

N12<509996075 021



UB Tübingen





heol

# Ökumenische Rundschau

Januar 1997 · 46. Jahrgang · Heft 1

LUKAS VISCHER, JOHANNES BROSEDER u.a.

## 9. Konsultation der Societas Oecumenica

(Straßburg, August 1996)

„Ökumenische Theologie und konfessionell/  
ethnische Egoismen“

WALTER KLAIBER / HANS JÖRG URBAN

Die Enzyklika „Ut unum sint“ und ihr ökumenischer  
Kontext

GEORG HINTZEN

Leuenberg „Die Kirche Jesu Christi“ und Vatikanum II  
„Lumen Gentium“ – ein Vergleich

HANS VORSTER

Die römische Klarstellung zum Filioque

ÖRK-ZENTRALAUSSCHUSS SEPT. 96 (Kuschnerus)

40 JAHRE UNTERSTÜTZUNG ORTHODOXER PRIESTER  
(Micksch)

## INHALT

	Seite
<i>Zu diesem Heft</i>	1
<i>Lukas Vischer</i> , Der Beitrag der Theologie zur Gemeinschaft unter den Kirchen	3
<i>Johannes Brosseder</i> , Methodologische und inhaltliche Fragen zum Projekt: „Einheit durch Aufhebung der Lehrverurteilungen“	16
<i>Walter Klaiber</i> , Ut unum sint. Die Enzyklika Papst Johannes Paul II. und ihr ökumenischer Kontext	35
<i>Hans Jörg Urban</i> , Ut unum sint. Anmerkungen zum Referat von Bischof Walter Klaiber	57
<i>Georg Hintzen</i> , Konsens und Differenz im Kirchenverständnis. Ein Vergleich zwischen „Die Kirche Jesu Christi“ und „Lumen gentium“	63
<i>Hans Vorster</i> , Die römische Klarstellung zum Filioque und ihr ökumenischer Kontext	80
 <i>Dokumente und Berichte</i>	
Auf der Suche nach einem Neuanfang. Zur Sitzung des Zentralaussschusses des ÖRK vom 12. bis 20. September 1996 in Genf ( <i>Tim Kuschnerus</i> )	88
Ökumene in Großbritannien: Mit besonderem Bezug auf Merseyside und Umgebung ( <i>Peter Wilkinson</i> )	93
Memorandum „The teaching of Ecumenics“. Erwägungen in und nach einem Workshop in Utrecht/Driebergen 1994 ( <i>Johannes Brosseder</i> )	101
Der Beitrag der Theologie zur Überwindung der konfessionellen und ethnischen Egoismen. Workshop zum Tagungsthema der IX. Konsultation der Societas Oecumenica (August 1996) ( <i>Hans Vorster</i> )	103
40 Jahre Ökumenische Kommission für die Unterstützung orthodoxer Priester ( <i>Jürgen Micksch</i> )	104
Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland. Erklärung	110
<i>Chronik / Von Personen / Zeitschriften und Dokumentationen / Neue Bücher</i>	111
Dieser Ausgabe liegen das Jahres-Inhaltsverzeichnis 1996 und ein Prospekt des Verlags Otto Lembeck bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.	

## ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

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

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

*Sitz:* Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

*Anschrift der Schriftleitung:* Postfach 90 06 17, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 24 70 27-13, Fax (069) 24 70 27-30. Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

*Verlag:* Otto Lembeck, Leerbachstraße 42, 60322 Frankfurt am Main, Tel. (069) 5970988, Fax (069) 5975742. Postgirokonto Frankfurt (BLZ 500 100 60) Kto.-Nr. 61454-602

Bankkonto: Frankfurter Sparkasse (BLZ 50050201) Kto.-Nr. 357936

*Bezugsbedingungen:* Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich mit je ca. 128 Seiten. Jahresbezugspreis: 54,- DM, Studentenabonnement 43,- DM (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 15,- DM. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1.1.1997)

ISSN-0029-8654

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

theol

# Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1997 46. JAHRGANG

VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN

## Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
<i>Benn, Christoph</i>	Solidarität und Gemeinschaft. Die Studie und Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen zu HIV/Aids	179
<i>Böttigheimer, Christoph</i>	Die ökumenische Relevanz der Fundamentalartikellehre	312
<i>Brosseder, Johannes</i>	Methodologische und inhaltliche Fragen zum Projekt: „Einheit durch Aufhebung der Lehrverurteilungen“	16
<i>Engel, Lothar</i>	Ökumenische Impulse für theologische Ausbildung heute	445
<i>Fischer, Jean</i>	Interview zur 2. EÖV Graz mit Bärbel Wartenberg-Potter	340
<i>Friedrich, Hans-Peter</i>	„Heiligster Gebieter!“. Alexander Solschenizyns Fastenbrief an den Moskauer Patriarchen Pimen (Für Fairy von Lilienfeld zum 80. Geburtstag)	402
<i>Grundmann, Christoffer H.</i>	Die ökumenische Wirklichkeit neu bedacht. Chaostheoretische Impulse für ein wirklichkeitsgetreues Verständnis von Ökumene	426
<i>Hafenscher, Károly</i>	Völker – Nationen – Reich Gottes	150
<i>Havel, Václav</i>	<i>Stichwort Versöhnung (4):</i> Vorwort zum Themenheft „Versöhnung“ der Ökumenischen Rundschau	130
<i>Heller, Dagmar</i>	Das Osterdatum – kirchentrennend?	456
<i>Hintzen, Georg</i>	Konsens und Differenz im Kirchenverständnis. Ein Vergleich zwischen „Die Kirche Jesu Christi“ und „Lumen gentium“	63
<i>Hogebrink, Laurens</i>	Herz und Seele für Europa? Die Erneuerung der europäischen Ökumene und die Zukunft der Gemeindekontakte	133
<i>Holze, Heinrich</i>	Die 9. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Hongkong – theologische Anfragen	466
<i>Klaiber, Walter</i>	Ut unum sint. Die Enzyklika Papst Johannes Paul II. und ihr ökumenischer Kontext	35
<i>Krusche, Günter</i>	Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen	258



ZA 4521 -

<i>Kühn, Ulrich</i>	Katholische Theologie – unterwegs mit Martin Luther	302
<i>Mortensen, Viggo</i>	Die Herausforderung von „Hongkong 1997“. Auf dem Weg zur 9. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes	194
<i>Müller-Fahrenholz, Geiko</i>	Kann die Wahrheit ein Volk versöhnen? Erfahrungen in Südafrika	160
<i>Pesch, Otto Hermann</i>	Epilog zur Ekklesiologie	284
<i>Raiser, Konrad</i>	Die Bedeutung der Wende in Mittel- und Osteuropa für die Zukunft der ökumenischen Bewegung	272
<i>Rüegger, Heinz</i>	Ökumene heute. Wider die zum Ritual gewordene Rede von der ökumenischen Krise	412
<i>Schwöbel, Christoph</i>	Ökumenische Theologie im Horizont des trinitarischen Glaubens	321
<i>Urban, Hans Jörg</i>	Ut unum sint. Anmerkungen zum Referat von Bischof Walter Klaiber	57
<i>Vischer, Lukas</i>	Der Beitrag der Theologie zur Gemeinschaft unter den Kirchen	3
<i>Vorster, Hans</i>	Die römische Klarstellung zum Filioque und ihr ökumenischer Kontext	80

### **Dokumente und Berichte**

Auf der Suche nach einem Neuanfang. Zur Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK vom 12. bis 20. September 1996 in Genf ( <i>Tim Kuschnerus</i> )	88
Ökumene in Großbritannien: Mit besonderem Bezug auf Merseyside und Umgebung ( <i>Peter Wilkinson</i> )	93
Memorandum „The teaching of Ecumenics“. Erwägungen in und nach einem Workshop in Utrecht/Driebergen 1994 (8. Konsultation) ( <i>Johannes Brosseder</i> )	99
Der Beitrag der Theologie zur Überwindung der konfessionellen und ethnischen Egoismen. Workshop zum Tagungsthema der IX. Konsultation der Societas Oecumenica (August 1996) ( <i>Hans Vorster</i> )	103
40 Jahre Ökumenische Kommission für die Unterstützung orthodoxer Priester ( <i>Jürgen Micksch</i> )	104
Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland. Erklärung	110

Eindrücke von der Weltmissionskonferenz in Salvador vom 24.11. bis 3.12.1996	
1. Teil: Eine pfingstliche Symphonie ( <i>Eva-S. Vogel-Mfato</i> )	202
2. Teil: Die Sektionsberichte, die Botschaft und die Akte der Verpflichtung ( <i>Jürgen Quack</i> )	211
50 Jahre ökumenisches Lernen am Ökumenischen Institut in Bossey ( <i>Madeleine Strub-Jaccoud</i> )	219
Perspektiven für Bossey aus dem EKD-Freundeskreis ( <i>Dietrich Werner</i> )	223
Theologische Ausbildung in der Volksrepublik China ( <i>Isabel Hess-Friemann</i> )	225
Aspekte versöhnenden Denkens und Handelns. 8. Jahrestagung der AÖF ( <i>Matthias Haudel</i> )	230
Nichts Neues von Herrn Besier ( <i>Günter Krusche</i> )	232
Schlußbotschaft der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz 23. bis 29. Juni 1997	346
Zum Stand des bilateralen theologischen Dialogs zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland ( <i>Heinz Joachim Held</i> )	349
Gemeinsamer Bericht an die Leitungen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evange- lischen Kirche in Deutschland über den Stand des bilateralen theologischen Dialogs	352
Stellungnahme des Rates der EKD zum Gemeinsamen Bericht über den Stand des Dialogs mit der Russischen Orthodoxen Kirche	362
Sprengt die Ketten der Ungerechtigkeit. Auf dem Weg zur 23. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Debrecen (8. bis 20. August 1997) ( <i>Milan Opočenský</i> )	364
Ökumenische Reise in Brasilien. Zur Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen ( <i>Heinz Joachim Held</i> )	370
Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Osterdatum. ÖRK-MÖKR-Konsultation, Aleppo, Syrien, 5. bis 10. März 1997	473
Gemeinsam mit Christus. Die 11. Vollversammlung der KEK in Graz ( <i>Karl-Christoph Epting</i> )	482
In Christus - zum Zeugnis berufen. Bericht von der 9. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Hongkong ( <i>Beate Stöckigt</i> )	486
50 Jahre Kirche von Südindien (CSI) – Jubiläum eines ökumenischen Unternehmens ( <i>Rudolf von Sinner</i> )	489
„Sprengt die Ketten der Ungerechtigkeit“. Der Reformierte Weltbund in Debrecen ( <i>Hinnerk Schröder</i> )	499
Versöhnung als ökumenischer Leitbegriff in einem veränderten Europa. Was bleibt von der 2. EÖV? ( <i>Rüdiger Noll</i> )	507

## Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
<i>Abschottung statt Dialog?</i>	Das Lehramt der Kirche und die Moral	529
<i>Aids und die Kirchen</i>	Eine Studie des Ökumenischen Rates der Kirchen	520
<i>Blaumeiser, Hubertus</i>	Martin Luthers Kreuzestheologie	539
<i>Boff, Leonardo</i>	Von der Würde der Erde	538
<i>Boff, Leonardo</i>	Eine neue Erde in einer neuen Zeit	539
<i>Brandner, Tobias</i>	Einheit gegeben – verloren – erstrebt	522
<i>Brinkman, Martien E.</i>	Justification in Ecumenical Dialogue. Central Aspects of Christian Soteriology in Debate	385
<i>Brosseder, Johannes (Hg.)</i>	Von der Verwerfung zur Versöhnung. Zur aktuellen Diskussion um die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts	119
<i>Christe, Wilhelm</i>	Kirche und Welt. Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung in der Theologie Friedrich Schleiermachers	396
<i>Communion et Réunion</i>	Mélanges Jean-Marie Roger Tillard	388
<i>Daiber, Karl-Fritz</i>	Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland	126
<i>Dantine, Wilhelm</i>	Versöhnung. Ein Grundmotiv christlichen Glaubens und Handelns	244
<i>Dudzus, Otto / Henkys, Jürgen (Hg.)</i>	Dietrich Bonhoeffer Werke. Bd. 14: Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935-1937	123
<i>Dutschke, Gretchen</i>	Wir hatten ein barbarisches, schönes Leben. Rudi Dutschke – Eine Biographie	535
<i>Ebeling, Gerhard</i>	Theologie in den Gegensätzen des Lebens	525
<i>Fitschen, Klaus / Staats, Reinhart (Hg.)</i>	Politische Bußtagsworte	121
<i>Geldbach, Erich</i>	Taufe	389
<i>Gifford, Paul (Hg.)</i>	The Christian Churches and the Democratisation of Africa	536

