegenreformation geschleift worden ist. Die Universität ist eine Jesuitengründung, die die evangelische Landschaftsschule ersetzen sollte. Aus dieser Stadt stammt der Spruch: „Auch dich werde ich noch katholisch machen“. Graz war ein Zentrum des österreichischen Nationalsozialismus, mit dem „Ehrentitel“: „Stadt der Volkserhebung“. Die jüdische Gemeinde besteht nicht mehr. Heute ist die Stadt ein Zentrum des christlich-jüdischen Dialogs. Im katholischen Bildungshaus Maria Trost findet jährlich eine christlich-jüdische Bibelwoche statt. Graz liegt in unmittelbarer Nähe zu Slowenien, damit in der Nähe der Konfliktherde im ehemaligen Jugoslawien.

²⁸ Mai 1995, s. ÖR 1995, 374f.

²⁹ Die beiden Brüder im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15) stehen wohl für Juden und Heiden. Schon da wird die Versöhnung der beiden Brüder als offenes Problem deutlich (s. Anm. 11).

³⁰ Versöhnung, s. Anm. 11, 19f.

³¹ Versöhnung im Kontext von Nicht-Versöhnung. Bibelarbeiten, Analysen und praktische Beispiele zur II. Europäischen Ökumenischen Versammlung im konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Befreiung der Schöpfung (Graz 1997), Beilage zu Heft 3/März 1996 der Jungen Kirche.

Lutheraner in den USA vor Kirchengemeinschaft mit Anglikanern und Reformierten und vor Erklärung zur Rechtfertigung mit Katholiken

VON GÜNTHER ^ß GASSMANN

I. Drei bedeutsame ökumenische Projekte in den USA für das Jahr 1997

Bilaterale theologische Dialoge zwischen weltweiten christlichen Gemeinschaften und deren Mitgliedskirchen in einzelnen Ländern und Regionen sind in den letzten 30 Jahren zu einem festen und anerkannten Bestandteil der ökumenischen Bewegung geworden. Die Dialoge haben wesentlich zum besseren gegenseitigen Verstehen, zur Erweiterung überkommener konfessioneller Perspektiven und zu einem fruchtbaren Austausch mit der multilateralen Arbeit in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK beigetragen. Allerdings haben sie erst in den letzten Jahren begonnen, mit Ausnahme der vorausgegangenen Leuenberger Konkordie 1973, zu konkreten Entscheidungen von Kirchen über ihre gegenseitigen Beziehungen zu führen. Das bisher eindrucklichste Beispiel hierfür ist die Erklärung von Porvoo¹, der inzwischen alle beteiligten vier anglikanischen Kirchen in Großbritannien und Irland und, bis jetzt, sechs der acht beteiligten lutherischen Kirchen in Nordeuropa (Island, Norwegen, Schweden, Finnland, Estland und Litauen) zugestimmt haben. Am 1. September dieses Jahres wurde die Erklärung im Dom von Trondheim in Norwegen (und später in London und in Tallinn) in einem feierlichen Abendmahlsgottesdienst unterzeichnet und damit volle Kirchengemeinschaft zwischen den anglikanischen und der Mehrzahl der lutherischen Kirchen in Nordeuropa erklärt und bekräftigt.

Eine ähnliche kirchengeschichtlich wichtige Umsetzung von Dialogergebnissen in volle Kirchengemeinschaft ist für das nächste Jahr in den USA geplant. Vor dieser Entscheidung werden die Evangelisch-Lutherische Kirche in Amerika (ELCA) mit der (anglikanischen) Episkopalkirche und die ELCA mit drei Kirchen der reformierten Tradition – Presbyterianische Kirche (USA), Reformierte Kirche in Amerika und Vereinigte Kirche Christi (United Church of Christ) – stehen. Für die Lutheraner kommt auf ihrer Generalsynode im August 1997 noch eine dritte bedeutsame ökumenische Entscheidung hinzu, die Teil des weltweiten Prozesses zwischen den Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes (und vielleicht auch einigen weiteren Reformationskirchen) und der römisch-katholischen Kirche ist, ein

Prozeß, der zu einer gemeinsamen Erklärung darüber führen soll, daß die wechselseitigen Verwerfungen zum Verständnis der Rechtfertigungslehre, die seit der Reformationszeit zwischen den Kirchen stehen, den Partner heute nicht mehr betreffen. Eine solche Erklärung, an der sich die ELCA und die Katholiken in den USA beteiligen werden, wäre ein erster offizieller Schritt, die tiefste und schmerzlichste Spaltung innerhalb der westlichen Christenheit zu überwinden. Die beiden anderen Entscheidungen in den USA würden zur Heilung von jahrhundertealten Trennungen und Konflikten innerhalb der Familie der Reformationskirchen führen (zu der ich auch die Anglikaner zähle). Für Christen mit einem ausgeprägten Geschichtsbewußtsein und für alle, die ein lebendiges Interesse an einem gemeinsamen christlichen Zeugnis in der gegenwärtigen amerikanischen Gesellschaft haben, bedeuten diese drei Projekte eine einzigartige Gelegenheit, ökumenische Visionen zu verwirklichen, die bereits vor gut einhundert Jahren in den USA entwickelt wurden.

Diese für 1997 geplanten ökumenischen Entscheidungen in den USA können nicht isoliert von ihrem weltweiten und ökumenischen Kontext betrachtet und verstanden werden. Das ist offenkundig im Blick auf das lutherisch/römisch-katholische Projekt zu den Verwerfungen der Reformationszeit. Aber auch die beiden auf volle Kirchengemeinschaft zielenden Vorschläge sind nicht einfach nur das Ergebnis der Dialoge in den USA im Rahmen der Kirchengeschichte und kirchlichen Beziehungen dieses Landes. Die ökumenische Bewegung hat wechselseitig verbindende und abhängige Beziehungen zwischen den nationalen, regionalen und weltweiten Ebenen geschaffen. Daher müssen auch die hier behandelten ökumenischen Projekte in den USA sowohl im Rahmen ihrer eigenen Vorgeschichte als auch im umfassenderen ökumenischen Kontext gesehen und dargestellt werden.

II. Lutherisch-Reformierte Kirchengemeinschaft

Im allgemeinen kirchlichen Bewußtsein stellen sich in den USA die lutherisch-reformierten Beziehungen anders dar als in Mittel- und Osteuropa. Lutheraner und Reformierte haben in diesem Land ihre Beziehungen nur selten als leicht angespannte Beziehungen innerhalb derselben Großfamilie empfunden, die ihre gemeinsamen Wurzeln in der Reformation hat. All die vielen Lutheraner, die aus Skandinavien eingewandert sind, und die Presbyterianer, die aus Großbritannien oder Holland in die Neue Welt gekommen waren, konnten keine entsprechenden historischen Erfahrungen mitbringen. Die amerikanischen Lutheraner haben überdies in den letzten Jahr-

zehnten ihre liturgische und sakramentale Praxis stark entwickelt, so daß viele unter ihnen eine stärkere Affinität zur anglikanischen, römisch-katholischen und orthodoxen Tradition empfinden als zu ihrer protestantischen Umwelt. Es ist daher nicht verwunderlich, daß lutherisch-reformierte Gespräche in Europa eher aufgenommen wurden als in den USA und daß sie mit Leuenberg bereits 1973 zu einem Ergebnis führten, das nun nach vier z.T. eher mühsamen Gesprächsrunden in den USA für 1997 erhofft wird.

Inzwischen haben über 80 lutherische, reformierte und unierte Kirchen in Europa und vier Kirchen in Argentinien der Leuenberger Konkordie von 1973 zugestimmt. Sie sind damit in einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, in voller Gemeinschaft miteinander verbunden. Um einen Anstoß zu engeren lutherisch-reformierten Beziehungen über Europa und die USA hinaus zu geben, richteten der Lutherische Weltbund (LWB) und der Reformierte Weltbund (RWB) einen gemeinsamen Ausschuß ein, der zwischen 1970 und 1975 zusammenkam. Dessen Anregungen wurden 1977 in *Australien* durch einen Dialog zwischen der Lutherischen Kirche Australiens und den Reformierten Kirchen Australiens aufgenommen, der nach intensiver Arbeit zu fünf gemeinsamen theologischen Erklärungen zwischen 1985 und 1990 geführt hat.² *Auf Weltebene* wurde schließlich 1985 der Dialog auf einer offizielleren Ebene wieder aufgenommen durch die vom LWB und RWB getragene Gemeinsame Lutherisch-Reformierte Kommission, die 1988 ihren Bericht „Auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft“ vorlegte.³

In diesem größeren Zusammenhang sind die lutherisch-reformierten Gespräche in den USA zu sehen, die mit einer *ersten Gesprächsrunde* zwischen 1962 und 1966 begannen. Die Referate wurden in dem Berichtsband „Marburg Revisited“⁴ veröffentlicht, der auch kurze gemeinsame Zusammenfassung zu einzelnen Lehrfragen und die Empfehlung an die Kirchen enthält, direkte Gespräche miteinander aufzunehmen mit dem Ziel der Interkommunion und der vollen gegenseitigen Anerkennung der Ämter (S. 191). Dies geschah allerdings nicht, und eine *zweite Gesprächsrunde* zwischen 1972 und 1974 war notwendig. Diese befaßte sich u. a. mit der soeben angenommenen Leuenberger Konkordie und kam zu dem Schluß, daß deren auf die klassischen Fragen der Reformationszeit konzentrierter Ansatz für die sehr andersartigen amerikanischen Verhältnisse nicht angemessen sei und überdies manche ihrer Aussagen nicht eindeutig seien.⁵ Sehr viel sorgfältiger, aber nicht weniger kritisch hat dann 1988 eine von der ELCA und dem Straßburger Institut für Ökumenische Forschung einberufene Konsultation die Bedeutung der Leuenberger Konkordie für die amerikanischen Gespräche untersucht.⁶ Die zweite Gesprächsrunde empfahl wiederum, daß die

Kirchen in direkten Gesprächen miteinander die Frage der Abendmahlsgemeinschaft klären sollten.

Nach diesen wenig hilfreichen Ergebnissen wurde 1981 eine *dritte Gesprächsrunde* unter der Schirmherrschaft des Lutherischen Rates in den USA und des Karibischen und Nordamerikanischen Bereichsrates des RWB begonnen und 1983 abgeschlossen. Deren Bericht „An Invitation to Action“⁷ enthält gemeinsame Erklärungen zur Rechtfertigung, zum Abendmahl und zum Amt sowie die Empfehlung einer gegenseitigen Anerkennung als Kirchen, in denen das Evangelium verkündigt und die Sakramente gemäß der Einsetzung Christi verwaltet werden, und einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter und Eucharistiefeiern. Dies wird mit Vorschlägen für ein Rezeptionsverfahren in den beteiligten Kirchen verbunden.⁸ In der Tat nahmen drei der vier reformierten Kirchen und zwei der vier lutherischen Kirchen die Empfehlungen an. Konkrete Schritte wurden jedoch nicht unternommen, zumal drei der lutherischen Kirchen in jenen Jahren über ihre Vereinigung zur Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika (ELCA) verhandelten, in der am 1. Januar 1988 die Amerikanische Lutherische Kirche, die Lutherische Kirche von Amerika und die Vereinigung Evangelisch-Lutherischer Kirchen aufgingen. Die Lutherische Kirche – Missouri Synode hatte bisher an den Gesprächen teilgenommen, sich aber durch Stimmenthaltung oder Sondervoten von den Ergebnissen distanziert. Eine *vierte Gesprächsrunde* wurde schließlich 1988 eröffnet, die nun direkt von den Kirchen getragen wurde: ELCA, Presbyterianische Kirche, Reformierte Kirche und Vereinigte Kirche Christi. Diese Runde wurde 1992 mit dem Bericht „A Common Calling“⁹ abgeschlossen.

In diesem Bericht werden keine Konsensformeln vorgelegt, sondern die Übereinstimmungen und bleibenden Unterschiede beschrieben. Da diese Methode für die vorgesehenen Beschlüsse der Kirchen zu generell ist, hat der lutherisch-reformierte Koordinierungsausschuß in einer kleinen Broschüre „A Formula of Agreement“ (o.O., o.J.) in einer systematischeren Weise Zitate aus den bisherigen Dialog-Berichten und aus der Leuenberger Konkordie zusammengestellt. Diese betreffen den grundlegenden Konsensus über Rechtfertigung, Sakramente, Amt, Kirche und Welt, und die bleibenden, aber nicht mehr trennenden Unterschiede im Blick auf die Verwerfungen, die Gegenwart Christi im Abendmahl und damit verbunden die Christologie sowie die Prädestinationslehre. Auf dieser Grundlage wird empfohlen, daß die vier Kirchen erklären, daß sie sich alle miteinander (also nicht nur die reformierten Kirchen mit der ELCA) in voller Gemeinschaft (full communion) befinden. Dies schließt ein, daß die vier Kirchen sich

gegenseitig als Kirchen anerkennen, in denen das Evangelium recht gepredigt und die Sakramente gemäß dem Wort Gottes recht verwaltet werden, ihre Sakramente und Ämter anerkennen, historische Verwerfungen als nicht mehr angemessen zurücknehmen, weiterhin theologische Gespräche führen und miteinander Formen der Beratung und des gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes entwickeln.¹⁰

Die drei reformierten Kirchen werden sicherlich diesen Empfehlungen zustimmen. In der ELCA dagegen besteht in manchen Kreisen eine stärkere Zurückhaltung, vor allem im Blick auf die für manche nicht klare konfessionelle Position der Vereinigten Kirche Christi und, das hat u.a. der neue Bischof der ELCA, H. George Anderson, angemahnt, wegen einer noch fehlenden deutlicheren Formulierung der grundlegenden Übereinstimmung im Abendmahlsverständnis.

III. Anglikanisch-Lutherische Kirchengemeinschaft

Die bemerkenswerte Annäherung zwischen anglikanischen und lutherischen Kirchen ist eine der eher überraschenden ökumenischen Entwicklungen der letzten 25 Jahre. Im Verlauf ihrer voneinander getrennten historischen und theologischen Entwicklung waren die beiden Traditionen einander fremd geworden. Doch durch die ökumenische Bewegung und wachsende Kontakte und Begegnungen bahnte sich nach dem Zweiten Weltkrieg eine deutliche Veränderung in den Beziehungen zwischen anglikanischen und lutherischen Kirchen in Afrika, Asien, Australien, Europa und Nordamerika an. Man lernte sich besser gegenseitig verstehen und entdeckte die gemeinsame Hochschätzung der Bedeutung von Geschichte und Kontinuität und des liturgischen und sakramentalen Lebens. Es erwuchs ein erneuertes Bewußtsein für die gemeinsamen Wurzeln in der europäischen Reformation, für das jeweils spezifische theologische und geistliche Erbe der beiden Kirchen und für die gegenwärtigen gemeinsamen missionarischen und sozialen Aufgaben in Gebieten, in denen Anglikaner und Lutheraner Seite an Seite leben.

Bilaterale Dialoge waren die logische Folge und wurden ein wesentlicher Bestandteil dieser neuen Entwicklung. Ein *Dialog auf Weltebene* von 1970 bis 1972 unter der Schirmherrschaft der Lambeth-Konferenz und des LWB legte einen ersten Überblick über die bestehenden Gemeinsamkeiten sowie Überlegungen zur Überwindung der trennenden Amtsfrage vor.¹¹ Eine Anglikanisch-Lutherische Gemeinsame Arbeitsgruppe kam 1983 zusammen,¹² deren Aufgabe seit 1986 von der *Internationalen Anglikanisch-Lutherischen*

Kommission übernommen wurde.¹³ Ein offizieller Dialog auf europäischer Ebene fand zwischen 1980 und 1982 statt.¹⁴ Von seinem Bericht, wie auch von den anderen Dialogen, gingen wesentliche Impulse auf die Meißener Erklärung von 1988 und die Erklärung von Porvoo 1992 aus. Der anglikanisch-lutherische Dialog in Australien von 1972 bis 1984 wird nun seit 1988 in einer zweiten Runde weitergeführt.¹⁵ Der Dialog in *Kanada* führte 1995 zum Beschluß der Generalsynoden beider Kirchen, für das Jahr 2001 volle Kirchengemeinschaft anzustreben. Seit 1994 haben die Kirche von England und die lutherischen und reformierten Kirchen Frankreichs mit einer Gesprächsrunde begonnen. In Afrika sind anglikanische und lutherische Bischöfe in den letzten Jahren zu Beratungen zusammengekommen.

Unter den anglikanisch-lutherischen Dialogen auf den verschiedenen Ebenen war der Dialog in den USA nicht nur der erste, sondern auch der intensivste im Blick auf die Zahl der Begegnungen, Referate und Berichte. Die *erste Gesprächsrunde* zwischen der Episkopalkirche und den damals im Lutherischen Rat vereinigten drei lutherischen Kirchen (Amerikanische Lutherische Kirche, Lutherische Kirche in Amerika und Lutherische Kirche – Missouri Synode, die an allen Gesprächsrunden teilnahm, sich aber die Ergebnisse nicht zu eigen machte) fand von 1969 bis 1972 statt. Die Referate, ersten Übereinstimmungen und Empfehlungen wurden Ende 1972 veröffentlicht.¹⁶ Eine *zweite Gesprächsrunde* zwischen 1976 und 1980 legte in ihrem Bericht eine Erklärung vor, in der auf der Basis einer ausreichenden Übereinstimmung im Evangelium und in der Lehre der beteiligten Kirchen eine „Interims-Abendmahlsgemeinschaft“ ausgesprochen wird, die gegenseitige Einladungen zur Teilnahme am Abendmahl und die Möglichkeit gemeinsamer Abendmahlsfeiern einschließt.¹⁷ 1982 wurde diese Erklärung von der Episkopalkirche, der Amerikanischen Lutherischen Kirche, der Lutherischen Kirche in Amerika und der Vereinigung Evangelisch-Lutherischer Kirchen, die sich 1978 den Gesprächen angeschlossen hatte, angenommen. Damit hatte der Dialog in den USA zu einem ersten wichtigen Ergebnis mit konkreten Auswirkungen für das Leben der Kirchen geführt.

Für die *dritte Gesprächsrunde* zwischen 1983 und 1991, in der die Lutheraner durch die ELCA und die Missouri Synode vertreten waren, standen die Bedeutung des Evangeliums, das historische Bischofsamt und die Ordnung der Ämter im Gesamtzusammenhang der Apostolizität auf der Tagesordnung. Dieser Auftrag zeige deutlich, so wurde gesagt, „daß Lutheraner eine größere Vergewisserung im Blick auf einen Konsens im Evangelium wünschten und Anglikaner größere Klarheit über die Ämter in der Kirche als Vorbedingung für volle Gemeinschaft“.¹⁸ Daraufhin legte die

Dialoggruppe als erstes Ergebnis 1988 eine gemeinsame theologische Studie über die Bedeutung des Evangeliums für den Glauben, die Kirche und die Welt vor.¹⁹ Zwischen 1988 und 1991 hat sich die Gruppe mit der entscheidenden Kontroversfrage der Ämter und Ämterordnung in der Kirche befaßt und 1991 ihren abschließenden Bericht vorgelegt (vgl. Anm. 18). Dieser bezieht ganz stark die Ergebnisse der beiden vorausgegangenen Gesprächsreihen, der internationalen und europäischen anglikanisch-lutherischen Dialoge und anderer bilateraler und multilateraler Dialoge ein.

Faktisch besteht dieser Bericht aus zwei Berichten. In „Toward Full Communion“ wird der erreichte theologische Konsensus über Evangelium, Apostolizität und die in Christus geschenkte Einheit beschrieben. Ausführlich wird sodann die Geschichte des lutherischen wie des anglikanischen Verständnisses des Bischofsamtes referiert. Überlegungen zur Gabe der vollen Gemeinschaft und deren Verwirklichung in den Beziehungen zwischen beiden Kirchen bilden den Abschluß. Entscheidend ist in diesem Teil der Hinweis, daß in beiden Kirchen Formen der „episkopé“ und die Kontinuität des Amtes der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung bewahrt wurden (S. 79). Im Blick auf das Bischofsamt in historischer Sukzession, an der die zukünftigen lutherischen Bischöfe teilhaben werden, wird unterstrichen, daß nichts getan werden wird, was die Authentizität der gegenwärtigen Ordinationen, Ämter und Sakramente in Frage stellen würde (S. 76f). Die Bedeutung der zukünftigen gemeinsamen Bischofsweihen besteht darin, „daß der Bischof als Zeichen und Mittel der Einheit zwischen der lokalen und universalen Dimension der Kirche dienen soll. Die Bedeutung der bischöflichen Sukzession besteht darin, daß der Bischof als ein Zeichen und Mittel der Einheit zwischen der Kirche in der Gegenwart und ihrer Kontinuität mit der Kirche der Vergangenheit und der Zukunft dienen soll“ (S. 77).

Der Text aber, der nächstes Jahr der ELCA und der Episkopalkirche zur Abstimmung vorliegen wird, ist das „Concordat of Agreement“ (S. 98–110). Mit dieser „Konkordie“ erkennen die beiden Kirchen in der anderen die wesentlichen Auffassungen des *einen apostolischen und katholischen Glaubens an, wie er im Augsburger Bekenntnis, dem Kleinen Katechismus und dem Book of Common Prayer von 1979 (rev. Fassung) bezeugt und in den Berichten der dritten Dialogrunde* („Implications of the Gospel“ und „Toward Full Communion“) *zusammengefaßt ist*. Die Konkordie sieht weiterhin vor, daß bei allen zukünftigen Bischofsweihen jeweils drei Bischöfe der anderen Kirche teilnehmen, daß die beiden Kirchen die volle Authentizität der ordinierten Ämter und damit deren Austauschbarkeit in beiden Kirchen anerkennen und praktizieren, daß der Diakonat im Rahmen der

dreigliedrigen Amtsstruktur neu untersucht und gestaltet werden soll und daß die Kirchen eine gemeinsame Kommission für die Planung und Koordination von gemeinsamen Beratungen und Studien sowie der Zusammenarbeit auf vielen Gebieten einsetzen sollen.

In beiden Kirchen stehen bestimmte Kreise am jeweils anderen Ende des Spektrums der Konkordie ablehnend oder zurückhaltend gegenüber. Anglikanern meinen, die Zugeständnisse gegenüber den Lutheranern gingen zu weit. Stärker protestantisch orientierte Lutheraner sind nicht von der Bedeutung des Bischofsamtes in historischer Sukzession oder der Form, in der es in der ELCA eingeführt werden soll, überzeugt. Es bedarf noch eines intensiven Interpretations- und Diskussionsprozesses²⁰, damit in einem Jahr eine ausreichende Mehrheit in beiden Generalsynoden dem Schritt zur vollen Gemeinschaft zustimmen wird.

IV. Lutherisch-katholische Erklärung zu den Verwerfungen

Die ELCA wird auf ihrer Generalsynode im August 1997 nicht nur über die Kirchengemeinschaft mit Anglikanern und Reformierten zu entscheiden haben. Ihr wird auch die gemeinsame Erklärung mit der römisch-katholischen Kirche vorliegen, wonach eine ausreichende Übereinstimmung in der Lehre von der Rechtfertigung in den lutherisch-katholischen Dialogen erreicht worden ist und daher die Verwerfungen aus der Reformationszeit heute nicht mehr die Lehre der beiden Kirchen betreffen. Diese zu treffende Entscheidung kann auf einen langen und wichtigen lutherisch-katholischen Dialog in den USA zurückblicken. Dieser begann 1965, war einer der ersten Dialoge überhaupt und hat bis heute acht Runden hinter sich mit Berichten u. a. über Sakramente, Ämter, Maria und bes. über Primat und Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom. Die siebte Runde von 1978 bis 1983 behandelte die Rechtfertigungslehre und ihr Bericht²¹ ist über die USA hinaus von Bedeutung. Auf diesen Bericht sowie die Ergebnisse des internationalen lutherisch-katholischen Dialogs, ebenfalls seit 1965, der zuletzt (1994) den Bericht „Kirche und Rechtfertigung“²² vorgelegt hat, und den Bericht „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen²³ gründet sich die geplante lutherisch-katholische Erklärung zur Rechtfertigung, der sich sicher auch andere Reformationskirchen anschließen können, auch wenn diese nicht in den internationalen und amerikanischen Dialogen vertreten waren.

In der Tat liegt in den Ergebnissen der erwähnten drei Dialoge eine grundlegende Übereinstimmung vor über 1. den wesentlichen Inhalt der Rechtfertigung

tigungslehre als einer zentralen (wenn auch nicht der einzigen) Auslegung des Evangeliums; 2. die hermeneutische und kriteriologische Funktion dieser Lehre für alle christliche Lehre und kirchliche Ordnung; und 3. die Einzelaspekte der Rechtfertigung:

- Menschen sind nicht in der Lage, ihre Rechtfertigung zu bewirken oder zu verdienen;
- es sind Sünder, die gerechtfertigt werden;
- Rechtfertigung geschieht allein aus Gnaden;
- Rechtfertigung wird allein im Glauben empfangen;
- Glaubende werden gerechtesprochen und gerechtmacht;
- Christen sind gleichzeitig Gerechte und Sünder;
- die Gerechtfertigten sind aufgerufen, gute Werke zu tun.

Die Vertreter der ELCA und der römisch-katholischen Bischofskonferenz in den USA haben 1995 eine gemeinsame (das ist an sich schon bedeutsam) Stellungnahme zum Entwurf einer gemeinsamen Erklärung nach Genf zum LWB und nach Rom geschickt. Deren Tenor läßt erwarten, daß die ELCA auf ihrer Generalsynode 1997 der Erklärung zustimmen wird. Mit ihr wird auf guter biblischer und theologischer Grundlage erklärt werden, daß der Artikel, der im Zentrum des reformatorischen Konflikts und der daraus resultierenden Spaltung stand, jetzt wieder unser gemeinsames Bekenntnis und Leben ist.

V. Die Bedeutung der ökumenischen Entscheidungen

Die Annahme der Vorlagen für volle Kirchengemeinschaft durch die anglikanische und lutherische Kirche und die drei reformierten Kirchen in den USA würde die Konvergenz von historischen Wegen manifestieren, die in der reformatorischen Bewegung miteinander begannen, sich dann trennten und nun wieder zueinander finden, ohne ineinander aufzugehen. Die Kirchen würden ihre „full communion“ in eucharistischer Gemeinschaft und all den anderen Formen von Koinonia leben, die nun möglich geworden sind. In dieser Koinonia werden sie sich bewußt von den anderen herausfordern und korrigieren lassen und sich ein wechselseitiges Geben und Empfangen von Einsichten und Erfahrungen erhoffen. Sie haben sich zu einer Gemeinschaft verpflichtet, in der Einheit in den fundamentalen Glaubensartikeln und Vielfalt der theologischen Interpretationen und kirchlichen Lebensformen in einer rechten Balance gehalten werden sollen.

Die Vorlage einer gemeinsamen lutherisch-katholischen Erklärung zu den Verwerfungen im Blick auf die Rechtfertigungslehre enthält nicht die glei-

chen weitreichenden Konsequenzen. Ihre Annahme würde aber eine Ermutigung bedeuten, weiter um die Überwindung noch bestehender Hindernisse für volle Gemeinschaft zu ringen, wofür nun ein neuer theologischer und hermeneutischer Rahmen gegeben ist.

Es ist zu hoffen, daß sich die Leitungen und Glieder der Kirchen noch stärker der Bedeutung und Konsequenzen der für 1997 anstehenden Entscheidungen bewußt werden. Diese sind ja von erheblicher Bedeutung für die schon fast verzweifelte Suche der historischen evangelischen Kirchen in Nordamerika nach einer Vision dessen, was für den Glauben und das Leben der Christen in jenem Land (nur dort?) neue Gewißheit und Hoffnung am Ende dieses Millenniums vermitteln könnte. Auch wären die positiven Entscheidungen der Kirchen eine höchst willkommene Ermutigung in einer Zeit, in der viele Menschen nach Zeichen ökumenischen Fortschritts Ausschau halten. Die Entscheidungen wären eine Bekräftigung der Methode des theologischen Dialogs als Instrument historischer Veränderung. Sie wären schließlich ein Signal und Impetus für ökumenische Bemühungen in anderen Teilen der Welt, in gleicher Weise mit Offenheit, Mut und Zutrauen voranzuschreiten.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. meinen Überblick: „*Das Porvoo-Dokument als Grundlage anglikanisch-lutherischer Kirchengemeinschaft im nördlichen Europa*“. ÖR 44, 1995, 172–183.
- ² Vgl. Raymond K. Williamson, ed., *Stages on the Way. Documents from the Bilateral Conversations between Churches in Australia*. An Addendum. Melbourne 1994, 1–25.
- ³ LWB/RWB, *Auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft*. Bericht der Gemeinsamen Kommission des Lutherischen Weltbundes und des Reformierten Weltbundes. Genf 1990.
- ⁴ Paul C. Empie and James I. McCord, eds., *Marburg Revisited. A Reexamination of Lutheran and Reformed Traditions*. Minneapolis 1966.
- ⁵ Der Bericht ist abgedruckt in: James E. Andrews and Joseph A. Burgess, eds., *An Invitation to Action. The Lutheran-Reformed Dialogue*. Series III, 1981–1983, Philadelphia 1984, 54–60.
- ⁶ William G. Rusch and Daniel F. Martensen, eds., *The Leuenberg Agreement and Lutheran-Reformed Relationships*. Minneapolis 1989.
- ⁷ Ibid., dtsh. Übers. in: *Auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft*. A. a. O., 56–82.
- ⁸ Ibid., 1–7.
- ⁹ Keith F. Nickle and Timothy F. Lull, eds., *A Common Calling. The Witness of Our Reformation Churches in North America Today*. Minneapolis 1993.
- ¹⁰ Ibid., 65–67.
- ¹¹ Der sog. „Pullach-Bericht“ ist abgedruckt in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*. Bd. I, Frankfurt/M. und Paderborn 1991, 54–76.
- ¹² Vgl. deren wichtigen „Cold Ash-Bericht“: *Anglikanisch-Lutherische Beziehungen*. Genf und London 1983.

- ¹³ Vgl. deren einflußreichen (bes. auf Porvoo und den USA-Dialog) *Niagara-Bericht. Bericht der anglikanisch-lutherischen Konsultation über Episkopé*. Genf und Frankfurt/M. 1988/1989.
- ¹⁴ Anglikanisch-Lutherische Europäische Kommission. Bericht. Genf 1983.
- ¹⁵ Vgl. Raymond K. Williamson, a. a. O., 26–55.
- ¹⁶ *Lutheran-Episcopal Dialogue: A Progress Report*. Cincinnati 1972; dtsh. Übers. in: *Vom Dialog zur Gemeinschaft. Dokumente zum anglikanisch-lutherischen und anglikanisch-katholischen Gespräch*. Hg. von Günther Gaßmann, Marc Lienhard und Harding Meyer, Frankfurt/M. 1975, 82–111.
- ¹⁷ *Lutheran-Episcopal Dialogue: Report and Recommendations*. Cincinnati 1981, bes. 57.
- ¹⁸ „Toward Full Communion“ and „Concordat of Agreement“. *Lutheran-Episcopal Dialogue*. Series III, ed. by William A. Norgren and William G. Rusch, Cincinnati and Minneapolis 1991, 5.
- ¹⁹ Implications of the Gospel. *Lutheran-Episcopal Dialogue*. Series III, 1988.
- ²⁰ An Sammelbänden mit interpretierenden Beiträgen mangelt es nicht: *A Commentary on „Concordat of Agreement“*, ed. by James E. Griffiss and Daniel Martensen, Cincinnati and Minneapolis 1994; *Concordat of Agreement: Supporting Essays*, ed. by Daniel F. Martensen, Cincinnati and Minneapolis 1995; *Inhabiting Unity. Theological Perspectives on the Proposed Lutheran-Episcopal Concordat*, ed. by Ephraim Radner and R. R. Reno, Grand Rapids 1995.
- ²¹ *Justification by Faith. Lutherans and Catholics in Dialogue*. VII, ed. by H. George Anderson, T. Austin Murphy and Joseph A. Burgess, Minneapolis 1985, bes. 13–74; dtsh. Übers. in: *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung*. Hg. von Harding Meyer und Günther Gaßmann, Frankfurt/M. 1987, 107–199.
- ²² *Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission: Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre*, Frankfurt/M. und Paderborn 1994; vgl. hierzu Peder Nørgaard-Højten, *Einig in der Rechtfertigungslehre*. ÖR 45, Januar 1996, 6–23.
- ²³ *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, hg. von K. Lehmann und W. Pannenberg, Freiburg und Göttingen 1986, bes. 35–75; vgl. in dieser Zeitschrift den Artikel von Eckhard Lessing, „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ und den Kommentar von Hans Vorster, ÖR 45, Januar 1996, 24–38 und 4–6.