<i>Golka, Friedemann W.</i>	Die Flecken des Leoparden. Biblische und afrikanische Weisheit im Sprichwort	537
<i>Greschat, Martin</i>	Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit	531
<i>Greschat, Martin / Loth, Wilfried (Hg.)</i>	Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft	249
<i>Heiene, Gunnar</i>	Eivind Berggrav. Eine Biographie	254
<i>Karrer, Andreas</i>	Bekennnis und Ökumene	521
<i>Kirchl. Jahrbuch 1988</i>	Teil I: Nairobi 1975	534
<i>Kirchl. Jahrbuch 1990/91</i>	Teil II: Von Nairobi 1975 nach Vancouver 1983	534
<i>Kirchl. Jahrbuch 1992/93</i>	Teil III: Von Vancouver 1983 bis Canberra 1991	534
<i>Kliem, Manfred / Roeber, Klaus / Wiedemeyer, Malte</i>	Glauben ist Ermutigung zum Handeln. Altbischof Gottfried Forck im Gespräch	125
<i>Kürschner-Pelkmann, Frank (Hg.)</i>	Hongkong – 1997 und danach	127
<i>Küster, Volker</i>	Theologie im Kontext. Zugleich ein Versuch über die Minjung-Theologie	247
<i>Lefringhausen, Klaus / Ritter, André (Hg.)</i>	„Versöhnung“. Ein Werk- und Studienbuch	527
<i>Lindbeck, George A.</i>	Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter	118
<i>Mitri, Tarek (ed.)</i>	Religion, Law and Society. A Christian-Muslim Discussion	250
<i>Ökumenischer Rat der Kirchen in Ungarn (Hg.)</i>	Schritte zur Versöhnung	245
<i>Risse, Siegfried</i>	„Gut ist es, unserem Gott zu singen“. Untersuchungen zu Psalm 147, seiner Einbindung in das Schluß-Hallel und seinem Verständnis in der jüdischen und christlichen Tradition	120
<i>Robertson, Edwin</i>	Unshakeable Friend. George Bell and the German Churches	532
<i>Robra, Martin</i>	Ökumenische Sozialethik	394
<i>Röhr, Heinz</i>	Der Ruf der Religionen	533

<i>Sabev, Todor</i>	The Orthodox Churches in the World Council of Churches	384
<i>Sauter, Gerhard (Hg.)</i>	„Versöhnung“ als Thema der Theologie	527
<i>Stace, Walter T.</i>	Zeit und Ewigkeit. Ein religionsphilosophischer Essay	528
<i>Stierle, Wolfram / Werner, Dietrich / Heider, Martin (Hg.)</i>	Ethik für das Leben. 100 Jahre ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik	392
<i>Taylor, John (ed.)</i>	Ecumenical Dialogue on Reconciliation	247
<i>Theologische Real- enzyklopädie</i>	Bd. 22 (Malaysia – Minne); Bd. 23 (Minucius Felix – Name / Namengebung); Bd. 24 (Napoleonische Epoche – Obrigkeit)	252
<i>Tillard, J.M.R.</i>	Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion	387
<i>Voigt, Karl Heinz</i>	Die Heiligungsbewegung zwischen methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft	122
<i>Weinland, Markus</i>	Das Friedensethos der Kirche der Brüder im Spannungsfeld von Gewaltlosigkeit und Weltverantwortung	245
<i>Weinrich, Michael</i>	Ökumene am Ende? Plädoyer für einen neuen Realismus	117
<i>Wenz, Gunther</i>	Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch. Bd. I	382



89.60

## Zu diesem Heft

Das Heft, mit dem wir Sie, liebe Leserinnen und Leser, im neuen, dem 46. Jahrgang freundlich grüßen, bekam nicht ganz freiwillig zwei Schwerpunkte. Die Schriftleitung wollte der Bitte der Societas Oecumenica entsprechen, die Vorträge und Referate von deren 9. Konsultation in Straßburg (24. bis 29. August 1996) in ihrer deutschsprachigen Fassung geschlossen in einem Heft zu veröffentlichen. Das Thema „Der Beitrag der Theologie zur Überwindung konfessioneller und ethnischer Egoismen“ ist dringlich, seine Entfaltung auf die verschiedenen Bereiche, in denen diese Überwindung in Europa ansteht, ist in Straßburg geglückt.

Was wir vorlegen können, ist nun freilich nur ein Torso – aber auch ein solcher bildet ja oft ein eigenständiges Kunstobjekt. Es ist die Zusammenfassung, die Lukas Vischer zum Abschluß der Konsultation vortrug, und das Ergebnis des Workshops, der sich mit dem Gesamtthema beschäftigte. Es sind ferner eine Bilanz von Johannes Brosseder, dem neuen Vorsitzenden der Societas, und deren Spiegelung im Kontext einer Problemregion im westlichen Mittelengland von Canon Peter Wilkinson. Aus beidem geht hervor, wie sich zwei Stränge ökumenischer Theologie, die Bemühungen um Konvergenz und um Aufhebung der Lehrverurteilungen, bisher auf die Gemeinschaft der Kirchen und auf ihre Praxis auswirkten. So sehr wir uns der Auflockerungen und Annäherungen in der Praxis freuen werden – der Verbund zwischen theologischen Bemühungen und kirchlicher Praxis sollte doch entschieden schlüssiger sein, wenn ökumenische Theologie für die Kirchen belangvoll bleiben soll. Darauf den Finger zu legen, ist das Verdienst des Beitrags von Johannes Brosseder und des Kreises katholischer Theologen, auf den er sich in seiner Argumentation stützt.

In gegenseitiger Verabredung von Autor und Schriftleitung fehlt die Darstellung, wie Päpstlicher Rat für die Einheit und Lutherischer Weltbund ihr Projekt einer gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung abschließen. Auf einer Konsultation Anfang Juni in Würzburg schien eine allseits zustimmungsfähige Textfassung gefunden. Es zeigte sich aber dann, daß im Verständnis der Sünde, aber auch des Glaubensaktes noch Klärungen nötig sind. Prof. Dr. Theo Dieter, der Nachfolger von Harding Meyer am Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg, wird sein entsprechend ergänztes Referat publizieren, wenn der Text der Erklärung endgültig feststeht. Ganz fehlt leider der wichtige Bezug zwischen der Zukunft, die wir in jedem Vaterunser als Kommen des Reiches Gottes erbitten, und dem sozialen Kontext, den wir in Europa leben bzw. in den wir uns hineinbewegen. Die Schriftleitung hofft

immer noch, Typoskripte des Hauptreferats dazu und des Korreferats aus Irland zu erhalten, um sie mit einem bereits vorliegenden ersten Korreferat aus Ungarn veröffentlichen zu können. Das „Memorandum“ war bei der 8. Konsultation 1994 in Driebergen/NL vorgelegt worden und wurde jetzt gebilligt.

Seit einiger Zeit treffen sich die Leitungen der 15 regionalen Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen jährlich mit der Mitgliederversammlung der Bundes-ACK zu einem thematisch ausgerichteten „gemeinsamen Arbeitstag“. Für 1996 war dafür die Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint“ ausgewählt worden. Bischof Dr. Walter Klaiber von der Evangelisch-methodistischen Kirche, der dem Vorstand der Bundes-ACK angehört und Mitherausgeber unserer Zeitschrift ist, hat dabei das Hauptreferat gehalten, das wir ebenso wiedergeben wie das Korreferat, das Direktor Prof. Dr. Hans Jörg Urban/Paderborn, Delegierter in der Bundes-ACK, in Kenntnis des Klaiberschen Textes vortrug.

Dem Brückenschlag aus protestantischer Perspektive zur Papstencyklika gesellt sich ein zweiter hinzu, der – soweit uns bekannt erstmalig – nach Verbindungen zwischen dem grundlegenden Dokument der neueren römisch-katholischen Ekklesiologie, der dogmatischen Konstitution „Lumen gentium“, und dem Kirchenverständnis sucht, auf das sich die Leuenberger Kirchengemeinschaft im Mai 1994 in Wien verständigt hat („Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit“). Dem Autor, ebenfalls Direktor am Möhler-Institut in Paderborn und Mitglied des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA), danken wir für seine verständnisvolle katholische Annäherung dorthin, wo sich die innerprotestantische Verständigung bis hin zum jetzt vollzogenen Beitritt der europäischen Methodisten zur Leuenberger Kirchengemeinschaft bisher am erfolgreichsten erwiesen hat. Der Beitrag zum „filioque“, entstanden als Einführungsreferat in eine „Klarstellung“ des Vatikans, ist angeschlossen, weil die Klärungen zum „filioque“ im großen Credo mit den Orthodoxen und liturgische Folgerungen daraus im Schluß zwischen den Kirchen des Westens erfolgen müssen, damit nicht neue Differenzen entstehen.

Die Herausgeber und Herausgeberinnen unserer Zeitschrift haben bei ihrer Zusammenkunft am 28. November den Auslandsbischof und Leiter der Hauptabteilung III im Kirchenamt der EKD, D. Rolf Koppe, und den Lehrstuhlinhaber für Systematische Theologie an der Evang.-Theologischen Fakultät der Karlsuniversität in Prag, Dr. Jan Štefan, in ihren Kreis ausgewählt. Wir danken beiden für ihre Bereitschaft zur Mitarbeit und heißen sie herzlich willkommen.

*Hans Vorster*

# Der Beitrag der Theologie zur Gemeinschaft unter den Kirchen

VON LUKAS VISCHER

Was kann die theologische Reflexion mit ihren vielfältigen Methoden beitragen, um die Kirchen aus der Trennung in eine Zukunft gegenseitigen Verstehens zu führen? Was braucht es, damit die theologische Reflexion nicht Ausschließlichkeit fördert, sondern der gegenseitigen Offenheit zu dienen beginnt?

Die Rolle der Theologie hat sich im Laufe dieses Jahrhunderts bereits zutiefst gewandelt. Ihre Aufgabe wird heute nicht mehr darin gesehen, die eigene Tradition auszulegen und gegenüber anderen Traditionen abzugrenzen. Die Zeiten sind vorüber, in denen von den Vertretern anderer Konfessionen behauptet werden konnte, daß sie zu nichts anderem fähig seien, als (wie es in einer polemischen Schrift aus dem 18. Jahrhundert heißt) „einen Muckentanz um das Licht der Wahrheit aufzuführen“. Von ernsthafter Theologie wird erwartet, daß sie über die Grenzen der eigenen Tradition hinauszusehen vermag und sich darum bemüht, in der Vielfalt der Konfessionen die fundamentale Einheit der *Una Sancta* freizulegen. An die Stelle der Polemik ist der Dialog getreten, an die Stelle der Abgrenzung das Bemühen, Konsensus oder doch Komplementarität festzustellen. Mehr und mehr werden auch Fragen des christlichen Zeugnisses gemeinsam behandelt.

Und doch ist der Einfluß der theologischen Reflexion auf die Trennung der Kirchen offensichtlich beschränkt. Gewiß, vieles hat sich in den Beziehungen der Kirchen zueinander geändert. Die Grenzen sind durchlässig geworden. Geben und Nehmen ist unter Theologen verschiedener Konfessionen längst zur Selbstverständlichkeit geworden. Das eigentlich Neue, das sich die Pioniere der ökumenischen Bewegung erhofft hatten, ist aber nicht eingetreten. Der entscheidende Schritt in die volle Gemeinschaft hat – von wenigen Ausnahmen abgesehen – bis jetzt nicht vollzogen werden können.

Warum? In erster Linie müssen wir uns wohl klar machen, daß die Rolle der Theologie im Leben der Kirche leicht überschätzt wird. Die theologische Reflexion vermag den entscheidenden Schritt nicht auszulösen. Sie kann im besten Fall eine kritische Funktion ausüben. Sie kann das Vorfeld klären. Sie kann aufzeigen, auf welcher Grundlage die Einheit vielleicht erreicht werden *könnte*. Sie verfügt aber sicher nicht über das Zauberwort, das den Aufbruch unter den Kirchen bewirken kann. Sie kann unter Umständen eine *ancilla unitatis* sein. Um zur Einheit vorzustoßen, muß aber über die ge-

meinsame theologische Reflexion hinaus eine Vielfalt von Bedingungen erfüllt sein. Der Schritt in die Einheit ist nie einfach die *Umsetzung* eines theologischen Entwurfs, sondern muß sich aus dem *Leben* der einzelnen Kirchen mit Notwendigkeit ergeben. Damit es zu wirklicher Annäherung kommt, braucht es bestimmte geschichtliche Konstellationen und ihnen entsprechende geistliche Initiativen. Bleiben sie aus, vermag auch die beste theologische Arbeit an der Trennung der Kirchen nur wenig zu ändern.

Die Frage stellt sich aber dennoch, ob auch die Art und Weise der theologischen Reflexion für die verhältnismäßig geringe Wirkung mitverantwortlich ist. Wird die Vorarbeit, die sie zu leisten vermag, auch wirklich auf die beste Weise geleistet? Die Erfahrung der letzten Jahrzehnte zeigt m.E., daß dies nicht der Fall ist. Meine These lautet, daß nach der ersten heute eine *zweite Verwandlung* der Theologie nötig ist, um die Annäherung der Kirchen voranzutreiben.

Ich möchte versuchen, in zwei Bereichen zu zeigen, was ich damit meine.

## A. Einheit und geschichtliche Vergangenheit

### 1. Was trennt die Kirchen in Wirklichkeit

Die theologischen Dialoge haben sich bisher auf Differenzen der Lehre konzentriert. Sie haben sich um die Klärung von Unterschieden bemüht, die in der konfessionellen Polemik als Kennzeichen der einen oder der anderen Konfession galten. Der Austausch hat in den letzten drei Jahrzehnten zu bemerkenswerten Ergebnissen geführt. Eine ganze Reihe von Dialogen hat mit der Feststellung geendet, daß die ererbten Unterschiede nicht länger als kirchentrennend angesehen werden müssen. In einzelnen Berichten wird den Kirchen sogar nahegelegt, sich aufgrund des erarbeiteten Konsensus gegenseitig ausdrücklich als Teil der einen Kirche Jesu Christi anzuerkennen.

Einzelne Dialoge sind weitergegangen und haben sich den Verurteilungen zugewandt, die von einzelnen Kirchen in der Vergangenheit ausgesprochen wurden. Sie haben zu zeigen versucht, daß sie aufgrund des festgestellten Konsensus nicht länger aufrechterhalten werden müssen. Um den Konsensus zu bekräftigen, sollten die Kirchen ausdrücklich erklären, daß sie „den heutigen Partner nicht länger betreffen“. Eine derartige Erklärung hat im Rezeptionsprozeß der Leuenberger Konkordie eine wichtige Rolle gespielt. Sie wird vielleicht auch im Dialog zwischen den östlich- und orientalischo-orthodoxen Kirchen von entscheidender Bedeutung sein.

So spektakulär die Fortschritte der letzten drei Jahrzehnte sind, bleibt eine Malaise bestehen. Die Frage läßt sich nicht unterdrücken, ob in den theologischen Dialogen das, was die Kirchen in Wirklichkeit trennt, bereits angesprochen, geschweige denn bewältigt worden ist. Die Erfahrung der letzten Jahre in Europa ist ernüchternd. Geister, die längst gebannt schienen, sind wieder ans Tageslicht getreten. Partikularismen aller Art tauchen auf, und selbst Kirchen, die sich über Jahre hinweg zur ökumenischen Bewegung bekannt hatten, kehren zu betont konfessionellen Verhaltensweisen zurück. Die eindrucksvollen Bemühungen der vergangenen Jahrzehnte scheinen mit einem Mal vergessen. Sie haben offensichtlich nicht mehr als eine dünne Schicht über die Kräfte zu legen vermocht, von denen die Kirchen in ihren Reaktionen und Entscheidungen in Wirklichkeit getrieben werden.

Kirchen sind, weit mehr als ihnen bewußt ist, durch ihre Vergangenheit geprägt. Die Lehrunterschiede, die offiziell als Kennzeichen ihrer getrennten Existenz gelten, sind in Wirklichkeit nur ein Teil ihrer Identität. Ihre Eigenart wird durch eine Vielfalt von geschichtlichen Faktoren bestimmt und jede Kirche bewegt sich im Rahmen dieser Faktoren auf die Zukunft hin. Seit einiger Zeit ist mehr und mehr von der „Reinigung der geschichtlichen Erinnerung“ die Rede. Gemeint ist damit in der Regel, daß Kirchen in der Vergangenheit erlittene Verletzungen ausdrücklich benennen sollen. Vieles ist in den letzten Jahrzehnten in dieser Richtung geschehen. Kirchenführer haben dieses oder jenes Unrecht anerkannt und ausdrücklich um Vergebung gebeten. So wichtig solche Erklärungen sind, stellen sie doch nur einen Anfang dar. Um die Trennung der Kirchen zu verstehen, genügt es nicht, gewisse schmerzliche Erinnerungen zu „entschärfen“. Die Frage ist vielmehr, inwieweit die Kirchen in der Lage sind, die Vergangenheit, aus der jede Kirche lebt, wirklich zu verstehen.

Die Dialoge haben sich dieser Frage bisher nicht mit ausreichender Konsequenz zugewandt, und es hängt m. E. unter anderem *auch* damit zusammen, daß sie nur beschränkte Wirkung hatten. Um das Vorfeld der Einheit wirksam zu klären, bedarf es einer tieferen Analyse der geschichtlichen Erfahrung der einzelnen Kirchen, als sie bisher geleistet worden ist.

## 2. Die Vergangenheit gemeinsam darstellen

Lassen Sie mich dies verdeutlichen. In der Schweiz ist, wie vielleicht einzelne unter Ihnen wissen, der Versuch gemacht worden, die Geschichte der Kirchen gemeinsam darzustellen (Lukas Vischer, Rudolf Dellsperger, Lukas Schenker, *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz*, Freiburg/Basel 1994).

Eine Gruppe von reformierten und römisch-katholischen Historikern hat sich zusammengefunden, um eine Darstellung der Geschichte von ihren Anfängen bis heute zu erarbeiten, in der sich alle Kirchen wiedererkennen konnten. Auch die Täufer, die Freikirchen des 19. Jahrhunderts, die christ-katholische Kirche sowie die jüdische Gemeinschaft der Schweiz waren an dem Unternehmen beteiligt. Die Arbeit nahm mehrere Jahre in Anspruch und erwies sich als weit komplizierter als zu Beginn angenommen. Und doch gelang es schließlich, eine gemeinsam verantwortete Sicht der Vergangenheit vorzulegen.

Die Geschichte gemeinsam darstellen zu können, bedeutet selbstverständlich nicht, daß die Kirchen bereits eins geworden wären. Das Buch gibt nicht mehr als eine Geschichte der Kirchen durch die Jahrhunderte bis heute. Es ist ein Beitrag dazu, einerseits die Ursprünge und Besonderheiten jeder einzelnen Kirche, andererseits aber auch ihre Beziehung zum Ganzen der christlichen Präsenz in der Schweiz besser zu verstehen. Der Gewinn des Unternehmens lag m.E. vor allem darin, daß sich neue Perspektiven für den Dialog unter den Kirchen ergaben. Die Bedeutung von Unterschieden wurde sichtbar, die bisher kaum Beachtung gefunden hatten. Der Dialog unter den Kirchen wurde auf eine neue Grundlage gestellt. Theologische Themen wurden wichtig, die bisher im Hintergrund geblieben waren.

Lassen Sie mich dafür drei Beispiele geben:

a) Ein erstes Thema, dem die Kirchen in ihren Dialogen weit mehr Beachtung schenken müßten, ist die Frage nach der *Bedeutung der Reformation als geschichtlichem Ereignis*. Die Kirchen sind ja nicht allein durch die Gegensätze in der Lehre und Ordnung voneinander getrennt. Von mindestens ebenso großem Gewicht für ihre Spiritualität ist die Tatsache, daß es im 16. Jahrhundert zum Bruch gekommen ist und die Kirchen sich in dieser Trennung einrichten mußten. Zwei Spiritualitäten stehen sich seither gegenüber: Die römisch-katholische Kirche, die sich selbstverständlich als Erbin der Kirche aller Zeiten versteht, und die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, die ihre apostolische Legitimität gegen den Anschein des Bruches immer neu nachzuweisen haben. Unabhängig von allen lehrmäßigen Unterschieden prägt dieser Unterschied die Kirchen bis tief in ihre Überzeugungen und Verhaltensweisen. Um einander wirklich näherzukommen, ist eine Verständigung über den geschichtlichen Vorgang nötig, der im 16. Jahrhundert zur Formalisierung des Bruches führte. Was ist damals geschehen? Muß tatsächlich gesagt werden, daß sich die reformatorischen Kirchen von der katholischen Kirche getrennt haben und die Reformation also ein Ereignis außerhalb der einen Kirche gewesen ist? Oder läßt sich

umgekehrt zeigen, daß die Auseinandersetzungen im Rahmen der einen Kirche stattfanden und darum alle Kirchen Anteil an der einen apostolischen Tradition haben?

Die Frage ist von entscheidender Bedeutung. Denn erst wenn das Ereignis der Reformation als Ereignis in der Geschichte der einen Kirche verstanden werden kann, können Schritte auf volle Gemeinschaft hin ernsthaft erwogen werden. Alle gemeinsamen Aussagen über Inhalte des Glaubens müssen unwirksam bleiben, solange die einander entgegengesetzten Spiritualitäten des Bruches andauern. Es ist darum verwunderlich, daß die Frage nach der Reformation als Ereignis bisher meines Wissens nur im römisch-katholisch/reformierten Dialog aufgeworfen worden ist.

Der Versuch, den Vorgang des Bruchs gemeinsam darzustellen, macht sofort deutlich, daß der Verlauf der Ereignisse weit komplizierter war, als im theologischen Diskurs sowohl auf römisch-katholischer als auch auf evangelischer Seite angenommen wird. Der Bruch stand nicht von vornherein fest. Die Grenzen zwischen den Parteien blieben lange Zeit fließend. Das endgültige Auseinanderbrechen der abendländischen Christenheit ergab sich durch eine lange Folge von Versagen auf beiden Seiten, von unglücklichen Konstellationen und der Verschleierung des eigentlichen geistlichen Inhalts der Reformation. Und dennoch ist klar, daß sich durch diese wechselvolle Geschichte neue Einsichten für die Gesamtheit der Christenheit ergeben haben. Kann sie also nicht als gemeinsame Geschichte aller Kirchen angesehen werden?

b) Als zweites Beispiel mag die *Geschichte der Täufer* dienen. Sie gehört zu den dunklen und oft verdrängten Seiten der Reformationsgeschichte. Vor allem die Verfolgungen, unter denen sie von evangelisch-reformierter Seite bis ins 18. Jahrhundert zu leiden hatten, werden oft verschwiegen. In den letzten Jahren ist eine Reihe von Versuchen gemacht worden, das geschehene Unrecht in Erinnerung zu rufen. In einem Dialog des Reformierten Weltbundes mit den Mennoniten sind die Verurteilungen der Täufer, die sich in mehreren reformierten Bekenntnissen finden, als heute gegenstandslos erklärt worden, und in einer Reihe von Erklärungen ist die ausdrückliche Bitte um Vergebung ausgesprochen worden.

Soviel damit gewonnen sein mag, bleibt nach allen Anstrengungen die zentrale Frage nach den Auswirkungen der Verfolgungen auf die Spiritualität der beiden Kirchen bestehen. Das Leiden, das über sie gebracht wurde, hat die täuferische Bewegung zutiefst geprägt. Sie hat durch die Verfolgungen geistliche Erfahrungen gemacht, die ihr manche Aspekte des Evangeliums erschlossen, sie gleichzeitig aber auch gegenüber allen Mehrheiten mißtrauisch machten. Was ist das Wesen der Kirche als kleiner Herde?