Auf dem Weg nach Salvador de Bahia

Die 11. Konferenz für Weltmission und Evangelisation

VON KLAUS SCHÄFER

Weltmissionskonferenzen sind wichtige Ereignisse im Leben der weltweiten Christenheit. Sie bringen Christinnen und Christen aus allen Teilen der Welt zusammen, ermöglichen Begegnung und Austausch und fragen nach dem Auftrag der Kirche in der Gegenwart.

Die Konferenz, die vom 24. November bis 3. Dezember in Salvador de Bahia als 11. Weltmissionskonferenz durchgeführt wird, steht unter dem Thema: „Zu einer Hoffnung berufen – Das Evangelium in verschiedenen Kulturen“.

„Evangelium und Kulturen“ als Fokus der Konferenz

Die Frage nach dem Zusammenhang von Evangelium und Kulturen ist für den Ökumenischen Rat – für die Weltmissionskonferenzen wie für die Vollversammlungen – keine neue Fragestellung.¹ Daß sie jetzt zum Fokus der Weltmissionskonferenz gemacht wird, wird verständlich, wenn man sich noch einmal die Vollversammlung des ÖRK in Canberra vergegenwärtigt. Damals hat Prof. Chung Hyung Kyung die Teilnehmerinnen und Teilnehmer durch eine Präsentation überrascht, die lebhafte Zustimmung, aber auch scharfen Widerspruch fand und eine kontroverse Diskussion auslöste. Frau Chung sprach über das Wirken des Geistes Gottes in Geschichte und Schöpfung und entfaltete dabei ein Bild des Heiligen Geistes, das, wie sie betonte, „nicht aus meinem Fachwissen in der Systematischen Theologie, sondern... einem inneren Gefühl (entspringt), das im kollektiven, aus Jahrtausenden der Spiritualität entstandenen Unterbewußtsein meines Volkes wurzelt“.² Wie Walter Arnold im Rückblick auf die Vollversammlung in Canberra schrieb, hat Frau Chung „dem Ökumenischen Rat aufs neue bewußt gemacht, daß die Fragen der Beziehung zwischen Evangelium und Kultur und nach dem Recht und den Grenzen der Einheimischwerdung des Evangeliums, also seiner Inkulturation, höchste Dringlichkeit besitzen“.³ Allerdings blieb in Canberra heftig umstritten, ob ihr Versuch tatsächlich eine authentische Inkulturation des Evangeliums in den koreanisch-schamanistischen Kontext war oder ob hier nicht die Identität und Integrität des Evangeliums

verzerrt wurde. Der Vorwurf des „Synkretismus“ stand im Raum, geäußert nicht nur von orthodoxen Theologen.⁴

Die Auseinandersetzungen um „Inkulturation“, ihre Authentizität und ihre Grenzen führten zu Überlegungen, den *Zusammenhang von Evangelium und Kulturen* innerhalb des Ökumenischen Rates *neu zu thematisieren*. Das drängende Anliegen war zunächst, ein Auseinanderdriften der Weltchristenheit, eine Desintegration und Diffusion in verschiedene Christentümer, die einander nicht als Christen wiederzuerkennen vermögen, zu vermeiden. Wichtig schien dies nicht nur im Blick auf die selbstbewußten Theologien der „Dritten Welt“, die sich in einem Prozeß der Emanzipation von einer ererbten, westlich geprägten theologischen Tradition um theologische Eigenständigkeit bemühten, sondern auch im Blick auf die orthodoxen Kirchen und auf das weiterhin nicht spannungsfreie Verhältnis zwischen Ökumenischem Rat und evangelikaler Bewegung, aber auch auf pentekostale Gruppierungen, die als eine ganz eigene Gestalt des Christentums unerhörte Wachstumsraten aufweisen und weiterhin außerhalb der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen bleiben.

Allerdings sollte die Frage nach den *Kriterien für eine authentische Inkulturation* nicht isoliert behandelt werden, sondern im größeren Zusammenhang des missionarischen Auftrages der Kirche gesehen werden. Die Leitfrage, so war klar, dürfte nicht lauten, wo die Grenzen für Inkulturation sind und wo möglicherweise Synkretismus beginnt, sondern wie die Kommunikation des Evangeliums im Blick auf Menschen, die in unterschiedlichen Kulturen verwurzelt sind, zu beschreiben und zu verstehen ist. Indem die Suche nach der Einheit in Beziehung gesetzt wird zur missionarischen Verantwortung, das Evangelium allen Menschen in allen Kulturen zu verkündigen, knüpft die ökumenische Bewegung an ihren Wurzelgrund, nämlich die Missionsbewegung, an. Wie an den Ursprüngen der ökumenischen Bewegung wird die Frage der Einheit von der Mission her thematisiert und interpretiert.

Von diesem Hintergrund her lag es nahe, die Kommunikation des Evangeliums in unterschiedlichen Kulturen zum Gegenstand der Konferenz zu machen.

Weitere Überlegungen bestärkten die Organisatoren in dieser Schwerpunktsetzung. Denn das Evangelium ist inzwischen – wie nie vorher in der Weltgeschichte – *in allen Kulturen verkündigt* worden; überall sind christliche Gemeinden entstanden. Freilich ist den Menschen in Afrika, Asien und Lateinamerika das Evangelium dabei immer in einer europäischen Gestalt und in Verbindung mit dem Kolonialismus begegnet; und nicht selten bedeu-

tete seine Annahme eine Entfremdung von den eigenen kulturellen Wurzeln. Die „Einwohnung“ und „Beheimatung“ des Evangeliums im eigenen kulturellen Kontext ist noch längst nicht abgeschlossen, sondern bleibt drängendes Anliegen.

Weiter nötigen die politischen und auch kulturellen *Umwälzungen Osteuropas* die Kirchen dieser Region zur Auseinandersetzung mit dem kulturellen Erbe und der kulturellen Identität osteuropäischer Nationen. Der Beitrag etwa der Russisch-Orthodoxen Kirche zur russischen Identität war ja in der Vergangenheit groß. Wie man daran anknüpfen und wie man den missionarischen Herausforderungen nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems begegnen kann, ist eine brennende Frage. Daß Osteuropa seit 1989 zudem das bevorzugte Wirkungsfeld für eine oft wenig kultursensible Missionstätigkeit westlicher – aber auch etwa koreanischer – Missionsgesellschaften geworden ist, die von orthodoxen Theologen vorwiegend militärisch als eine (kulturelle) „Invasion“ beschrieben wird, unterstreicht die Dringlichkeit, den Zusammenhang von Evangelium und Kultur aufzugreifen.

Aber auch für den *westlichen Kontext* ist die Wechselbeziehung von Evangelium und Kultur relevant. In Europa stellten sich Probleme mit unserer kulturellen Identität und mit der Rolle der Kirche in unserer Gesellschaft ein und brachten das Thema „Evangelium und Kultur“ immer wieder auf die Tagesordnung kirchlicher Veröffentlichungen.⁵ Waren die europäischen Kirchen in der Vergangenheit kulturprägende Faktoren und bedeutete Sozialisation für junge Menschen in der Regel auch die Sozialisation in eine christlich geprägte Kultur und die Gemeinschaft einer Kirche, so hat dies in jüngerer Zeit deutlich nachgelassen. Traditionsabbruch ist eines der Stichworte, das diese Situation zu umschreiben versucht. Auf der anderen Seite erscheint die Kirche in Deutschland so in das Mittelstandsmilieu integriert – dies ist jedenfalls die westdeutsche Erfahrung, die ostdeutsche war dezidiert anders –, daß die kultur-kritische Kraft des Evangeliums oft gar nicht mehr gesehen wird.

Daneben stehen vielfältige globale und regionale kulturelle Entwicklungen. Kulturen sind heute in viel engeren Kontakt miteinander getreten als dies noch vor kurzer Zeit der Fall war. Überall entstehen multikulturelle Gesellschaften, die zwar neu nach kultureller Identität suchen lassen, aber auch Konfliktpotential enthalten. Viele Menschen werden durch weltweite Migration oder auf der Suche nach Asyl ihrer kulturellen Umwelt entrissen und müssen sich als Fremde in einer neuen Situation zurechtfinden. Religiös-ethnische Auseinandersetzungen und neu auflebender Ethnozentrismus

und Nationalismus schaffen ein Klima, das von Haß und Gewalt gekennzeichnet ist. Globalisierung der Märkte und die rasante Entwicklung der Medien tragen zur Ausbreitung einer am Konsum orientierten weltweiten Einheitskultur bei, die überfremdet und ärmere Bevölkerungsschichten und kulturelle Minderheiten marginalisiert.

Der Themenkomplex von Evangelium und Kulturen fokussiert also Entwicklungen und Phänomene, mit denen die Kirche sich auseinandersetzen muß. Daß die Weltmissionskonferenz in Brasilien darauf mit dem Ruf zu Hoffnung und Einheit antwortet, wie dies in Aufnahme von Eph 4,4 im ersten Teil des Konferenzthemas („Zu einer Hoffnung berufen“) geschieht, kann deshalb nur begrüßt werden.

Der besondere, partizipatorische Charakter der Konferenz

Gert Ruppell hatte in seiner Vorausschau (Ökumenische Rundschau, Heft 2/1996, S. 177–186) den besonderen Charakter der Konferenz hervorgehoben. Nach dem Konzept der Organisatoren lebt die Konferenz von dem Studienprozeß in Kirchen und Gruppen, zu dem der Ökumenische Rat im Vorfeld der Konferenz aufgerufen hatte. Artikel in der International Review of Mission wie auch die Länderstudien zur Evangelium und Kulturen-Thematik in der vom ÖRK herausgegebenen Serie von „Gospel and Culture“-Pamphlets begleiteten diesen Studienprozeß.⁶

Auch in Deutschland hat sich eine kleine Studiengruppe mit den Fragen von Evangelium und Kultur beschäftigt und einen Beitrag dazu vorgelegt, der als EMW-Information Nr. 110 unter dem Titel „Schritt halten mit Gott“ vorgelegt worden ist. Darin hat die Arbeitsgruppe die Fragestellung für die weitere Diskussion aufbereitet. Die geschichtliche Skizze wie auch die Herausarbeitung kultureller Transformationsprozesse – umschrieben mit den Begriffen „Risikogesellschaft“, „Erlebnisgesellschaft“, „Pluralisierung“ – und die Überlegungen zu einer Hermeneutik des Inkulturationsprozesses sind als ein Stück Information und Rechenschaft gegenüber der Ökumene gemeint. Eine von der Missionsakademie in Hamburg und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) in Hamburg veranstaltete Konsultation über Evangelium und Kultur in europäischer Perspektive gab die Möglichkeit, die Beschäftigung mit diesen Fragen weiter voranzutreiben.⁷

Gert Ruppell hat darauf hingewiesen, daß die „Konturen“ der Konferenz erst durch „die Zusammenfassung des globalen Studienprozesses... ganz sichtbar“ werden würden (S. 184). Inzwischen hat im Juni in Genf eine solche Zusammenfassung stattgefunden. Mehr als 30 Berichte aus aller Welt

wurden ausgewertet und Einführungen für die Sektionsarbeit verfaßt. Zwar liegen diese Dokumente, die keine theologischen Erklärungen sind, sondern zum Gespräch in der Gruppenarbeit animieren sollen, noch nicht in der Endfassung vor. Die Entwürfe dafür erlauben aber ein einigermaßen zutreffendes Bild von den inhaltlichen Schwerpunkten der Konferenz.⁸

Da Ende Juni auch das Planungskomitee noch einmal getagt hat, sind die Konturen jetzt deutlich zu erkennen.

Die Bearbeitung der „Evangelium und Kulturen“-Thematik auf der Konferenz

Wie wird das Thema der Konferenz nun in Salvador entfaltet werden?

Um die Dynamik und Dramaturgie der Konferenz zu illustrieren, gebrauchen die verantwortlichen Mitarbeiter gern das Bild des Weges, auf den die Delegierten sich miteinander begeben oder der Reise, die die Delegierten während der zehn Tage gemeinsam unternehmen; im deutschen Sprachgebrauch könnte man vielleicht von einer Pilgerreise sprechen. Auf diesem Wege, so Christopher Duraisingh, gibt es vier Stationen oder Phasen, die immer tiefer in die Frage- und Themenstellung der Konferenz hineinführen sollen.

Zweifellos wird die Hauptarbeit der Konferenz in den *vier Sektionen* stattfinden.

Sektion I „Authentisches Zeugnis in jeder Kultur“ soll die missionarische Berufung der Kirche klären und theologisch verankern.

Das Diskussionspapier betont gleich zu Beginn, daß der Geist Gottes in allen Kulturen wirksam ist, und fragt, wie diese Gegenwart des Geistes genauer zu verstehen ist und was dies für die Bezeugung des Evangeliums konkret bedeutet. In manchen Situationen – etwa in Asien oder Afrika – besteht eine enge Beziehung von Kultur und Religion und beide sind kaum zu unterscheiden. Deshalb wird nach der Wirksamkeit des Geistes Gottes in den Religionen gefragt werden müssen. Das Vorbereitungsmaterial gibt Beispiele, wie Christen die Wirksamkeit des Geistes in allen Kulturen verstanden haben. Da keineswegs alle Triebkräfte und Bestandteile einer Kultur auf die Wirksamkeit des Geistes zurückgeführt werden können, wird die Unterscheidung zur Aufgabe. Doch ist der Ansatz zunächst kulturbejahend: *Christen sollen ermutigt werden, auf das Wirken des Geistes Gottes in den Kulturen zu lauschen und die Fußspuren Christi in den Kulturen und Religionen zu erkennen.*

In einem zweiten Schritt soll nach der dynamischen Wechselbeziehung von Evangelium und Kultur in jedem Kontext gefragt werden. Kulturen, so wurde aus den verschiedenen Länderberichten deutlich, können unser Verständnis für das Evangelium erhellen, aber auch verdunkeln. Dabei zeigte sich ein Trend insofern, als die Studienberichte aus der südlichen Halbkugel eher die kulturbejahende, in die Kultur eingehende Kraft des Evangeliums betonen – hier bestehen in Afrika, Asien und Lateinamerika weiterhin große Defizite –, während in den Kirchen des Nordens eher die kulturkritische Dimension der Begegnung von Evangelium und Kultur in den Vordergrund rückt. Die Anpassung des Evangeliums an Werte der bürgerlichen Mittelsstandsgesellschaft oder auch an einen zügellosen Individualismus und Konsumismus läßt die Fremdheit des Evangeliums schon beinahe nicht mehr erkennen; das Evangelium scheint „gezähmt“ oder sogar in „kulturelle Gefangenschaft“ geraten zu sein.

In einem dritten Schritt geht es darum, über das christliche Zeugnis heute nachzudenken. Es muß für die Kulturen, in denen es erfolgt, in jedem Fall sensibel sein. Nur durch Vermeidung von aggressiver Verkündigung ist das Evangelium nämlich wirklich „gute Botschaft“ für die Menschen, denen es angeboten wird. Verkündigung, so wird gesagt, ist eher die Weitergabe von Geschichten, und dies mit Respekt vor den Überzeugungen anderer. Authentische Verkündigung geschieht nur im Zusammenhang mit einer Gemeinschaft, die das Evangelium auch lebt und die einladend auf andere wirkt.

Auch wenn sich die erste Sektion gewiß darüber klar sein wird, daß kein Grund besteht, Kulturen zu romantisieren oder zu idealisieren, wird der Zusammenhang von Kultur und Macht (und zwar gerade auch unterdrückender Macht) in *Sektion II „Evangelium und Identität in Gemeinschaft“* eigens thematisiert. Sie beschäftigt sich mit „den strukturellen Dimensionen von Kultur, zum Beispiel mit der Rolle der Kultur bei der Gestaltung und Legitimierung von Machtverhältnissen in den Gesellschaften, etwa dem Status von Frauen in Kirche und Gesellschaft“, so die Inhaltsangabe.

Thema wird also der *Kampf von marginalisierten Gruppen* und Bevölkerungsschichten in vielen Teilen der Welt sein. Urvölker, linguistische, ethnische, religiöse Minderheiten werden von kulturell dominanten Bevölkerungsgruppen unterdrückt und ihrer Identität beraubt. Beispiele dafür sind Auseinandersetzungen in Indien zwischen Hindus und Muslimen oder auch die kulturelle Marginalisierung der Dalits, die früher „Unberührbare“ genannt wurden. Hierher gehört auch das Problem des Rassismus – in Brasilien im Blick auf die indianische Bevölkerung und die Afro-Brasilianer eine

außerordentlich virulente Frage – und natürlich die Rolle von Frauen in patriarchalisch geprägten Gesellschaften. Auch die Diskriminierung von Menschen mit HIV/Aids, von Behinderten, jungen und alten Menschen sowie von „Menschen mit unterschiedlicher sexueller Orientierung“ soll besprochen werden. Beabsichtigt ist damit einerseits – in befreiungstheologischer Perspektive – Empowerment, damit das Evangelium diese Bevölkerungsgruppen in ihrem Kampf für Gerechtigkeit, für einen angemessenen Platz in der Gesellschaft und für die Entfaltung ihrer eigenen kulturellen Identität stärkt.

Auf der anderen Seite ist aber auch eine *kritische Auseinandersetzung mit separatistischen Tendenzen* und mit einer einseitigen Betonung der Identität einzelner Bevölkerungsgruppen, Ethnien und Nationalitäten beabsichtigt. Deutlich werden soll, daß das Evangelium zum Aufbau von Gemeinschaft einlädt und Brücken der Versöhnung zwischen ethnischen Gruppen und Nationen bauen will. Christliche Gemeinschaft ist inklusiv. Sie sucht die kulturelle Identität aller Gruppen zu berücksichtigen, verbindet aber auch alle Menschen miteinander in einer versöhnten Gemeinschaft.

Schließlich ist von dieser Sektion auch die Problematik des *Einflusses der aufkommenden globalen Kräfte*, beispielsweise Markt, Medien, Technik, Zeitgeist, Säkularismus usw. zu behandeln. „Globalisierung ist das Vehikel einer kulturellen Invasion“ geworden, stellt der Entwurf für diese Sektion fest und weist dafür auf die Erfahrung in vielen Ländern hin, wonach die Globalisierung mit einer Marginalisierung und Verarmung weiter Bevölkerungsschichten zusammengeht. Die Frage, ob und wie Christen und Christinnen von der Perspektive des Evangeliums her mithelfen können, Modelle einer alternativen Gesellschaft zu entwickeln, wird dringlich. „Gibt uns“, so formuliert das Vorbereitungspapier, „das Evangelium die alternative Vision einer Wirklichkeit, die frei von Unterdrückung ist?“

Sektion III läßt unter der Überschrift: „*Ortsgemeinden in pluralistischen Gesellschaften*“ zum Nachdenken über die Zurüstung und Stärkung von Gemeinden in kulturell pluralistischen Gesellschaften. Damit ist die wichtige – und für die ökumenische Diskussion keineswegs neue – Frage nach den Trägern des christlichen Zeugnisses gestellt: Wie geben Gemeinden ihrem Glauben, ihrem Leben, ihrer Liturgie und ihrer Spiritualität so Ausdruck, daß sie den örtlichen Bedingungen und dem jeweiligen Kontext gerecht werden?

Heute leben Gemeinden fast überall in pluralen oder pluralistischen Gesellschaften. Die Erfahrung zeigt, daß es Kirchen und Gemeinden im säkularisierten Westen – aber auch anderswo – *kaum mehr gelingt, die in ver-*

schiedenen kulturellen „Strata“ oder Subkulturen lebenden Kirchenglieder zu integrieren. Was ist zu tun, damit in den Ortsgemeinden die Pluralität der Mitgliedschaft – Männer und Frauen, Junge und Alte, Kinder, Behinderte, Kranke – tatsächlich anschaulich wird? Und was ist zu tun, damit Gemeinden sich nicht entlang rassischer, ethnischer, linguistischer, sozio-ökonomischer oder anderer Grenzziehungen etablieren? Ortsgemeinden werden kaum glaubwürdig mit dem Pluralismus außerhalb der Kirche ins Gespräch kommen, wenn die Pluralität der Kirchenmitgliedschaft selbst noch nicht einmal im Leben der Gemeinde zur Darstellung kommt.

Diese Diskussion darf sich aber nicht nur auf Kirchenmitglieder beziehen. Vielmehr ist zu fragen, wie die Gemeinde auch für Menschen in Migrationsbewegungen – sei es aus Flucht vor Unterdrückung und Terror, sei es auf der Suche nach Arbeit und Lebensunterhalt – zum Zeichen der Liebe Gottes werden kann. Ist es nicht Auftrag und Gebot für die Gemeinden, für die Fremden einzustehen, ihnen Solidarität und Heimat anzubieten – und auch dem Fremdenhaß zu wehren? Und schließlich: Wie können Christen und Christinnen in guter Nachbarschaft und Freundschaft mit Menschen anderen Glaubens leben? Wie können sie sich öffnen für einen Dialog, der das Zeugnis vom eigenen Glauben einschließt?

Sektion IV „*Ein Evangelium – verschiedene Ausdrucksformen*“ hat vielleicht die schwierigste Aufgabe. Zum einen kommen hier viele Diskussionsstränge der anderen Sektionen wieder zusammen. Zum anderen wird die wichtige Frage nach der Einheit der Christen, das Wieder- und Anerkennen der unterschiedlichen Ausdrucksformen christlichen Glaubens und das Problem des Synkretismus bearbeitet.

Der Ökumenische Rat hat in die Vorbereitung dieser Sektion besondere Anstrengungen investiert. Ein internationales Team hat sich mehrmals getroffen, um an der Formulierung einer „interkulturellen Hermeneutik“ zu arbeiten und die Beziehung von – wie der bevorzugte Sprachgebrauch jetzt heißt – *Katholizität und Kontextualität des Evangeliums* zu klären. Die Diskussionen dazu zeigten noch einmal, wie schwierig eine Verständigung selbst dann ist, wenn alle die Spannung und Dialektik von Katholizität und Kontextualität des Evangeliums festhalten wollen. Immerhin gibt es Konsens über gewisse, weit gefaßte Kriterien für eine authentische Inkulturation des Evangeliums. Diese „*Zeichen der Authentizität*“, wie man statt Kriterien besser sagt, sind: der Bezug auf die Heilige Schrift, die Verankerung im Gottesdienst und in der Nachfolgepraxis sowie die Verpflichtung, die Wahrheit des Glaubens immer im ökumenischen Dialog mit anderen zu suchen. Hinzu kommt noch die Einsicht, daß der kulturelle Kontext selbst und die

Lebenssituation der Menschen, denen das Evangelium begegnet, das Verständnis des Evangeliums mit prägen; auch die Relevanz des Evangeliums für einen bestimmten Kontext gehört mit zur Authentizität der Kommunikation des Evangeliums.

Der *Synkretismus*, die Religionsvermischung, also die nicht mehr authentische Inkulturation des Evangeliums, wird in der Dritten Welt weitgehend anders bewertet als von theologischen Repräsentanten der westlichen Welt oder der östlichen Orthodoxie. Zu tun hat dies mit der unterschiedlichen Perspektive bzw. dem unterschiedlichen Stadium in der Geschichte der Kirche. In Afrika, Asien und Lateinamerika ist der sog. Synkretismus *Teil eines integrativen Prozesses des sich Einlassens auf die lokale Kultur*. Für die Herausbildung einer eigenen christlichen Identität, die nicht gleichzeitig auch eine europäische oder konfessionelle Identität sein kann, sondern in der Kultur des Landes verwurzelt sein muß, ist dieser Prozeß notwendig und außerordentlich wichtig. Im Westen geht man oft davon aus, daß dieser Prozeß der Einwanderung des Evangeliums in eine Kultur schon abgeschlossen ist. Vielleicht, so würden Vertreter aus der Dritten Welt sagen, ist diese Haltung aber auch ein Zeichen für die Stagnation der Kirchen in der Ersten Welt – es gelingt den Kirchen ja nur außerordentlich mühsam, auf die kulturellen Veränderungen hierzulande zu antworten und in die vielen Subkulturen einzuwandern – oder auch ein Zeichen einer gewissen kulturellen Gefangenschaft des Evangeliums; denn für viele Theologen aus dem Süden sind der Patriarchalismus oder die Identifikation der Kirche mit einem extensiven Individualismus und Konsumismus oder ein „Wohlstandsevangeliem“ ebenfalls eine Form von Synkretismus, nur daß sie selten als solche erkannt werden.

Daß diese Sektion zudem die Aufgabe hat, den vor allem die orthodoxen Kirchen außerordentlich beschwerenden sog. Proselytismus zu verhandeln und neue Strukturen für einen partnerschaftlichen missionarischen Auftrag zu finden, macht die Arbeit nicht leichter. Dabei ist insbesondere die Erklärung wichtig, die bisher den Arbeitstitel: „Auf dem Wege zu einem gemeinsamen Zeugnis“ hat und eine Selbstverpflichtung der Kirchen sein soll, Mission nur in Kooperation mit der oder den Kirchen vor Ort zu üben und Proselytismus – „das Fischen in des Nachbarn Teichen“, wie Miroslav Volf dies genannt hat⁹ – zu unterlassen.

Erwartungen an Salvador

Abschließend sei im Vorausblick auf die Konferenz die Frage gestellt, wo möglicherweise die Hauptkontroversen oder Probleme der Konferenz

liegen – und natürlich auch, wo wegweisende Impulse zu erwarten sind. Aus meiner Sicht sind dazu die folgenden Aspekte zu nennen:

1. Wie andere Weltmissionskonferenzen früher wird auch Salvador *kritisch gegenüber* der vom Westen initiierten *Missionsgeschichte* sein. Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus der Dritten Welt werden durchaus auch von einer kulturellen Entfremdung sprechen, die das oft mit europäischer Kultur identifizierte Evangelium über sie gebracht hat. Daß dabei tatsächlich nicht nur eine ungewollte Überfremdung erfolgte, die kaum vermieden werden konnte – „die Missionare waren eben Kinder ihrer Zeit“, sagt man dann etwas leichthin –, sondern daß tatsächlich auch Schuldverwicklungen der Mission zu beklagen sind, wird eine Auseinandersetzung mit der Geschichte Salvadors selbst deutlich machen. Denn Salvador war im 17. und 18. Jahrhundert der Landeplatz, an dem afrikanische Sklaven Brasilien erreichten. Hier wurden sie dann, wenn sie ihren Bestimmungsort nach strapaziöser Überfahrt von der Westküste Afrikas überhaupt lebend erreichten, zwangsgetauft und ins Inland weiterverkauft. Sich dieser verhängnisvollen Geschichte zu stellen und auch die Unterdrückung und Verfolgung der afrikanischen Religion durch die katholische Kirche zu bekennen, wird eine wichtige Dimension der Konferenz sein. Die Gedenkveranstaltung, die für Samstag, den 30. November, am Sklavendock des Hafens von Salvador geplant ist, wird eine der sensibelsten Momente der Konferenz sein. Geplant ist zunächst der schweigende Besuch des Ortes, an dem die Sklavenschiffe ankamen, sowie ein Schuldbekenntnis zur Unterdrückung der Vergangenheit und zur Mitverantwortung der Kirche für den Sklavenhandel, ehe dann über auch heute noch andauernde Verletzung der Menschenrechte nachgedacht und dies in einer liturgischen Handlung vor Gott beklagt wird.

2. Ein kontroverses Thema ist mit Sicherheit auch das *Verhältnis der Christen zu Menschen anderen Glaubens*. Das Vorbereitungspapier für die Arbeit in Sektion I, die sich mit dieser Thematik beschäftigen wird, sucht unterschiedliche Positionen miteinander ins Gespräch zu bringen. Aber schon heute ist klar, daß es hierzu – wie nicht anders zu erwarten – divergierende Positionen gibt. Insbesondere die asiatischen, aber auch die lateinamerikanischen Delegierten werden aufgrund der Nachbarschaft und Kooperation zu und mit Menschen anderer Religionen für ein sehr viel inklusiveres und offenes Verständnis eintreten als dies aus Europa und Nordamerika, aber auch aus den orthodoxen Kirchen und der evangelikalen Bewegung zu erwarten ist. Auch hier ist der lokale Kontext wieder illustrativ für die Problemstellung; denn Studiengruppen zur Frage der Wechselwirkung von Evangelium und Kulturen in Zentralamerika und der Karibik bestätigten

jüngst in einer Resolution „die Authentizität und die Einsichten der indigenen und afro-zentrischen Religionen“ und hielten fest, „daß die Candomblé-Religion Gottes Offenbarung für sein Volk“ ist. Da die Weltmissionskonferenz auf dem „heiligen Boden dieser Religion“ stattfindet, wird der ÖRK gebeten, die Candomblé-Repräsentanten um Erlaubnis zu fragen, auf ihrem Grund die Konferenz abhalten zu dürfen. Geplant ist dies freilich nicht, im Vorfeld aber fanden Gespräche des ÖRK auch mit Repräsentanten des Candomblé statt und einige Vertreter werden – ebenso wie solche der indigenen Bevölkerung und anderer Religionen – als Gäste an der Konferenz teilnehmen.

3. Konfliktträchtig ist auch das Thema *Synkretismus*. Der Vorwurf des Synkretismus war ja – wie gezeigt – gewissermaßen der Auslöser für die Konferenzthematik. Deshalb wird es außerordentlich wichtig sein, hier zu guten Ergebnissen oder zumindest zu Verständnis für unterschiedliche Positionen innerhalb der ökumenischen Familie zu kommen. Da beide Anliegen – sich tief auf den kulturellen Kontext einzulassen, um das Evangelium in ihm relevant werden zu lassen, und die Identität und Integrität des Evangeliums in ihm zu bewahren – ihr Recht haben, sollte gegenseitiges Verständnis möglich sein.

4. Interessant wird, wie die *orthodoxen Kirchen sich in Salvador einbringen*. Zwar sind sie seit 1961 Mitglied im Weltrat der Kirchen und deshalb auch auf Weltmissionskonferenzen vertreten. Aber die Situation hat sich doch seit San Antonio 1989 noch einmal gewandelt. Die orthodoxen Kirchen stehen vor großen Herausforderungen und suchen sich neu zu orientieren. Belastend für sie ist dabei, daß sie einem Ansturm evangelikaler Missionsbemühungen in Osteuropa ausgesetzt sind, die oft wenig nach den kulturellen und kirchlichen Bindungen und Prägungen der Menschen fragen. Das Drängen auf eine Ablehnung des „Proselytismus“ und auf eine Zusammenarbeit in der Mission, die der Ortskirche dafür die primäre Verantwortung in einer Region zuerkennt, ist von daher verständlich. Wenn es hier nicht zu Vertrauen und gemeinsamer Verantwortung kommt, wird der Dialog in Zukunft schwerer werden. Dies allerdings wäre außerordentlich bedauerlich, denn die orthodoxen Kirchen haben gerade für eine Klärung des Missionsverständnisses sehr viel in die ökumenische Gemeinschaft einzubringen.

5. Wichtig ist weiterhin: Wird es gelingen, die Arbeit der vier Sektionen so aufeinander zu beziehen, daß die Konferenz am Ende tatsächlich mit einer Stimme spricht und ein zwar weites, aber doch *kohärentes Verständnis vom christlichen Auftrag* entwickelt? Ein Defizit der Konferenz in San Anto-

nio war zweifellos, daß dort die Sektionen I und II unterschiedliche Akzente setzten, die hinterher nicht mehr wirklich aufeinander zu beziehen waren. Daß die Konferenz nicht in zwei oder gar mehrere Konferenzen auseinanderfällt – Sektion I mit einem Missionsverständnis, das sich hauptsächlich auf Verkündigung des Evangeliums bezieht, Sektion II mit einer befreiungstheologisch orientierten Thematisierung politischer Probleme, Sektion IV als Domäne der orthodoxen Delegierten und auch der katholischen Beobachter – muß ein wichtiges Anliegen sein.