Solange diese geistliche Tradition nicht zum Thema des Dialogs wird, ist eine eigentliche Verständigung zwischen Reformierten und Mennoniten kaum vorstellbar.

c) Das wichtigste Beispiel ergab sich aber aus der näheren Betrachtung der *neueren Geschichte*. Es zeigte sich bald, daß es jedenfalls in der Schweiz vor allem die Entwicklungen des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts sind, die heute das Verhältnis unter den Konfessionen prägen und belasten. Die geistigen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts brachten eine tiefe Mutation des Gegensatzes zwischen den reformatorischen und der römisch-katholischen Kirche mit sich. In den reformierten Kirchen erlangte die liberale Theologie eine beherrschende Stellung und in den Auseinandersetzungen um die Gründung der modernen Eidgenossenschaft wurde die römisch-katholische Kirche sowohl geistig als auch politisch in eine defensive Stellung gedrängt. Der Kulturkampf hinterließ auf katholischer Seite tiefe Wunden. Umgekehrt führte das allmähliche Erstarren des in sich geschlossenen Katholizismus in protestantischen Kreisen zu wachsender Unruhe. Der konfessionelle Gegensatz war jetzt nicht mehr in erster Linie von den Gegensätzen der Reformationszeit oder der reformierten Orthodoxie bestimmt, sondern vor allem von der unterschiedlichen Einschätzung der Moderne. Die großen Fragen waren jetzt: Tradition und Bejahung neuer Entwicklungen, kirchliche Autorität, Gehorsam und eigenes Urteil, kirchlicher Anspruch und Anerkennung der säkularen Gesellschaft. Gewiß bestanden auch in der reformierten Kirche verschiedene Richtungen. Vor allem die dialektische Theologie führte nach dem Ersten Weltkrieg in weiten Kreisen zu einer neuen Bejahung der kirchlichen Tradition und schuf damit die Voraussetzung für einen fruchtbaren Dialog mit der römisch-katholischen Kirche. Oft wird aber übersehen, daß der Einfluß der neuen theologischen Richtung beschränkt blieb. Die evangelischen Kirchen der Schweiz sind bis heute zutiefst von der Epoche der liberalen Theologie geprägt, und selbst wenn zahlreiche der damaligen Positionen kaum mehr vertreten werden, wird die Abgrenzung von der römisch-katholischen Kirche nach wie vor weitgehend von jener Vergangenheit bestimmt.

Das Zweite Vatikanische Konzil fand in der Schweiz wohl vor allem darum ein großes Echo, weil die römisch-katholische Kirche Werte der modernen Welt auf eine Weise zu bejahen begann, die die Fronten ein Stückweit in Frage stellte. Ein Augenblick lang schien die Zusammenarbeit auf der Basis der Moderne in den Bereich des Möglichen zu rücken. Wenn heute von Rückschritten die Rede ist, liegt dies vor allem daran, daß sich diese Hoffnungen nicht erfüllten.

Ist diese Erfahrung aber nicht ein Hinweis darauf, daß der Gegensatz, wie er sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hat, ausdrücklich thematisiert werden müßte? Die Dialoge haben sich bisher vor allem mit den Gegensätzen des 16. Jahrhunderts und anderer Gründungszeiten beschäftigt. So unausweichlich dies als ein erster Schritt war, zeigt sich heute, daß der Konsensus über die Frühzeit des Bruchs allein noch keine wirkliche Verständigung zu bringen vermag. Die bilateralen Dialoge scheinen mit ihren Ergebnissen seltsam weit von den Positionen und Emotionen entfernt, die uns in Wirklichkeit voneinander trennen. Um weiterzukommen, muß die Thematik der Dialoge erweitert werden.

### B. Eine neue Manifestation der Una Sancta?

Die Aufgabe der ökumenischen Bewegung, darüber herrschte von Anfang an Klarheit, bestand nicht allein darin, die bestehenden Kirchen zusammenzuführen. Es ging vielmehr darum, die Einheit der Kirche in den Herausforderungen der Zeit neu sichtbar zu machen. Es ist kein Zufall, daß der Ruf zur Einheit ausgerechnet zu Beginn dieses Jahrhunderts mit so viel Nachdruck laut wurde. Neue Voraussetzungen waren entstanden. Die Vernetzung der Nationen war immer enger geworden. Wollten die Kirchen mit dieser Entwicklung überhaupt Schritt halten, mußten sie sich fragen, wie sie als universale Gemeinschaft in Erscheinung treten und über alle Grenzen hinweg ein gemeinsames Zeugnis ablegen konnten. Durch die missionarische Bewegung waren die evangelischen Kirchen zum ersten Mal zu einer weltweiten Realität geworden. Sie mußten sich jetzt fragen, welche Gestalt sie dieser Gemeinschaft geben wollten. Die ökumenische Bewegung war der Aufbruch aus der partikularen Existenz der konfessionellen Kirchen in die Weite der universalen Kirche.

Das hieß, daß nicht nur konfessionelle, sondern auch andere Grenzen überschritten werden mußten. Die universale Gemeinschaft konnte nur wachsen, wenn es den Kirchen gelang, ihre Bindungen an Nation, Rasse und Sprache in Frage zu stellen und sich für die größere Gemeinschaft zu öffnen. Wie oft waren konfessionelle Traditionen eine fast unlösliche Bindung mit andern Partikularismen eingegangen! Die ökumenische Bewegung war die Aufforderung zur Selbstprüfung in allen Bereichen des kirchlichen Lebens: inwiefern hindert unsere gesonderte Existenz die überzeugende Manifestation der Una Sancta in der heutigen Zeit?

Die Geschichte der ökumenischen Bewegung könnte unter diesem Gesichtspunkt geschrieben werden. Die missionarische Bewegung und die

Vielzahl von neuen konfessionellen Kirchen, die sie hervorbrachte, ließ die Kirchen des Westens wie in einem Spiegel die Unvernunft ihrer Spaltungen erkennen. Der Erste Weltkrieg führte ihnen vor Augen, wohin die Bindung an die eigene Nation führen konnte. Die Aufgabe der Versöhnung, die sich nach dem großen „europäischen Bürgerkrieg“ – wie Pandit Nehru den Ersten Weltkrieg nannte – stellte, gab der ökumenischen Bewegung neuen Auftrieb. Die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus in den dreißiger Jahren schärfte das Bewußtsein dafür, wieviel Unheil nationalistische und rassistische Theorien anzurichten vermögen. Schritt für Schritt, durch viel Versagen hindurch, wurde den Kirchen deutlich, daß sie Kirche Jesu Christi nur sein konnten, wenn sie konsequent davon ausgingen, daß ihre erste Loyalität der universalen Kirche gehörte. Nicht allein in der Kirche, sondern auch in der Gesellschaft hat jede Kirche dafür einzutreten, daß offene Gemeinschaft entsteht.

Die Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen nach dem Zweiten Weltkrieg war ein Zeichen der Hoffnung. Jetzt bestand ein Rahmen, in dem die Kirchen gemeinsam handeln und Zeugnis ablegen konnten. Die Frage wurde jetzt brennend, wie diese immer mehr vernetzte Welt zu einer wirklichen Gemeinschaft werden konnte. Die ökumenische Bewegung sah jetzt ihre Aufgabe darin, die unausweichliche Entwicklung auf eine globale Gesellschaft hin kritisch zu begleiten. Sie sah sich einerseits als Teil dieser Entwicklung, suchte sie aber andererseits mit Forderungen der Gerechtigkeit zu konfrontieren. Die *eine* Menschheit sollte nicht um den Preis der Menschlichkeit verwirklicht werden. Die ökumenische Bewegung trat darum so konsequent wie möglich für die Opfer ein, die die neue Entwicklung schuf. Sie stellte sich auf die Seite der Benachteiligten. Sie machte sich zum Fürsprecher derjenigen, die um des ökonomischen Wachstums willen ausgebeutet wurden. Sie bekämpfte alle Formen des Rassismus, vor allem wenn er dazu diente, Ungerechtigkeiten der gesellschaftlichen Ordnung festzuschreiben. Immer ging es dabei um die Vision einer wirklich geeinten Welt. Die entschiedene Parteinahme für die Benachteiligten konnte den Anschein eines neuen „Partikularismus“ erwecken. In Wirklichkeit diente sie der Universalität. Sie war gewissermaßen ein „strategischer Partikularismus“ im Dienste einer umfassenderen Einheit.

Die Theologie suchte diesen Vorgang zu klären und zu unterstützen. Auch in dieser Hinsicht war es zu einer Verwandlung der theologischen Reflexion gekommen. Statt den partikularen Interessen der eigenen Gesellschaft zu dienen, suchte sie im Namen der größeren Einheit eine kritische Funktion auszuüben. Die Vision der wirklich geeinten Welt wurde zum Ausgangs-

punkt ihrer Überlegungen. Ein in dieser Hinsicht besonders repräsentativer Beitrag war die Studie über die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit, die die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in den siebziger und achtziger Jahren beschäftigte. Es war der Versuch, die Wechselwirkung zwischen den beiden Vorgängen, der ökumenischen Bewegung und der zunehmenden Interdependenz der Menschheit, besser zu verstehen. Die Bewegung auf die „Einheit der Menschheit“ hin wurde grundsätzlich als Chance gewertet. Die dunklen Seiten des Vorgangs wurden gewiß nicht übersehen. Die Aufgabe der Kirchen war es, in der Bewegung als kritisches, heilendes und aufbauendes Ferment zu wirken. Die Theologie hatte sie zu dieser Aufgabe auszurüsten. Einerseits hatte sie gängige Konzepte der Universalität zu hinterfragen und die Voraussetzungen wahrer Universalität aufzuzeigen, andererseits mußte sie ihr kritisches Potential in den Dienst der Benachteiligten stellen und ihren Widerstand gegen Unterdrückung und Ausbeutung stärken.

Dieser Kampf für mehr Gerechtigkeit hat ohne Zweifel Früchte getragen. Er hat vor allem unter denen, die Unterdrückung und Ausbeutung ohne Hoffnung ausgeliefert schienen, etwas von der Kraft des Evangeliums aufleuchten lassen. Das Engagement der ökumenischen Bewegung in Südafrika beruhte weitgehend auf diesen Prämissen. Die Frage scheint mir aber, inwieweit sich diese Sicht der Dinge heute aufrechterhalten läßt. Es ist offensichtlich, daß die Sprache der ökumenischen Bewegung, von der in den sechziger und siebziger Jahren eine gewisse Kraft ausging, heute sowohl ihre Plausibilität als auch ihre Resonanz verloren hat. Sie wird mehr und mehr als Sprache von gestern verstanden und kaum mehr zur Kenntnis genommen. Woran liegt es? Sind die Widerstände gegen die Forderungen der Gerechtigkeit so übermächtig geworden, daß sie nicht mehr ins Gewicht zu fallen vermag? Oder beginnt sich zu zeigen, daß sie auf einer unzureichenden Analyse der heutigen Gegebenheiten beruht?

Ich denke, daß das letztere der Fall ist. Um in der ökumenischen Bewegung weiterzukommen, ist m.E. auch im Blick auf die universale Sendung der Kirche eine *zweite Verwandlung der Theologie* erforderlich.

Das heißt nicht, daß die Kritiker der ökumenischen Bewegung endlich doch recht behalten hätten. Die Rückkehr zu konservativen Positionen, die sich heute in fast allen Bereichen feststellen läßt, beruht auf noch weit fragwürdigeren Prämissen und verdient keinerlei Konzessionen. Sie mag für eine Weile in je beschränkten Kreisen die Plausibilität theologischer Aussagen wiederherstellen. Über kurz oder lang wird sich aber zeigen, daß sie als Antwort auf die heutigen Komplexitäten nicht ausreicht. So wenig wie

bisher darf die Theologie der Rechtfertigung partikularer Traditionen und Interessen dienen. Der Ruf zu einer neuen Manifestation der *Una Sancta* darf nicht aufgegeben werden.

Was meine ich also mit der zweiten Verwandlung der Theologie? Ich möchte es an drei Beispielen zeigen.

a) Die erste Frage scheint mir, ob die bisher vertretene Sicht einer in Gerechtigkeit geeinten Menschheit die *Begrenztheit der Schöpfung* ausreichend in Rechnung stellte. Die moderne technologische und industrielle Entwicklung lebt von der Annahme, daß die zur Verfügung stehenden Ressourcen de facto unendlich sind und daß darum immer größerer Reichtum geschaffen werden kann. Seit dem Zweiten Weltkrieg wird aber von Jahrzehnt zu Jahrzehnt deutlicher, daß diese Annahme hinterfragt werden muß. Der gegenwärtige wirtschaftliche Kurs muß früher oder später an Grenzen stoßen, die sich nicht mehr sprengen lassen, ja diese Grenzen sind bereits jetzt nicht mehr zu übersehen.

Ein Werk der Zerstörung ist im Gange, das die Grundlagen des Lebens auf der Erde in Frage stellt. Die Kirchen haben diesen Vorgang lange Zeit kaum wahrgenommen. So progressiv die ökumenische Bewegung in manchen Bereichen war, hat auch sie in dieser Hinsicht versagt. Sie hat sich nur zögernd auf eine Reflexion über die Konsequenzen, die sich aus der Anerkennung der Begrenztheit der Schöpfung ergeben, eingelassen.

Der Kampf um eine gerechtere Ordnung beruhte auf der Forderung, daß die Produktion der Güter allen zugutekommen müsse. Die Voraussetzung, daß sich das wirtschaftliche Wachstum unbegrenzt fortsetzen lasse, wurde weitgehend geteilt. Der heiß umstrittene Punkt war die gerechte Verteilung der Güter. Nachdem sich immer deutlicher zeigt, daß sich der gegenwärtige Kurs nicht aufrechterhalten läßt, stellt sich die Frage anders. Ungerechtigkeit kann nicht durch Wachstum überwunden werden. Der Kampf um eine gerechtere Ordnung muß sich an die Grenzen halten, die dem menschlichen Geschlecht als Geschöpf in Gottes Schöpfung gezogen sind.

Die Infragestellung geht aber noch weiter. Die große und bisher wohl von keiner Seite befriedigend beantwortete Frage ist, wie eine internationale Ordnung aussehen muß, die soziale Gerechtigkeit und Respekt vor der Schöpfung miteinander zu verbinden vermag. So wenig wir diese Ordnung heute im einzelnen anzugeben vermögen, scheint doch offensichtlich, daß sie den Verzicht auf zahlreiche menschliche Aktivitäten voraussetzt, die heute noch immer als selbstverständlich gelten. Die Aufgabe der Kirchen ist es, diesen Vorgang der Neuorientierung kritisch und konstruktiv zu begleiten.

Ein gutes Beispiel für die Unschlüssigkeit der theologischen Reflexion in der ökumenischen Bewegung war die Konvokation für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung in Seoul. In dem von der Vollversammlung in Vancouver (1983) angeregten konziliaren Prozeß waren die beiden Forderungen nach Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung in ihrer Dringlichkeit anerkannt worden. Zu einer eigentlichen Verbindung kam es aber in den folgenden Jahren nicht. Die Konvokation von Seoul stellte eine lange Liste von Verpflichtungen zusammen, die von den Kirchen zu erfüllen seien, fragte aber nicht danach, welche Folgen sich für die Ordnung der Gesellschaft ergeben, wenn soziale Forderungen und ökologische Rücksichten *zugleich* berücksichtigt werden. Ein seltsam unrealistisches Bild der zukünftigen Gesellschaft wurde entworfen. So sehr jetzt von ökologischer Verantwortung geredet wurde, war der Diskurs im Grunde doch derselbe geblieben.

b) Die Sprache der sechziger und siebziger Jahre hat auch darum viel von ihrer Plausibilität verloren, weil sich das *Phänomen der Interdependenz* in jüngster Zeit grundlegend verändert hat. Der Aufstieg des Computers und der neuen Mittel der Telekommunikation haben für den Austausch über große Distanzen eine neue Ausgangslage geschaffen. Fax, E-Mail und Internet schaffen den Anschein weltweiter Gleichzeitigkeit. Die Frage ist, wie dieser „Fortschritt“ zu beurteilen ist.

Noch sind die Folgen im einzelnen nicht abzusehen. Jedenfalls aber ist in den letzten Jahren die Grundlage für eine neue Diskrimination gelegt worden zwischen den *beati possidentes* der Technologie und denjenigen, die davon ausgeschlossen sind. Die weltweite Interdependenz nimmt immer härtere Züge an. Was haben diese neuen Formen der Unterdrückung für das Zeugnis der Kirchen zu bedeuten? Was sind die Folgen für die neue Manifestation der *Una Sancta*, die sie in der ökumenischen Bewegung zu verwirklichen suchen? Müssen sie heute vielleicht zu einer weit radikaleren Kritik der Globalisierung antreten, als sie es bisher für nötig hielten?

Während bisher die Meinung vorherrschte, daß die ökumenische Bewegung der Bewegung auf immer mehr Interdependenz parallel laufen müsse, mag es jetzt nötig sein, daß die Gemeinschaft der Kirchen ein Gegengewicht darzustellen hat; daß sie sich um des Lebens und der Menschlichkeit willen zum Ziel setzt, die Selbständigkeit ökologisch lebensfähiger regionaler Gemeinschaften zu stärken. Gewiß, die *Una Sancta* muß sichtbare Gestalt annehmen. In einer Welt globaler Entscheidungen sind auch die Kirchen auf internationalen Austausch angewiesen. Die Frage ist aber, ob sie sich mit der einen Bewegung auf die Weite der universalen Gemeinschaft hin zufrieden

geben dürfen oder im Gegenteil zugleich mit der Aufgabe konfrontiert sind, von der Basis her gegen sie Widerstand zu leisten.

c) Und damit kommen wir zum dritten Beispiel. Wie gehen wir mit der Tatsache um, daß sich so viele *Hoffnungen*, die in den letzten Jahrzehnten formuliert wurden, nicht erfüllt haben? Der Fortschritt, der immer wieder in Aussicht gestellt wurde, ist nicht eingetreten. Im Gegenteil, verglichen mit früheren Jahrzehnten mehren sich nicht nur die Risiken, sondern auch die Zeichen des Zerfalls. Die Sprache der sechziger und siebziger Jahre hat dafür kaum Antworten: Sie geht davon aus, daß die Menschheit schließlich auf höhere Stufen geführt wird. Gewiß, auch ihr ist bewußt, daß sich das Evangelium der Gerechtigkeit nicht ohne weiteres durchzusetzen vermag. Der Weg in die Zukunft verläuft durch Niederlagen und verlangt Blut und Tränen. Das Reich Gottes ist aber auch im Dunkel gegenwärtig und wird zu seiner Zeit ans Licht treten. Das Engagement für die Gerechtigkeit lohnt sich, weil wir von dieser Gewißheit getragen sind.

Ist aber diese Sicht angesichts des geschichtlichen Verlaufs wirklich einleuchtend? Die Ungewißheit wächst. Wird die Menschheit wirklich in der Lage sein, eine „dauerhafte Zukunft“ aufzubauen? Oder ist sie vielleicht dabei, die Grundlagen, die ihr das Leben auf diesem Planeten ermöglichen, Schritt für Schritt zu untergraben? Die Möglichkeit, daß die Zeichen des Zerfalls Teil eines Vorgangs der Selbstzerstörung sind, kann nicht einfach ausgeschlossen werden. Auch wenn die Überzeugung, daß die menschliche Geschichte eine aufsteigende Linie darstellt, in der westlichen Christenheit tief verankert ist, werden wir durch den tatsächlichen Gang der Geschichte zum Schluß genötigt, daß die Zukunft in Wirklichkeit radikal offen ist. Die Hoffnung, aus der wir leben, ist in Gottes eigener Herrschaft jenseits der menschlichen Geschichte begründet.

Das Engagement für die Gerechtigkeit ist mehr als ein Bestandteil der menschlichen Geschichte. Es hat seinen tiefsten Sinn darin, daß es Gottes Reich bezeugt.

### C. Der Beitrag der Theologie

Und was hat das alles für den Beitrag der Theologie und der theologischen Bildung zu bedeuten? Soll die ökumenische Theologie ihre Plausibilität zurückgewinnen, muß es m. E. an drei Stellen zu Neuorientierungen kommen:

a) Das *Zeugnis von Gottes Schöpfung* muß neu entfaltet werden. Es geht dabei um mehr als nur ein neues Thema. Es geht darum, eine Dimension zu entfalten, die bisher vernachlässigt war. Über Jahrzehnte hinweg haben wir

Theologie getrieben, ohne uns dessen bewußt zu sein, daß wir uns im Grunde der Ideologie des technologischen und industriellen Fortschritts angeglichen hatten. Die Anthropozentrik gehörte zu den kaum hinterfragten Axiomen der Theologie. Es geht jetzt darum, uns von dieser Bindung zu lösen und gegenüber herrschenden Ideologien die biblische Unabhängigkeit zurückzugewinnen.

b) Die *Bedeutung partikularer Gemeinschaft* muß neu entdeckt und entfaltet werden. Wie kann die Una Sancta nicht nur bezeugt, sondern in Tat und Wahrheit gelebt werden, ohne die Bedeutung des Partikularen abzuwerten? Wie kann die Bedeutung des Partikularen betont werden, ohne erneut der Ausschließlichkeit zu verfallen? So gefährlich der „Egoismus“ partikularer Gemeinschaften ist, ist doch mit der bloßen Verwerfung des Partikularen nichts gewonnen. Die Una Sancta entsteht nicht aus der Überwindung, sondern der gegenseitigen Erschließung des Partikularen. Die Manifestation der Una Sancta muß die Form einer „Gemeinschaft von Gemeinschaften“ haben.

c) Und schließlich geht es um die *Eschatologie*. Wie verstehen wir die Beziehung zwischen dieser Zeit und dem kommenden Reich? Zwischen den Fortschritten und Niederlagen, die die Menschheit erleidet, und der Erfüllung am Ende der Zeiten? Die Frage ist seit den Anfängen der ökumenischen Bewegung immer wieder Gegenstand von gemeinsamen Überlegungen gewesen. Die biblische Botschaft von Gottes Reich als Gericht und Erfüllung ist immer wieder entfaltet worden. Und doch ist die Sprache der ökumenischen Bewegung von der Erwartung geprägt geblieben, daß menschliche Geschichte und Reich Gottes ineinander liegen. Weil Gottes Reich hier und jetzt gegenwärtig ist, kann das Geschick der Menschheit nicht dem Zerfall preisgegeben sein. Die Theologie aber kann einen entscheidenden Beitrag zur Befreiung der Herzen leisten, wenn es ihr gelingt zu zeigen, daß unsere Hoffnung nicht mit geschichtlichen Erfolgen oder Niederlagen steht und fällt, sondern in Gott selbst begründet ist.

Manches, was der ökumenischen Bewegung in der Vergangenheit Auftrieb gab, wird in Zukunft wegfallen. Wer sich für die Annäherung der Kirchen und ihr gemeinsames Zeugnis einsetzt, kann nicht darauf zählen, vom Gang der Geschichte getragen zu werden. Die Plausibilität des Zeugnisses besteht nicht darin, daß es in der Geschichte recht behalten wird. Es mag sein, daß sich der Zerfall aufhalten läßt. Die Plausibilität liegt einzig in der Übereinstimmung mit Gottes Wort. Die Motivation beruht mehr und mehr auf dieser einzigen Quelle. Sie zu entfalten, scheint mir heute die erste Aufgabe der Theologie und der theologischen Bildung.

# Methodologische und inhaltliche Fragen zum Projekt: „Einheit durch Aufhebung der Lehrverurteilungen“

VON JOHANNES BROSEDER

## *I. Der gesellschaftliche und politische Rahmen von ökumenischer Theologie und der Gemeinschaft der Kirchen*

Die Konsultation in Straßburg befaßt sich mit dem Generalthema „Ökumenische Theologie und die konfessionell/ethnischen Egoismen“. Aus dem hier anzusprechenden vielschichtigen Problembündel sei nur ein Komplex herausgegriffen, innerhalb dessen das von mir bearbeitete Thema sachlich steht. Es ist dies das Problem der inneren Verwandtschaft der Absolutsetzungen von Konfession, Religion, Volk, Nation, Rasse, Sprache und Schrift auf einem begrenzten Territorium dieses Planeten mit der bekannten *ideologischen* Folge von Konfessionalismus, Nationalismus und Rassismus sowie mit der nicht minder bekannten *praktischen* Folge von Gewalt, Terror und Krieg gegen alle diejenigen, die auf diesem begrenzten Territorium anderen Zugehörigkeiten sich verpflichtet wissen.<sup>1</sup> Zu welchen Ausbrüchen von Gewalt, Terror und Krieg Absolutsetzungen bzw. ethnische Egoismen führen, kann tagtäglich in den Medien vernommen bzw. in unseren Städten und Gemeinden vielerorts persönlich erfahren werden. Für Millionen von Menschen, wenn sie denn Gewalt, Terror und Krieg überhaupt überleben sollten, und das vielfach nur noch als Krüppel, bringen sie die gewaltsame und zumeist dauerhafte Zerstörung ihres gesamten bisherigen Lebens, ihrer Hoffnungen und ihrer Lebensplanungen mit sich. Nun ist es sicher wahr, daß die gegenwärtigen Kriege bzw. Bürgerkriege in Europa, auf dem Balkan und in Nordirland sowie die nationalistisch motivierten Ausbrüche von Fremdenfeindlichkeit keine Religionskriege im klassischen Verständnis der religiösen Bürgerkriege des 16. bzw. vor allem des 17. Jahrhunderts in Europa sind. In diese Kategorie fallen noch am ehesten die konfessionell motivierten Auseinandersetzungen in der Ukraine. Dennoch wäre es aber auch nicht wahr, würde man sagen, die christlichen Konfessionen hätten mit diesen Kriegen überhaupt nichts zu tun. Den Anteil anderer Religionen an „Kriegen“ an anderen Orten und in anderen Gegenden lasse ich hier jetzt außer Betracht.