6. Von den Sektionen ist zu hoffen, daß sie nicht nur einen Bericht über ihre Arbeit anfertigen, der vom Plenum entgegengenommen wird. Entscheidend wird sein, daß aus den Sektionen *konkrete Empfehlungen* für die Weiterarbeit oder auch für *Maßnahmen der Kirchen* kommen. Gedacht ist, als Abschluß zu „Selbstverpflichtungen“ (Acts of Commitment) oder zu Bundesschlüssen (covenants) der Kirchen zu gelangen. Vorbereitet ist dies allerdings bisher nur für Sektion IV mit einer Erklärung über „Gemeinsame Mission“, die so etwas wie einen „missionarischen Verhaltenskodex“ mit einer deutlichen Absage an den Proselytismus darstellt.

7. Unterschiedlich gesehen wird schließlich auch die vom ÖRK vorgeschlagene *Satzungsänderung* für die „Konferenz (früher: Kommission) für Weltmission und Evangelisation“, die in einer Geschäftssitzung verabschiedet werden soll. Zumindest einige Missions- und Kirchenräte, die der „Konferenz/Kommission“ „angegliederte Räte“ sind und unter ihren eigenen Mitgliedern z.T. auch Kirchen haben, die nicht dem ÖRK angehören – wie etwa auch die römisch-katholische Kirche oder eher evangelikal oder pentekostal orientierte Kirchen – befürchten, daß durch die neue Satzung der Zugang zur verbindlichen ökumenischen Mitarbeit in Fragen der Mission und Evangelisation für solche Kirchen und Gruppen erschwert wird.

8. Aus deutscher Sicht ist abschließend zu sagen, daß die Konferenz in Salvador mehr als bisherige Missionskonferenzen drängende Fragen aufgreift, die uns im Blick auf *missionarische Herausforderungen in Deutschland* umtreiben. Man mag über das Schlagwort von „Deutschland als Missionsland“ urteilen wie man will. Aber es fängt ein Problem ein, vor das wir gestellt sind. Die Erklärung „Mission und Evangelisation“ von 1982 hatte schon darauf hingewiesen, daß die „christlichen Erklärungen über die weltweite missionarische Verantwortung der Kirche... dann glaubwürdig sein (werden), wenn sie sich durch ein ernsthaftes missionarisches Engagement zuhause als echt erweisen.“ (Paraph 37). Daß man die Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus Deutschland – wie vielleicht nie vorher – fragen wird, wie wir eigentlich auf missionarische Herausforderungen bei uns reagieren,

ist durchaus positiv und sollte uns zu weiterem Nachdenken und Engagement in unserem Land stimulieren.

ANMERKUNGEN

- ¹ Zu den sog. Weltmissionskonferenzen vgl. den Artikel von W. Günther im Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe, hg. von K. Müller und Th. Sundermeier, Berlin 1987, S. 533–539 (dort auch weitere Literatur). Zur Weltmissionskonferenz in San Antonio, die in diesem Artikel noch nicht berücksichtigt ist, vgl. den von J. Wietzke herausgegebenen Dokumentationsband: *Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi*, Frankfurt a.M. 1989.
- ² Zitiert nach dem offiziellen deutschen Konferenzreport, *Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991*, hg. von W. Müller-Römheld, Frankfurt a. M. 1991, S. 55.
- ³ W. Arnold, *Der Geist weht, wo er will – Beobachtungen und Begegnungen, Bewegungen und Bewertungen*, in: ders./G. Krusche (Hg.), *Ökumenische Akzente 1991. Eindrücke und Erkenntnisse aus Canberra*, Frankfurt a.M. 1991, S. 9–25, S. 15f.
- ⁴ Eine Zusammenstellung der Reaktionen von deutscher Seite bietet jetzt G. Orth, *Die Schwierigkeiten, eine fremde Christin zu verstehen*, in: *Evangelium und Kultur* (entwürfe Nr. 4–5/96), a. a. O., S. 58–64.
- ⁵ Hier seien nur einige Veröffentlichungen des EMW zu dieser Thematik erwähnt: „Das Evangelium in unserer pluralistischen Gesellschaft. Dokumentation einer internationalen theologischen Konsultation in Bad Urach“ (EMW Information Nr. 107); „Schritt halten mit Gott. Das Evangelium und unsere Kultur“ (EMW Information Nr. 110); David J. Bosch, „An die Zukunft glauben. Auf dem Wege zu einer Missionstheologie für die Westliche Kultur“ (Weltmission heute Nr. 23); ein Materialheft zum Thema für den Gebrauch in Gemeinden und Gruppen erscheint im Frühjahr 1997.
- ⁶ Neben dem schon erwähnten Beitrag von Wesley Ariaraja gibt es inzwischen eine Reihe von „Gospel and Culture“-Pamphlets zur Geschichte und heutigen Problematik der Wechselbeziehung von Evangelium und Kultur aus Kanada – hier geht es um die kanadischen Ureinwohner, die „First Nations“ –, Rumänien, Wales, Punjab, Europa, Tamil Nadu, Westafrika, Zimbabwe. Weitere Länderstudien sind in Vorbereitung.
- ⁷ Eine Dokumentation dieser Konsultation wird in Kürze als EMW-Information erscheinen; vorläufig kann ein in deutscher und englischer Sprache erstellter Schlußbericht beim Büro der KEK in Genf bezogen werden.
- ⁸ Der Verfasser hat an der Konsultation in Genf teilgenommen, die diese Zusammenfassung erarbeitete.
- ⁹ Vgl. seinen Artikel, *Fishing in the Neighbor's Pond: Mission and Proselytism in Eastern Europe*, in: *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 20, Nr. 1 (Januar 1996), S. 26–31). Zum Problem des Proselytismus vgl. das gesamte eben genannte Heft sowie D. Werner, *Versöhnung in der gemeinsamen Mission im säkularisierten Europa*, in: *Jahrbuch Mission 1996: Osteuropa/Zentralasien*, Hamburg 1996, S. 101–116.

Erinnerungen zur Versöhnung führen*

VON ALAN FALCONER

Die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) findet im Juni 1997 in Graz unter dem Thema „Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens“ statt. Im europäischen Kontext, in dem Konflikte, die jahrzehntelang brachgelegen haben oder für gelöst angesehen wurden, immer wieder aufbrechen, ist dieses Thema von entscheidender Bedeutung. Die christlichen Kirchen bringen für die Aufgabe der Versöhnung das Bewußtsein mit, daß ein solcher Prozeß schmerzhaft und teuer ist. Sehr oft jedoch sind die Kirchen sowohl Teil des Problems als auch der Lösung. Bei der Untersuchung dieses Themas wollen wir die Identität verschiedener Gemeinschaften in *Irland* als ein spezifisches Beispiel nehmen und untersuchen, auf welche Weise ihre jeweilige Identität von Gewalt und Konflikt geprägt ist, die ihre gegenseitigen Beziehungen – durch die Erinnerung – immer noch bestimmen. Wir werden weiterhin untersuchen, wie die Kirchen einen Interpretationsrahmen geliefert und Theologien formuliert haben, die solche Gemeinschaften als Gemeinschaften-in-Gegenschaft aufrechterhalten. Wir werden dann versuchen aufzuzeigen, wie die Wiederentdeckung des biblischen Verständnisses von Erinnerung Kirchen und Gemeinschaften zur Versöhnung führen kann.

Erinnerung und Identität

John Hewitt, ein Dichter aus dem Norden Irlands, schreibt in seinem Gedicht „Postscriptum 1984“:

*Die Jahre täuschten: unsere Herzen, die nicht vergeben,
verraten durch Mythos und alte Antipathien,
flamten auf in plötzlichen Gewalttaten,
täglich übertragen in schockierenden Nachrichten,
und durch unser dunkles traumverschleiertes Bewußtsein
hochgehoben wie Banner in einer freudlosen Parade.*

* Dieser Artikel ist eine gekürzte Fassung der Peter-Ainslie-Gedächtnisvorlesung über christliche Einheit mit dem Titel „Healing the Violence: Christians in Community“, gehalten am 5. November 1995 in Tulsa, Oklahoma.

*Nun schlagen sie mit zwingender Resonanz die Stunde,
Banbridge, Ballykelly, Darkley, Crossmaglen
erregen Mitleid, Wut, Verzweiflung,
durch die Trauer der Verwandten, durch den Haß der Mörder,
bis die ganze trübe Karte befleckt und zerrissen ist,
um nicht wieder als Darstellung einer Landschaft gelesen zu werden.¹*

John Hewitt beschreibt hier den zyklischen Sinn der Geschichte, der in der Erinnerung und dem Gedächtnis der verschiedenen Traditionen in Irland so deutlich zu finden ist.

Unter den Protestanten gibt es eine „Belagerungsmentalität“. Sie neigen dazu, sich an jene Ereignisse in ihrer Geschichte zu erinnern, als sie von römisch-katholischen Kräften „belagert“ wurden. So betont der Geschichtsunterricht das Jahr 1641, als sich die Grafen gegen die Protestanten erhoben und versuchten, das Land wiederzugewinnen, das den Neu-Ankömmlingen zugeteilt worden war. Auch spätere Daten heben deutlich Gelegenheiten hervor, wo auf eine ähnliche Situation ein Belagerungszustand folgte, z. B. die Belagerung von Derry (1690). Die Belagerungsmentalität ergibt sich, wenn man die Geschichte als Wiederholung von Ereignissen versteht. Dieses Geschichtsverständnis erklärt die Rhetorik und die Politik in Nordirland. Die Erinnerung nimmt die Gemeinschaft gefangen und macht es schwierig, eine offenere Haltung den anderen Gemeinschaften gegenüber einzunehmen. Hewitt drückt es so aus

*„Nun schlagen sie mit zwingender Resonanz die Stunde,
Banbridge, Ballykelly, Darkley, Crossmaglen
erregen Mitleid, Wut, Verzweiflung“*

und benennt Ereignisse in der Gegenwart, die die alte Geschichte zu wiederholen scheinen.

Während unter den Protestanten in Nordirland eine „Belagerungsmentalität“ prägend ist, herrscht unter der katholischen Bevölkerung eine „Zwangsmentalität“ – das Gefühl, kolonisiert und durch eine andere Gemeinschaft in der Freiheit eingeeengt zu werden. In dieser Zwangsmentalität steckt die Erinnerung daran, daß Unabhängigkeit und Freiheit mit Waffengewalt gesucht werden mußten. Die Ausrufung der Republik am Ostermontag 1916 bezieht sich auf sechs vorhergehende Ereignisse, die nach demselben Muster verliefen. 1778, 1782, 1793, 1825 oder 1916 – immer operieren dieselben Kräfte auf dieselbe Weise.

Auch hier ist die zyklische Auffassung von Geschichte deutlich – das Gefühl, daß in der Geschichte ständig dieselben Kräfte am Werk sind und so in der Erinnerung dieser Gemeinschaft weiterwirken.²

Noch einmal: die Geschichte hält eine Gemeinschaft gefangen. Kultur, Traditionen, Lieder, religiöses Engagement und die politischen Ideale, wie sie vor allem die Literatur und Dichtung einer Gemeinschaft verkörpern, sind wichtige Mittel, um die Identität der Gesellschaft bewußt zu machen und herauszufordern. Das geschichtliche Bewußtsein von der Geschichte einer Gemeinschaft betont das Ringen, die Ideale und Irrtümer, die durch und in bezug auf die Gemeinschaft gemacht wurden. Die Geschlossenheit und die Richtung einer Gemeinschaft werden durch ihre Erinnerungen genährt. Die Bedeutung der „Erinnerungen“ für die Erhaltung der „Identität“ ist in Irland besonders offensichtlich. Ereignisse im 17. und im frühen 20. Jahrhundert werden in Lied, Dichtung, in „Geschichtsstunden“ und in Zusammenkünften der Gemeinschaft gefeiert³. Schmerz, Erschütterung sowie Tod durch Hunger und Töten bestimmen die Antworten an andere und sind Gegenstand einer beträchtlichen Literatur⁴. Die Leistungen und die Kämpfe von Einzelpersonen und Gruppen, der Sinn des Erwachens und die bedrückende Last der Verzweiflung, die in Literatur, Liedern und der geistigen Haltung der Gemeinschaften zum Ausdruck kommt, haben deren Identität geprägt.

Jedoch prägen diese Erinnerungen nicht nur die Identitäten der verschiedenen Gemeinschaften, sondern halten sie auch gefangen. Das Bewußtsein von der zyklischen Natur der Geschichte entspricht dem komplizierten Muster der irisch-keltischen Kunst. Die Erinnerung nimmt gefangen. Jede Gemeinschaft, die ihre Identität formuliert, nimmt an, dies unabhängig von anderen Gemeinschaften zu tun. Der schottische Dichter Iain Crichton Smith hat das scharf beobachtet: „Die Anthologie der Erinnerungen des anderen ist ein Buch, mit dem ich nicht gerechnet hatte.“⁵ Aber die Identität jeder Gemeinschaft ist durch Handlungen, Handlungsweisen und Erklärungen anderer Gemeinschaften geformt worden. Sowohl „Belagerungs-“ als auch „Zwangs“-mentalität sind Reaktionen auf das Handeln anderer.

Diese Identität-in-Gegnerschaft trifft nicht nur auf politisches Verhalten zu. Sie tritt auch in den theologischen Einstellungen der Gemeinschaften zutage. Die verschiedenen christlichen Traditionen haben versucht, einen Rahmen zu schaffen, um die Erfahrung ihrer Gemeinschaft zu interpretieren. Die Protestanten sind überzeugt, daß Gott sie für einen bestimmten Zweck auf irischem Boden plazierte hat. Deshalb war ihr Verhältnis zu Gott wie ein Bundesschluß. Sie waren das Bundesvolk und mußten Gott treu bleiben. Welche Versuchungen und Widerwärtigkeiten sie auch erfuhren, wieviele Male sie heftig angegriffen wurden, sie würden treu bleiben – selbst wenn sie ein Überbleibsel werden würden. Deshalb interpretierten sie ihre Erfahrung, immer wieder unter Belagerung zu stehen, in Kategorien der Bundes-

theologie und der Weissagungen vom „Rest Israels“, der nicht von Gott abfällt. Als in der Politik des 19. und 20. Jahrhunderts die protestantische Gemeinschaft in Irland dazu aufgefordert wurde, feierliche Bündnisse und Bundesschlüsse zu unterzeichnen, lieferte diese Theologie den grundlegenden Rahmen für die Reden der Politiker.

Aus ihrer Erfahrung der Unterdrückung heraus hat die römisch-katholische Gemeinschaft ihre Situation mit dem Leiden Christi identifiziert. Sie entwickelte eine Opfertheologie, in der sie sich selbst mit dem gekreuzigten Christus identifizierte – immer getragen von der Hoffnung auf Auferstehung. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß der irische Aufstand 1916 ein Osteraufstand ist. Nach diesem mißlungenen Versuch tauchten in ganz Dublin Plakate der „Pietà“ auf. Die leidenden Märtyrer liegen in den Armen von Mutter Erin⁶. Eine Theologie und eine Politik des Blutopfers und Märtyrertums entwickelte sich. Diese Interpretation zeigt sich in der politischen Rhetorik der Gemeinschaft und kommt in den alljährlichen Reden der Politiker an den Grabstätten dieser frühen Unabhängigkeitskämpfer zum Ausdruck.

Diese theologischen Interpretationen brachten den Schmerz der Gemeinschaften und ihr Leiden zum Ausdruck, gaben einen Rahmen ab, in dem sich jede neue Greuelthat schlüssig deuten ließ, und stellten so ein Prisma für die Interpretation der irischen Gesellschaft dar. Die Erinnerung an die Ereignisse und deren Interpretation lieferten den Gemeinschaften eine Identität, die eine Identität-in-Gegnerschaft war. Dies wurde noch verstärkt durch eine konfessionelle Theologie, die vor allem den Unterschied zwischen der eigenen und den anderen Gemeinschaften in Irland betonte. Als ein Beispiel hierfür – aus der Tradition der (anglikanischen) Kirche von Irland – kann das Buch von T. C. Hammond „The One Hundred Texts“ gelten, das hundert als grundlegend verstandene Texte der Bibel enthält. Der Verfasser zeigt kurz, wie die Anglikaner diese Texte richtig verstanden haben, und analysiert dann ausführlich, wie die römisch-katholische Kirche sie mißverstanden hat. Daß eine solche theologische Methode immer noch nicht ausgestorben ist, zeigt sich in dem gut geschriebenen und irenischen Büchlein von Victor Griffin (Dekan der St. Patrick’s-Kathedrale in Dublin) mit dem Titel: „Anglican and Irish: What We Believe“ (Anglikaner und Iren: Was wir glauben). Trotz des Titels, aus dem hervorgeht, daß es sich um einen grundlegenden Leitfaden des zeitgemäßen irisch-anglikanischen Denkens handelt, ist das Büchlein ein Versuch, die traditionellen Schwierigkeiten zu überwinden, die die Anglikaner mit einigen römisch-katholischen theologischen Positionen hatten, z.B. Schrift und Tradition, Maria, die Heiligen, das Papsttum. Man kann sich allerdings auch des Eindrucks nicht erwehren, daß die anglikanisch-

irische Identität eine Identität ist, die im Gegensatz zum Katholizismus formuliert wird.

Daß dies nicht nur eine anglikanische Tendenz ist, wird von Prof. Patrick Corish (St Patrick's College, Maynooth) in seiner Studie „The Irish Catholic Experience“ (Die irisch-katholische Erfahrung) betont. Er stellt fest, daß für die römisch-katholische theologische Ausbildung nach der Reformation (bes. seit 1604) theologische Abhandlungen wesentlich mehr Gewicht hatten als die Bibel. Durch die Aneignung dieser Abhandlungen wurde die römisch-katholische Identität als Identität-in-Gegnerschaft gegenüber den Protestanten befestigt. „Nun hieß katholisch zu sein, nicht Protestant zu sein.“⁷ Ebenso fanden die Presbyterianer Mittel und Wege, den Unterschied und die Identität-in-Gegnerschaft durch den Mechanismus öffentlicher Disputationen mit römisch-katholischen Denkern zu betonen.

Diese Identität-in-Gegnerschaft hat in Irland zu einer Beziehungslosigkeit der verschiedenen Traditionen geführt. Obwohl klar ist, daß sie in ihrer jeweiligen Identität gegenseitig voneinander abhängig sind, wird die Selbständigkeit jeder Tradition ständig betont und verstärkt. Die Gemeinschaften finden es schwierig, einander zuzuhören. Das/der „andere“ ist nicht Teil ihrer Weltanschauung.

Aus dieser Analyse sehen wir, wie die Identität von Gemeinschaften durch Erinnerungen genährt werden – besonders durch Erinnerungen an Greuel-taten, die eine Gemeinschaft oder Gruppe der anderen angetan hat. Diese Erinnerungen bilden einen Rahmen für die Interpretation und das Verständnis der Welt. Jede neue Greuel-tat, jede neue Handlung der anderen Gemeinschaft ruft die Erinnerung an die Vergangenheit wach. In unserer Analyse haben wir auch gesehen, auf welche Weise die Kirchen die Identität von Gemeinschaften als Gemeinschaften-in-Gegnerschaft formen. Sie stellen – wie in vielen anderen Konfliktsituationen – eine Theologie bereit, die den Verstehenshorizont der Gemeinschaften bildet. Die Kirchen sind also in dieser Identität-in-Gegnerschaft gefangen und stehen daher mitten im Konflikt.

Ist dies ein rein irisches Phänomen? In verschiedenen Teilen der Welt machen Erinnerungen an vergangene Greuel-taten oder frühere Herrschaftsverhältnisse die gegenwärtige Lösung von Konflikten schwierig und traumatisch. Erinnerung ist ein wichtiges Element beim Formen von Identitäten in der Gegenwart. Der trennende Einfluß der Erinnerung ist überall in unserer Welt offensichtlich. Césaire ruft es aus, wenn er über Afrika schreibt:

Was für ein Blut in unseren Erinnerungen.

In meiner Erinnerung sind es Seen...

Sie sind bedeckt von Totenschädeln.

Meine Erinnerung ist in Blut eingewickelt.

*Meine Erinnerung trägt einen Leichengürtel.*⁸

Die Erinnerungen an Armut, Unterdrückung, Gewalt, verbunden mit dem Sklavenhandel und Kolonialismus in Afrika, bestimmen gegenwärtige Haltungen und Beziehungen. Das ist in der Einstellung afrikanischer Länder zu den früheren Kolonialmächten deutlich zu erkennen.

Die zerstörerische Wirkung der Erinnerung ist auch in anderen Konfliktsituationen zu sehen. Sie bestimmt das Verhältnis zwischen Pakehas und Maoris in Neuseeland, aber auch die Beziehungen zwischen weißen und eingeborenen Amerikanern in den USA.

Befreiung durch Erinnern

Da die Erinnerung eine so wichtige Rolle bei der Prägung der Identität spielt, ist die vordringliche Frage, die im Kontext unserer heutigen Welt angesprochen werden muß, wie das Sich-Erinnern zu einem befreienden Prozeß werden kann und nicht einfach das Gefangensein in einer bestimmten Situation verlängert. Sind wir dazu verurteilt, unsere Identitäten-in-Gegnerschaft ewig festzuhalten, einander als eine Bedrohung zu empfinden? Wie können wir die Gewalttätigkeit heilen?

In der hebräischen Bibel wie auch im Neuen Testament wird das Volk Gottes immer wieder ermahnt, sich zu „erinnern“ oder „dies zum Gedächtnis von...“ zu tun. Der Rahmen für dieses Sich-Erinnern ist der Gottesdienst. Beim großen Herbstfest des Volkes Israels, wenn für die Ernährung der Gemeinschaft durch die Ernte gedankt wird, wird die Gemeinde aufgefordert, sich an Gottes gnädiges Handeln in allen Lebensbereichen zu erinnern. Die Formel, die die Gemeinde rezitiert (z. B. Dtn 26,5–10), erzählt von Gottes befreiender Gegenwart in den Ereignissen ihrer Geschichte und konzentriert sich dabei auf den Auszug aus Ägypten. Das Gedenken an die befreiende Erfahrung des Exodus war besonders deutlich in der alljährlichen Passah-Feier. Hier war es den Menschen möglich, ihre Errettung als Volk Gottes konkret noch einmal zu erleben. Ihre Identität als Gemeinschaft wurde bestätigt, indem sie sich an ihr Sklaventum und ihre Reise in die Freiheit erinnerten. Solch ein Wieder-Erleben war auch ein Akt der Danksagung an Gott dafür, daß er in eine Bundesbeziehung mit der Gemeinschaft eingetreten war und diesen Bund mit einem Gemeinschaftsmahl besiegelt hatte (Ex 12,1–14), das dann alljährlich wiederholt wurde.

Indem die Gemeinschaft an diesem Passah-Mahl als Ausdruck der „Erinnerung“ teilhatte, dankte sie Gott durch ihr Brandopfer dafür, daß er mit der

Gemeinschaft vereint war. Sie brachte ein Friedensopfer dar, das die Gemeinschaft des Lebens zwischen Gott und der Gemeinde besiegelte und man aß zusammen ein Mahl, das von Bittgebeten für Befreiung, Heil und Einheit als das Volk Gottes begleitet wurde. Schließlich wurde ein Sühn- und ein Schuldopfer als Akt der Wiedergutmachung für die Sünde von einzelnen und der Gemeinschaft dargebracht.⁹ So wurde es dem Volk Israel möglich, mystisch und sakramental die Ereignisse der Befreiung und des Auszugs aus Ägypten neu zu erleben. Die Vergangenheit wurde zur Gegenwart. Sie erfuhren jene Befreiung noch einmal im Kontext ihrer eigenen Zeit. Zur Aneignung jener Erinnerung gehörte es jedoch, die Verantwortung für ihre Sünden sowohl als einzelne wie auch als Gemeinschaft zu übernehmen. Sie drückten damit aus, daß es ihnen nicht gelungen war, selbst als ein Zeichen der Befreiung zu leben, und daß sie sich selbst am Mißbrauch des Menschseins anderer Menschen beteiligt hatten.

Als eine innerhalb des Volkes Israels entstandene Bewegung sind genau dieselben Perspektiven im Selbstverständnis der frühen Christen vorhanden. Die Verbindung zwischen dem Sakrament des Herrenmahls und dem Passah-Fest ist deutlich, auch wenn immer noch die Frage disputiert wird, ob das letzte Mahl tatsächlich eine Feier des Passah-Mahls war.¹⁰ Die ersten Christen erlebten in diesen Mahlfeiern die Befreiung, indem sie der Verfügung gehorchten, „tut dies zu meinem Gedächtnis“. Die Worte, die in der frühen Kirche verwendet wurden, d.h. die Anamnese, sind ein Versuch, das hebräische Vokabular des Passah-Festes ins Griechische zu übersetzen. Der Begriff „Anamnese“ steht in beiden Berichten über das Herrenmahl im Mittelpunkt, aus denen dann alle Abendmahls- oder Eucharistiefeiern abgeleitet wurden. Durch dieses Sich-Erinnern wird das Vergangene zum Gegenwärtigen und das befreiende Handeln Gottes erfahren. Sowohl in den Erzählungen über das Herrenmahl als auch in der ausführlichen Meditation über das Gedächtnis und Opfer Christi im Hebräerbrief wird der Begriff „Gedächtnis“ parallel gesetzt zu „Vergebung der Sünden“. Der neue Bund mit Gott, Versöhnung und Vereinigung, ist die Frucht der Vergebung der Sünden durch das Sterben und Auferstehen mit Christus – Ereignisse, die uns allen gegenwärtig werden in der Feier des „Tut dies zu meinem Gedächtnis“.

Das Verständnis von „Erinnerung“ im hebräischen Denken und im Neuen Testament macht dann aus Erinnerung-Gedächtnis einen dynamischen Prozeß, in dem die Vergangenheit gegenwärtig ist. Man feiert Identität und Selbstverständnis der Gemeinschaft, übernimmt Verantwortung und ersucht um Vergebung der Sünden. *Wenn die gemeinschaftliche Erinnerung eine sein soll, die befreit, müssen wir die Bedeutung der Vergebung wieder neu*

entdecken. Nur Vergebung kann den Zyklus der Unterdrückung und Wiederholung unterbrechen. Vergebung ist die unerwartete und unverdiente Antwort, die die Spirale einander entgegengesetzter Beziehungen durchbricht.

Im Grunde genommen bedeutet Sünde eine gebrochene Beziehung. Durch ein voreiliges Wort, durch Mangel an Überlegung und Feingefühl verletzen wir andere, selbst Menschen, die wir gerne haben oder lieben. Oft üben wir Macht aus über Menschen; wir manipulieren sie so, daß sie denken oder tun, was wir möchten. Manchmal lassen wir anderen keine Wahl, als unseren Bedürfnissen und Erwartungen gemäß zu handeln. Dadurch nehmen wir sie nicht ernst. Das Ergebnis ist dann, daß niemand fähig ist, er/sie selbst zu sein, frei zu sein. Das Ergebnis ist, daß wir ein gewisses Maß an Schuld mit uns herumtragen. Jedes Mal, wenn wir den anderen treffen, denken wir daran, wie wir bei der letzten Begegnung auseinandergingen. Wir sind nicht frei, die Beziehungen weiter zu entwickeln. Entweder meiden wir diese Menschen, weil wir uns erinnern, wie die Dinge früher zwischen uns standen, oder wir verlängern die Art und Weise, wie wir ihnen bisher begegnet sind. So versuchen wir sie weiterhin zu manipulieren. Wir sind nicht frei, für eine Beziehung der Gegenseitigkeit.

Diese Darstellung der Auswirkung der Sünde trifft auch auf die Beziehung zwischen Gruppen mit Gott zu. Die Geschichte des menschlichen Umgangs mit Gott ist durchdrungen von den Versuchen, Gott zu manipulieren und in menschlichen Karikaturen und Stereotypen festzunageln. Die Geschichte des Umgangs der menschlichen Gemeinschaften miteinander ist nicht weniger destruktiv. Es gibt wenig „Bevollmächtigung“ in dieser Spirale der Entfremdung. Sowohl der Drahtzieher als auch der Manipulierte sind gefangen und beide tragen einen entsprechenden Schmerz in sich.

Die Vergebung der Sünde, gänzlich unerwartet und unverdient, ermöglicht es, Beziehungen von der Bürde der Vergangenheit zu befreien und auf ganzheitlichere Weise zu wachsen. Jedoch

„Vergeben ... ist die einzige Reaktion, die nicht nur re-agiert, sondern erneut und unerwartet handelt, nicht bedingt durch den Akt, der sie hervorgerufen hat, und daher denjenigen, der vergibt, wie auch denjenigen, dem vergeben wird, von den Konsequenzen befreit.“¹¹

Vergebung und Erinnerung

Dietrich Bonhoeffer hat die Bedeutung der Vergebung für eine angemessene Feier des Sich-Aneignens und der Versöhnung von Erinnerungen hervorgehoben. In seiner Ethik schreibt er: „Wer sich in der Verantwortung der

Schuld entziehen will, löst sich aus der letzten Wirklichkeit des menschlichen Daseins, löst sich aber auch aus dem erlösenden Geheimnis des sündlosen Schuldtragens Jesu Christi und hat keinen Anteil an der göttlichen Rechtfertigung, die über diesem Ereignis liegt.“¹²

Vergebung muß ein fortdauernder Prozeß und stetiges Handeln sein. John Patton beschreibt das so: „Um fortdauernde Bedeutung zu haben, darf kein Akt der Vergebung alleine stehen, sondern muß mit dem Teilhaben an einer fortdauernden Geschichte übereinstimmen.“¹³

Der Prozeß der Vergebung schließt verschiedene Phasen ein. Dazu gehört die Anerkennung, falsch gehandelt zu haben. Eine solche Anerkennung entwickelt sich aus dem Einander-Zuhören sowie dem Erzählen der Geschichte des Schmerzes, den unsere Gemeinschaften erfahren haben, und der uns in Solidarität und Schmerz verbindet. Durch diese Anerkennung wird die Verantwortung dafür übernommen, Entfremdung in der Gemeinschaft verursacht und sie aufrechterhalten zu haben. Wenn Verantwortung übernommen wird, wird auch die Schuld anerkannt. Das geschieht durch Trauer und die Verpflichtung, Einstellung und Verhalten zu ändern, damit die destruktiven Erinnerungen nicht länger die gegenwärtige Haltung und Einstellung bestimmen. Die Vergangenheit selbst kann nicht geändert werden. Aber die Übernahme von Verantwortung schafft eine neue Situation. Eine neue Schöpfung wird geboren. Aber sie verlangt, daß wir uns auf einen radikalen Wandlungsprozeß einlassen. Ein Beispiel dafür ist die Arbeit, die von der amerikanischen Konferenz katholischer Bischöfe im Blick auf die eingeborenen amerikanischen Völker unternommen wird. 1992 veröffentlichten sie anlässlich des 500. Jahrestages der Landung von Christoph Kolumbus in Amerika eine Erklärung unter dem Titel: „1992: Zeit zur Erinnerung, Versöhnung und Verpflichtung als ein Volk“¹⁴. In ihr bitten sie die eingeborenen Amerikaner um Vergebung für die Gefühllosigkeit, für den Schmerz und die Gewalt, die ihnen zugefügt worden ist, und für die kulturelle Vorherrschaft der Einwanderer. Sie bekennen sich zur Mitschuld der Kirche an dieser Situation und übernehmen die Verantwortung, die Darstellung dieser Begegnungen neu zu formulieren. Sie bringen auch ihre Verpflichtung zum Ausdruck, bei der Suche nach Gerechtigkeit an der Seite der eingeborenen amerikanischen Gemeinschaften zu stehen. Teure Versöhnung ist der spezifische Beitrag der Kirchen zur Versöhnung in der Gesellschaft. Versöhnung schließt den Prozeß des Vergebens ein. Versöhnung schließt das selbstkritische Nachdenken der Kirchen über ihre Verantwortung für die Entfremdung der Gemeinschaften ein.