Die christlichen Kirchen sind die ältesten gesellschaftlichen Institutionen in Europa. Sie haben diesen Kontinent vor Jahrhunderten in tief gespaltene feindliche Lager zerrissen und diese Spaltungen in alle Welt exportiert.

Nicht der Glaube, sondern die Vernunft zügelte die kriegerischen Seiten des Glaubens und führte in Europa zu einem erträglichen gesellschaftlichen und politischen Miteinander der im Glauben Verfeindeten. Erst in der ökumenischen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts wurden die dem Glauben selbst innewohnenden, Frieden und Gemeinschaft stiftenden Dimensionen wieder entdeckt und den Kirchen nahegebracht. Sie sind von den Kirchen erst zögerlich, aber dann doch immer kräftiger mit Zustimmung aufgenommen worden.<sup>2</sup> Die Kraft hat allerdings noch nicht die Stärke gewonnen, daß sie zum *bestimmenden* Faktor des gesamten kirchlichen Lebens in den einzelnen Kirchen und Denominationen geworden ist; erst recht ist sie bis jetzt jedenfalls noch nicht so stark, daß die Kirchen in der Lage wären, ihre Spaltungen zu beenden und ihre Gemeinschaft, ihre koinonia, zu erklären und zu beginnen. Das, was die christlichen Kirchen den europäischen Gesellschaften, die sie in feindliche Lager zerrissen haben, schulden, ist die *amtliche und öffentliche Wiederherstellung der Gemeinschaft der Kirchen*; auf diese Weise könnten die Kirchen zeigen, wie aus ehemaligen Feinden Schwestern und Brüder in der „koinonia ton ekklesion“ werden könnten. Dies haben die Kirchen bislang nicht eingelöst. Sie verlangen von verfeindeten Völkern, an deren Feindschaft sie durchaus ihren historischen Anteil haben, das zu tun, was zu tun sie selbst bisher nicht in der Lage waren. Alle Reevangelisierungs- bzw. Evangelisierungsprogramme gegenüber Europa könnten eingestellt werden, würden die Kirchen das selbst glauben, was sie anderen predigen oder predigen wollen. Die Wiederherstellung ihrer Gemeinschaft wäre die überzeugendste christliche Predigt an die Völker Europas. Nähmen die Kirchen den Glauben, den sie verkündigen, tatsächlich ernst, gäbe es längst die amtlich-öffentliche Beendigung der Feindschaft in der Wiederaufnahme der Gemeinschaft der Kirchen. Diese wäre gegeben in der in Gottes versöhnendem Handeln gründenden gemeinsamen Feier des Abendmahls, die neben dem Gemeinschaft mit Jesus Christus stiftendem Handeln Gottes in der Taufe Grund und Ausdruck der Gemeinschaft der Kirchen ist. Die lutherischen und die reformierten Kirchen haben 1973 in der Leuenberger Konkordie ihre Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft amtlich-öffentlich vereinbart.<sup>3</sup> Darüber hinaus sind Christen anderer Kirchen in praktizierter eucharistischer Gastfreundschaft eingeladen zur Teilnahme am Herrenmahl. Die römisch-katholische Kirche hat bisher weder entsprechende Vereinbarungen mit den Kirchen der Reformation geschlossen noch spricht sie entsprechende Einladungen aus. Als Grund werden kirchentrennende Lehrdifferenzen genannt. Trotz dieser Lage ist aber seit dem II. Vaticanum eine faktisch wachsende ökumenische Öffnung des Abendmahls in Gemeinden

der römisch-katholischen Kirche ebenso zu beobachten wie die gemeinsame Abendmahlsfeier von Katholiken und Protestanten. Lediglich die Diözese Straßburg hat für Christen in konfessionsverbindender Ehe wechselseitige eucharistische Gastfreundschaft mit der lutherischen Kirche im Elsaß vereinbart.<sup>4</sup> Trotz kirchentrennender Lehrdifferenzen mit den Kirchen des orthodoxen Ostens hat die römisch-katholische Kirche ihrerseits aber einseitig die Möglichkeit der Teilnahme römischer Katholiken am Abendmahl der orthodoxen Kirchen offiziell zugestanden.<sup>5</sup> In der gemeinsamen Erklärung vom 7. Dezember 1965 von Papst Paul VI. und dem Patriarchen Athenagoras I. über die Aufhebung der Exkommunikationssentenzen wird das Bedauern über die Exkommunikationssentenzen von 1054 zum Ausdruck gebracht und gesagt, daß die Erinnerung an sie einer Annäherung in der Liebe bis heute hindernd im Wege stehe; deshalb werden sie aus dem Gedächtnis und der Mitte der Kirche getilgt und dem Vergessen anheimgegeben.<sup>6</sup> Die Aufhebung der Exkommunikation war aber keineswegs identisch mit dem neuen Beginn der *Communio*, die sie theologisch folgerichtig hätte sein müssen. Das also ist nach wie vor der offizielle Stand in den Bemühungen um die Wiederherstellung kirchlicher Gemeinschaft. Jesus Christus hat schon ganz offenkundig seine liebe Not, die offenen und geheimen Waffenlager der Kirchen auszuheben und zu vernichten.

## II. „Einheit durch Aufhebung der Lehrverurteilungen“ auf dem Hintergrund der bisherigen amtlichen bzw. offiziösen Gespräche der Kirchen

Im folgenden befaße ich mich vornehmlich – dem Thema entsprechend – mit dem Problem kirchlicher Gemeinschaft zwischen der römisch-katholischen Kirche einerseits und den lutherischen und reformierten Kirchen andererseits. Diese Kirchen sind es nämlich, die in dem theologischen Projekt „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ nicht nur im Blick, sondern an der Erarbeitung auch beteiligt waren und sind.<sup>7</sup> Doch bevor dieses Projekt gestartet wurde, hatten die christlichen Kirchen schon eine Menge unternommen, um die künftige Wiederaufnahme kirchlicher Gemeinschaft vorzubereiten und möglich zu machen. Dabei wird beim derzeitigen Stand der Beziehungen der Kirchen zueinander von seiten Roms unterschieden zwischen Bereichen, in denen Christen jetzt schon ihre bestehende Gemeinschaft zum Ausdruck bringen können, und den Bereichen, in denen dies jetzt noch nicht möglich ist. Alleine schon diese Unterscheidung impliziert notwendigerweise ein *theologisches Werturteil* über die jeweiligen Bereiche,

über das nicht genügend nachgedacht worden ist. Ich möchte es einmal pointiert – und gewiß auch überakzentuiert – so formulieren: In all dem, was theologisch nicht so wichtig ist, können und sollen Christen jetzt schon ihre Gemeinschaft ohne jede Einschränkung zum Ausdruck bringen können, nämlich im sozial- und gesellschaftspolitischen Bereich, im konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, in ökumenischen Wortgottesdiensten (nicht zu den Zeiten des konfessionellen sonntäglichen Gottesdienstes); im wirklich wichtigen aber, nämlich in der gemeinsamen Feier des Mahles, zu dem Jesus Christus selbst einlädt, wird der Gastgeber brüskiert, indem jede Gemeinschaft strikt untersagt wird – wegen „ungeklärter“, „nicht behobener“ (oder wie immer sie bezeichnet werden) Lehrdifferenzen. Nun haben wir zwar schon zwei wuchtige Bände „Dokumente wachsender Übereinstimmung“, die mittlerweile schon wieder um einen dritten Band ergänzt werden könnten und auch sollten, in denen genau diese Lehrdifferenzen „behoben“ werden, oder besser, hätten „behoben“ werden sollen; aber offenkundig werden sie in den Kirchen, wenn sie überhaupt beachtet werden, nicht als „Dokumente wachsender Übereinstimmung“, sondern bloß als „wachsende Dokumente“ einer für Lehre und Praxis der Kirchen bisher folgenlosen „Lehrkonsensökumene“ angesehen. Die Folgenlosigkeit ist offenkundig: Die Ergebnisse der Lehrdialoge kommen in der normalen Lehrverkündigung der Kirchen überhaupt nicht vor. Nicht ein einziger Satz aus den Konsens- und Konvergenzdokumenten hat z. B. Eingang gefunden in den voluminösen „Katechismus der katholischen Kirche“, dessen Darstellung der Lehre dergestalt gehandhabt wird, als hätte es ein ökumenisches Gespräch mit Resultaten überhaupt nicht gegeben.<sup>8</sup>

In den genannten „Dokumenten wachsender Übereinstimmung“ geht es sachlich um Konsens- und Konvergenzdokumente zu vielen überlieferten und zwischen den Kirchen strittigen Einzellehren. Das kann und muß hier weder dargelegt noch im einzelnen als immense theologische Leistung gewürdigt werden. Die Dokumente arbeiten – aufs ganze gesehen – mit einer wichtigen Voraussetzung, die ihrerseits allerdings nicht thematisch abgehandelt wird, nämlich mit folgender: Die (überlieferte) kirchliche Lehre ist „die Wahrheit“. Da die Einheit der Kirche auf der Einheit in der Wahrheit gründet, heißt dies dann faktisch: die Einheit der Kirche gründet auf der Einheit in der Lehre. Da diese zwischen den Kirchen nicht gegeben ist, werden die überlieferten strittigen Lehren auf ihre gemeinsame positive Sagbarkeit hin abgeklopft. Dabei werden neben den Feldern der Einigkeit immer neue Uneinigkeitsfelder entdeckt, die dann wiederum neue Konsensdokumente erfordern. Ist ein Konsensdokument fertiggestellt, wird es den Kirchen, die

einen solchen Text in Auftrag gegeben haben, zur Beratung und Rezeption empfohlen. Die bisher bekannt gewordenen amtlichen Reaktionen – ich denke hier mehr an die römisch-katholischen; aber ich habe die Vermutung, daß dies anderswo zwar graduell, aber nicht strukturell anders gehandhabt wird – begrüßen und unterstreichen dabei immer das, was mit der eigenen Tradition in Übereinstimmung steht. Entgegenstehendes wird kritisiert und weiterem Dialog anheimgegeben. Unausgesprochen wird dabei die Erwartung gehegt, daß der Dialog erst dann an sein Ziel gekommen ist, wenn man sich auf das geeinigt hat, was der eigenen Tradition entspricht. Und erst wenn dies erreicht ist, ist Gemeinschaft der Kirchen möglich.<sup>9</sup>

Nimmt man die Konsensökumene und deren kirchliches Schicksal zusammen, dann kann man nicht umhin festzustellen, daß die Konsensökumene, wenn nicht ans Ende<sup>10</sup>, so doch zumindest in ihre schwerste Krise geraten ist. Sie ist gerade nicht der Ausweis lebendiger Ökumene, sondern der Ausdruck ökumenischer Stagnation. Und das nicht deshalb, weil hier die Ökumene von den Beteiligten nicht mit seriösester Theologie und mit bester Absicht betrieben worden wäre und Ergebnisse erreicht wurden, die sich sehen lassen können, sondern deshalb, weil diese Ökumene mittlerweile zum glänzendsten ökumenischen Alibi der Kirchen geworden, wenn nicht sogar zu einem solchen verkommen ist, das auf Dauer angelegt zu sein scheint. Und wenn dann noch in „Ut unum sint“ die Bereiche aufgelistet werden, über die ein Lehrdialog geführt werden muß, reibt man sich nur die Augen; denn genau darüber sind in den letzten dreißig Jahren die Lehrdialoge geführt worden und deren Ergebnisse liegen vor.<sup>11</sup> Weil also immer wieder von vorne begonnen werden muß und weil immer neue Konsensdokumente über immer wieder neue entdeckte Uneinigkeitsfelder erstellt werden müssen, können Entscheidungen zur Wiederherstellung kirchlicher Gemeinschaft – viele begrüßen dies – auf den St. Nimmerleinstag verschoben werden. Es erfordert schon erhebliche Anstrengung, den Vergleich mit der Rezeption und dem Schicksal des Dayton-Abkommens nicht zu ziehen. Bis zum St. Nimmerleinstag ist man jedenfalls von der Verpflichtung entbunden, Korrekturen an überlieferten Ansprüchen, an überlieferten Lehren, an der überlieferten Verfassung vornehmen zu müssen in der Überzeugung von der Absolutheit des Eigenen, in der Überzeugung von dem „Nur So“ des christlichen Weges bis in alle Lehreinzelheiten hinein.