Die Kirchen müssen jedoch die Bedeutung des Vergebungsprozesses, nicht nur für ihre internen Konflikte, sondern auch für die Bemühungen um

die Einheit der Kirche neu entdecken. Der reformiert/römisch-katholische Dialog auf internationaler Ebene versucht, einen Prozeß der Versöhnung in die Wege zu leiten, daß durch das Hören auf den Schmerz der entfremdeten Gemeinschaften und die beidseitige Übernahme von Verantwortung Gemeinschaften-in-Gegnerschaft umgeschaffen werden. Die Dialogkommission hat ein gemeinsames grundlegendes Glaubensbekenntnis verfaßt und verschiedene Aussagen der Theologie als unterschiedliche Mittel und Wege gesehen, dieselben theologischen Einsichten zu bekräftigen. In dieser Perspektive möchte sie dann die noch trennenden Fragen behandeln. Die reformiert-mennonitische internationale Kommission ging noch einen Schritt weiter mit einem Akt der Vergebung auf den Schlachtfeldern, auf denen es zur Konfrontation zwischen den beiden Gemeinschaften gekommen war.

Die Bedeutung dieser Dialoge liegt in der gemeinsamen Verpflichtung zur Suche nach der sichtbaren Einheit der Kirche – eine Verpflichtung, die entfremdete Gemeinschaften aus der Isolation befreit und durch Versöhnung der Erinnerungen Gemeinschaft neu stiftet. Die Suche nach der Einheit der Kirche ist also ein direkter Beitrag zur Heilung der Gemeinschaften und fordert diejenigen heraus, die versuchen, die Trennung von Kirche und Gesellschaft aufrechtzuerhalten. Diese Dialoge tragen damit direkt zur Heilung von Spaltungen in der Gesellschaft bei und sind ein Ansporn für die Ortskirchen, sich den Prozeß der Vergebung zu eigen zu machen.

Wir sind alle aufgerufen zum Dienst der Versöhnung – ein Dienst des sich Selbst-Entäußerns für den Aufbau von Einheit und Koinonia, wie es im Leben Jesu von Nazareth offensichtlich wird. Unsere Berufung ist im Bericht der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela gut formuliert:

„Zum dynamischen Prozeß der Koinonia gehört das Anerkennen der menschlichen Komplementarität. Als einzelne wie als Gemeinschaften werden wir mit den anderen in ihrem Anderssein konfrontiert, z.B. theologisch, ethnisch und kulturell. Koinonia erfordert Achtung vor dem anderen und die Bereitschaft, auf den anderen zu hören und ihn zu verstehen zu suchen. In diesem Dialogprozeß, bei dem jeder in der Begegnung verändert wird, findet ein Sich-Aneignen der Geschichten von Aktion, Reaktion und Trennung statt, durch die sich jede oder jeder gegenüber den anderen definiert hat. Das Bemühen um die Verwirklichung von Koinonia impliziert auch, daß man die Schmerzen und Verletzungen der anderen mitträgt und durch einen Prozeß individueller und kollektiver Buße, Vergebung und Erneuerung Verantwortung für diese Leiden übernimmt. Die Konfrontation mit anderen als einzelne oder als Gemeinschaft ist immer ein schmerzlicher Prozeß, denn sie

fordert uns in unserem Lebensstil, unseren Überzeugungen, unserer Frömmigkeit und Denkweise heraus. Die Begegnung mit dem anderen bei dem Bemühen um Verwirklichung von Koinonia, die in Gottes Gabe gründet, erfordert Kenosis – eine Selbsthingabe und Selbstentäußerung. Diese Kenosis weckt Angst vor Identitätsverlust und läßt uns verletztlich sein, doch dies ist nichts anderes als Treue gegenüber Jesu Dienst der Verletzlichkeit und des Todes, mit dem er danach trachtete, Menschen in die Gemeinschaft mit Gott und miteinander zu führen. Er ist Modell und Muster für die Versöhnung, die zur Koinonia führt. Als einzelne und als Gemeinschaft sind wir berufen, Koinonia durch den Dienst der Kenosis zu errichten.“¹⁵

Wenn wir uns auf diese Weise zur Koinonia verpflichten – eine Weise nämlich, die uns einiges kostet –, werden wir, so glaube ich, zur Heilung unserer getrennten Gesellschaften und unserer getrennten Welten beitragen. Hier liegt eine Herausforderung an die gegenwärtige ökumenische Bewegung.

Übersetzung aus dem Englischen von Dagmar Heller und Renate Sbeghen

ANMERKUNGEN

- ¹ John Hewitt, „*Freehold and Other Poems*“. Belfast 1986, S. 26 (freie Übersetzung).
- ² S. Padraig O'Malley, *The Uncivil Wars, Ireland Today*. Belfast 1983. Es ist interessant festzustellen, daß R. F. Forster in seiner Studie *Modern Ireland: 1600–1972*. London 1988, S. 266, unter Verweis auf 1790 schreibt, daß die alte „Belagerungsmentalität“ noch immer offensichtlich ist.
- ³ Siehe z.B. Austin Clarke, „Celebrations“ in: Maurice Harmon (Hg.), *Irish Poetry after Yeats*. Dublin 1981, S. 36f; Seamus Deane, *History Lessons*. Dublin: 1983.
- ⁴ Siehe Sean O. Tuama (Hg.), *An Duanaire 1600–1900: Poems of the Dispossessed*. Portlaoise 1981.
- ⁵ Iain Crichton Smith, *The Exiles*. Manchester 1984, S. 36.
- ⁶ Personifikation Irlands
- ⁷ Siehe Patrick Corish, *The Irish Catholic Experience*. Dublin 1985, zum Gebrauch der Treatise-Methode, die im frühen 17. Jahrhundert adoptiert wurde.
- ⁸ Zitiert von Jean-Marc Ela, in Jacob Tessfai (Hg.), *The Scandal of a Crucified World*. New York 1994, S. 27.
- ⁹ Siehe Max Thurian, *Eucharistie: Einheit am Tisch des Herrn*. Mainz 1963.
- ¹⁰ Siehe Joachim Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*. Göttingen 1967.
- ¹¹ Hannah Arendt, *The Human Condition*. Chicago 1956, S. 236–247 (engl. Text).
- ¹² *Ethik*. München 1956, 187.
- ¹³ John Patton, *Is Human Forgiveness Possible?* Mashville 1985.
- ¹⁴ Text in *Origins* 21:31 – 9 January 1992.
- ¹⁵ *Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*. Hg. von G. Gaßmann und D. Heller, Beiheft zur ÖR 67. Frankfurt/M. 1994, Sektion I, para. 20 (S. 220–221).

Die Herausforderung des Proselytismus und die Berufung zu gemeinsamem Zeugnis

Ein Studiendokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe
des Ökumenischen Rates der Kirchen
und der römisch-katholischen Kirche

Vorbemerkung

Das Dokument *Die Herausforderung des Proselytismus und die Berufung zu gemeinsamem Zeugnis* ist von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des Ökumenischen Rates der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche erarbeitet worden als Reaktion auf die in einigen unserer Kirchen geäußerte Besorgnis über die Missionstätigkeit anderer Kirchen, welche offenbar einige Merkmale des Proselytismus aufweist.¹

Dabei wird die Frage des Proselytismus im Kontext des Strebens nach voller christlicher Einheit und gemeinsamem christlichen Zeugnis behandelt. Es besteht die gemeinsame Überzeugung, daß es für die Bemühungen um christliche Einheit von zentraler Bedeutung ist, daß alle Christen in der Lage sein müssen, ein wahrhaft gemeinsames Zeugnis vom ganzen christlichen Glauben abzulegen.

In diesem Sinne mag das vorliegende Dokument christlichen Gemeinschaften helfen, sowohl ihre Missionsmotivation als auch ihre Evangelisationsmethoden zu überdenken. Das Dokument betont die Notwendigkeit eines wirklich ökumenischen Dialogs mit jenen, bei denen Proselytismus vermutet wird.

Wir hoffen, daß dieses Dokument auf verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens diskutiert werden und zum Nachdenken anregen wird und daß es dazu beitragen kann, Mißtrauen, Verdächtigungen und Mißverständnisse und nicht zuletzt auch das Unwissen über den anderen überall dort abzubauen, wo es sie geben mag. Ferner hoffen wir, daß es auch zu fortgesetzten Bemühungen um neue und engere Wege der Zusammenarbeit bei einer Evangelisierung anregt, die den unterschiedlichen Gegebenheiten von Ort, Zeit und Kultur, in denen sie stattfindet, Rechnung trägt.

Solche Bemühungen bedeuten ein stärkeres Engagement für das Ziel der vollen Gemeinschaft unter den Jüngern Christi, in der Gewißheit unserer Gemeinschaft mit dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist. Zu diesem Ziel soll unser Dokument beitragen.

Seine Eminenz Elias, Metropolit von Beirut
Erzbischof Alan C. Clark
Ko-Vorsitzende der Gemeinsamen Arbeitsgruppe

25. September 1995

I. Einleitung

(1) Das vorliegende Dokument ist das Ergebnis von Gesprächen der Gemeinsamen Arbeitsgruppe und wird in der Überzeugung vorgelegt, daß es zur rechten Zeit kommt, sowie auch in der Hoffnung, daß es die Kirchen zum weiteren Nachdenken und Handeln anregen wird. Die Gespräche in der Arbeitsgruppe waren geprägt von der dankbaren Anerkennung zunehmenden gemeinsamen Zeugnisses von Christen verschiedener Traditionen und zugleich auch von ernster Sorge angesichts der Spannungen und Konflikte, die durch Proselytismus in fast allen Teilen der Welt hervorgerufen werden. Die neue Realität gemeinsamen Zeugnisses und wachsender *koinonia* bildet den Hintergrund für eine kritische Einschätzung des Proselytismus, der als bewußter Versuch definiert werden kann, Mitglieder einer anderen Kirche für die eigene Kirche zu gewinnen.²

(2) Zwar hat sich die Gemeinsame Arbeitsgruppe bereits zweimal mit gemeinsamem Zeugnis und Proselytismus befaßt, doch sieht sie sich aufgrund gravierender Entwicklungen in der jüngsten Zeit erneut veranlaßt, diese Themen aufzugreifen. In den letzten Jahren sind wir in verstärktem Maße auf die Befürchtungen aufmerksam geworden, die in neuen Situationen und Kontexten zum Ausdruck gebracht werden, in denen Menschen in der einen oder anderen Hinsicht verunsichert sind und in denen angeblich Proselytismus betrieben wird. Einige dieser Situationen bedürfen dringend ökumenischer Aufmerksamkeit, so z.B.:

- in dem Klima wiedergefundener Religionsfreiheit etwa in Mittel- und Osteuropa, wo manche Kirchen befürchten, daß ihre Mitglieder von anderen Kirchen unter Druck gesetzt werden, ihre bisherige Kirchenzugehörigkeit aufzugeben;
- in manchen Entwicklungsländern (die vereinfachend mit den Staaten der südlichen Hemisphäre gleichgesetzt werden, obgleich es auch im Norden solche Länder gibt), in denen das Unglück von Menschen ausgenutzt wird – beispielsweise die Armut in Dörfern oder die Abwanderung zahlloser Menschen in die Städte, wo sie sich verlassen, anonym oder an den Rand gedrängt fühlen und von ihren Kirchen nicht mehr seelsorgerlich betreut werden können – um sie zu einem Übertritt in eine andere Kirche zu veranlassen;
- wenn Angehörige einer bestimmten ethnischen Gruppe, die traditionsgemäß Mitglieder ein und derselben Kirche sind, angeblich mit unlauteren Mitteln dazu veranlaßt werden sollen, sich einer anderen Kirche anzuschließen;
- wenn innerhalb und außerhalb unserer Kirchen und insbesondere in Kirchen der industriellen Schwellenländer eine Reihe von neuen Missionsbewegungen oder -gruppen oder einzelne Missionare tätig werden und ohne jede kirchliche Einladung in Länder gehen, wo sie auf Gemeindeebene missionarisch arbeiten und hierbei als Konkurrenten der Ortsgemeinden auftreten;
- an verschiedenen Orten das Auftreten von Evangelisierungsgruppen, die in großem Umfang die Massenmedien für ihre Zwecke nutzen und in den Ortsgemeinden Unruhe stiften und Spaltungen fördern;
- in vielen Teilen der Welt, wo die Kirchen dem Proselytismus von Sekten und neuen religiösen Bewegungen ausgesetzt sind.

(3) Das vorliegende Dokument soll alle Christen ermutigen, ihre Berufung zu erfüllen und gemeinsam Zeugnis abzulegen von Gottes Heilsplan und seinem Versöhnungswirken in der heutigen Welt, und es soll ihnen helfen, in ihrer Missionsarbeit

ein Konkurrenzdenken zu vermeiden, das im Widerspruch zu ihrer gemeinsamen Berufung stehen würde. In diesem Sinne soll das Dokument eine seelsorgerliche Antwort auf die bleibende Herausforderung des Proselytismus ermöglichen, welcher nicht nur bestehende ökumenische Beziehungen gefährdet, sondern auch unser Zusammenwachsen in Liebe und Vertrauen als Brüder und Schwestern in Christus behindert.

(4) Heute sagen wir Gott Dank für die Ergebnisse der ökumenischen theologischen Gespräche in den vergangenen Jahrzehnten und für das von Verständnis und Freundschaft geprägte Klima, in dem die ökumenischen Beziehungen weiterentwickelt werden. Dankbar sind wir auch dafür, daß in jüngster Zeit ermutigende Zeichen für mehr gegenseitiges Verständnis und übereinstimmende Perspektiven im Hinblick auf gemeinsames Zeugnis und Proselytismus zu beobachten sind.³ Diese werden dokumentiert in bilateralen und multilateralen zwischenkirchlichen Gesprächen und finden Ausdruck in bedeutsamen Initiativen gemeinsamen Zeugnisses auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens. Diese Übereinkünfte und gemeinsamen Schritte sind uns zugleich Grundlage und Ermutigung, unsere Bemühungen um ein gemeinsames glaubwürdiges Zeugnis vom Evangelium in der heutigen Welt fortzusetzen.

(5) In diesem Studienprozeß wollen wir diejenigen Elemente der beiden bisherigen Dokumente der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des ÖRK und der römisch-katholischen Kirche – *Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus*⁴ und *Gemeinsames Zeugnis*⁵ – bestätigen, die auch weiterhin Gültigkeit besitzen. Wir möchten ferner das aus einigen der erwähnten Gespräche stammende Material zum Thema Evangelisation und Proselytismus berücksichtigen. Darüber hinaus soll dieser Studienprozeß mit einer weiteren Studie über Proselytismus verbunden werden, die möglicherweise von der Einheit II des Ökumenischen Rates der Kirchen durchgeführt werden wird.⁶

(6) Wir begrüßen, daß ökumenische Organisationen wie z.B. die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK)⁷ und der Rat der Kirchen im Mittleren Osten (MECC)⁸ ähnliche Studien durchführen. Wir möchten die Kirchen verschiedener Traditionen einladen zum Nachdenken und Mitwirken an einer Aufgabe, zu der wir alle berufen sind auf unserer Pilgerreise zu einem vollkommeneren Ausdruck und einer vollkommeneren Erfahrung der sichtbaren christlichen Einheit.

II. Mission und Einheit: Der Kontext des Gemeinsamen Zeugnisses

(7) Ein wesentliches Element der Kirche ist ihre Mitwirkung an der Mission Gottes in Jesus Christus an der Welt, indem sie allen Menschen durch Wort und Tat Gottes Offenbarung und Erlösung verkündigt (1Joh 1,1–5). In der Tat ist Gottes Mission mit dem Ziel einer „versöhnten Menschheit und einer neuen Schöpfung“ (vgl. Eph 1,9–10) der eigentliche Inhalt und Impuls des missionarischen Zeugnisses der Kirche.

(8) Mission im Sinne von Sendung mit einer Botschaft, die auf die geistlichen und materiellen Bedürfnisse der Menschen eingeht, ist demnach eine unumgängliche Aufgabe der Kirche. Diese Überzeugung wird heute von vielen Kirchen vertreten und kommt sowohl in ihrer regulären Arbeit als auch in besonderen Aktivitäten zum Tragen (Neue Evangelisation, Evangelisationsdekaden, Mission 2000). Die Kirche, die in eine Welt gesandt ist, welche angesichts des Konkurrenzdenkens und der Spal-

tungen in der menschlichen Gemeinschaft der Einheit und stärkerer Interdependenz bedarf, ist berufen, Zeichen und Werkzeug von Gottes versöhnender Liebe zu sein.⁹

(9) Die ökumenischen Beziehungen sind seit den Anfängen der modernen ökumenischen Bewegung von der Einsicht geprägt gewesen, daß das Streben nach der sichtbaren Einheit der Kirche Christi auch das Engagement für und die Praxis gemeinsamen missionarischen Zeugnisses umfassen muß. Das Gebet Jesu „damit sie alle eins seien, damit die Welt glaube“ (Joh 17,21) erinnert uns daran, daß die Einheit der Christen und die Mission der Kirche auf das engste miteinander verbunden sind. Unsere Spaltungen machen unser Zeugnis unglaublich und widersprechen unserem Zeugnis von der Versöhnung in Christus.

(10) Wenn wir mit einem wirksamen missionarischen Zeugnis dem Ruf zur Einheit der Christen folgen, dann müssen wir uns der Vielfalt bewußt sein, die aus theologischen Traditionen und aus unterschiedlichen geographischen, geschichtlichen und kulturellen Gegebenheiten entstanden ist. Wir erkennen daher an, daß die Einheit, die wir suchen, eine Einheit ist, welche eine legitime Vielfalt unterschiedlicher Kirchenordnungen sowie geistlicher, liturgischer und theologischer Ausdrucksformen umfaßt, die das gemeinsame Zeugnis bereichern. Sie umfaßt auch die Entdeckung und Würdigung der vielen unterschiedlichen Gaben Christi, die wir als Christen bereits jetzt in einer „realen, wenn auch unvollkommenen Gemeinschaft“ miteinander teilen und die uns gegeben sind, damit wir die Kirche aufbauen (vgl. Röm 12,4–8). Auch Kirchen, die nicht volle Abendmahlsgemeinschaft miteinander haben, sollten einander Aufrichtigkeit und Achtung entgegenbringen. Eine solche Haltung beeinträchtigt in keiner Weise ihr Selbstverständnis oder ihre Überzeugung, die Wahrheit empfangen zu haben, sondern sie erleichtert vielmehr die gemeinsame Suche nach Einheit und das gemeinsame Zeugnis von Gottes Liebe zur Welt.

(11) In der wachsenden ökumenischen *koinonia* muß es auch eine Möglichkeit geben, einander in Treue zur eigenen Tradition und zu eigenen Überzeugungen das Evangelium zu bezeugen. Ein solches gegenseitiges Zeugnis könnte uns bereichern und dazu herausfordern, unser Denken und unser Leben zu erneuern, und zwar ohne Polemik gegenüber jenen, die in einer anderen Tradition stehen. „Laßt uns aber wahrhaftig sein in der Liebe“ (Eph 4,15) ist eine in der ökumenischen Bewegung seit langem anerkannte und gelebte Herausforderung.

(12) Die Anerkennung einer zwar unvollkommenen, aber bereits existierenden Gemeinschaft unter den Kirchen ist ein wichtiges Ergebnis ökumenischer Bemühungen und ein neues Element in der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts. Diese bestehende Gemeinschaft sollte weitere Bemühungen der Kirchen ermutigen, die Schranken zu überwinden, die die Kirchen noch immer an der Verwirklichung einer vollen Abendmahlsgemeinschaft hindern. Sie sollte Grundlage sein für die Erneuerung, das gemeinsame Zeugnis und den gemeinsamen Dienst der Kirchen um des Heilsplans und des versöhnenden Wirkens Gottes für die ganze Menschheit und die ganze Schöpfung willen. Und sie sollte Grundlage für das Bemühen sein, Rivalitäten und Konkurrenzdenken in der Mission zu vermeiden, denn „der Rückgriff auf Zwangsmittel oder Manipulation in der Evangelisationsarbeit entstellt die *koinonia*“.¹⁰

(13) Wenn Christen sich um gemeinsames Zeugnis bemühen und damit um eine Überwindung dieses Mangels an gegenseitiger Liebe und gegenseitigem Verständnis und Vertrauen kämpfen, dann werden sie den Ruf zur Buße und zu erneuten Anstrengungen vernehmen können. Dies ist der Weg „zur Einheit des Glaubens und

der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum vollendeten Mann, zum vollen Maß der Fülle Christi“ (Eph 4,13).

(14) Zu diesen Bemühungen gehört auch selbstkritisches Nachdenken über unsere Beziehungen zu anderen Kirchen sowie die Bereitschaft, deren wahrhaft evangeliumsgemäße Lebensformen zu würdigen und uns gegenseitig zu bereichern. Ferner gehört dazu die Bereitschaft zu sachdienlichem und aufrichtigem Dialog, bei dem es möglich ist, Probleme ohne Verzögerung zu besprechen und Beziehungen aufzubauen (vgl. Eph 4,15).

III. Einige Grundsätze der Religionsfreiheit

(15) Wir anerkennen das Recht jedes Menschen, „allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat“¹¹ gemäß den Grundsätzen der Religionsfreiheit zu leben.¹² Die Religionsfreiheit bestätigt das Recht eines jeden Menschen, die Wahrheit zu suchen und nach seinem Gewissen Zeugnis von dieser Wahrheit abzulegen. Sie umfaßt auch das Recht, Jesus Christus als Herrn und Heiland zu bekennen und den Glauben an ihn in Wort und Tat zu bezeugen.

Religionsfreiheit beinhaltet das Recht, einen Glauben anzunehmen oder den Glauben zu wechseln und seiner Religion „durch Gottesdienst, Brauchtum, Praxis und Lehre Ausdruck zu verleihen“¹³, ohne hierbei einem Zwang unterworfen zu werden, der diese Freiheit einschränken würde.

Wir lehnen jegliche Verletzung der Religionsfreiheit und alle Formen religiöser Intoleranz ebenso ab wie jeglichen Versuch, anderen einen Glauben oder eine religiöse Praxis aufzudrängen oder sie im Namen einer Religion zu manipulieren oder sie unter Druck zu setzen.

(16) Religion stellt für jeden Menschen „einen grundlegenden Bestandteil seiner Weltanschauung dar“. Daher trägt die Förderung der Religionsfreiheit auch zu harmonischen Beziehungen zwischen verschiedenen Religionsgemeinschaften bei und ist folglich eine wichtige Voraussetzung für soziale Harmonie und Frieden. Aus diesem Grund erkennen die internationalen Abkommen und die Verfassungen und Gesetze fast aller Länder das Recht auf Religionsfreiheit an.¹⁴ Proselytismus kann die Religionsfreiheit eines Menschen verletzen oder ihn manipulieren; er kann Spannungen zwischen Gemeinschaften verstärken und dadurch eine Gesellschaft destabilisieren.

(17) Den Kirchen ist sehr daran gelegen, die Religionsfreiheit und harmonische Beziehungen zwischen Religionsgemeinschaften zu fördern. Wenn in zwischenkirchlichen Beziehungen Grundsätze der Religionsfreiheit nicht geachtet oder nicht praktiziert werden, müssen wir durch einen von gegenseitigem Respekt geprägten Dialog dazu ermutigen, diese Grundsätze und ihre praktische Anwendung in den Kirchen sorgfältiger zu bedenken und zu beachten.

IV. Wesen und Merkmale des Proselytismus

(18) In der Geschichte der Kirche ist der Begriff „Proselytismus“ lange Zeit positiv besetzt gewesen und diente zeitweise sogar als Synonym für Missionsarbeit.¹⁵ In neuerer Zeit und insbesondere im Rahmen der modernen ökumenischen Bewegung bekommt der Begriff einen negativen Beigeschmack, wenn er für Bemühungen von Christen verwendet wird, Mitglieder anderer christlicher Gemeinschaften zu einem

Übertritt zu veranlassen. Solche Aktivitäten können offen oder versteckt sein. Sie können aus niederen Beweggründen oder mit unlauteren Mitteln betrieben werden, die das Gewissen des Menschen verletzen. Selbst wenn sie guten Absichten entspringen, sind sie im Ansatz eine Mißachtung der christlichen Realität anderer Kirchen oder ihrer jeweiligen seelsorgerlichen Praxis.

(19) Proselytismus, wie er in diesem Dokument verstanden wird, steht im Widerspruch zu allen ökumenischen Bestrebungen. Er beinhaltet bestimmte Aktivitäten, die vielfach Menschen bewegen sollen, ihre Kirchenzugehörigkeit zu wechseln. Wir sind der Auffassung, daß solche Aktivitäten, zu denen u. a. die folgenden zu zählen sind, vermieden werden sollten:¹⁶

- Glaubensüberzeugungen oder Handlungsweisen anderer Kirchen werden unrichtig oder lieblos dargestellt oder sogar lächerlich gemacht;
- zwei christliche Gemeinschaften werden miteinander verglichen, wobei die guten Seiten und die Ideale der einen und die Schwächen und praktischen Probleme der anderen hervorgehoben werden;
- die Anwendung jeder Art von physischer Gewalt, moralischem Zwang und psychischem Druck wie z.B. gewisse Werbemethoden in den Massenmedien, die die Leser/Zuschauer unter Druck setzen können;¹⁷
- die Ausnutzung politischer, gesellschaftlicher oder wirtschaftlicher Macht, um neue Mitglieder für die eigene Kirche zu gewinnen;
- das ausdrückliche oder implizite Anbieten von Bildungsmöglichkeiten, Gesundheitsversorgung oder materiellen Anreizen und der Einsatz finanzieller Mittel in der Absicht, Menschen zu konvertieren;¹⁸
- Manipulation und Ausnutzung der Bedürfnisse, Schwächen oder mangelnden Bildung insbesondere von Menschen, die sich in einer Notlage befinden, was einer Verletzung ihrer Freiheit und Menschenwürde gleichkommt.¹⁹

(20) Wir befassen uns in diesem Dokument vor allem mit den Beziehungen zwischen Christen, doch wir halten es für geboten, auch in den interreligiösen Beziehungen die Achtung dieser Grundsätze anzustreben. Sowohl Christen als auch Angehörige anderer Religionsgemeinschaften beklagen unwürdige und unververtretbare Methoden, Menschen zum Austritt aus ihren jeweiligen Gemeinschaften zu veranlassen. Die zunehmende Zusammenarbeit und der Dialog zwischen Menschen verschiedener Religionen könnten bewirken, daß die Beteiligten voreinander Zeugnis ablegen in einer Weise, die die Freiheit und Würde des Menschen achtet und frei ist von den oben erläuterten negativen Elementen.

V. Ursachen von Spannungen in zwischenkirchlichen Beziehungen

(21) Um die Gründe unserer Besorgnis zu erläutern, befassen wir uns nun mit einigen der Ursachen zwischenkirchlicher Spannungen, die zu Proselytismus führen können. Eine der Ursachen ist, wenn die Lehre einer anderen Kirche verzerrt dargestellt oder sogar angegriffen oder lächerlich gemacht wird, indem z.B. behauptet wird, das Gebet für die Toten sei eine Leugnung der Notwendigkeit, Christus als Herrn und Heiland persönlich anzunehmen; indem die Anbetung von Ikonen als primitiver Götzendienst abgetan wird; oder indem das Vorhandensein von Kunstwerken in Kirchengebäuden als Übertretung des ersten Gebots hingestellt wird.

(22) Manchen zwischenkirchlichen Spannungen liegen auch Unterschiede im Missions- und im Evangelisationsverständnis zugrunde. Manche Kirchen sind beispielsweise der Auffassung, daß Gottes erlösendes Handeln ausschließlich von ihnen vermittelt werden kann; manche schreiben der Mission ausschließlich soziale bzw. ausschließlich geistliche Aufgaben zu, anstatt Mission als ganzheitlichen Auftrag zu sehen. Diese Unterschiede können bei der Missionsarbeit zu Konkurrenzverhalten und sogar zu Konflikten zwischen den Kirchen führen anstatt einen gemeinsamen Missionsansatz zu fördern.

(23) Unterschiede im theologischen und pastoralen Verständnis der Bedeutung mancher Begriffe können ebenfalls zu angespannten Beziehungen beitragen. Manche wollen z. B. die getauften, aber nicht die praktizierenden Mitglieder anderer Kirchen reevangelisieren. Es gibt jedoch verschiedene Meinungen darüber, wer als „unkirchlicher“ oder wer als „wahrer“ Christ zu betrachten ist. Daher sind Bemühungen notwendig, die Einstellungen anderer christlicher Gemeinschaften zu diesen Fragen kennenzulernen.

(24) Des weiteren können unterschiedliche Auslegungen des Begriffs der Mitgliedschaft zu unnötigen Spannungen führen. Hierbei geht es auch um theologische Fragen. So kann man sehr unterschiedlicher Meinung darüber sein, wann die Mitgliedschaft in einer Kirche beginnt und wann sie endet. Auch die Pflichten und Aufgaben der Mitglieder sind von Kirche zu Kirche verschieden. Diese Unterschiede beeinflussen die Art und Weise, wie wir einen Wechsel in der Kirchenzugehörigkeit einschätzen.

(25) Bedauerlicherweise gibt es Fälle, in denen persönliche Probleme, kulturelle Anpassungsschwierigkeiten, soziale und politische Ressentiments, negative Erfahrungen mit der eigenen Kirche und überhaupt innerkirchliche Spannungen dazu benutzt werden, Menschen zur Konversion zu überreden.

(26) Manchmal können Evangelisten versucht sein, die seelische oder materielle Notlage von Menschen oder ihre mangelhafte religiöse Bildung auszunutzen, um sie zu einem Übertritt zu bewegen, indem sie ihre Lage als Ergebnis der mangelnden seelsorgerlichen Fürsorge und Zuwendung ihrer bisherigen Kirche darstellen. Faktisch jedoch würde die betreffende Person in vielen Fällen die Möglichkeit haben, die seelsorgerliche Betreuung ihrer Kirche in Anspruch zu nehmen – selbst wenn diese in mancher Hinsicht noch verbessert werden könnte. Auch hier kann es unterschiedliche Meinungen darüber geben, welche seelsorgerliche Betreuung angemessen ist und welche nicht. Es steht allerdings fest, daß die Kirchen sich immer um eine Verbesserung der Seelsorge für ihre Mitglieder – und insbesondere der religiösen Bildung – bemühen müssen.

(27) Spannungen treten manchmal auch dann auf, wenn aufgrund einer nicht zu rechtfertigenden Einmischung des Staates in kirchliche Angelegenheiten Gläubige veranlaßt werden sollen, einer anderen Kirche beizutreten.

(28) In Fällen, in denen eine Kirche der Regierung nahesteht oder so weitgehend mit ihr zusammenarbeitet, daß sie ihre prophetische Rolle nicht mehr erfüllen kann, können innerhalb der christlichen Gemeinschaft Spannungen aufgrund der Tatsache entstehen, daß dies als Bevorzugung dieser Kirche durch den Staat gesehen werden kann.

(29) Spannungen können Evangelisierungsaktivitäten auslösen, wenn die Kultur und das religiöse Brauchtum einer Bevölkerung nicht genügend beachtet werden.

Gefährlich ist es auch, die Tatsache aus den Augen zu verlieren, daß das Evangelium in den verschiedenen Kulturen Wurzeln schlagen muß und daß es nicht auf eine Kultur beschränkt werden darf.

(30) Spannungen können schließlich dadurch hervorgerufen werden, daß Überzeugungen und Bräuche von Minderheiten in Ländern nicht genügend respektiert werden, in denen eine große Kirche dominiert, und daß es an der Bereitschaft mangelt, diese Minderheiten als gleichberechtigte Partner in der Gesellschaft zu behandeln. In manchen Fällen haben dominierende christliche Traditionen zugelassen, daß restriktive staatliche Gesetze, die Christen einer anderen Tradition benachteiligen, in Kraft getreten sind.