Dieser „Gebrauch“ der Lehrkonsensökumene durch die Kirchen muß zu Rückfragen an die Lehrkonsensökumene führen. Sie muß prüfen, ob sie nicht etwas übersehen hat, was zu diesem „Gebrauch“ führen konnte und dem gewehrt werden muß. Dabei kann sie zwei wichtige Fehler entdecken,

einen sachlichen und einen politischen. Der *sachliche* Fehler der Konsensökumene liegt nämlich in dem genommenen Ausgangspunkt der als verpflichtend angesehenen jeweiligen kirchlichen Lehre, die zudem jeweils als „die Wahrheit“ begriffen und mit ihr identifiziert wird, in der die Gemeinschaft der Kirchen gründet. Auf einen *politischen* Fehler hat Peter Neuner<sup>12</sup> aufmerksam gemacht. Mit vollem Recht verweist er darauf, daß nicht eine einzige Kirchenunion oder eine volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft das Ergebnis eines positiv formulierten umfassenden Lehrkonsenses ist: als Beispiele seien die Kirche von Südindien sowie die Kirchen der Leuenberger Konkordie genannt.

Eine ganz andere Blickrichtung als in der Lehrkonsensökumene liegt dem Projekt „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ zugrunde. Die Verurteilungen des 16. Jahrhunderts erstreckten sich auf die Fragen, die mit Glaube und Rechtfertigung, mit den Sakramenten und mit dem kirchlichen Amt zu tun hatten. Im Anschluß an Fragestellungen, die auch der Leuenberger Konkordie zugrunde lagen, geht es in diesem Projekt um die Prüfung der Frage, ob die im 16. Jahrhundert ausgesprochenen Lehrverurteilungen den heutigen Partner noch treffen; wenn ja, dann wären die damaligen Lehrverurteilungen auch heute noch kirchentrennend; wenn nein, dann sind die Gründe für die Aufkündigung kirchlicher Gemeinschaft hinfällig. Die Lehrverurteilungen könnten dann auch aus dem Gedächtnis und der Mitte der Kirche getilgt und dem Vergessen anheimgegeben werden. Ganz im Unterschied zur Konsensökumene wird hier *nicht primär nach Rechtfertigungsgründen für die Wiederherstellung der Einheit der Kirche gesucht* (diese wird vielmehr als gegeben vorausgesetzt), *sondern es wird danach gefragt, ob die Trennung noch gerechtfertigt werden kann*. „Wenn die Trennung nicht mehr gerechtfertigt werden kann, dann ist sie nicht mehr legitim“<sup>13</sup>, dann ist die Wiederherstellung der Gemeinschaft der Kirchen die zwingende Folge. Trennung muß in jedem Einzelfall gerechtfertigt werden, nicht jedoch die Einheit. Wer die Trennung nicht rechtfertigen kann, aber die Exkommunikation aufrechterhält und die Gemeinschaft verweigert, ist in seinem Heil tangiert.<sup>14</sup>

Die Blickrichtung dieser Studie ist also nicht primär auf Lehrkonsense ausgerichtet, sondern nur darauf, ob die damalige Trennung angesichts der geschichtlichen Entwicklungen, die alle Partner durchlaufen haben, heute noch gerechtfertigt werden kann. Diese Blickrichtung ermöglicht – so das Ergebnis – Gemeinschaft der Kirchen auch bei noch verbleibenden Lehrgegensätzen, da diese samt und sonders von einer solchen Art sind, daß sie allein die Last der Kirchenspaltung nicht zu tragen und zu rechtfertigen vermögen. Bei allen Verwerfungen des 16. Jahrhunderts konnte die Studie fest-

stellen, „daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht treffen, insofern seine Lehre nicht von dem Irrtum bestimmt ist, den die Verwerfung abwehren wollte“<sup>15</sup>. Darüber hinaus kommt sie zu dem Ergebnis, daß dies vielfältig schon damals der Fall war. Mit den Worten der Studie: *„Heute läßt sich feststellen: 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 beruhen. 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. ... 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.“*<sup>16</sup> In den Ursprungskirchen, so das Dokument zu den Lehrverurteilungen, warnen sie davor, nicht hinter die Klarstellungen des 16. Jahrhunderts zurückzufallen; die Angehörigen des jeweils anderen Bekenntnisses werden mit den Verwerfungen gewarnt, die eigene Überlieferung so zu verstehen, daß die heute überwindbar gewordenen Gegensätze nicht erneut aufbrechen und die Verwerfungen neue Aktualität gewinnen.<sup>17</sup>

Dennoch ist die Perspektive: „zu prüfen, ob die Trennung heute noch gerechtfertigt werden kann“, *nicht die einzige Perspektive* von LV. Die Studie verweist nämlich ausdrücklich darauf, „daß auf dem Weg zur vollen Einheit noch weitergehende Verständigungen über den positiven Inhalt der Lehre nötig sind.“<sup>18</sup> Ausdrücklich knüpft das Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ an die Dokumente der Konsensökumene an, namentlich an die Lima-Dokumente, an die Dokumente der gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission, an die römisch-katholischen und reformierten Dialogdokumente und an die Doku-

mente des römisch-katholischen und anglikanischen Dialogs. Die Studie sagt: „Die Ausführungen über die Verwerfungsaussagen, die zwischen den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen einerseits und der römisch-katholischen Kirche andererseits stehen, wollen die Reichweite der bereits in diesen Dialogergebnissen formulierten Gemeinsamkeiten und Konvergenzen des Glaubensverständnisses im Hinblick auf die bisher die Kirchen noch trennenden Verwerfungssätze feststellen. Nur insoweit es zu diesem Zweck erforderlich ist, kommt das in den Dokumenten des ökumenischen Dialogs bisher erreichte gemeinsame Sachverständnis auch ausdrücklich zur Sprache.“<sup>19</sup> Hier schließt sich insofern der Kreis, als die Lehrverurteilungsstudie sich trotz anderer Blickrichtung ausdrücklich der Konsensökumene beigesellt. Das mindert die Kraft der Argumente derjenigen, die auf das gegenüber der Konsensökumene gänzlich andere ökumenische Verfahren der Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ hinweisen und meinen, dieses Verfahren sei ökumenisch erfolgversprechender als dasjenige der Lehrkonsensökumene.

### III. Methodologische und sachliche Fragen

Bei allen Unterschieden in Blickrichtung und Zielsetzung, die die Konsensökumene und die Lehrverurteilungsstudie auszeichnen, haben sie aber *grundlegende Gemeinsamkeiten*, die von mir im folgenden befragt werden. Es fällt auf, daß sowohl in den Dokumenten der Lehrkonsensökumene wie in dem Dokument LV der Gegenstand des theologischen Diskurses „die kirchliche Lehre“ ist, von der gesagt wird, sie sei gemeinsam zu bekennen, damit die Grundlage für die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft gegeben ist. Im Fall der Lehrkonsensökumene wird der positiv formulierte Konsens in ehemals strittigen Lehren und in nicht akzeptierten neuen Lehren angezielt, im Fall von „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ wird danach gefragt, ob die Lehrverwerfungen des 16. Jahrhunderts noch den heutigen ökumenischen Partner in seinem gegenwärtigen Glauben und Bekennen treffen. Aber auch LV fordert darüber hinaus weitergehende Lehrkonsense. Was in beiden Blickrichtungen fehlt, *sind eindeutige und klare Angaben in dem aller kirchlichen Lehre vorausliegenden Grundsätzlichen*. In der Reformation sind nämlich über den Weg der Kritik an damals bedeutsamer bzw. verbreiteter kirchlicher Praxis einschließlich der sie legitimierenden Lehren bzw. Teillehren Grundsatzfragen aufgebrochen und durch sie entschieden worden, die auch heute noch auf eine eindeutige Antwort seitens der römisch-katholischen Kirche warten. Dazu zählen 1. die

Priorität und Autorität der Heiligen Schrift als Wort Gottes gegenüber dem kirchlichen Lehramt und gegenüber der kirchlichen Lehrtradition: 2. die von seiten des Menschen und damit der Kirche nicht zu übersteigende unüberbrückbare Differenz zwischen Gott und seinem Geschöpf Kirche; 3. die Ablehnung einer heilsmittlerischen Funktion der Kirche zwischen Gott und dem einzelnen und die Betonung der reinen Instrumentalität der Kirche in der Bezeugung der Bedingungslosigkeit des Heilsempfangs im Glauben des einzelnen Christen; 4. Die Heilige Schrift kann nur in dem Geist ausgelegt werden, in dem sie verfaßt wurde. Selbstausslegung der Heiligen Schrift und Auslegung im Heiligen Geist sind dasselbe, kirchliches Lehren kann nur insofern Verbindlichkeit beanspruchen, als es diesen Geist zur Stärkung des Glaubens des einzelnen bezeugt, und ist immer wieder daran zu messen. Die Antwort der Reformation ist also eindeutig: kirchliche Lehrtradition ist zu messen am Zeugnis der Heiligen Schrift. Die Heilige Schrift ist nicht mit den Augen der kirchlichen Lehrentwicklung zu lesen, sondern umgekehrt: kirchliche Lehrentwicklung ist mit den Augen der Heiligen Schrift zu lesen und nur insoweit festzuhalten, als sie mit deren Zeugnis sachlich übereinstimmt. Wo sie nicht übereinstimmt, ist die Lehre zu korrigieren, und nicht durch dogmatische Schriftlektüre Eisegese statt allseits geforderte Exegese zu betreiben.<sup>20</sup> Kirche ist Geschöpf Gottes und bleibt dies; sie hat die Heilsbotschaft weiterzugeben; sie bleibt in doppelter Hinsicht reines Instrument<sup>21</sup>: von Gott in Dienst genommen für die Weitergabe seiner Botschaft hat sie dem Glauben des einzelnen zu dienen. Sie kann sich nicht in das Gottesverhältnis des einzelnen mittlerisch „dazwischenschieben“; der Glaube des einzelnen erstreckt sich unmittelbar auf Gott selbst; der Heilsempfang ist an keinerlei Bedingungen oder zu erbringende Vorleistungen geknüpft. Der Garant dafür, daß die Kirche in der Wahrheit bleibt, ist der Heilige Geist, nicht die menschliche Institution eines kirchlichen Lehramtes; er ist der Autor der Heiligen Schrift, die nur in dem Geist gelesen werden kann, in dem sie verfaßt wurde. Daher ist die Selbstausslegung der Heiligen Schrift Auslegung im Heiligen Geist; mit diesem Geist sind alle in der Taufe ausgestattet worden, nicht nur das kirchliche Lehramt, dem hier keinerlei, nur ihm zugängliche Sondereinsichten zur Verfügung stehen.