VI. Praktische Schritte

(31) Trotz aller Gegenmaßnahmen besteht das Problem des Proselytismus weiter. Es verursacht schmerzvolle Spannungen in den Beziehungen der Kirchen untereinander, wie es auch die Glaubwürdigkeit des kirchlichen Zeugnisses von der universalen Liebe Gottes unterminiert. In letzter Konsequenz ist Proselytismus ein Zeichen des eigentlichen Skandals, der den Namen Spaltung trägt. Indem wir die Frage des Proselytismus in den Kontext der Einheit der Kirche und des gemeinsamen Zeugnisses stellen, möchten wir eine Perspektive anbieten, die es ermöglicht, das Problem in einem adäquaten theologischen Rahmen zu behandeln.

(32) Da verantwortliche ökumenische Beziehungen in vielen verschiedenen Kontexten eine komplexe Realität darstellen, welche Untersuchung und theologischen Dialog sowie Gebet und praktische Zusammenarbeit erforderlich macht, möchten wir den Kirchen folgende Empfehlungen an die Hand geben und dabei daran erinnern, daß die Bewegung für die Einheit der Kirche auch dazu beitragen kann, Schranken zwischen den Menschen in der Gesellschaft allgemein abzubauen:

Wir möchten die Kirchen ermutigen,

- füreinander und für die Einheit der Christen zu beten in Antwort auf das Gebet unseres Herrn für seine Jünger, „damit sie alle eins seien ..., damit die Welt glaube“ (Joh 17, 21);

- angemessenere christliche Bildungsprogramme vorzubereiten, damit die Menschen über ein besseres Rüstzeug verfügen, um ihren Glauben mit anderen zu teilen und ökumenische Programme anzubieten, die den Respekt vor der Integrität anderer christlicher Kirchen sowie die Bereitschaft fördern, auch von ihnen zu empfangen;

- Aufgeschlossenheit für in einem gegebenen Raum bestehende ekklesiale Wirklichkeiten zu fördern, damit die erforderliche Seelsorge für die eigenen kirchlichen Mitglieder in einem von Kommunikation und angemessener Konsultation geprägten Klima erfolgen kann;²⁰

- die Veröffentlichung von nicht überprüften mutmaßlichen Ereignissen oder Vorurteilen im Zusammenhang mit kirchlichen Aktivitäten zu verurteilen, die nur Furcht und Vorurteil schüren, wie auch von einseitigen oder voreingenommenen Berichten über religiöse Entwicklungen, die Bemühungen um Zusammenarbeit unterminieren können;²¹

- sich zu bemühen, die Geschichte aus der Sicht anderer Kirchen zu sehen, um zu einem gemeinsamen Geschichtsverständnis zu gelangen und, wo nötig, zu Versöhnung, gegenseitiger Vergebung und Heilung der Erinnerung;

- gemeinsam über das Wesen der Diakonie nachzudenken, damit die Grundzüge des christlichen Dienstes klar und transparent werden; das heißt, daß der Dienst wahrhaftig von der Liebe Christi beseelt werden und nicht Anlaß für Spannungen oder ein Mittel des Proselytismus sein kann;
- den Menschen in gemeinsamen Bemühungen das Phänomen der Sekten und neuen religiösen Bewegungen bewußter zu machen und sich auch mit der Frage zu befassen, wie sie seelsorgerlich, aber entschieden auf erzwungene religiöse Praktiken von Personen und Gruppen reagieren können, die sich nicht an die Prinzipien der Religionsfreiheit halten;
- bei allen künftigen Untersuchungen über Proselytismus die aktive Beteiligung von Christen – innerhalb wie außerhalb des Einflußbereiches von ÖRK und römisch-katholischer Kirche – anzustreben, speziell derjenigen Christen, denen solche Praktiken vorgeworfen werden, sowie jener, die auf Betreiben einer anderen Kirche ihre kirchliche Zugehörigkeit gewechselt haben.²²

(33) Diese Bemühungen werden in dem Maße wirkungsvoll und erfolgreich sein, wie die Kirchen Beziehungen gegenseitigen Vertrauens untereinander aufbauen.

VII. Schlußbemerkung

(34) Weil wir wissen, daß unser gemeinsamer Glaube an Jesus, unseren Herrn und Heiland, uns eint und daß die Taufe ein wirksames Zeichen der Einheit ist, sind wir aufgefordert, unsere christliche Berufung in der Einheit zu leben und sichtbar von ihr Zeugnis abzulegen.

(35) Daher genügt es nicht, den Proselytismus zu verurteilen. Vielmehr müssen wir uns weiter auf ein echtes gemeinsames christliches Zeugnis vorbereiten durch das gemeinsame Gebet sowie durch gemeinsame Rüstzeiten, Bibelkurse, Bibelgruppen, Studien- und Aktionsgruppen, gemeinsame oder in Zusammenarbeit erteilte religiöse Unterweisung, gemeinsame oder koordinierte seelsorgerliche und missionarische Aktivitäten,²³ durch einen gemeinsamen Dienst (Diakonie) im humanitären Bereich und durch theologischen Dialog. Das ungeheuer reiche spirituelle christliche Erbe des kontemplativen Gebets kann uns allen als Quelle dienen. Wir geben zu, daß unsere bestehenden Spaltungen das Maß unseres Engagements im gemeinsamen Zeugnis einschränken. Wir erinnern an das von der Dritten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1952 in Lund (Schweden) zitierte Prinzip und machen es uns zu eigen:

„Wir möchten unsere Kirchen ernsthaft bitten zu prüfen, ob sie wirklich alles tun, was sie tun sollten, um die Einheit des Volkes Gottes sichtbar zu machen. Sollten unsere Kirchen sich nicht fragen, ob sie immer die genügende Bereitschaft zeigen, mit anderen Kirchen ins Gespräch zu kommen, und ob sie nicht in allen Dingen gemeinsam handeln müßten, abgesehen von solchen, in denen tiefe Unterschiede der Überzeugung sie zwingen, für sich allein zu handeln?... Der Gehorsam gegen Gott fordert auch, daß die Kirchen in ihrem Auftrag gegenüber der Welt die Einheit suchen.“²⁴

(36) Es ist ferner dringend geboten, die Zusammenarbeit fortzusetzen, um die Barrieren zu überschreiten, die die Gesellschaft zwischen denen errichtet, die im Zentrum sind, und denen, die sie an den Rand gedrängt hat, zwischen denen, die

Ressourcen im Überfluß haben, und denen, die marginalisiert sind aufgrund ihrer Rasse, ihrer wirtschaftlichen Verhältnisse, ihres Geschlechts oder aus anderen Gründen. Diese gesellschaftlichen Abgrenzungen bilden häufig das Umfeld für Proselytismus und fordern unsere getrennten Kirchen daher zu einer engeren Zusammenarbeit heraus, die zu einem gemeinsamen christlichen Zeugnis wird.²⁵

(37) Das Evangelium selbst inspiriert uns zu diesen Überlegungen:

„Das ist mein Gebot, daß ihr euch untereinander liebt, wie ich euch liebe. Niemand hat größere Liebe als die, daß er sein Leben läßt für seine Freunde ... Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und bestimmt, daß ihr hingehet und Frucht bringt und eure Frucht bleibt, damit, wenn ihr den Vater bittet in meinem Namen, er's euch gebe. Das gebiete ich euch, daß ihr euch untereinander liebt“
(Joh 15,12–13; 16–17).

Übersetzt aus dem Englischen vom Sprachendienst des ÖRK

ANMERKUNGEN

¹ Da der Proselytismus eine Realität ist, die die Kirchen zwingt, sich um eine Lösung zu bemühen, und eine Frage, die sich immer wieder auf den verschiedenen Tagungen stellt, einschließlich der Tagung des ÖRK-Zentralausschusses und auf der Vollversammlung in Canberra, beschloß die Gemeinsame Arbeitsgruppe auf ihrer Tagung in Wennigsen (Deutschland) im März 1992, ein neues Studiendokument über Proselytismus zu erarbeiten. Sie ging dabei davon aus, daß sie ein breiteres Forum bietet, um einige der auf verschiedenen Tagungen, einschließlich der bilateralen Gespräche, gewonnenen Erkenntnisse zusammenzustellen und eine Synthese der vorgeschlagenen Lösungen vorzunehmen. Auf darauffolgenden Exekutivtagungen der Gemeinsamen Arbeitsgruppe wurde beschlossen, das neue Studiendokument auf dem Dokument von 1970 „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus“ und dem Dokument von 1982 „Gemeinsames Zeugnis“ aufzubauen. Georges Lemopoulos und Schwester Monica Cooney wurden gebeten, ein Arbeitskonzept vorzubereiten. Es erfolgten Beratungen mit verschiedenen Personen innerhalb und außerhalb des ÖRK. Mit der Hilfe von Bruder Karl Müller, SVD, und Prof. Dr. Reinhard Frieling wurde ein Vorentwurf ausgearbeitet und den Exekutivtagungen der Arbeitsgruppe vorgelegt. Ein erster Entwurf lag dann auf der Plenartagung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe im Juni 1994 auf Kreta vor.

Dr. Günther Gaßmann und Mgr. John Radano wurden anschließend als Redakteure bestellt. Sie legten auf der Exekutivtagung der Arbeitsgruppe im Oktober 1994 in Genf einen abgeänderten Entwurf vor, und anschließend wurden die ÖRK-Programmeinheiten II und III (CCIA) konsultiert (letztere in Fragen der Religionsfreiheit).

Ein endgültiger Entwurf wurde auf der Plenartagung der Arbeitsgruppe im Mai 1995 in Bose (Italien) erörtert und auf der Exekutivtagung im September 1995 in Genf abschließend behandelt.

Das vorliegende Dokument zeigt das Problem des Proselytismus auf und stellt die unterschiedlichen Realitäten in einer Vielfalt von Kontexten heraus, da es sich nicht um ein Problem von jeweils zwei Kirchen in einem bestimmten geographischen Raum handelt. Das Dokument wurde in der Überzeugung erarbeitet, daß wir, solange wir weiter Proselytismus betreiben und einander des Proselytismus beschuldigen, nicht dem Ruf zu einem gemeinsamen Zeugnis folgen und auch nicht das Gebot erfüllen können, einander zu lieben, wie Gott uns zuerst geliebt hat.

² Siehe dazu auch die genauere Definition von Proselytismus in Abs. 18–19.

- 3 Neben vielen anderen Beispielen, die an dieser Stelle genannt werden könnten, siehe (a) *The Evangelical-Roman Catholic Dialogue on Mission 1977–1984: A Report*, in: Information Service (Päpstlicher Rat für christliche Einheit, Vatikan) Nr. 60, 1986, S. 71–97. (b) „*Summons to Witness to Christ in Today's World: A Report on the Baptist-Roman Catholic International Conversations 1984–1988*“, in: Information Service Nr. 72, 1990, S. 5–14. (c) *Johannes Paulus II: Brief des Heiligen Vaters Johannes Paul II. an die Bischöfe des europäischen Kontinentes über die Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen in der neuen Lage Mittel- und Osteuropas*, Vatican City: S.n., 1991. (d) *General Principles and Practical Norms for Coordinating the Evangelizing Activity and Ecumenical Commitment of the Catholic Church in Russia and in the Other Countries of the CIS* (Päpstliche Kommission für Rußland, Vatikan, 1. Juni 1992). (e) *Der Uniaticismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft*, in: Ökumenisches Forum, Grazer Hefte für konkrete Ökumene, Nr. 16, Graz 1993, S. 103–114. (f) *US Orthodox/Roman Catholic Consultation at the Holy Cross Orthodox School of Theology (Brookline, Mass., 26.–28. Mai 1992)*, in: *Origins*, 11. Juni 1992, Bd. 22, Nr. 5, S. 79–80. (g) *Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*, Santiago de Compostela, 3.–14. August 1993; *Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis: ein Diskussionspapier* (Stuttgart-Papier), Genf, 1993, (Faith and Order Paper Nr. 161).
- 4 *Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus*, in: Löwen 1971, Studienberichte und Dokumente der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Beiheft zur ÖR Nr. 18/19, Stuttgart 1971.
- 5 *Gemeinsames Zeugnis – Ein Studiendokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen*, in: ÖR 1982, 76ff.
- 6 Vgl. auch *Santiago de Compostela 1993 – Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*, hg. von Günther Gaßmann und Dagmar Heller. Beiheft zur ÖR Nr. 67, Frankfurt/M. 1994, S. 248 (Bericht der Sektion IV *Zum gemeinsamen Zeugnis für eine erneuerte Welt berufen*, Abs. 14).
- 7 Siehe „*Auf Dein Wort: Mission und Evangelisierung in Europa heute*“, Bericht der Präsidenten, Bericht über die Fünfte Europäische Ökumenische Begegnung, Santiago de Compostela, 13.–17. November 1991, S. 163–171. *Gott eint – in Christus eine neue Schöpfung*, Bericht der 10. Vollversammlung der KEK, Prag, 1.–11. September 1992, S. 182–183 (Endgültiger Bericht des Weisungsausschusses, Anlage 18).
- 8 *Proselytism, Sects and Pastoral Challenges – Working Document of the Commission of Faith and Unity*, MECC, 1989; *Signs of Hope in the Middle East*, MECC/EMEU-Konsultation, Zypern 1992: Die Geschichte des Dialogs zwischen dem MECC und Evangelikalen aus dem Westen.
- 9 Diese Perspektive findet sich z.B. im Zweiten Vatikanum, *Lumen Gentium*, Abs. 1, und in dem Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung *Kirche und Welt – Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft*, Frankfurt/M., 1991.
- 10 *Santiago de Compostela 1993*, Beiheft zur ÖR, Nr. 67, Frankfurt/M. 1994, S. 248 (Bericht der Sektion IV, *Zum gemeinsamen Zeugnis für eine erneuerte Welt berufen*, Abs. 14).
- 11 *Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion oder der Weltanschauung* vom 25. November 1982, Art. 1, Abs. 1.
- 12 Cf. Zweites Vatikanum, *Erklärung über die Religionsfreiheit (Dignitatis humanae)* und *Dekret über den Ökumenismus (Unitatis redintegratio)*; Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: *Evanston Neu-Delhi, Bericht des Zentralausschusses an die Dritte Vollversammlung des ÖRK*, Genf 1961, S. 267f; Erklärung des ÖRK-Exekutivausschusses zur Religionsfreiheit, Genf, September 1979; *Arbeitspapier zur Religionsfreiheit*, CCIA/ÖRK, Zentralausschuß-Dokument Nr.7, 1980; *Religious Liberty – Some major considerations in the current debate*, CCIA/WCC Background Information 1987/1.

- ¹³ Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion oder der Weltanschauung vom 25. November 1982, Art. 1, Abs.1.
- ¹⁴ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Art. 18; siehe dazu auch Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa: Schlußakte von Helsinki.
- ¹⁵ „Ein geschichtlicher Rückblick zeigt, daß sich die Bedeutung des Proselytismusbegriffs erheblich gewandelt hat. In der Bibel hat der Begriff keinerlei negative Konnotationen. Ein ‚Proselyt‘ war jemand, der sich zu Jahwe und zum Gesetz bekannte und damit zum Judentum übertrat. Das Christentum übernahm diese Bezeichnung für Heiden, die sich zum christlichen Glauben bekehrten. Bis in die jüngere Zeit hinein waren die Begriffe Missionsarbeit und Proselytismus gleichbedeutend.“ *Summons to Witness to Christ in Today's World: A Report on the Baptist-Roman Catholic International Conversations (1984–1988)*, Abs. 32, in: Information Service 72 (1990), S. 10.
- ¹⁶ Cf. *Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus*
- ¹⁷ Cf. *Summons to Witness to Christ in Today's World. A Report on the Baptist-Roman Catholic International Conversations (1984–1988)*, Absatz 36.
- ¹⁸ Cf. *Uniatism: Method of Union of the Past, and the Present Search for Full Communion. Report of the Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church* (Balamand, 17.–24. Juni 1993), Abs. 24.
- ¹⁹ Cf. *Evangelical-Roman Catholic Dialogue on Mission* (Abs. 7.3, Unwürdiges Zeugnis).
- ²⁰ Cf. *Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft*, in: Ökumenisches Forum, Grazer Hefte für konkrete Ökumene, Nr. 16, Graz 1993, S. 103–114.
- ²¹ Cf. US Orthodox/Roman Catholic Consultation at the Holy Cross Orthodox School of Theology, Brookline, Mass., Paragr. 2.
- ²² *Santiago de Compostela 1993*, Beiheft zur ÖR Nr. 67, S. 248 (Bericht der Sektion IV: Zum gemeinsamen Zeugnis für eine erneuerte Welt berufen, Abs. 14).
- ²³ *Gemeinsames Zeugnis*, Paragr. 44.
- ²⁴ *Dritte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung – Wort an die Kirchen* (Lund, 15.–25. August 1952) in: Theologische Bücherei, Die Einheit der Kirche – Material der ökumenischen Bewegung, hrsg. von L. Vischer, Chr. Kaiser Verlag München, 1965, S. 94.
- ²⁵ Die theologische Grundlage für dieses gemeinsame Zeugnis sowie weitere Vorschläge sind nachzulesen in: *Gemeinsames Zeugnis – Ein Studiendokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe* (1982), *passim*.

#335 Eindrücke von der Tagung der Plenarkommission von
Glauben und Kirchenverfassung in Moshi/Tansania

I. Der Kontext

Drei Jahre nach der 5. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung (= GuK) in Santiago de Compostela (1993) kam die *Plenarkommission von GuK vom 10.–24. August 1996* erstmals wieder zusammen, um über die Ergebnisse der bisherigen Arbeit, ihre Rezeption durch die Kirchen und über neue Aufgaben in der Ökumene zu beraten. Tagungsort war das Uhuru-Hostel der Ev.-luth. Kirche Tansanias in Moshi am Fuße des Kilimandscharo, das die rd. 120 Teilnehmer – Delegierte, Mitarbeiter aus Genf, Dolmetscher, Referenten, Beobachter und weitere Gäste – mit großer Herzlichkeit empfing und hervorragend versorgte. Gottesdienste und Andachten fanden auf dem weitläufigen Gelände in einer schönen, hellen Kirche statt. Für die Plenarsitzungen stand eine freundliche, geräumige Halle zur Verfügung. Die äußeren Bedingungen für die Tagung ließen nur wenige Wünsche offen, und die sprichwörtliche afrikanische Gastlichkeit tat ein Übriges, daß die Vertreter aus allen Teilen der Erde sich sehr wohl fühlen konnten.

Aber nicht nur wegen der guten äußeren Bedingungen war die Wahl des Tagungsortes auf Moshi gefallen. Wenn die Plenarkommission von GuK nach Accra (1974) nun zum zweiten Mal in einem afrikanischen Land tagte, sollte damit zugleich die gewachsene Bedeutung der Kirchen der sog. „Dritten Welt“ innerhalb des ÖRK unterstrichen werden. Darüber hinaus versprach sich das Vorbereitungsteam im afrikanischen Kontext neue, zusätzliche Impulse für die Arbeit von GuK bei seiner Suche nach Wegen zur Stärkung der sichtbaren Einheit der Kirchen im Sinne einer lebendigen Koinonia durch das afrikanische Gemeinschaftsmodell „Ubuntu“¹ (so in der Bantu-Sprache) bzw. „Utu“ (auf Suaheli), in dem sich der Einzelne – anders als in der westlichen Welt – zuerst und vor allem als Teil einer Gemeinschaft versteht, in der jeder auf den anderen angewiesen ist.

Der afrikanische Kontext, der die Tagung in Moshi deutlich mit prägte, trat über die unmittelbare Begegnung mit Land und Leuten in Moshi, die festliche Begrüßung und Verabschiedung der Gäste sowie einem Ausflug in den Arusha-Nationalpark am Mount Meru auf zwei Ebenen besonders eindrucksvoll hervor:

– politisch: in einer bemerkenswerten Rede des *tansanischen Staatspräsidenten Benjamin W. Mkapa* vor der Plenarkommission im Anschluß an den Eröffnungsgottesdienst und die Eröffnungsfeier am 11. August. Es war wohl das erste Mal in der Geschichte von GuK, daß der amtierende Staatspräsident eines Landes persönlich anreiste, um die Gäste aus der Ökumene nicht nur zu begrüßen, sondern sie auch mit dem Land und seinen Problemen vertraut zu machen und sie zugleich auf ihre Arbeit und ihre weltweite Verantwortung hin direkt anzusprechen².

– kirchlich: in der ungemein offenen ökumenischen Arbeit des Nationalen Kirchenrates in Tansania, die sich an vielen Stellen zeigte, in der Zusammenarbeit vor Ort und vor allem bei den Gemeindebesuchen am Sonntag, dem 18. August. Die konfessionellen Unterschiede, ein Erbe der Missionsarbeit der Europäer – Anglikaner,

Lutheraner, Römische Katholiken (Benediktiner, Weiße Väter), Herrnhuter u.a. – spielen in diesem Land offensichtlich eine geringere Rolle als dort, wo die Konfessionen einst entstanden. Vielleicht läßt aber auch das ausgewogene Verhältnis der religiösen Gruppen – ein Drittel Christen, ein Drittel Moslems, ein Drittel Angehörige von Stammesreligionen – die konfessionellen Unterschiede zwischen den Christen hier stärker zurücktreten.

Angesichts einer Vielfalt von Stämmen, Sprachen und Kulturen in diesem Land (von rd. 120 Völkern bzw. Volksstämmen war die Rede), zielt die offizielle Politik des Landes seit längerer Zeit auf Einheit (*umoja*) und die Überwindung vielfältiger Interessen. Ein wichtiger Faktor ist in diesem Zusammenhang das Suaheli als offizielle Landessprache. Das Streben nach Einheit wirkt sich aber wohl auch auf die Überwindung religiöser Zersplitterung aus und fördert damit zugleich die Ökumene im Lande.

Welche Bedeutung eine solche Politik für Afrika hat, zeigt ein Blick auf den blutigen Konflikt im benachbarten Ruanda-Burundi. Wenig spektakulär und darum auch wenig beachtet von der Weltöffentlichkeit hat Tansania eine große Zahl von Flüchtlingen aus diesem Land bei sich aufgenommen und damit einen wertvollen Beitrag für den Frieden in dieser Region geleistet, obwohl es selbst unter großen wirtschaftlichen Schwierigkeiten und wie viele Länder der „Dritten Welt“ unter einer drückenden und immer weiter wachsenden Schuldenlast gegenüber den reichen Industrieländern leidet.

Vor diesem Hintergrund wirkten die theologischen Überlegungen im Zusammenhang mit den Studienprogrammen von GuK zur Ekklesiologie, zu einer ökumenischen Hermeneutik und auch die zu Ekklesiologie und Ethik, die im Mittelpunkt der Tagung in Moshi standen, bisweilen ziemlich abstrakt und abgehoben, auch wenn sie davon nicht getrennt werden können. Um so größer erscheint die darin liegende Herausforderung für die Arbeit von GuK, beide Seiten im Interesse eines theologisch verantworteten ökumenischen Realismus nicht auseinandergehen zu lassen.

II. Zum Verlauf der Tagung

Mit dem Bericht der Vorsitzenden, *Dr. Mary Tanner*, begann bereits am Eröffnungstag die Arbeit an den durch das Kuratorium (früher: „Ständige Kommission“) von GuK vorbereiteten Themen. Diese wurden dann im Verlauf der Tagung im einzelnen entfaltet, in Gruppen diskutiert und im Hinblick auf die weitere Arbeit abschließend im Plenum beraten. Unter der Überschrift „Kontinuität und neue Perspektiven: Von Budapest nach Moshi“ behandelte die Vorsitzende in ihrem Bericht zunächst die neuen Strukturen von GuK innerhalb des ÖRK (Unit I) und skizzierte von da aus zugleich die Aufgaben der Plenarkommission. Anschließend konzentrierte sie sich auf die vom „Kuratorium“ geleisteten Vorarbeiten zu einer geplanten Ekklesiologie-Studie und beschwor geradezu die Notwendigkeit der Kontinuität der Arbeit. Die Sonderstellung der Kommission für GuK innerhalb des ÖRK, die sich u.a. darin zeigt, daß auch Nicht-Mitgliedskirchen des ÖRK in ihr offiziell vertreten sind (z.B. die römisch-katholische Kirche), spielte in dem Bericht kaum eine Rolle. Der Wechsel im Direktorat von GuK von *Dr. Günther Gaßmann* zu *Dr. Alan Falconer* (Anfang 1995) wurde zwar erwähnt, die politischen und kirchlichen Veränderungen in den Jahren nach der Sitzung der Plenarkommission in Budapest (1989),

der Zerfall der Sowjetunion mit seinen tiefgreifenden Auswirkungen insbesondere für die Orthodoxen Kirchen hinterließ in dem Bericht aber ebensowenig Spuren wie die Tatsache, daß sich in diesen Jahren innerhalb der Plenarkommission ein tiefgreifender personeller Wechsel vollzog, der sich in Moshi noch dadurch verstärkte, daß eine Reihe von erfahrenen Mitgliedern durch jüngere vertreten wurden. Dabei zeigt sich GuK durchaus aufgeschlossen für neue Impulse. Das beweist etwa die erneute Berufung „Jüngerer Theologen“ zur Mitarbeit in GuK, die erstmals in Santiago 1993 mit Erfolg praktiziert wurde. Sie wurde in Moshi fortgesetzt, so daß sich der notwendige Wandel der Arbeit unter Beachtung der Kontinuität vollziehen kann. Dazu gehört jedoch eine *kritische* Aneignung des überlieferten Erbes und auch die Bereitschaft, neue Wege zu gehen.

Wichtige Anregungen für die Arbeit gingen von den Bibelarbeiten aus, mit denen an jedem Morgen die Sitzungen eröffnet wurden. Leider blieben diese in den weiteren Diskussionen weitgehend unberücksichtigt. Sie wurden offensichtlich – zusammen mit den Mittagsandachten, in denen sich die ökumenische Vielfalt der Teilnehmer widerspiegelte und den verschiedenen Gottesdiensten, darunter eine Orthodoxe Liturgie am Fest des Entschlafens Mariens (15. August) und ein lutherischer Abendmahlungsgottesdienst am 21. August – mehr als Teil des geistlichen Rahmens der Tagung verstanden, durch den mit Recht immer wieder auch an die Notwendigkeit des Gebets um die Einheit der Christen erinnert wurde.

Daß für die weitere Studienarbeit von GuK verschiedentlich aus dem Plenum eine stärkere biblische Fundierung gefordert wurde, spricht jedoch für sich. Denn so wichtig der Anstoß der Canberra-Erklärung von 1991 über die Kirche als Koinonia für eine intensivere Beschäftigung mit der Ekklesiologie war, so wichtig und notwendig bleibt weiterhin die Besinnung auf die biblischen und theologischen Grundlagen einer ökumenischen Ekklesiologie (z. B. 1Kor 12; Eph 4; u. a.).

Anders als Mary Tanner, die die Notwendigkeit der Weiterarbeit an der Ekklesiologiestudie – über Canberra und Santiago hinaus – betonte, unterstrich *Konrad Raiser* in seinem Referat „Hermeneutik der Einheit“ sein vorrangiges Interesse an einer Studie von GuK zu einer ökumenischen Hermeneutik (s. S. 401ff). Daß Einheit der Kirche als Koinonia im Lichte eines trinitarisch verstandenen Gottesbildes eine begrenzte Vielheit impliziert, ist offensichtlich. Offen wäre dann aber nicht nur die Frage nach den Grenzen der Vielfalt, sondern auch die nach der Überwindung der von Sünde und Unrecht gezeichneten Trennungen und Spaltungen zwischen Kirchen und Konfessionen. Die Gemeinschaft der Kirchen lebt vom Glauben an die in Christus geschenkte Versöhnung. Sie rechnet aber zugleich mit der Macht der Sünde, die nur Christus selbst überwinden kann. Oder – um es mit *J. Zizioulas* auszudrücken: „Koinonia gründet nicht in einer soziologischen Erfahrung, nicht in einem ethischen Verhalten, sondern im Glauben“³. Für Überlegungen zu einer ökumenischen Ekklesiologie, aber auch zu einer ökumenischen Hermeneutik auf der Basis der altkirchlichen Aussagen über die Kirche ergeben sich von da aus eine Reihe von Rückfragen an die Christologie und an eine mit ihr verbundene Pneumatologie, die auch in den Diskussionen in Moshi zur Sprache kamen.

III. Die Studienarbeit von Faith and Order

Zu den vorrangigen Aufgaben der Plenarkommission von GuK gehört gemäß der Satzung, das Programm von GuK zu planen, die allgemeinen Richtlinien dafür festzulegen und für die Kommunikation mit den Kirchen Sorge zu tragen⁴. Daraus ergaben sich für die Tagung in Moshi drei Schwerpunkte: a) Rückblick auf die Rezeption der Studien von GuK durch die Kirchen, b) Diskussion der laufenden Projekte und c) Planung der weiteren Arbeit von GuK, die dann in der Verantwortung des „Kuratoriums“ durchgeführt wird.

1. Zur „Rezeption“ der Studien von GuK

Die Frage nach der Rezeption der Studien von GuK durch die Kirchen ist nicht nur abhängig vom Verständnis des Begriffs „Rezeption“ (engl.: reception), sondern vor allem vom Charakter der vorgelegten Studien und den mit ihnen verbundenen Erwartungen an die Kirchen. Es ist ein deutlicher Unterschied, ob es sich um Studien handelt, die das ökumenische Gespräch in den Kirchen und das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit aller Christen und der Verantwortung der Menschen füreinander fördern wollen (wie z.B. „Kirche und Welt“ 1990/91) oder darum, den Weg zu einem gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens in den Gottesdiensten zu ebnen (z.B. „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“ 1991) oder ob der erarbeitete Text den Kirchen übersandt wird mit der Bitte „um eine offizielle Stellungnahme ... auf der höchsten hierfür zuständigen Ebene der Autorität, sei es nun ein Rat, eine Synode, eine Konferenz, eine Vollversammlung oder ein anderes Gremium“ wie bei dem Lima-Text von 1982 über „Taufe, Eucharistie und Amt“.

Daß dieser Text der ökumenischen Bewegung insgesamt kräftige Impulse gab, hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß von den Kirchen eine offizielle Antwort erwartet wurde – bis hin zur Angabe eines konkreten Termins für die Antwort (31. Dezember 1984!). Es gibt dafür aber auch noch andere Gründe, wie Sr. Donna Geernaert aus Kanada in ihrem einführenden Referat zum Thema feststellte: „Ein großer Teil des Erfolgs bei der Rezeption des Lima-Dokuments kann auf seinen einladenden Stil zurückgeführt werden und auf das Bemühen, eine relativ einfache Sprache zu benutzen“. Dazu kommt wohl auch der überschaubare Umfang und – nicht zuletzt – der unmittelbare Bezug zur kirchlichen Praxis.

André Birmelé (Straßburg) ging in seinem Beitrag stärker auf die grundsätzliche Bedeutung von Rezeptionsvorgängen in der Kirchen- und Dogmengeschichte ein und betonte – ähnlich wie auch D. Geernaert –, daß es sich bei der Rezeption dogmatischer Entscheidungen durch den „sensus fidelium“ um einen langwierigen, letztlich nie völlig abgeschlossenen Vorgang handelt, für den Zeit ein wesentlicher Faktor ist. Wer sich etwa mit der Rezeption des nizänischen Bekenntnisses und der Entstehung der nikäischen Orthodoxie in der Alten Kirche beschäftigt, stößt auf eine Fülle von Fragen, z. B. wenn er erfährt, daß das in den Kirchen verwendete Bekenntnis mit dem Namen „Nizänum“ nicht das ist, das auf dem Konzil von Nizäa (325) formuliert wurde, sondern daß dieses erst auf dem Konzil von Konstantinopel (381) entstand, daß aber der Text selbst erst durch die Akten des Konzils von Chalkedon sicher bezeugt ist (451). Erst die zweite oder – mehr noch – die dritte Generation entscheidet in der Regel über das, was aus dem Erbe der Väter und Mütter im Glau-

ben auf dem Weg der Rezeption zu allgemeiner Anerkennung gelangt und u. U. normative Geltung erhält.

Die Rezeption des Lima-Textes durch die Kirchen befindet sich – kirchengeschichtlich betrachtet – noch in den Anfängen, auch wenn inzwischen umfangreiche Stellungnahmen zu ihm vorliegen, die ihrerseits zu verarbeiten wären. Daß Rezeption Kritik einschließt, sollte niemanden überraschen. Sie gehört notwendig dazu. Der Rezeptionsprozeß aber ist ohne Zweifel auf dem Weg, auch wenn er mancherorts gerade erst begonnen hat, weil bisher eine dafür notwendige Übersetzung des Textes fehlte. Anderen fällt nun die Aufgabe zu, sich nicht nur mit der vorliegenden Kritik, sondern sich auch im Lichte einer weiter gewachsenen Ökumene erneut mit dem Text zu beschäftigen, um den Rezeptionsprozeß weiterzuführen.

2. Laufende Studien

Außer der Rezeption des Lima-Textes standen in Moshi insgesamt *fünf* – z. T. miteinander verbundene – *Studienprojekte* zur Diskussion: a) Ekklesiologie, b) „ökumenische Hermeneutik“, c) Ekklesiologie und Ethik, d) Gottesdienst und Koinonia und e) ein Studienheft für Gesprächsgruppen zur näheren Beschäftigung mit dem Apostolischen Glauben⁵.

2.1. Die Beschäftigung mit dem *Ekklesiologie-Projekt* – „*The Church as Koinonia. An Ecumenical Study*“ – erwies sich formal und inhaltlich als besonders schwierig. Formal litt das Gespräch darunter, daß drei unterschiedliche Entwürfe zur Diskussion standen: der sog. „Annecy-Text“ vom September 1995 und das „Barbados-Material“ vom November 1994, das durch weiteres „Material“ von einer Konsultation in Dublin (Mai 1994) ergänzt wurde. – Inhaltliche Schwierigkeiten ergaben sich dadurch, daß diese Entwürfe z. T. miteinander konkurrierten. Der „Annecy-Text“ ging aus vom Canberra-Statement (1991) „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung“ und verstand sich ausdrücklich als Kommentar dazu. Die Texte aus Barbados lehnten sich nur äußerlich an das Canberra-Statement an, boten aber lediglich grob geordnetes „Material“ für die geplante Studie, das durch die Texte aus Dublin ergänzt werden sollte. Die Plenarkommission favorisierte zwar deutlich die Texte aus Barbados und Dublin, die biblisch und theologisch stärker zu einer Neu-besinnung auf das Wesen der Kirche einluden, ohne sich an das Canberra-Statement zu binden. Sie übersah aber nicht die Vorläufigkeit dieser Texte.

Grundsätzlich wurde die Arbeit an der Ekklesiologiestudie begrüßt. Das Gesamtprojekt schien jedoch zu schwierig und zu umfangreich, um es auf einmal in Angriff zu nehmen. Vielleicht sollten – nach dem Vorbild des Lima-Textes – zunächst Einzelstudien mit konkreten Fragestellungen betrieben werden. Untersuchungen zur Bedeutung der Episkopé, der geistlichen Aufsicht in der Kirche, zur Amtsfrage – eventuell in Anknüpfung an den Lima-Text über das Amt – oder auch generell zur Frage der Machtverteilung in der Kirche (Stellung der Frau; Stellung der Laien) oder zum Verhältnis von Kirche und Staat in den Mitgliedskirchen des ÖRK (und darüber hinaus) mit den dazu notwendigen Untersuchungen über die prägenden Erfahrungen aus der Geschichte. Auch die Rolle des Papstamtes verdiente, insbesondere nach dem Erscheinen der Enzyklika „*Ut unum sint*“⁶, neue, weiterführende Überlegungen. – Ob und inwieweit auch das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Bund,

zwischen Kirche und Israel, in die Überlegungen zur Ekklesiologie einbezogen werden können, wäre zumindest zu prüfen.

2.2. Zur Frage einer *Ökumenischen Hermeneutik* lag der Plenarkommission zwar ein einheitlicher Entwurf vor, der in seinen Grundzügen im allgemeinen positiv beurteilt wurde. Schwierigkeiten ergaben sich aber durch ein nicht ganz geklärtes Verständnis von Hermeneutik. Inwieweit muß die aktuelle wissenschaftstheoretische Debatte dazu berücksichtigt werden? – Aber auch konkrete Fragen wie z. B. die nach der Bedeutung und dem Verständnis des Alten Testaments in der Kirche kamen eher am Rande vor (vgl. etwa die Bibelarbeit über Lk 24 von T. Karlsen Seim). – Die Anregungen aus dem Referat von Konrad Raiser zur Hermeneutik der Einheit sollten ebenfalls beachtet werden. Sie betrafen zugleich das Ekklesiologieprojekt und das Problem des Verhältnisses von Kirche und Geist (Pneumatologie). Wichtig erscheint auch eine Hermeneutik der Konfessionen (J. Tillard), die das Verhältnis der Kirche zu ihrer Geschichte mit zu bedenken hätte.

2.3. Das Problemfeld von Ekklesiologie und Ethik steht spätestens seit der Studie „*Kirche und Welt*“ auch auf der Tagesordnung von GuK. Dennoch fällt auf, daß nicht nur diese Studie in der öffentlichen Diskussion kaum beachtet wird. Auch der Gesprächsgang, der mit dem Dokument „*Teure Einheit* (Costly Unity, 1993)“ im Vorfeld der Weltkonferenz von Santiago eröffnet und dann über „*Costly Commitment* (1994)“ bis zu „*Costly Obedience* (1996)“ weitergeführt wurde⁷, um auf die ohne Zweifel unverzichtbare Verbindung von Ekklesiologie und Ethik hinzuweisen, hat im Umfeld von GuK ein vergleichsweise geringes Echo ausgelöst. Grundsätzlich stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage nach der notwendigen Zusammenarbeit der verschiedenen Arbeitszweige des ÖRK, in diesem Fall von Unit I (Einheit und Erneuerung) und Unit III (Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung), aber auch die nach den jeweils spezifischen Beiträgen. Es bleibt aber immer auch die Frage, wie konkret Kirche und kirchliche Verantwortung im ökumenischen Kontext verstanden werden.

Die Frage, warum die Studie „*Kirche und Welt*“ bisher so wenig beachtet wurde, verdient eine eigene Untersuchung. Vielleicht ist sie zu wenig konkret in ihren Ausführungen. – Daß die Einheit der Kirche „teuer“ und nicht umsonst zu haben ist, daß Ökumene auch gegenseitige Verpflichtungen mit sich bringt, wenn man sie ernsthaft will, steht außer Frage. Dennoch gilt es, Gesetz und Evangelium zu unterscheiden. Auch die Kirche als „ethische Gemeinschaft (moral community)“ lebt – gerade auch als ökumenische Gemeinschaft – von der Versöhnungstat Christi. Und diese Versöhnung ist mehr als „kostbar“, sie ist unbezahlbar, ein unbezahlbares Geschenk!

Gewiß, auch die Nachfolge Christi ist kein wertneutraler Vorgang, sie kann sogar das Leben kosten (im Martyrium). Es bleibt aber zu beachten, wer den Ruf in die Nachfolge ausspricht, nämlich Christus selbst, der sein Leben dahingegeben hat zu einer Erlösung für viele (vgl. Mt 20,28; Hebr 9,2). Christliche Erziehung meint stets den ganzen Menschen, eine „ethische Formung (moral formation)“ gehört zweifellos dazu⁸, wie ja auch der Glaube ohne Werke tot ist (vgl. Jak 2,26). Aber Werke des Glaubens sind Früchte des Glaubens. Und diese lassen sich ebensowenig erzwingen wie der Glaube selbst.

Vielleicht sind es diese oder ähnliche Überlegungen, die die Plenarversammlung in Moshi eher zögerlich mit dem Thema Ekklesiologie und Ethik und insbesondere mit der ihr vorliegenden Studie „*Costly Obedience*“ umgehen ließ.

2.4. Daß die Arbeit an *Fragen des Gottesdienstes* durch GuK fortgesetzt werden soll, stand für die Plenarkommission außer Frage. Kaum ein Zweig ökumenischer Arbeit hat in den vergangenen Jahrzehnten mehr zur Überwindung der Fremdheit zwischen den Konfessionen beigetragen wie die Entdeckung des musikalischen und spirituellen Reichtums in der Ökumene. – Die Arbeit an der Gebetswoche für die Einheit der Christen sollte – trotz der unterschiedlichen Resonanz in den verschiedenen Kirchen – fortgeführt werden. Vielleicht sollte in den Vorbereitungsheften – ähnlich wie in der Vorbereitung für den Weltgebetstag (der Frauen) – stärker über das Land berichtet werden, in dem das Heft erarbeitet wurde, um den Welthorizont der Ökumene zu verstärken. – Für die Einheit der Christen sollte aber nicht nur in besonderen ökumenischen Gottesdiensten gebetet werden. Das Gebet für die Einheit sollte gerade auch in den normalen Sonntagsgottesdiensten geübt werden.

2.5. Mit besonderem Dank an die Vorbereitungsgruppe wurde das neue *Studienheft zum Apostolischen Glauben* von der Plenarkommission aufgenommen. Dabei handelt es sich nicht einfach um eine Einführung in die Studie „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“, auch wenn der Zusammenhang mit diesem Text nicht zu übersehen ist, sondern um eine Anleitung für Gesprächsgruppen zur Beschäftigung mit dem Apostolischen Glauben (auf der Basis des Bekenntnisses von 381)⁹. Ziel des Gesprächs ist nicht so sehr die Rezeption der GuK-Studie als vielmehr die Entdeckung des gemeinsamen Glaubensgrundes in diesem altkirchlichen Bekenntnistext.

3. Planung der weiteren Arbeit

Die weitere Arbeit von GuK steht trotz des starken Generationenwechsels in der Plenarkommission im Zeichen der Kontinuität. Das zeigen die abschließenden Empfehlungen zu den einzelnen Projekten, und das gilt – ungeachtet einzelner kritischer Anmerkungen zu den vorgelegten Papieren. Ob freilich das geplante Studienprogramm im vollen Umfang durchgeführt werden kann, wird nicht zuletzt von den finanziellen Möglichkeiten von GuK abhängen. Eine Konzentration der Studienarbeit auf bestimmte, möglichst konkrete Fragen der Ekklesiologie und der Hermeneutik wäre aber wohl auch unabhängig davon sinnvoll.

IV. Ergebnisse

Die Satzung von GuK sieht vor, daß die Plenarkommission einmal zwischen den Weltkonferenzen des ÖRK zusammentritt. Die dabei erzielten Ergebnisse haben deshalb mehr den Charakter von Zwischenergebnissen. Dennoch sind in der Regel von solchen Konferenzen immer auch konkrete Ergebnisse oder weiterführende Impulse zu nennen. Für Moshi seien drei Punkte besonders hervorgehoben:

a) Mit dem hier vorgelegten *Studienheft für ökumenische Gesprächsgruppen* sind die Arbeiten von GuK über den Apostolischen Glauben vorerst zu einem gewissen Abschluß gekommen. Die angesprochenen Gruppen können und sollen selbst mit dem Text arbeiten und dabei entdecken, wie tief der gemeinsame Glaube verwurzelt ist, der alle Christen untereinander verbindet – unabhängig von allem, was sie voneinander trennt. Vielleicht fördert dieser Text dadurch mehr als manches frühere, umfangreiche Dokument das Bewußtsein ökumenischer Zusammengehörigkeit.

b) Der afrikanische Kontext in Moshi hat – eher indirekt, aber nicht weniger wirkungsvoll – einen Eindruck davon vermittelt, was *gelebte Koinonia in den Kirchen* und in der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen sein kann. Der tansanische Begriff „Utu“ meint zwar zuerst und vor allem die Stammes- oder Volksgemeinschaft, ohne die der einzelne nicht leben kann, weil jeder vom anderen abhängt, aber auch einer den anderen stützt und trägt. Außerhalb dieser Gemeinschaft beginnt allerdings die feindliche Umwelt. Dennoch erinnert dieses Gemeinschaftsmodell, das auf vielfältige Weise von Künstlern des Landes in Ebenholz geschnitzt wird und vielerorts zu kaufen ist, auf eigentümliche Weise an das Bild von der Kirche als dem Leib Christi (1Kor 12), in dem nach seinem Gesetz einer des anderen Last trägt (Gal 6, 2). Der Gedanke daran, daß auch in der Ökumene einer auf den anderen angewiesen ist und keiner ohne den anderen er selbst ist, kann dazu helfen, die Koinonia als lebendige Einheit zu begreifen, die – wie in einer Familie – geprägt ist von „bleibenden Verschiedenheiten“.

c) Die Anwesenheit des tansanischen Staatspräsidenten auf dieser Tagung hat zugleich die politische Bedeutung der Ökumene eindrucksvoll unterstrichen. Obwohl die Arbeit von GuK vornehmlich theologischen Fragen gewidmet ist, macht der jeweilige Kontext ihre politische Bedeutung deutlich sichtbar. Die *gegenseitige* Abhängigkeit der Industrienationen und der Entwicklungsländer voneinander, von der der Staatspräsident in seiner Rede sprach, ist nur ein kleiner Hinweis auf die weltweite Verantwortung der Christen und Kirchen für die Ökumene der Menschheit. Sie wurde in Moshi für alle Teilnehmer spürbar.

V. Ausblick

Das Treffen in Moshi diene u.a. auch der Vorbereitung der Weltkonferenz des ÖRK in Harare/Zimbabwe 1998. Überlegungen, die in diesem Zusammenhang aufkamen, dem ÖRK mehr ekklesiale Bedeutung (über die in Toronto 1950 vereinbarte Neutralität hinaus) einzuräumen, stießen jedoch auf deutliche Vorbehalte. Gleichwohl ist es notwendig, die ökumenischen Perspektiven über 1998 und über das Jahr 2000 hinaus auch für den ÖRK weiterzuentwickeln – vielleicht durch Vorbereitungen auf ein Konzil aller Christen¹⁰. – Der Blick auf die Jahrtausendwende weckt bisweilen Fragen und Ängste, aber auch Wünsche nach Zeichen der Hoffnung, die sich auf die Überwindung der Kirchenspaltungen richten. Vielleicht gelingt das im Rahmen des heiligen Jahres, das Papst Johannes Paul II. für das Jahr 2000 ausgerufen hat. – GuK wird sich auch in Zukunft mit Nachdruck für die Überwindung der Spaltung und für Wege einsetzen, die zur sichtbaren Einheit der Christen führen. Die Kommission sollte sich jedoch nicht durch solche, eher zufällige Kalenderdaten zu hektischer Betriebsamkeit verleiten lassen.

Wolfgang A. Bienert

- ¹ Vgl. dazu den Bericht des neuen Direktors von GuK, Dr. Alan Falconer, vor der Plenarkommission in Moshi. In den weiteren Beratungen spielte dieser Bericht eine eher untergeordnete Rolle. Im Schlußbericht der Plenarkommission findet sich jedoch ein Hinweis auf das Modell „Utu“.
- ² P. Gerhard Voss bereitet eine deutsche Übersetzung der Rede des Staatspräsidenten für die Zeitschrift „Una Sancta“ vor.
- ³ Santiago de Compostela 1993, a. a. O., S. 97.
- ⁴ Vgl. Faith and Order By-Laws, Appendix VII, in: Minutes of the Meeting of the Faith and Order Board, Thailand, January 1996 (F&O Paper No. 172), Genf 1996, p. 139ff; bes. 4.2.
- ⁵ Towards Sharing the One Faith. A Study Guide for Discussion Groups (F&O Paper No. 173), Genf 1996.
- ⁶ Enzyklika Johannes Pauls II. vom 2. Mai 1995 (VAS 121), Bonn 1995, S. 5–80.
- ⁷ „Costly Unity“ (Rønne 1993), Genf 1993; vgl. ÖR 42 (1993) 279–304. – „Costly Commitment“ (Tantur 1994), Genf 1995. – „Costly Obedience. Towards an Ecumenical Communion of Moral Witnessing“ (Johannesburg 1996). Dieser Text wurde als Tischvorlage in Moshi verteilt. S. auch ÖR 3/96, 270ff. bzw. 355ff.
- ⁸ Dazu gehört sicherlich auch die Schärfung der Gewissen, wovon im Text von „Costly Obedience“ seltsamerweise nicht die Rede ist.
- ⁹ Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) bereitet eine ähnliche Einführung in dieses Bekenntnis vor unter dem Titel: „Wir glauben – wir bekennen – wir erwarten“, mit zusätzlichen Informationen und Anregungen zum Gespräch.
- ¹⁰ In diese Richtung zielen gelegentlich Überlegungen des Generalsekretärs des ÖRK Konrad Raiser.

Chronik

Vom 10.–24. August fand in Moshi / Tansania die erste *Plenartagung der Kommission von Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates* nach der Weltkonferenz von Santiago statt (s. S. 401ff bzw. S. 491ff und H. 3, S. 296ff).

Zur Vorbereitung der 23. *Generalversammlung des Reformierten Weltbundes* vom 8.–20. August 1997 in Debrecen / Ungarn mit dem Thema „Sprengt die Ketten der Ungerechtigkeit“ kam dessen Exekutivausschuß vom 16.–25. August in Stapelage bei Detmold zusammen. Er nahm neun reformierte Kirchen als neue Mitglieder auf. Generalsekretär Milan Opočensky äußerte sich skeptisch zu einer Weiterentwicklung des Modells der „versöhnten Vielfalt“ und sprach sich nachhaltig für den Vorschlag von ÖRK-Generalsekretär Konrad Raiser aus, entschlossene Schritte in Richtung auf ein

Konzil für die Einheit der Kirche zu unternehmen.

Als Auftakt der zwischen ihnen *zustandegekommenen Kirchengemeinschaft* feierten die Lutherischen Kirchen Estlands, Finnlands, Islands, Litauens, Norwegens und Schwedens sowie auf anglikanischer Seite die Kirche von England, von Irland, die Schottische Bischöfliche Kirche und die Kirche von Wales am 1. September im norwegischen *Trondheim* und am 7. September im estnischen *Tallinn* feierliche Gottesdienste. Weitere werden folgen. Die Kirchengemeinschaft gründet sich auf die gegenseitige Anerkennung von Taufe, Abendmahl und Amt, wobei letzteres auch die bischöfliche Sukzession innerhalb der ganzen Kirche einschließt.

Auf der *Generalsynode der Kirche von England* im Juli hat die kirchliche

Lehrkommission eine Studie „Geheimnis des Heils“ eingebracht, die sich im Kern mit Gott, dem Erlöser, beschäftigt. Ein Medienspektakel gab es um wenige Sätze, die den psychologisch begründeten Sadismus-Vorwurf gegen den straffenden Gott entkräften wollen und die Hölle als „Auslöschung“ bzw. „Nicht-Sein“ interpretieren.

Am 18. August wurde im ostungarischen Wallfahrtsort Mariapocs das 350-Jahr-Gedenken der „Uschgoroder-Union“ in Gegenwart von Kardinal Etchegaray als Vertreter des Papstes feierlich begangen.

Der russische Patriarch Alexij II. hat eine offizielle Begegnung mit dem Papst, die während der 1000-Jahr-Feiern der Christianisierung des Landes in Ungarn geplant war, abgesagt, war aber zu einem persönlichen Zusammentreffen mit dem Papst bei dieser Gelegenheit bereit. Darauf legte die Ungarische Bischofskonferenz ihrerseits keinen Wert.

Für einen gemeinsamen Kirchentag aller Christen in Deutschland im Jahr 2000 sprachen sich die Veranstalter des gemeinsamen Kirchentags aus, der am 21.–23. Juni in der Lutherstadt Eisleben stattfand. Fest steht inzwischen ein örtlicher ökumenischer Kirchentag vom 3.–5. Juli 1998 in Osnabrück zum Gedenken an den Friedensschluß von 1648.

Die Deutsche Bischofskonferenz hat Prälat Dr. Helmut Moll / Erzbistum Köln beauftragt, ein *Martyrologium* für Deutschland zu erstellen.

Am 29. Juni wurde in Gifhorn ein neu erbautes Kirchengebäude der Russischen Orthodoxen Patriarchatskirche durch Metropolit Kyrill von Smolensk und Kaliningrad geweiht.

Das neugegründete Internationale Netzwerk der Gesellschaften für Katholische Theologie mit Sitz in Tübingen will die Forschung innerhalb der theolo-

gischen Disziplinen unterstützen und interdisziplinäre Arbeiten anregen. Es ist ökumenisch orientiert und sucht das Gespräch mit anderen Religionen und Weltanschauungen. Erster Präsident ist der Dogmatiker Peter Hünermann / Tübingen, Vizepräsidenten sind Anne Patrick / USA und Marcio Fabri Delos Anjos / Brasilien.

Vom 24.–29. August fand in Straßburg die 9. Wissenschaftliche Konsultation der *Societas Oecumenica*, des Netzwerks der Ökumenischen Forschungsinstitute und Arbeitsstellen in Europa, statt. Thema war „Ökumenische Theologie und die konfessionellen und ethnischen Egoismen“. Zum neuen Vorsitzenden wurde Prof. Johannes Brosseder / Köln und Bonn gewählt. Die Vorträge werden in der ÖR veröffentlicht.

Rund 2700 Christen versammelten sich vom 7.–14. August zu der in fünfjährigem Turnus stattfindenden (17.) *Methodistischen Weltkonferenz* in Rio de Janeiro. Das Thema war „Heiliger Geist: Spender des Lebens“. Die Konferenz wurde von dem ebenfalls in Rio tagenden „Weltrat methodistischer Kirchen“ ausgerichtet, in dem 500 Delegierte mehr als 50 Millionen Christen aus 107 Ländern vertreten. Aus Deutschland beteiligten sich neben Bischof Walter Klaiber sechs weitere Delegierte.

Der *Zentralausschuß der KEK* nahm bei der Tagung in Bossey (20.–27. Juni) vier Kirchen aus Bulgarien und Ex-Jugoslawien auf (die Baptisten-Unionen in Bulgarien und Kroatien, die Evangelische Pfingstkirche in Bulgarien und die Evangelisch-Lutherische Kirche in Kroatien, Bosnien und Herzegowina). Gebilligt wurde der Plan, ab 1998 die *Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft* (EECCS) mit der KEK zusammenzulegen.

Vor 150 Jahren versammelten sich (vom 19. August bis 2. September 1846)

in London mehr als 900 Christen aus 52 Kirchen und 11 Ländern zur Gründungskonferenz der *Evangelischen Allianz*.

Vom 3.–10. Juli trat in Hongkong der *Rat des Baptistischen Weltbundes* zusammen. Es nahmen ca. 450 Delegierte und Gäste aus den 187 Mitglieds-Unio-

nen daran teil, darunter sieben aus Deutschland. Die Baptisten haben in Hongkong 52 000 Mitglieder.

Die Europäisch-Festländische Provinz der *Brüder-Unität* hielt ihre Synode 1996 vom 2.–7. Juni im dänischen Christiansfeld unter dem Thema „Als missionarische Gemeinde in die Zukunft“.

Von Personen

Gewählt, berufen, ernannt wurden:

Der Metropolit von Italien, Spiridon Papageorgiou, zum neuen „Erzbischof von Amerika“. Nach der Neugründung von drei Bischofssitzen in Toronto für Kanada, Buenos Aires für Südamerika und Mexiko für Mittelamerika wurde der Titel „Erzbischof von Nord- und Südamerika“ fallengelassen;

Propst Robert Moser zum ersten lutherischen Bischof in Kasachstan mit Sitz in der Landeshauptstadt Akmola;

Dekan Jan Valent / Kirchenkreis Srian zum Bischof der slowakisch-lutherischen Kirche in Jugoslawien als Nachfolger des im Mai verstorbenen Bischofs Andrej Beredi, der sich in der Zeit des Bürgerkriegs stark für humanitäre Hilfsmaßnahmen eingesetzt hatte;

Dr. Leonore Siegele-Wenschke-witz zur Direktorin der Evangelischen Akademie Arnoldshain auf 1. Juli.

Es vollendeten

das 85. Lebensjahr:

Altbischof Harald Kalnins / Riga, am 20. Juli;

Altbischof Dr. Albrecht Schönherr / Waldesruh bei Berlin, am 11. September;

das 80. Lebensjahr:

Ludwig Geißel, früherer Vizepräsident des Diakonischen Werkes, am 25. August;

das 75. Lebensjahr:

der frühere ÖRK-Generalsekretär Philip Potter, derzeit Stuttgart, am 19. August;

das 70. Lebensjahr:

die Autorin Elisabeth Moltmann-Wendel, Tübingen, am 25. Juli;

die frühere Studienleiterin der Evang. Akademie Berlin (Ost), Elisabeth Adler, am 2. August;

das 65. Lebensjahr:

Kirchenrätin Brunhilde Fabricius/Kassel, Ratsmitglied der EKD und u. a. Delegierte in der ACK Deutschland, am 8. August;

der frühere Direktor von Glauben und Kirchenverfassung und Mitherausgeber der ÖR, Dr. Günther Gaßmann / Versoix bei Genf, am 16. August.

Verstorben sind:

Annie Jiagge / Ghana, von 1975–1983 Präsidium des Weltrats der Kirchen, 1984–1990 Moderatorin der Kommission für das Programm „Kampf gegen den Rassismus“, 77jährig in Accra;

Parthenios III., griechisch-orthodoxer Patriarch von Alexandrien und ganz Afrika und einer der amtierenden Präsidenten des ÖRK, am 23. Juli, 77jährig auf der Ägäis-Insel Amorgos. Er gehörte seit 1968 dem Zentralaus-schuß des ÖRK an;

Max Thurian, reformierter Theologe aus Genf, seit 1944 Mitglied der ökumenischen Gemeinschaft Taizé, langjähriger Mitarbeiter in Glauben und Kirchenverfassung, 66jährig zum röm.-kath. Priester geweiht, am 15. August vor seinem 75. Geburtstag (16. August) in Genf;

Pastor Tullio Vinay, führender Theologe der italienischen Waldenser-kirche, 87jährig am 2. September in Rom;

Miguel Maria Garijo Guembe, Priester der Diözese San Sebastian / Spanien, Professor für Geschichte und Theologie der östlichen Kirchen in Münster, 60jährig am 2. September in Münster.

Ehrungen:

ÖRK-Generalsekretär Dr. Konrad Raiser wurde Ehrendoktor in Theologie der Universität Genf.

Gleich zweimal gingen Prämien in Höhe von \$ 10 000,- der Templeton-Stiftung im US-Staat Pennsylvania nach Deutschland – für das Interdisziplinäre Seminar „Die Evolutionstheorie im Horizont der Gottesfrage“ an das Ökumenische Seminar Heidelberg unter Leitung von Prof. Dr. Dietrich Ritschl und an Prof. Dr. Hans Schwarz, Vertreter der Evangelischen Theologie an der Universität Regensburg für Untersuchungen zu „Der christliche Schöpfungsglaube im Kontext der Naturwissenschaften“.

Prälat Wilhelm Schätzler, bisheriger Sekretär der Deutschen Bischofs-

konferenz wurde apostolischer Protokollar, die höchste päpstliche Auszeichnung für Priester ohne Bischofsrang. Namens des EKD-Kirchenamtes dankte ihm Vizepräsident Dr. Barth für „die vertrauensvolle und verlässliche Kooperation“.

In Memoriam E. Theodore Bachmann

Am 29. November 1995 verstarb im Alter von 84 Jahren der Kirchengeschichtler und Ökumeniker Dr. Ernest Theodore Bachmann in Princeton Junction/New Jersey. Er hatte 1942 eine Lehrtätigkeit am lutherischen Seminar in Chicago begonnen, die er später in St. Paul, Minnesota und in Berkeley, Kalifornien fortsetzte. Er unterbrach diese Laufbahn von 1948 bis 1951, um bei der Hohen Kommission der USA in Deutschland als stellvertretender Leiter der Abteilung für religiöse Angelegenheiten zu wirken. In diesem Amt konnte er sich dank seiner hervorragenden Sprach- und Sachkenntnisse mit der ganzen Kraft seines Herzens für den kirchlichen Wiederaufbau und für den ökumenischen Brückenschlag einsetzen. Seit 1961 war er in führenden Positionen des kirchlichen Erziehungsauftrags und des Ausbildungswesens der Lutherischen Kirche in Amerika tätig, zuletzt von 1973 bis 1978 als Leiter der Publikationsabteilung des LWB in Genf. Dort verfaßte er das Handbuch „Lutheran Churches in the World“ (1989 in Minneapolis erschienen) mit Portraits der mehr als zweihundert lutherischen Kirchen. Die Kirchen in Deutschland und die ökumenische Bewegung haben mit ihm einen warmherzigen Freund verloren.

Heinz Joachim Held

In memoriam Ernst Lohmeyer

geboren 1890, Professor für NT und erster Nachkriegsrektor der Universität Greifswald. Vor 50 Jahren am 19. Sep-

tember 1946 nach einem Willkürurteil des sowjetischen Militärtribunals in Greifswald erschossen (s. die Zeitschrift *Evang. Theologie* 4/96, 320ff).

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen 6. September 1996)

I. Ökumenische Versammlung Erfurt

Klaus Nientiedt, Konziliarer Prozeß: Ökumenische Versammlung Erfurt, HerKorr 7/96, 332f;

Beatus Brenner, Versöhnung politikfähig machen, MDKonfInst 4/96, 69f;

Michael Strauß, Heiliger Zorn. Die Ökumenische Versammlung von Erfurt, EvKom 7/96, 399f;

Berichte der Delegierten des Bundes Evang.-Freikirchl. Gemeinden, Die Gemeinde, 27/1996, S. 8f;

Christoph Klaiber, Die Botschaft von Erfurt, Wort und Weg 29/96, 4f;

Thomas Seiterich-Kreuzkamp, „Oben“ und „unten“ wächst ein neues Miteinander, Publik-Forum 12/96, S. 55f;

Franz Segbers, Versöhnung suchen – Leben gewinnen, Christen heute (altkath.) 8/96, 143ff.;

Wolfgang Krauß, Aktuell: Rückblick auf die Erfurter Versammlung, in: Die Brücke (mennonitisch), Nr. 9/96, 137;

Hermann Schaefer, Gelungener Auftakt zur 2. Etappe im Konziliaren Prozeß, RefKiZ, 7/96, 298–300.

Edward I. Cardinal Cassidy / Konrad Raiser, Welche nächsten Schritte in der Ökumene sind überfällig, realisierbar und wünschenswert? (112–119, 128, 120–128), *Gerhard Voss / Matthias Sens*, Konkrete Schritte auf dem Weg zur Gemeinschaft unserer Kirchen (129–134, 135–138), UnSa 2/96;

Konrad Raiser, Der Einheit Gestalt geben. Interview mit dem ÖRK-Generalsekretär, HerKorr 9/96, 453–458;

Themenheft „Work in a Sustainable Society“, darin *Lukas Vischer*, The Work of Human Beings as Creatures of God (286–311) und *Joannes S. Petrou*, Criteria for Work in a Sustainable Society. Orthodox Reflections (312–316), ferner: *Dagmar Heller*, The Date of Easter: A Church-Dividing Issue? (392–400) und *Thomas F. Best*, „Turn to God – Rejoice in Hope!“: An Approach to the theme of the 8th Assembly of the WCC (401–414), EcRev 3/96;

Themenheft „Ökumene in Deutschland“, MDKonfInst 3/96, 47–62;

Themenheft zur Weltmissionskonferenz (Sektion III und IV, s. hier S. 461–463) IntRevMiss, April 96, Vol. 85, Nr. 337.

II. Ökumenische Bewegung / Ökumenischer Rat

Themenheft „Labyrinth Ökumene“, darin: *Peter Beier / Hermann Josef Spital*, Wie stehen wir heute in der kath.-evang. Ökumene (93–102, 102–111),

III. Orthodoxie / Uniatismus

Themenheft anlässlich des 10j. Bestehens der Zeitschrift „Orthodoxes Forum“: „Die Orthodoxe Theologie im Kontext Europas“, OrthForum 1/96;

Georgios Martzelos, „Leuchtfeuer der Orthodoxie“. Der Heilige Berg Athos und seine Bedeutung für Europa, KNA-ÖKI 34/96, 5–11;

Ernst Christoph Suttner, Theologische und nicht-theologische Motive für die Unionen von Marja, von Uzgorod und von Siebenbürgen, Ostkirchl. Studien 2/96, 136–145;

Karl Christian Felmy, Die Gottesmutter in den Hymnen der Orthodoxen Kirche, ebd., 97–115.

IV. Zeitschriften / Dokumentationen

Die Botschaft von Erfurt '96. Schlußresolution und weitere Materialien von der II. Deutschen Ökumenischen Versammlung, epd-Dok 28/96;

EKD-Kammer für Theologie (Hg.), Der evangelische Diakonat als geordnetes Amt der Kirche, EKD-Texte 58;

„Gerechtigkeit erhöht ein Volk“, Materialien zur Ökumenischen Friedens-Dekade 1996 (10.–20.11.). Bezug: Knotenpunkt e.V., Beller Weg 6, 56290 Buch/Hunsrück (Tel./Fax 0 67 62/22 61 bzw. 29 95).

Neue Bücher

GLAUBE – ANGEEIGNET UND WEITERGETRAGEN

Erich Heintel, Gesammelte Abhandlungen. Band 3: Zu Theologie und Religionsphilosophie I. Band 4: Zur Theologie und Religionsphilosophie II. Friedrich Frommann Verlag – Günther Holzboog, Stuttgart 1995. 458 / 440 Seiten. Ln. je DM 98,–.

Zwei Bände voller Überraschungen: Wo gibt es das noch, daß ein Philosoph von vier Bänden gesammelter Abhandlungen die volle Hälfte der Theologie und Religionsphilosophie, näher der „denkenden Aneignung immer schon vorausgesetzter Religion“, vorwiegend der christlichen Tradition widmet? Sind wir doch nach Hegel von der Mehrzahl nichtkatholischer Vertreter dieses Faches vor allem Religionskritik gewöhnt. Auch sie hat bei Heintel durchaus ihre Funktion, ja sie ist der Stachel, der ihn – angefangen 1947 bei der Antigone des Sophokles (III, 23–29) bis zur kritischen Auseinandersetzung mit der evolutionären Erkenntnistheorie „Die Welt aus der Welt erklären?“ von 1991 (IV,

410–421) – antreibt, diese Aneignung im Denken zu vollziehen und denkend zu rechtfertigen. Das heißt für Heintel: Widerständiges kann keinesfalls übersprungen, es darf auch nicht unfair aus dem Spiel gedrängt, sondern es muß die Stelle gesucht und gefunden werden, wo im Gesamtraum des Wirklichen (ein Lieblingsbegriff Heintels) auch die Religionskritik hingehört bzw. verständlich wird.

Beide Bände des Wiener Philosophen und evangelischen Christen zeigen eindrucksvoll, wie sich auf den verschiedenen Pfaden dieser Aneignung – oder sollten wir besser von hochalpinen Routen sprechen? – mehr und mehr ein System entwickelt, dessen Verhältnis zur Religionskritik in dem Gedenkaufsatz für Theodor Litt „Glaube und Religionskritik“ von 1980 (IV, 56–72) seine endgültige Ausformung erreicht. Heintel kennzeichnet dieses System als „universale Sprachkritik“, also als Hermeneutik, und wir verstehen ihn nur richtig, wenn wir ihn angesichts der Sinnansprüche, die in unserem Jahrhundert die Einzelwissenschaften erheben, auf demselben Feld tätig sehen, auf das sich

angesichts der Aufklärung des 18. Jahrhunderts Immanuel Kant in seinen Kritiken gestellt sah, nämlich den Raum und die Grenzen von Verstandesurteilen und -ansprüchen abzustecken, um dem Glauben Raum zu schaffen. Vorrang hat also die hermeneutische Ordnungsfunktion, haben die verschiedenen Sinnebenen, auf die alles ordentliche Denken und alles selbstbestimmte Handeln angewiesen sind; denn diese Sinnebenen sind geeignet, unsere theoretische und praktische Welterfahrung bzw. Weltbemächtigung vor einem Chaos zu bewahren, in dem sich Allmachtsvisionen und Sinnverlust von entgegengesetzten Seiten her lähmen. In eine abschließendgültige und zugleich allgemeinverständliche Form hat Heintel diese Seite seiner universalen Sprachkritik gebracht in einem Vortrag, den er im September 1988 in der Marktkirche in Hannover hielt „Abendländischer Geist. Zum Begriff des Menschen im Gesamttraum der Wirklichkeit“ (IV, 320–379). Diesem Vortrag, der nach der „Vorrede“ (III, 14) „in gewisser Weise eine Vorwegnahme“ eines seit 1988 verschobenen Buches „Mündiger Mensch und christlicher Glaube“ (III, 11) ist, ist ein eigenes Inhaltsverzeichnis und ein „Anhang“ beigegeben, in dem die zum „Begriff des Menschen gehörigen allgemeinen Wesensbestimmungen“ enthalten sind, „ohne die er als Mensch gar nicht da sein und gar nicht gedacht werden kann“ (IV, 376–379).

Dieser Vortrag ist für alle, die erstmals Bekanntschaft mit dem Werk Erich Heintels machen wollen, als Einstieg sicher am besten geeignet. Wem die Welterfahrung naheliegt, wie sie in der europäischen Literatur von Cervantes bis Musil aufgeschlüsselt wird, kann dem Hannover-Vortrag die beiden Essays „Der Mann ohne Eigenschaften“ und die Tradition“ (III, 170–188) und „Glaube in

Zweideutigkeit. R. Musils ‚Tonka‘“ (III, 252–286) vorschalten. Sie zeigen, daß Heintel nicht nur die Philosophiegeschichte von Plato und Aristoteles bis in die Gegenwart in allen Verästelungen kennt, sondern auch dem „Zeitgeist“ auf der Spur ist – von der Anfälligkeit für Ideologien bis hinein in die seelische Gemengelage einer Gläubigkeit, die nichts konkret Benennbares mehr glaubt und sich in Begegnung mit einer Skepsis, für die alles Gewordene auch ganz anders sein könnte, in Mystik umsetzt.

Weil auf den Gesamttraum der Wirklichkeit bezogen, also universal angelegt, kann sich die Heintelsche Sprachkritik freilich mit einer nur hermeneutischen Funktion nicht begnügen. Daß die Vielfalt des Wirklichen in den Sinnebenen geordnet zur Sprache kommen kann, setzt nämlich voraus, daß unsere Sprache kein willkürliches Benennungssystem ist, das beliebig ausgetauscht werden kann. Alle Sinn-Suche, Sinn-Erfahrung und Sinngebung im einzelnen setzt vielmehr voraus, daß die Sprache uns den Zusammenhang wahrgenommener Vielfalt erschließt, also auf schöpferische Weise Sinn stiftet und Sein eröffnet. Heintel spricht in der nach dem Vorbild Hegels verfaßten „Vorrede“ zu den beiden Bänden von einer „gewissermaßen ‚ontologischen‘ Voreingenommenheit der ... vorgegebenen Einheit von Wort und Sein“ (III, 19) und greift in diesem Zusammenhang auf die nach der Genesis in aller Unterschiedlichkeit doch vorgegebenen „Ähnlichkeit“ (Analogie) zwischen Gottes Wort und menschlichem Wort zurück (vgl. Gen. 1,3 u. ö. mit 2,19f). „Der Mensch steht (ist) nicht in ursprünglicher Wahrheit, sondern ist ... auf ihre Vermittlung in sprachlich artikulierten Sätzen (im indoeuropäischen Sprachsystem auf das „ist“ der copula) angewiesen, auch wenn er von Gott als dem ursprünglichen Wort

spricht“. Durch die a priori vorauszusetzende Einheit von Wort und Sein sind sowohl Philosophie als auch Theologie vor die ontologische Frage gestellt, näher vor die Frage nach der *analogia entis* zwischen Gott und Mensch einerseits, dem Menschen und aller anderen Kreatur andererseits. Wer solche Fragestellungen als überholte Metaphysik abweist, verurteilt sich selbst zur Haft im Gefängnis einer Analyse, die Gott und seine Schöpfung nicht mehr darin erkennen kann, wie er und sie erscheinen und sich kundgeben; einer Analyse, die das Lebendige zerlegt und in der Summe der Teile mehr zu haben vorgibt als das ihr verlorengegangene Ganze.

An dieser Stelle berühren sich für Heintel die Interessen der Philosophie und der Theologie. Von hier aus wird es auch möglich, daß der christliche Glaube in kühner Umkehrung „Fragen an das wissenschaftliche Denken“ stellen kann (III, 202–218), die jenseits von „Die Bibel hat doch recht“ auf „christlichem Realismus“ und – anknüpfend an das Spiel mit „konkret und abstrakt“ – auf das zielen, was wir eine ethische Vision nennen könnten. Solche Rechenschaftsforderungen vom wissenschaftlichen Denken ist aber nur zulässig, wenn wir, was wir mit Gott, mit dem Totalexperiment des Glaubens und mit der Freiheit eines Christenmenschen aussagen wollen, mit Hilfe des Analogie-Prinzips so abklären, daß es sich von positivistisch-fundamentalistischen Behauptungen unterscheiden läßt. In fast allen Beiträgen, nicht zuletzt in den fünf Sammel- und zehn Einzelrezensionen von Publikationen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, zuletzt in der Abhandlung zur Frage der „analogen Rede von Gott“ (IV, 380–409) liefert Heintel dafür das nötige Rüstzeug.

Die württembergische Landeskirche wußte also sehr wohl, was sie tat, als sie

nicht nur das Erscheinen der beiden Bände finanziell unterstützte, sondern vor allem schon seit 1971 zuerst nach Inzigkofen bei Sigmaringen, dann ins niederösterreichische Stift Zwettl einen Kreis von Theologen einlud, um im Dialog mit Heintel Probleme abzuklären, die sich bei der unreflektierten Übernahme humanwissenschaftlicher Ergebnisse einstellten und die eigenständige Rede von Gottes Offenbarung in Christus und den eigenen Sinn des Glaubens, unabhängig von Psychologie und Religionswissenschaften gefährdeten. Die meisten ökumenischen Konvergenztexte, mit denen wir es zu tun haben, sind davon nicht unmittelbar bedroht. Könnte es aber nicht sein, daß sie deshalb so schwer rezeptionsfähig sind, weil sie sich der Aufgabe der denkenden Aneignung des Glaubens entziehen? Wie anders wäre es zu erklären, daß sich die ökumenische Gemeinschaft gegenüber dem Dogmatismus, in den z.B. Gerd Lüdemann, Uta Ranke-Heinemann, die Humanistische Union oder *Der Spiegel* historische Forschungsergebnisse umsetzen, so hilflos erweist und dieser unzulässigen Dogmatisierung häufig nur mit traditioneller Dogmatik zu begegnen weiß? Sind nicht gerade die erreichten Konvergenzen auf denkende Aneignung angewiesen?

Die Lebensaufgabe denkender Aneignung des Glaubens, an die sich Erich Heintel auf den Trümmern des Zweiten Weltkriegs gemacht und die er bis jetzt bewundernswert durchgehalten hat, steht in der ökumenischen Bewegung großenteils noch vor uns.

Vo.

Heinrich Ott, Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994. 212 Seiten. Kt. DM 49,80.

„Apologetik“ ist eine fortwährende Aufgabe der Theologie. Früher war sie meist in Abwehrstellung postiert und heute wird sie oft diskreditiert. „Apologetik“ ist aber auch als Aufgabe der Verkündigung zu sehen, die allem Theologisieren vorangeht und zu leisten ist. „Apologetik“, d. i. Verteidigung oder Rechenschaft geben, Verfechten oder Plausibelmachen des Glaubens, setzt einen besonderen Akzent im theologischen Denken. „Seid jederzeit bereit zur Rechenschaft gegenüber jedem, der Euch nach dem Grund Eurer Hoffnung fragt,“ so einst Petrus 3,15.

Traditionell wird der Fundamentaltheologie die Aufgabe der Apologetik zugewiesen, d. h. die Aufgabe, ihre Sache in einer bestimmten gesellschaftlichen und historischen Situation zu explizieren.

Den alten diskreditierten Begriff der Apologetik in neuer Version sieht der Verfasser Heinrich Ott eher in der ganz natürlichen menschlichen Grundhaltung des Glaubens eingebettet, die der menschlichen Grundsituation entspricht, nämlich sich zu wehren und gleichzeitig Rechenschaft zu geben. Gerade in der heutigen Zeit, einer Zeit der Krise der Kirche, des Glaubens, der Verkündigung, in einer Zeit des Sehnsens, des Suchens, des Drängens nach religiöser Erfahrung und in einer Zeit der Annäherung zwischen den Religionen, wo deren Glaubwürdigkeit als Erfahrung und ihr Zeugnis von Transparenz in zunehmender Weise von ihrer größeren Öffnung abhängt, sind die fundamentaltheologischen Überlegungen besonders wichtig. Theologie und religiöse Verkündigung, christlicher Glaube und evangeliumsgemäße Aktion müssen durch solide Argumentation und Beweisführung auf den Boden der Wirklichkeit geholt werden und dürfen nicht in eine linguistische Rechthaberei, eine

Rhetorik der bloßen Behauptungen und Beteuerungen abgleiten. Dafür hat theologisches Denken, systematisches Durchdringen und Ordnen zu sorgen, indem es die Inhalte religiöser Symbolrede in methodisch reflektierter Weise auf die Lebensphänomene unseres personal-dialogischen Lebens bezieht und dadurch ihren eigentlichen Sinn deutlich macht. Religiöse Erfahrung und Wahrheitserkenntnis, somit auch religiöses Denken und Erfahrung haben ihren Sitz im Leben im Bereich der Person, der Begegnung der Menschen untereinander (Mensch zu Mensch) wie der Begegnung mit dem Göttlichen (Mensch zu Gott).

Darum hat Theologie immer als Denkprozeß grundsätzlich einen dialogischen Charakter, den Charakter eines nie endenden, nie durch endgültige Resultate abgeschlossenen Gesprächs. „Apologetik“ hat „dialogische Theologie“ zu sein, zumal heute im „globalen Zeitalter“ neue Begegnungen zwischen den großen christlichen Kirchen wie zwischen den Weltreligionen auftreten.

Anhand der wichtigen fundamentaltheologischen Themen (wie Gott, Glaube, Offenbarung, Personalismus, religiöse Sprache, theologische „Verifikation“, Hermeneutik u. a.) zeigt das Buch in verschiedenen Variationen Ansätze zum Gespräch mit verschiedenen theologischen und philosophischen Theorien unserer Zeit, wie der Rechenschaftsprozeß im dialogisch-christlichen Gespräch ablaufen muß, wie im Dienst der Verständlichkeit und der Glaubwürdigkeit religiöser Verkündigung der Glaube plausibel gemacht werden soll. Alle historisch-hermeneutischen und systematischen Impulse beinhalten ihre „praktische Spitze“; insofern erweist sich eine gesunde „Apologetik des Glaubens“ in der Fundamentaltheologie als eine überaus praktische Wissen-

schaft. Insgesamt ist das Buch ein gelungener Durchgang durch Positionen fundamentaltheologischen Denkens, der geradezu im hermeneutischen Zirkel die einzelnen Problemfelder gut gegliedert, übersichtlich und verstehbar darstellt.

J. Georg Schütz

Albrecht Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen. Band V: Beichte, Haus-
tafel, Traubüchlein, Taufbüchlein.
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
1994. 220 Seiten. Kt. DM 38,-.

Mit diesem Band ist die von Gottfried Seebaß besorgte Herausgabe eines Kommentars abgeschlossen, der uns viel mehr bietet, als wir üblicherweise von einem Kommentar erwarten. Unter einer Perspektive darf der Band sogar als Höhepunkt des ganzen Werkes gelten, nämlich wenn wir nachvollziehen wollen, wie Luther seine theologischen Einsichten und die in den Katechismen dargebotene Glaubenslehre praktisch umgesetzt sehen wollte. So sind die hier kommentierten Stücke zwar im Zusammenhang der lutherischen Kirchenvisitationen sozusagen als Anwendung der Katechismen entstanden, ihnen aber erst nach Bedarf in unterschiedlicher Stufung eingefügt worden. Peters erschließt nicht nur diese Vorgänge genau, sondern legt vor allem dar, inwiefern dabei Luthers Kirchen- und Gemeindeverständnis zum Zuge kam, selbst wenn andere handelten. Beobachten zu können, wie nach der Emanzipation von bisheriger Ordnung als Herrschaftsinstrument etwa die Grundsätze der Freiheitsschrift und die tragenden theologischen Einsichten des Ablassstreites zur Beichte in neue evangeliumsgemäße Ordnung und Handlung (die sogenannten Kasualien) umgewandelt und oft unter turbulenten Verhältnissen eingeführt werden, verleiht diesem Teil des Kommentars seine Spannung und verknüpft eine Viel-

zahl pastoraler, historischer, volkskundlicher und rechtlicher Informationen zur Ganzheit.

Am ausführlichsten ist die Einzelbeichte „als Vollzugsform des Schlüsselamtes“ behandelt (S. 15–91). An der Kritik des Beichtinstituts entzündete sich die Reformation. Es konnte also nicht anders sein, als daß sich auch die Kritiker vor all die Probleme gestellt sahen, die die vergangene Ordnung unzulänglich, ja unter Verkehrung des Evangeliums ins Gesetz lösen wollte. Von daher war es eine Fahrt zwischen Szylla und Charybdis, als die lutherischen Kirchenordnungen daran gingen, das nach Mt 18 als Auftrag an die gesamte Gemeinde verstandene Schlüsselamt zu konkretisieren. Auf der einen Seite eröffnete die Sündenvergebung als persönlicher Zuspruch Gottes christliche Freiheit und Heilsgewißheit. Diese mußten andererseits aber von Libertinismus und religiöser Absicherung bürgerlicher Ordnungsvorstellungen klar unterscheidbar sein. Man brauchte also Normen, konnte deren Überprüfung aber nicht einfach den bürgerlichen Instanzen übertragen, sondern mußte sie beim Festhalten an der Kindertaufe dort ansiedeln, wo es zur Christusbegegnung des einzelnen kommt; sprich, die Verkündigung kam um die Aufnahme eines „dritten Gebrauchs des Gesetzes“, die Kommunion um eine vorgängige Überprüfung nicht herum, ob diese Normen eingehalten werden. Peters legt sehr offen dar, welche Folgen das für die lutherischen Kirchentümer hatte, urteilt aber abschließend: Das „lutherische Katechismusverhör, welches in der Regel in ein Schuldbekenntnis mit Absolution ausmündet, hat bei aller äußeren Bedrängnis wie inneren Problematik über zwei Jahrhunderte hindurch reichen Segen gestiftet“ (S. 87).

Kaum weniger spannend ist es zu verfolgen, wie sich dieselbe Spannung, die im Überlebenskampf der Reformation nicht rein auszutragen war, in der „Haustafel“, dem „Traubüchlein“ und dem „Taufbüchlein“ niederschlug. Der Kommentar zieht für die Haustafel die Stoa, das hellenistische Judentum, aber auch mittelalterliche Standeslehren vergleichend heran. Beim Traubüchlein ist es die Beziehung zu altdeutschen Rechtsformen, ihre Christianisierung und die Eheschließung Luthers selber; beim Taufbüchlein u.a. eine Analyse der Taufgebete, insbesondere des sog. „Sintflutgebets“ (S. 162–172) und Luthers Stellung zum Exorzismus (172–177). Die „Unmündigentaufe“ wird entgegen der Vorstellung, es handle sich nur um den Erhalt der Volkskirche, als „Kampfhandlung der Kirche Christi gegen den Fürsten der Finsternis“ (S. 187) interpretiert.

Der 5. Band eröffnet uns also weitreichende Einblicke in die Seelsorge und Kasualpraxis der lutherischen Reformation. Er stellt aber auch ein Stück Kulturgeschichte eines Zeitraums dar, in dem mittelalterliche und neuzeitliche Kräfte noch unabgegrenzt ineinander wirken. Ein Kleinod besonderer Art ist der von Frieder Schulz stammende letzte Teil „Die Hausgebete Luthers“ (S. 191–204), den schon Peters als so gelungen fand, daß er ihn statt eines eigenen Textes in das Kommentarwerk aufnehmen wollte.

Dieses ist inzwischen mit dem von der Synode der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche gestifteten und erstmalig verliehenen „Hermann-Sasse-Preis“ bedacht worden. So verdient und erfreulich das ist, darf darüber nicht übersehen werden, daß sich durch die fünf Bände hindurch eine Entwicklung des Autors hin zu wachsender Eigenständigkeit dem eigenen Erbe gegenüber

und zu ökumenischer Weite abzeichnet. Der 5. Band schließt diese Entwicklung in glücklicher Weise ab.

Vo.

GLAUBE IM KONTEXT VON DDR UND INDIEN

Udo Hahn, Annehmen und frei bleiben.
Landesbischof i.R. Johannes Hempel
im Gespräch. Lutherisches Verlags-
haus, Hannover 1996. 208 Seiten.
24,- DM.

Johannes Hempel ist unpräntiös. Und das kann er auch sein, weil er nicht der Effekte bedarf, um Aufmerksamkeit zu erregen. Nicht für sich, dafür ist er viel zu bescheiden, aber für das biblische Evangelium, das „unter die Leute zu bringen“ er als „mein Lebensziel“ beschreibt. Dafür stand und steht er ein mit seiner Person. Und das ist auch der *cantus firmus* dieses Büchleins, das so etwas wie ein biographischer Rückblick im Dialog ist.

Eine Woche lang im Sommer 1995 haben sie zusammen gesessen und miteinander geredet, die beiden evangelischen Theologen: Udo Hahn, Jahrgang 1962, geboren und aufgewachsen in der alten Bundesrepublik und dort als Kirchenjournalist tätig, und der langjährige (1972 bis 1994) sächsische Landesbischof, Jahrgang 1929 und gelernter DDR-Bürger.

Das Ergebnis kann sich sehen lassen und besteht zumindest in zweierlei. Johannes Hempel mögen diese Gespräche zu mehr Klarheit darüber verholfen haben, was war und wer er in alledem gewesen ist. Auf die genau, mit Ausdauer und fair gestellten Fragen hat er ebensolche Antworten gegeben. Da aus westlicher Perspektive gefragt für westliche Ohren, jedenfalls weitgehend, geantwortet wird, ist der Kreis der Hauptnutznießer näher umrissen und

zugleich ein Desiderat benannt. „Wer erklärt uns, was hier vorgeht?“, fragt Hempel einmal mitten im Interview und er benennt ein paar Themen, zu denen Ostdeutsche „westdeutsche Kirchenleitungen ... kritisch ... befragen“ sollten, „zum Beispiel ob sie mit der jahrzehntelangen gesellschaftlichen Freiheit durch eine klare biblische Verkündigung fertig geworden sind“.

Die Fülle der angeschnittenen Themen ist groß. Nicht alle konnten durchreflektiert werden; dazu wären sehr viel mehr Seiten nötig gewesen als zur Verfügung standen. Und nicht alles, was gesagt wird, ist neu. Aber manches ist eben doch ungewohnt. „Wir haben unter der DDR gelitten“, formuliert Johannes Hempel an einer Stelle, „und wir haben darüber unter uns gesprochen. ... Die Grundfrage, warum der gerechte Gott das eine gleichermaßen schuldig gewordene Volk in Ost und West so unterschiedlich behandelt hat, haben wir damals, ja wahrscheinlich nie, geistlich wirklich bewältigt“. Derlei hätte vor 1989 natürlich keine Chance gehabt, in einer gemeinsamen öffentlichen Äußerung von EKD und Kirchenbund vorzukommen. Aber in unseren Gesprächen miteinander hätte ein solcher Gedanke ab und an schon aufblitzen können. Der Eindruck setzt sich fest, daß wir in ihnen vieles aufgespart haben und uns so vieles schuldig geblieben sind. Haben wir – auf beiden Seiten – lediglich vergessen, gelegentlich auch über Selbstverständliches zu sprechen? Diese Frage ist eine der wenigen, die Udo Hahn nicht gestellt hat.

Johannes Hempel geht mit den Worten behutsam um. Vielleicht ist daran sein Germanistikstudium (1947 bis 1951) nicht ganz unschuldig. Das Laute, Aufgeregte, Hinlangende ist seine Sache nicht, auch da nicht, wo er tief verletzt ist. Die Lektüre seiner MfS-Akte, so

sein karger, aber ausdrucksstarker Kommentar, „war für mich der Abschied von allen, aber auch von allen Illusionen – sofern ich noch welche hatte“.

„Alles in der DDR blieb zwielichtig“, das war die Situation, vor die Kirche sich dort gestellt sah, in der sie sich zu bewähren hatte. Daß dabei Defizite, Irrtümer und Fehler gemacht wurden, ist Johannes Hempel schmerzlich bewußt und kommt in dem Interview auch unmißverständlich zur Sprache. Was ihn geschmerzt hat und wohl noch immer schmerzt, ist, daß er und andere „bald nach der Heimkehr ... von einigen Herren und Brüdern kräftig auf die Küchensbank gesetzt“ und befragt wurden. Hempels Beschreibung dessen, wie die Kirchenvertreter sich gegenüber den Repräsentanten der Staatsmacht verhalten haben, paßt gut als Antwort darauf: „Wir waren keine stummen Hunde; wir haben nach Gottes Willen gefragt ... Wir haben gesagt, was wir sagen wollten ... Wir waren des öfteren ziemlich gut, wenn auch nie gut genug“.

Es ist gut, daß sich der Zeitzeuge Johannes Hempel zu Wort meldet. Nach Albrecht Schönherr und Werner Leich ist er der dritte evangelische Bischof aus der vormaligen DDR, der das tut. Daß er „oft froh“ ist, daß sie „vorbei ist und daß wir wieder eins sind“, ist ein guter Satz und gewiß ein hilfreicher Baustein für das Zusammenwachsen hierzulande – der evangelischen Kirchen und Christenmenschen und darüber hinaus.

Uwe-Peter Heidingsfeld

Ulrich Materne, Günter Balders (Hg.), Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Oncken Verlag, Wuppertal und Kassel 1995. 408 Seiten. Br. DM 29,80.

Es geht um vier Jahrzehnte „Leben in der DDR“, nicht eingeeengt ausschließ-

lich auf das Verhältnis von Staat und Kirche und begrenzt nicht nur auf die MfS-Problematik. Das Leben damals, zumal das christliche, war facettenreicher. Und das spiegelt dieser Band, der sich sehen lassen kann und der hoffentlich auch wahrgenommen werden wird – vor allem von denen, die die Bewältigung der Geschichte zur Hauptaufgabe von Kirche machen wollen – anschaulich wider. Die Beschäftigung mit dem Vergangenen schließt er freilich nicht ab. Vielmehr legt er vor, was die von der Leitung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden um die Jahreswende 1991/92 berufene Kommission zur Aufarbeitung der Geschichte des Bundes in der DDR bislang zu Stand und Wesen gebracht hat. Aktenbestände wurden durchgearbeitet, persönliche Erinnerungen sind zusammengetragen worden, und die Betroffenen „kommen zunächst einmal selbst zu Wort“.

Trotz erkennbarer und von den Herausgebern selbstkritisch eingestandener Defizite hat dieses „Lesebuch mit ausgewählten Dokumenten“ zumindest zwei Vorzüge. Es „berichten und erzählen, referieren und reflektieren Menschen, die dabei gewesen sind“. Die Vorbehalte gegen „oral history“ – und die sollen auch gar nicht kleingeredet werden – dürfen doch nicht dazu führen, daß man im Ergebnis Menschen ihre Geschichte wegnimmt und die authentische Präsentation andern überläßt, jedenfalls nicht dann, wenn und solange Zeitzeugen vorhanden sind. Und zum andern wird die wissensmäßige Lücke bezüglich Freikirchen im Kontext der DDR etwas kleiner.

In sechzehn thematischen Abteilungen werden Chancen, Grenzen und auch Gefährdungen baptistischen gemeindlichen Lebens aufgezeigt. Und da stößt man immer mal wieder auf die eine und die andere Perle, etwa auf eine Pre-

digt von Theo Lehmann aus dem Jahr 1979, in der jene berühmten Verse aus „Deutschland – ein Wintermärchen“ von Heinrich Heine zitiert werden, in denen es um alles beschnüffelnde und in allem herumkramende preußische Zollbeamte geht. Derlei konnte einem im einst andern deutschen Staat schon Ärger einhandeln. Wie kommen wohl die bundesrepublikanischen Neubürger mit einer Situation klar, die demgegenüber so total verändert ist?

Die Publikation malt nicht schwarz-weiß; sie verklärt nichts und sie verdammt nicht, jedenfalls nicht pauschal. Sie bemüht sich vielmehr, die Ambivalenz, die der damaligen Situation wie den Reaktionen darauf innewohnten, nicht nachträglich und im Rückblick aufzulösen: „Man wollte das Unrecht nicht unterstützen und wirkte doch systemerhaltend ... In aufrichtiger Betroffenheit stehen wir zum schuldhaften Teil unserer Geschichte. Wir bekennen unsere Schuld in der Gewißheit, daß wir ein gleiches Bekenntnis dereinst mit denen im Blick auf diese Zeit gemeinsam zu sprechen haben, die es jetzt von uns erwarten“.

Uwe-Peter Heidingsfeld

C. Lienemann-Perrin, B. Weber (Hg.),
Theologie unterwegs. Eindrücke, Bilder und Nachgedanken einer Studienreise nach Südindien. Lehrstuhl für Missionswissenschaft und Ökumene. Theologische Fakultät der Universität Basel.

„Wenn jemand eine Reise tut, so kann er was erzählen“ – das kann spannend werden wie in diesem Fall! Da war eine sechzehnköpfige Reisegruppe aus Basel und Bern im Frühjahr 1995 dreieinhalb Wochen in Südindien unterwegs – nach gründlicher Vorbereitung, was einen (dann literarisch verarbeiteten) „Kulturchock Indien“ nicht verhinderte, aber

auch aufschlußreich erfassen ließ, was Touristen meist entgeht: die Sprache der Kleider, die Spuren religiöser Kreativität inmitten des festen Gefüges jahrtausendealter Tradition, die eigenständige Wahrnehmung indischer Frauen – so die Überschriften von Beiträgen im Kapitel „Kulturbegegnungen“; klar, daß dazu auch „eine Art Tagebuch“ gehören muß.

Doch spannende Reiseerzählungen gibt es viele. Was die hier vorliegende zur Beachtung auch für Ökumeniker/Ökumenikerinnen empfiehlt, die keine Reise auf den indischen Subkontinent planen, sind diejenigen Ergebnisse, die sich erst nach der Rückkehr durch die gemeinsame Auswertung herauskristallisierten. Sie zeigen, daß die Schweiz trotz ihrer Banken noch immer das Land Rousseaus und Pestalozzis ist: Die Prägung, die die Missionsgeschichte hinterlassen hat, klärt sich durch einen Vergleich eigener Eindrücke mit Fotos aus dem Baseler Missionsarchiv. Da ist er also wieder – der Schlattersche Sehakt.

Wie repressiv der angeblich so tolerante Hinduismus in Wirklichkeit ist, aber auch welche Folgen es hat, wenn Kirchen in solchem Umfeld auf eine dicht geschlossene eigene Mitgliedschaft Wert legen – wo ließe es sich besser erkunden als im „Grenzbereich von verfaßter Kirche und Hinduismus“, so der Beitrag der Inauguratorin *Christine Lienemann-Perrin*. Und Synkretismus nicht als Schreckgespenst, auch nicht nur als Faszination, sondern ebenso als Ernüchterung und Herausforderung: Der exakte Erfahrungsbericht von *Burkhard Weber* entschlüsselt mehr als viele Fachbeiträge und Kompendien auch dies, daß für die Ökumene an dieser Stelle Vorsicht geboten ist: Ohne Disziplin sicher kein Wahrheitsanspruch, aber auch der diszipliniert vermittelte Wahrheitsanspruch ist noch kein ausreichender

des Kriterium für Wahrheit. Der Rezensent fühlte sich durch manche Züge aus diesem Bericht an die Werbung erinnert, mit der ihm ein nationalsozialistischer Geschichtslehrer einst die braunen Ordensburgen nahebringen wollte. Um so wichtiger die Beiträge zum interreligiösen und interkulturellen Dialog, einer aus der Perspektive eines Gesprächspartners, dem durch seine Herkunft die Stammesgesellschaft vertraut ist, und zwei aus derjenigen eines Reiseteilnehmers, der der evangelikalen Bewegung nahesteht, dazu noch ein Beitrag „Orte interreligiösen Dialogs“ von *Rudolf von Sinner*, gedacht als Ortsbeschreibung und als Verortung. Daß abschließend die Brücke nach Europa geschlagen und die theologische Ausbildung in diesem Kontinent mit derjenigen Indiens verglichen, aber auch auf indische Kritik eingegangen wird, rundet den erfrischenden Gesamteindruck ab, der von dieser sorgfältig gearbeiteten Publikation ausgeht. Ist dergleichen nur in der Schweiz möglich, in Deutschland, in Österreich nicht? Braucht's dazu Stiftungsprofessuren? Wenn dem so wäre: wann bekommen wir sie?

Vo.

GLAUBE, UNGLAUBE UND IHRE WIRKUNGEN

Gerhard Beestermöller, Die Völkerbunds-idee. Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln 1995. 172 Seiten. Kt. DM 69,-.

Diese Spezialstudie untersucht im Blick auf die Anforderungen an ein wirksames System kollektiver Sicherheit nach der politischen Wende um 1989 das Potential des philosophischen Entwurfs von Immanuel Kant „Zum ewigen Frieden“ von 1795, seine politi-

sche Ausgestaltung in den Reden und Initiativen des amerikanischen Präsidenten Woodrow Wilson zur Beendigung des Ersten Weltkriegs durch die Schaffung einer Friedensliga der Nationen und seine satzungsmäßige Verwirklichung im Völkerbund von 1919. Sie stellt hier „eine durchgehende Argumentationskette“ fest (S. 142).

In einer eingehenden Auseinandersetzung mit den Quellen und der Literatur legt der Autor eine eigene „integrale“ Interpretation vor, welche die philosophischen, ethischen und rechtspolitischen Gedanken des Königsberger Aufklärers zur Überwindung der internationalen Anarchie in einen schlüssigen Zusammenhang bringt. Er weist der Schrift einen klaren zeitgeschichtlichen Ort zu. Sie sollte im Geist der Aufklärung am Ende eines an Kriegen reichen Jahrhunderts „die reformorientierten Regierungen in Frankreich und Preußen“ dazu bewegen, „den Frieden von Basel (von 1795) als Chance für eine neue Qualität internationaler Beziehungen“ zu begreifen (S. 68). Der Verfasser zeichnet im einzelnen nach, wie der amerikanische Präsident vor drei Menschenaltern diese Chance ganz im Sinne der Gedankengänge Kants wahrzunehmen versucht hat, angetrieben ebenso von den Kriegseignissen wie durch die Überzeugung von der Mission seiner Nation: „Amerika wurde nicht gegründet, um Geld zu machen, es wurde gegründet, um die Welt auf den Weg der Freiheit zu führen“ (S. 122). Schließlich richtet der Verfasser in ganzer Kürze aus der Sicht der katholischen Friedenslehre einige kritische Fragen an die Kantische Konzeption und die Wilsonsche Aktualisierung eines Völkerbundes zur Ächtung der Institution des Krieges als eines souveränen Mittels der Nationen zur Rechtsfindung. Er verweist auf die „problematischen

anthropologischen Prämissen“ (S. 150), die hier zugrunde liegen; und auf die historische Bedingtheit des Entwurfs. Angesichts von neuartigen Bedrohungen von Frieden und Freiheit, die bei Kant und Wilson noch nicht im Blick waren, wie Umweltverschmutzung, multinationale Konzerne, internationale Verbrechersyndikate (S. 146), bedarf es zweifellos einer weitergehenden zwischenstaatlichen Rechtsordnung und vor allem einer entschiedeneren Solidarität der Staaten zur Gewährleistung von Selbstbestimmung und Sicherheit für alle Nationen, als es die Idee und das Statut des Völkerbundes vorsahen.

Dennoch bleibt die Herausforderung bestehen und die bezwingende Kraft der Vision vom „ewigen Frieden“ ungebrochen, nach der „die Vernunft, vom Throne der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt herab, den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt, den Friedenszustand hingegen zur unmittelbaren Pflicht macht“, wie es bei Kant heißt. Zu Recht erkennt G. Bees-termöller die Anklänge an die neutestamentliche Friedensbotschaft, die man bei Kant im Gewand seiner philosophischen Sprache findet, sowohl in der Form der Verheißung (Vision) als in der Gestalt des Gebots (Pflicht). Eine kirchliche Friedenstheologie mag vieles nicht nachsprechen und manches nicht bejahen können; sie kann sich aber von dem politischen Philosophen der Aufklärung und von dem philosophierenden Politiker am Anfang unseres Jahrhunderts in die Pflicht nehmen lassen.

Heinz Joachim Held

Eberhard Röhm, Jörg Thierfelder, Juden – Christen – Deutsche, Band 3/I und 3/II, 1938–1941. Calwer Verlag, Stuttgart 1995. 452 / 400 Seiten. Br. je DM 34,-.

„Ausgegrenzt“ und „entrechtet“ waren die leitenden Stichworte der beiden ersten Bände (CTB 8, 9 und 10), mit denen die beiden Herausgeber die Ergebnisse ihrer Quellenstudien zu den Jahren 1933 bis 1935 und 1935 bis 1938 vorlegten (vgl. ÖR 3/1993, S. 400ff). „Ausgestoßen“ ist das Stichwort des dritten Bandes, der beschreibt, wie kirchenleitende Organe reagierten, nachdem die Synagogenbrände im November 1938 das Signal gegeben hatten, daß Juden nunmehr aus der deutschen Gesellschaft auszustoßen seien. Für viele Christen und für einige Kirchenleitungen waren sie damit auch aus den Kirchen auszustoßen.

Was sich in den ersten Reaktionen auf die Synagogenbrände zeigt, von byzantinischer Zustimmung auf seiten deutscher Christen im Geist obrigkeitshörigen Gehorsams, über viel beklommene Ratlosigkeit, nicht nur in den Leitungsorganen der sogenannten intakten Kirchen, bis zum tapferen Widerspruch in Predigten (trotz inszenierter Empörung der Volksseele dagegen), setzt sich durch die Geschichte der gesellschaftlichen Ächtung der Juden und der Versuche fort, „christliche Nichtarier“ zu retten, ihnen zum Überleben, am ehesten durch Auswanderung, zu verhelfen.

Die vielfältigen Initiativen, auch „zwischen Vorurteil und Barmherzigkeit“ (S. 249ff), und die vielen Formen administrativer Verweigerung ihrer Unterstützung werden geschildert, indem auch die Motive der Hauptpersonen bedacht werden. Nirgendwo wird die Dokumentation als Mittel der Bloßstellung oder Verurteilung eingesetzt, um so mehr hilft sie Fragestellungen zu vertiefen: „Was waren die tieferen Beweggründe für Menschen ..., die sich so beherrscht für verfolgte Judenchristen einsetzten, wie sie es taten? Diese Frage stellt sich, wenn man weiß, daß keiner

der Genannten frei von den herkömmlichen antijüdischen Vorurteilen war“. Aufgabe und Arbeitsweise des „Büros Pfarrer Grüber“, der Vertrauensstellen, des Hilfswerkes beim bischöflichen Ordinariat Berlin, werden dokumentiert (Wo ist der Geist ökumenischer Zusammenarbeit geblieben, der damals ganz selbstverständlich Christen verschiedener Konfessionen miteinander und mit Juden verbunden hatte?).

Der zweite Teilband bearbeitet drei Schwerpunkte:

- Versuche einiger deutsch-christlich geleiteter Landeskirchen, nicht nur „Juden“ aus der Mitgliedschaft auszuschließen, sondern „jüdischen Einfluß auf das deutsche kirchliche Leben“ zu beseitigen,
- die Initiativen von Christen außerhalb Deutschlands (im Flüchtlingsdienst des Ökumenischen Rates der Kirchen), möglichst viele Opfer deutscher Judenverfolgung zu retten,
- die Entscheidung der Reichsregierung bzw. der Gestapo, alles zu beenden, was Juden in ihrem Herrschaftsreich vor der Vernichtung hätte bewahren können.

Im Streit um Goldhagens Thesen und ihre Berechtigung lohnt die Lektüre dieser Bände besonders.

Jürgen Schroer

ENZYKLOPÄDIE UND FESTSCHRIFT

Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie. Band 4 Lieferung 10 und 11. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995. Kt. Lfg. 10 DM 108,-. Lfg. 11. DM 150,-.

Die in Band 3 gewürdigte umfassende ökumenische Ausrichtung gilt, wie nicht anders zu erwarten, ebenso für Band 4. Sie schlägt sich darin nieder in 36 Län-

derberichten (von Sambia bis Zypern), darunter für die ökumenische Bewegung so bedeutsamen wie Südafrika (*Wolfram Kistner / Hans-Jürgen Becken*) und die Vereinigten Staaten (*Martin E. Marty*). Bei zweien dieser Länderberichte bestehen die Staaten nicht mehr, auf deren hin die Beiträge geplant worden waren (Sowjetunion, Tschechoslowakei), doch kommt der Nachwirkung der gemeinsamen Geschichte größeres Gewicht zu als dem, was kirchlich, theologisch und ökumenisch schon für die Nachfolgestaaten gesagt werden kann.

Die ökumenische Theologie ist mit zahlreichen Orientierungsartikeln und wichtigen Problemdarstellungen vertreten. Unter den ersten seien erwähnt: Schlüsselgewalt (*Gert Haendler*), Schwarze Kirchen (afrikanisch-amerikanisch: *Randal M. Jelks*, afrikanische Diaspora: *Roswith Gerloff*), Schwarze Theologie (*James H. Cone*), Synkretismus (*Theo Sundermeier*), Tradition (*Günther Gaßmann*), Tridentinum (*Hubert Kirchner*), Volkskirche (Religionssoziologisch: *Karl-Fritz Daiber*, Theolog.: *Wolfgang Huber*), Westminster Synode und Bekenntnis (*Alan P.F. Sell*) und Zölibat (*Stephan H. Pfürner*). Neben solcher Orientierung vermitteln ökumenisch wichtige Problemdarstellungen die Artikel zu Sakrament (*Dorothea Sattler*), Sakramentalität (*Notger Slenczka*), Seele (Theologisch und philosophisch: *D. Ritschl / Martin Hailer*, Praktisch-theologisch: *D. Ritschl*), Staat und Kirche (*W. Huber*), Symbol (Philosophisch: *Anton A. Bucher*, Theolog.: *Enno Rudolph*, Praktisch-theologisch: *Rainer Volp*, Liturgisch: *Bruno Bürki*), Systematische Theologie (*D. Ritschl*, *D. Sattler*, *Theodor Schneider*), Taufe (Biblich: *Udo Schnelle*, Geschichte und Theologie (*Geoffrey Wainwright*, Taufpraxis in den USA: *Bill J. Leonard*, Wandel der Taufpraxis in Deutschland:

Christian Grethlein, Kirchenrechtlich: *Albert Stein*), Trinitätslehre (Geschichte, östliche und römisch-katholische Tradition: *Jürgen Werbick*, Protestantische Tradition und ökumenische Diskussion: *Ulrike Link-Wieczorek*), Vatikanum I/II (*Hermann J. Pottmeyer*, Ökumenische Aspekte: *E. Fahlbusch*), Wirtschaftsethik (Allgemein: *Alfred Jäger*, Ökumenische Diskussion: *Martin Robra*), Wort Gottes (AT: *Hermann Spieckermann*, NT: *Michael Wolter*, Systematisch-theologisch: *Jörg Dierken*) und Zwei-Reiche-Lehre (*W. Lienemann*).

Hervorgehoben seien auch hilfreiche Spezialartikel, von denen man/frau einige nicht unbedingt im EKL vermuten würden: Santiago-Kult (*Klaus Herbers*), Sonntagsschule / Ökumenische Kontakte (*Pertti Luumi*), Sexismus (*Reinhold Schäfer*, *Britta Hübener*, S. in den Kirchen. *Hildegard Zumach*), Tier / Tier-symbolik (*E. Starke*, *Helga Neumann*), Urban Rural Mission (*Christa Springe*), Weltweite Christliche Gemeinschaften (*H. Meyer*), Xenophobie (*Carsten Colpe*).

Dem Kenner ärgerlich aufstoßen wird z.B., daß im Artikel Sabbat die ökumenisch-ökologische Dimension fehlt oder daß im Artikel Sudan der dortige Genozid an den Christen des Südens verschwiegen wird. Anzufragen ist auch, ob da und dort die Differenzierung durch Übertragung an mehrere Bearbeiter bzw. durch Auslagerung und Aufspaltung von Begriffen nicht so weit getrieben wurde, daß der Zusammenhang der Teilbereiche verlorenging. Wenn z.B. zum Stichwort „Sozialethik / Soziallehre“ verdienstvoll differenziert wird in eine Darstellung der nordamerikanischen, lateinamerikanischen, afrikanischen und asiatischen Kontexte mit unterschiedlichen Bearbeitern, dann ist es unbefriedigend, die geschichtliche Entwicklung und den heutigen Stand jeweils einschließlich der katholischen

Soziallehre einseitig auf die Begriffe Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Natur und den Oberbegriff „allgemein“ zuzuspitzen, einen so wichtigen Beitrag wie den der päpstlichen Sozialzyklen aber als selbständigen Artikel auszulagern. So gewinnt man zwar eine glatte Darstellung, enthält der Leserschaft aber mit den Spannungen auch den Reichtum und vor allem die Leistung bisheriger ökumenischer Sozialethik angesichts dieser Spannungen vor. Weniger gewichtig, aber schlicht unnötig ist die Aufspaltung bei Weihe, Weihrauch und Weihwasser. Warum wurde hier nicht zusammengefaßt? Und warum konnte die nötige Differenzierung zwischen mit Rom unierten Kirchen, Unionskirchen im Bereich des Protestantismus und der ökumenischen Bewegung bzw. des Begriffs „Union“ nicht als innere Problematik, aber auch als Wandel der Unionsverständnisse in einem Sammelartikel bewältigt und so die vom Alphabet erzwungene, irritierende Zwischenschaltung des Beitrags zur „Unio mystica“ vermieden werden?

Solche Anfragen, die sich noch zum einen oder anderen Artikel stellen ließen, mindern freilich in keiner Weise die Qualität des in den genannten Geboten, sie zeigen aber die Schwierigkeiten und Grenzen, die lexigraphischer Bewältigung eines immensen Stoffes gesetzt sind.

Insgesamt ist hervorzuheben, daß – soweit es die Ökumene betrifft – im Gesamtwerk die Aufteilung auf Information und gezielte Sachdarstellung einerseits und die Zuordnung der ökumenischen Perspektive zur theologischen Gesamtschau andererseits in einer Weise bewältigt wurden, die als seltener Glücksfall angesehen werden dürfen.

Vo.

Helmut Gehrke, Makarios Hebler, Hans-Walter Stork (Hg.), Wandel und Bestand. Denkanstöße zum 21. Jahrhundert. Festschrift Bernd Jaspert zum 50. Geburtstag. Bonifatius/Lembeck Verlag, Paderborn/Frankfurt a.M. 1995. 947 Seiten. Gb. DM 148,-.

Studienleiter an Akademien müssen Freundschaften pflegen und sind auf sie angewiesen. Das gilt in hohem Maße für den Jubilar. Wie anders ist es zu erklären, daß sein 50. Geburtstag für 56 Autoren und sechs Autorinnen zum Anlaß wird, ihm Produkte ihrer Werkstatt zunächst als Manuskriptsammlung zu überreichen?

Die ÖR wäre völlig überfordert, die 62 Beiträge aus den unterschiedlichsten Sachgebieten auch nur der Verfasserschaft und den Titeln nach zu nennen. Möglich ist das nur für die einzelnen Themenbereiche: Bibel und Exegese (sechs Beiträge), Geschichte – Kirchengeschichte (zehn), Mönchtum – Regula Benedicti (vier), Mission – Ökumene – Religionen (neun), Systematische Theologie (vier), Sozialethik (sieben), Pädagogik (fünf), Spiritualität (vier), Literatur – Philosophie (vier), Theologie und Kunst (vier), Medizin – Psychologie – Psychiatrie (fünf). Im Bereich „Mission – Ökumene – Religionen“ schreiben u.a. *Reinhold Bernhardt* über „Konversive Identität. Gedanken zur ökumenischen Theologie, angeregt durch die Groupe des Dombes“, *Gotthold Hasenhüttl* zu „Mission und Inkulturation: Ein Widerspruch?“, *Paul F. Knitter* zu „Die Einzigartigkeit Jesu in einer Befreiungstheologie der Religionen“, *Karl-Joseph Kuschel* zu „Abraham – Vater des Glaubens für Juden, Christen und Muslime. Zur Möglichkeit und Notwendigkeit einer abrahamischen Ökumene heute“ und *Götz Planer-Friedrich* zu „Frieden und Sicherheit. Zum Stand einer ökumenischen Friedensethik“. Hingewiesen

sei noch auf zwei Beträge zur Spiritualität: *Waltraud Herbstrith*, „Strömungen heutiger Spiritualität“ und *Josef Sudbrack*, „Christliche Werte“ und die „Neue Religiosität“ in der Nachfolge von „New Age“.

Im Zusammenhang mit der zweiten Phase des konziliaren Prozesses und den Ökumenischen Versammlungen von Erfurt und Graz sollte beachtet werden, was *Detlef Grieswelle* (Umbau des Sozialstaats), *Hellmut Puschmann* (Umbau des Sozialstaates – Perspektiven der Kirchen), *Jürgen Stein* (Sozialstaat der Zukunft. Anregungen und Thesen aus den Denkschriften und Studien der EKD) und *Klaus Tanner* (Der Staat des christlichen Gemeinwohls? Protestantische Staatsutopien und die Krise sozialstaatlicher Institutionen) beitragen. Die beigegebene Bibliographie von *Bernd Jaspert* umfaßt (1967–1995) 2 273 Nummern.

Vo.

Landgabe. Festschrift für Jan Heller zum 70. Geburtstag. Kok Pharos Publishing House, Kampen 1995. 302 Seiten. Kt. Bezug: ISE, edice OIKUMENE, Hennerova 223, CZ-150 00 Praha 5.

Landgabe, nicht dem üblichen Begriff entsprechend Landnahme, ist die theologische Perspektive, die in dieser Festschrift für den Alttestamentler der Evang.-Theologischen Fakultät der Karls-Universität Prag exegetische und historische Fachbeiträge zu beiden Testamenten, systematische Reflexionen zur Weiterentwicklung eines biblischen Motivs und Impulse bis in die Homiletik, den konziliaren Prozeß und die Philosophie hinein zu einem stimmigen Ganzen vereint. Die Themen der Einzelbeiträge konnten nicht glücklicher gewählt, die verschiedenen Interessen und Stärken der Autoren nicht bes-

ser aufeinander abgestimmt sein – Planungsvorgänge, die – wenn unterblieben – aus mancher Festschrift ein unbefriedigendes Konglomerat werden lassen. Hier folgt man/frau dankbar einem durchgehenden Faden und freut sich der verschiedenen Perlen, die daran aufgereiht sind.

Dieser Faden reicht von einer Meditation über „Heimat und Heimatlosigkeit im Alten Testament“ (Milan Balabán/Prag) über den Weg des Land-Motivs in der Abraham-Tradition (Martin Prudký/Prag), der Sinai- und Jericho-Tradition bis hin zur Elia und Elisa-Überlieferung (Winfried Thiel/Bochum). Das Motiv wird dann weiter verfolgt bis zur Sammlung Israels und der christlichen Mission bei Lukas (Petr Pokorný, Prag) und einer Meditation zu 2 Petr 3 „Das Gericht über Erde und Himmel“, in der Jakub S. Trojan/Prag die ökumenische Reichweite und die ökologische Dimension als unerläßliche heutige Kriterien gültiger theologischer Aussagen reklamiert. Es heißt darin: „Die ökologische Krise ist eine Krise der Theologie in dem Sinn, daß sie die Untragbarkeit derjenigen Gottesauffassung aufweist, die eine lange Zeit zum Standard in der europäischen Christenheit wurde. Es geht um eine machtmäßige Auffassung von Gott, um einen Macht-Theismus ... Diese machtmäßige Auffassung ... zeichnet sich durch eine undialogische Struktur aus“. Ihr fehlt ebenso wie dem Humanismus „die Geschichtlichkeit, die Ereignishaftigkeit“ (S. 215). Was das für die Homiletik und für die christliche Ethik konkret bedeutet, wird klar in den Beiträgen von Pavel Filipi/Prag (Landverheißung und Landgabe als homiletisches Motiv) und von Josef Smolík (Verheißung des Landes und der konziliare Prozeß. Integrität der Schöpfung). Einen Glanzpunkt sollten wir uns für ähnliche Publikationen im eigenen Land

merken, nämlich biblische Motive auch philosophisch zu bedenken, hier inwiefern der Wahrheit im Seins-Begriff ihr Ort angewiesen werden kann („Über das Nicht-Sein der Wahrheit. Zur Frage der Nichtgegenständigkeit und deren „Ortes“, Ladislav Hejdlánek/Prag).

Fünfzehn der neunzehn Beiträge sind auf Deutsch, vier auf Englisch geschrieben, eine Bibliographie des Jubilars von 1985–1994 ist angeschlossen. Gerade Ökumeniker und Ökumenikerinnen, die auf dem Weg nach Graz Versöhnung ortsfester Kirchen und landabhängiger europäischer Völker und auf demjenigen zur ÖRK-Vollversammlung in Harare das Gnadensjahr Gottes bedenken, können an dieser feinen Gabe aus unserem Nachbarland, mit dem uns so vieles glücklich und schmerzlich verbindet, guten Gewissens nicht vorübergehen.

Vo.

Irenäus Totzke, *Dir Singen wir. Beiträge zur Musik der Ostkirche*. EOS-Verlag, St. Ottilien 1992. 266 Seiten. Gb. DM 38,—.

Mit dem Sammelband von Irenäus Totzke liegt ein interessanter Ausschnitt aus dem Gesamtwerk des Niederaltaicher Theologen und Musikwissenschaftlers vor, der anlässlich seines 60. Geburtstages veröffentlicht wurde. Wer sich den Aufsätzen, die eine Spannweite über die gesamte orthodoxe sowie über die altorientalische Kirchenmusik bieten, anvertraut, gewinnt bald den Eindruck, daß hier Grundlegendes in allgemein verständlicher Sprache dargestellt wird. Aber der Autor weicht auch der neueren und neuesten Forschung keineswegs aus, und so wird auch der Fachmann und die Fachfrau reichlich Anregung gewinnen können. Mit der Sammlung ist ein bunter Strauß entstanden, der über die aktuelle Situation der östlichen Kirchenmusik informiert und

gleichzeitig eine historische Bestandsaufnahme vorlegt.

In einem ersten Teil sind Aufsätze zusammengestellt, die einen Überblick bieten und die gegenseitigen Beziehungen und die wechselseitige Beeinflussung zwischen Ost- und Westkirche in Sachen Musik darstellen. Im zweiten Teil, der den Löwenanteil des Buches ausmacht, werden die einzelnen orthodoxen Kirchen und ihre musikalischen Eigenheiten aufgezeigt und mit Notenbeispielen und Textübertragungen anschaulich gemacht. Ein Hauptinteresse ist auch hier, die gegenseitige Befruchtung der Musik in Orient und Okzident herauszuarbeiten, so zum Beispiel besonders im Aufsatz „Venedig – Kiew: Eine vergessene musikalische Verbindungslinie“ (S. 83–89). Es geht aber keineswegs um einen Konsens, der nicht gegeben ist, sondern um eine Annäherung in dem, was bekannt und vertraut ist. Ein deutlicher Schwerpunkt liegt auf der russischen Kirchenmusik, ihrer historischen Entwicklung und ihrer Wirkung außerhalb Rußlands. Im dritten Teil werden fast zu kurz die altorientalischen Kirchen in Blick genommen. Ein abschließender vierter Teil gilt der heutigen Praxis des Gottesdienstes und berichtet „panorthodox“ über den Aufbau der Liturgie und der verschiedenen Liturgieformen bis hin zur Entwicklung der deutschen orthodoxen Kirchenmusik. Korrigenda, eine weiterführende Bibliographie und ein Namensregister schließen den Band ab.

Kritisch anzumerken ist, daß leider darauf verzichtet wurde, Beiträge auf ihre kirchenhistorisch eindeutige Bezeichnung hin zu überprüfen: So findet sich z.B. auf S. 26 die unklare Formulierung des „Konzils von Trullus“. Damit ist das Trullanum gemeint, ein Konzil, das im Kuppelsaal des Kaiserpalastes in Konstantinopel stattfand und nicht an

einem Ort wie „Nizäa“, wie die Übertragung vermuten läßt. Am Beispiel des Aufsatzes von „Venedig – Kiew ...“ möchte ich meine Anfragen an die gesamte Publikation darstellen: Nicht begründet und ausgeführt wird z.B. die Gegenüberstellung „aquilianisch“ und „gallikanisch“ im Hinblick auf die Riten (S. 83), so daß die interessierte Leserin sich mit einem Lexikonvermerk begnügen muß. Genauso muß sie sich auf das (unüberprüfbare) Wissen des Autors verlassen, wenn er seine Thesen mit einem in der Orthodoxie nicht unüblichen Stilmittel des „soweit wir wissen“ (S. 89) begründet. Wichtig, aber nicht weiterführend ist der Hinweis auf Forschungsbedarf z.B. S. 84.

Insgesamt liegt eine spannende Einführung in die östliche Kirchenmusik vor, an die zwar kritische wissenschaftliche Fragen zu stellen sind, die aber zur wissenschaftlichen Diskussion herausfordern. Denn nur so wird dann auch nachvollziehbar, was Fairy von Lilienfeld in ihren einführenden Worten zum Geleit schreibt: „So wird die Orthodoxie in ihrer Einheit – ihren auf dem Worte der Bibel und der Auslegung der Kirchenväter gründenden Hymnentexten – und ihrer Vielfalt – in deren gesungener Gestalt – an diesem einen gottesdienstlichen Orte erlebbar“ (S. XVIII).

Sonja Wittmann

Uwe Rieske-Braun, Zwei-Bereiche-Lehre und christlicher Staat: Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik im Erlanger Neuluthertum und in der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993. 491 Seiten. Kt. DM 68,-.

Bislang war die ethik-historische Aufarbeitung von Aufnahme, Anwendung

und Umformung der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre im Erlanger Luthertum des 19. Jahrhunderts noch nicht zusammenhängend dargestellt worden. Die vorliegende Arbeit – eine überarbeitete Fassung einer 1992 in Hamburg angenommenen Dissertation – hat sich zum Ziel gesetzt, diesen Rezeptionsprozeß und seine Wirkungsgeschichte zu untersuchen. Anhand der Entwürfe von F.J. Stahl, A. v. Harleß, J. Chr. K. v. Hofmann und Chr.E. Luthardt werden im ersten Teil die Formen der Zuordnung von Religion und politischer Welt im Bereich des Erlanger Luthertums erläutert und in ihren historischen Wurzeln und in ihrer jeweiligen Struktur analysiert. Im zweiten Teil wird deren kirchenpolitischen und politischen Auswirkungen nachgespürt, wie sie sich insbesondere in einem der wichtigsten lutherischen Medien des zweiten Reiches, der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung (AELKZ) spiegeln.

Insbesondere diesem zweiten Teil der Arbeit kommt im Blick auf die abschließenden Perspektiven wie auch die weiterzuführende Forschungsdiskussion ein hohes Gewicht zu. Denn im Blick auf die Bedeutung der Reichelehre für das Luthertum des 19. Jahrhunderts darf das Augenmerk nicht allein auf die lutherischen Ethiken gerichtet werden. Die materialen Auswirkungen der ethisch-systematischen Gedankengänge, ihre Struktur und ihre Bedeutung spiegeln sich vor allem in den kirchenpolitischen Stellungnahmen und den damit verbundenen politischen Optionen und Affinitäten der evangelischen Theologen. Diese aber lassen sich vor allem anhand von Kirchenzeitungen des 19. Jahrhunderts analysieren, unter denen im Bereich des Luthertums eben die AELKZ eine hervorragende Bedeutung hatte. Auf der Analyse entsprechender Beiträge in der Entwicklung des Zweiten Kaiserreiches

bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges liegt deshalb auch quantitativ der Schwerpunkt dieser Arbeit.

Ob sich alle gutgemeinten sprachlich-systematischen Differenzierungen des Autors durchsetzen werden, mag dahingestellt bleiben. Unumstritten und aller Bewunderung wert wird aber bleiben, mit welchem Fleiß und mit welcher Akribie er sich seinem hochgesteckten Ziel angenähert hat. Ist schon die Darstellung der Entwürfe der Hauptvertreter der Erlanger Schule gespickt mit einem hochkarätigen Apparat wissenschaftlicher Auseinandersetzung, so bestaunt man im zweiten Teil nicht nur die Fülle des herangezogenen Materials, sondern ebenso den durchschimmernden analytischen Scharfblick. Voller Spannung vertieft man sich in diese „Chronik“: ob es der deutsch-französische Krieg ist, die Reichsgründung, der Kulturkampf, die Soziale Frage, das Ringen um die Gunst des jungen Kaisers nach dem Amtsantritt Wilhelms II. – ob es die Debatten der Wilhelminischen Ära bis 1913 sind wie etwa um den Burenkrieg und die

Marokkokrise oder erst recht die Argumentationslinien am Vorabend des Ersten Weltkrieges, die sich durchhalten bis zum Ende der Weimarer Zeit: immer spürt man den Willen, der Geschichte und den in ihr handelnden Personen gerecht zu werden und nicht vorschnell aus der Sicht des „Nachgeborenen“ zu urteilen.

Die beiden historischen Argumentationslinien, die im Luthertum des 19. Jahrhunderts dominieren, enthüllen sich jedoch auch als hilfreiche Kriterien einer gegenwärtigen Ortsbestimmung kirchlicher Existenz in der pluralistischen Gesellschaft als Funktion des Zusammenhangs wie der Unterscheidung von Glaube und Welt, Religion und Politik, Staat und Kirche; als komplementäre Aspekte: Wie kann die Zweireiche-Lehre heute hermeneutisch-differenzierend aktualisiert werden? Wer beim Nachdenken darüber Lehren aus dem 19. Jahrhundert ziehen will, der wird an dieser verdienstvollen Untersuchung nicht vorbeigehen können.

Wieland Zademach

Die Mitwirkenden

Prof. Dr. Wolfgang A. Bienert, Hahnbergstraße 5, 35043 Marburg / Prof. Dr. Johannes Dantine, Hietzinger Hauptstraße 61 A, A-1130 Wien / Dr. Alan Falconer, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Dr. Günther Gaßmann, 33 avenue Adrien-Lachenal, CH-1290 Versoix / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover / Bischof Dr. Heinz Joachim Held, Bussilliatweg 32, 30419 Hannover / Dr. Konrad Raiser, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Prof. Dr. Dietrich Ritschl, Ökumenisches Institut, Plankengasse 1, 69117 Heidelberg / Pfarrer Dr. Klaus Schäfer, Evang. Missionswerk, Normannenweg 17–21, 20537 Hamburg / OKR i.R. Jürgen Schroer, Nord-Süd-Beauftragter des Landes NRW, Josef-Neuberger-Straße 43, 40625 Düsseldorf / Dr. Dr. J. Georg Schütz, c/o Ökumenische Centrale, Ludolfusstr. 2–4, 60487 Frankfurt/M. / Vikarin Sonja Wittmann, Zugspitzstraße 239, 90471 Nürnberg / Pfarrer Dr. Wieland Zademach, Marsstraße 19, 80335 München.