Die historisch-kritische Bibelwissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts hat die theologische Grundentscheidung der Reformation nicht hinfällig gemacht, sondern sie präzisieren helfen. Sie hat uns sehen gelehrt, daß natürlich auch die Heilige Schrift menschliches Zeugnis von Gottes Heilshandeln ist; als Ursprungszeugnis aber haben wir kein anderes und deshalb hat – theologisch gesprochen – der Heilige Geist in der Kanonbildung die

Kirche in die Pflicht genommen, dieses Zeugnis weiterzugeben. Daß dieses *eine* Zeugnis als Zeugnis in pluraler Gestalt möglich ist, zeigt eben die Heilige Schrift. Darüber hinaus hat die historische Wissenschaft so viele Einsichten in die Entstehungsgeschichten christlicher Lehre ans Licht gebracht, daß auch von dieser Perspektive her gesehen genügend Wissen über die vielfältigen Bedingtheiten wichtiger Lehren vorhanden ist. Schließlich hat die historische Wissenschaft uns sehen gelehrt, daß manche Lehre, auch wenn man den biblischen Gesamtzusammenhang berücksichtigt, Eisegeese in die Heilige Schrift und nicht ihre geforderte Exegese ist. Man kann es drehen und wenden, wie man will, aber weder die Arche Noahs, noch Noah selbst als Gubernator dieser Arche noch die Gestalt des Petrus gibt irgendetwas her für den päpstlichen Jurisdiktionsprimat. Nimmt man das Genannte zusammen, dann kann es nur *eine ökumenische Konsequenz* geben: vordringlich ist weder ein ökumenischer Konsens über den verpflichtenden Charakter kirchlicher Lehre noch ein Konsens in den Einzellehren, es bedarf vielmehr notwendig und vordringlich eines *Grundkonsenses über den Stellenwert aller kirchlichen Lehre, nämlich über ihre Bezogenheit, über ihre Relativität*.<sup>22</sup> Dieser Grundkonsens über kirchliche Lehre ist deshalb erforderlich, weil in der Redeweise von ihrer Verbindlichkeit und Letztverbindlichkeit der Eindruck von ihrer Absolutheit erweckt wird. Absolut und letztverbindlich ist nur Gott selbst, nicht menschlich-kirchliche Lehre über ihn. Kirchliche Lehre ist „bezogen“. Diese Relativität ist in zweifacher Hinsicht gegeben: *sachlich-theologisch* ist die kirchliche Lehre nicht identisch mit Gott selbst und seinem Heilshandeln; zu ihm und seinem Handeln bleibt sie als menschliche Lehre in uneinholbarer Differenz, wenngleich sie sich auf ihn und sein Handeln bezogen weiß. Zum anderen ist kirchliche Lehre – *theologisch-historisch* gesehen – bezogen auf das Ursprungszeugnis der Heiligen Schrift. Wenn die Kirchen in ihren jeweiligen Lehren einen Konsens über diese doppelte Relativität aller kirchlichen Lehre zum Ausdruck bringen können, dann bezeugen sie *auch bei differenten Einzellehren dennoch gemeinsam den sachlichen und historischen Grund ihres Glaubens*; sie bezeugen dann gemeinsam 1. den nicht von ihnen gestifteten, sondern sie in die Pflicht nehmenden Grund und den „Gegenstand“ ihres Glaubens, Gott selbst und sein Heilshandeln, die gleichzeitig der Grund kirchlicher Gemeinschaft sind; und sie bezeugen 2. gemeinsam den einmaligen und daher verpflichtenden historischen Bezugspunkt ihres Lehrens im Zeugnis vom Wort Gottes in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, welches Zeugnis die Kirchen nur lebendig weiterzugeben haben. Wenn diese doppelte Relativität kirchlicher Lehre nicht bezeugt werden kann, dann gibt es

als einzige Alternative zu dieser *theologischen* Sicht kirchlicher Lehre nur die *ekklesiologische*: die Kirche muß sich dann zwingend an die Stelle Gottes setzen. Dann ist es nämlich nicht Gott, der den Glauben und die Gemeinschaft der Kirche und der Kirchen stiftet, sondern die Kirche. Kirche weiß sich dann ferner nicht an das Ursprungszeugnis gebunden, sondern spricht nur ihr eigenes Wort. Erst auf dem Boden der Anerkennung dieser doppelten Relativität kirchlicher Lehre ist auch ein Pluralismus der Lehren der einzelnen Kirchen theologisch legitim, ist Gemeinschaft der Kirchen auch bei Lehrgegensätzen wirklich denkbar. Ökumenisch dringlich sind daher nicht Lehrkonsense und die Prüfungen alter Lehrverwerfungssätze, dringlich und weiterführend wäre ein Konsens über den theologischen Stellenwert aller kirchlichen Lehre in bezug auf deren historisches Ursprungszeugnis und auf deren sachlich-theologischen Bezugspunkt.

Der Glaube der Christen bliebe so gebunden an Gott selbst und an das Ursprungszeugnis seines Heilswortes in der Heiligen Schrift; es könnten auf diese Weise die Versuche unterbleiben, diesen Glauben zu binden an die manchmal doch recht eigenartige Weitergabe der Heilsbotschaft in der Lehre mancher Kirchen. Der Glaube könnte viel gelassener mit Lehrverwerfungen umgehen, weil auch diese Verwerfungen ihrerseits diese doppelte Relativität kirchlicher Lehre bezeugen wollten; er könnte ferner viel gelassener mit merkwürdiger Schriftauslegung etwa in der „Immaculata Conceptio“ oder in der „päpstlichen Unfehlbarkeit“ umgehen. Es könnten gelungene und mißlungene Weitergabe des Zeugnisses der Heiligen Schrift festgestellt werden, ohne daß im Falle heute festgestellten Mißlingens den Vorfahren die gute Absicht abgesprochen werden müßte, es sei denn, die mala intentio ist offenkundig gegeben. Mißlungenes könnte auf diese Weise in der Geschichte stehengelassen werden, während man an Gelungenes anknüpfen könnte. Heutige Christen würden wieder frei, ein kritisches Gespräch mit ihren Vorfahren zu führen, um sich ein eigenständiges Urteil über die Vorgänge in der Vergangenheit bilden zu können. Die Vergangenheit bliebe dann nicht mehr eine Fessel, zu der sie durch die Verbindlichkeit *falscher* (Exkommunikation Luthers), *sachlich mißlungener* (z. B. Immaculata Conceptio) oder *zumindest nicht ganz geglückter Entscheidungen* (z. B. viele Verwerfungen Trients) geworden ist, sondern ermunterte ihrerseits zu unbefangener Prüfung der Sachverhalte. Das ökumenische Gespräch wäre befreit von dem Gerangel um formale Verbindlichkeit menschlichen Sprechens; es wäre befreit von den juristischen Querelen, welches Amt und welche Institution in der Kirche was wann wem warum verpflichtend auferlegen darf, weil alles Augenmerk, vom *theologischen* Stellenwert kirchlicher Lehre her

gesehen, von vornherein schon auf die Sache selbst gerichtet wäre, der die jeweilige kirchliche Lehre – ob in gelungener oder nicht gelungener Weise – jedenfalls dienen wollte. Gleichzeitig wäre das ganze Augenmerk darauf gerichtet, nach optimalen Möglichkeiten zu suchen, heute das Glauben stiftende Heilshandeln Gottes lebendig zu bezeugen, sowohl im Binnenraum der christlichen Kirchen wie in der säkularen Öffentlichkeit.

Lehrkonsensökumene und Lehrverwerfungsökumene befinden sich insofern gemeinsam in einem *circulus vitiosus*, als sie Konsens in den kirchlichen Lehren erzielen wollen, ohne den eine Gemeinschaft der Kirchen nicht für möglich gehalten wird, obwohl der theologische Stellenwert aller kirchlichen Lehre in bezug auf Gottes Heilshandeln selbst und in bezug auf dessen historisches Ursprungszeugnis ungeklärt bleibt. Daß bisher noch nicht der Versuch gemacht worden ist, einen Konsens über den theologischen Stellenwert aller kirchlichen Lehre zu formulieren, hängt ganz offensichtlich mit der widersprüchlichen Doppelheit römisch-katholischen Verständnisses kirchlicher Lehre zusammen: *Einerseits* gibt es seit dem Zweiten Vaticanum die reformatorische Traditionslinie der Unterordnung kirchlicher Lehre und des sie formulierenden Lehramtes unter die Heilige Schrift mit dem Spitzensatz: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm“<sup>23</sup>; „Wie die christliche Religion selbst, so muß auch jede kirchliche Verkündigung sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren“<sup>24</sup>; „... Deshalb sei das Studium des heiligen Buches gleichsam die Seele der heiligen Theologie“<sup>25</sup> ferner sind die Regeln der Schriftauslegung zu würdigen, die das Wort Gottes an den wörtlichen und historischen Schriftsinn binden, die jede Eisegeese in die Texte untersagen;<sup>26</sup> schließlich: das Lehramt lehrt nichts, als was überliefert ist, „weil es das Wort Gottes ... voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt“<sup>27</sup>. Ganz davon abgesehen, daß letzteres weder pauschal für die Geschichte noch pauschal für die Gegenwart zutrifft, gibt es *andererseits* im Widerspruch zu dieser reformatorischen Linie ebenso die gegenreformatorische gegenteilige Auffassung; diese gipfelt in dem dieser Traditionslinie entsprechenden Spitzensatz: „Es zeigt sich also, daß die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem weisen Ratschluß Gottes so miteinander verknüpft und einander zugestellt sind, daß keines ohne die anderen besteht.“<sup>28</sup> In diesem Text und in manchen anderen, die gerade im 2. Kapitel von DV sich finden, wird die Gleichrangigkeit von Lehramt, kirchlicher Lehre und Heiliger Schrift betont; von der Heiligen Schrift als kritischem Maßstab des Lehramtes und kirchlicher Lehre findet sich in der gegenreformatorischen Traditionslinie keine Spur mehr. Wegen dieser widersprüchlichen Aussagenreihe

und des damit gegebenen ungeklärten Verständnisses kirchlicher Lehre innerhalb der römisch-katholischen Kirche ist die kirchliche Erfolglosigkeit der Lehrkonsensökumene und der Lehrverwerfungsökumene geradezu vorprogrammiert: Für allgemeine und abstrakte theoretische Erörterungen in ökumenischen Gremien über das Verhältnis von Heiliger Schrift und kirchlicher Lehre werden in aller Regel gerne die Texte zitiert, die von der Heiligen Schrift als Maßstab für Lehre, Verfassung, Verkündigung und Diakonie der Kirche sprechen. In der gesamten Bandbreite der Amtsfrage und bei der Bewertung der römisch-katholischen Dogmen des 19. und 20. Jahrhunderts kommt dagegen ausschließlich die entgegengesetzte Linie zum Tragen, in der von der Gleichrangigkeit von Heiliger Schrift, kirchlicher Lehre und Lehramt gesprochen wird. Diese Linie durchzieht ebenso den gesamten „Katechismus der katholischen Kirche“<sup>29</sup> und sie wird herangezogen, wenn Dokumente ökumenischer Kommissionen mit päpstlicher Billigung von der Glaubenskongregation beurteilt werden (vgl. deren Urteil über die anglikanisch/römisch-katholischen Gespräche sowie die harsche römisch-katholische Reaktion auf die Einführung der Frauenordination in der anglikanischen Kirche<sup>30</sup>). Dieser schon im Binnenraum der römisch-katholischen Kirche gegebene unerträgliche Zustand widersprüchlicher Sichtweisen des theologischen Stellenwertes kirchlicher Lehre wird nicht erträglicher durch seine Verlängerung in ökumenische Dokumente, die problemlos Formulierungen wie „nach katholischem Verständnis gibt es, ist es ... usw.“ in die Texte mitaufnehmen, ohne sie dem Urteil des Gesamtzusammenhangs<sup>31</sup> der Heiligen Schrift ausgesetzt zu haben. Es zeigt, wie notwendig ein Konsens über den theologischen Stellenwert kirchlicher Lehre in Hinsicht auf deren doppelte Relativität, wie angedeutet, heute ist. Dieser allein ermöglicht auch Revisionen und Korrekturen dessen, was ganz einfach mißlungen ist und dem sachlich nicht zugestimmt werden kann; so wie heute der Ablehnung der Frauenordination nicht zugestimmt werden kann, so kann auch im nachhinein aus falschem Respekt vor dem Lehramt und seinen verbindlichen Entscheidungen der Exkommunikation Luthers und der Verwerfung von isolierten Sätzen aus seinen Werken nicht zugestimmt werden. Ohne die Lehre von der doppelten Relativität der Lehre wird sie selbst und die sie formulierende Instanz zu hoch gehandelt, die – ungebändigt – dann zum kirchlichen Lehrterror in Einzelfragen gegenüber dem einzelnen Christen wie an der Gemeinschaft der Christen notwendigerweise werden muß.

Neben dem Problemkreis „des Stellenwertes kirchlicher Lehre“ muß noch ein *zweiter Problemkreis* angesprochen werden, der weder in der Lehrkonsensökumene noch in der Lehrverwerfungsökumene dezidiert eine Rolle

spielt, aber eine solche spielen sollte. In den christlichen Kirchen sind die *altkirchlichen Glaubensbekenntnisse* gemeinsam in Gebrauch.<sup>32</sup> Diese können nicht unterschiedlich verstanden werden, weil über den historischen Sinngehalt alleine die historische Wissenschaft Auskunft geben kann. In ihnen befindet sich das Bekenntnis zur Katholizität<sup>33</sup> der Kirche, die dadurch gegeben ist, daß die (selbständigen) Kirchen „in Gemeinschaft“ leben. In dieser Kirche wird – so Chalkedon – die „katholike pistis“ geglaubt. *Katholisch* heißt hier wie auch sonst weder „vollinhaltlich“ noch „allumfassend“ (dieses lehrt der neue römische Katechismus und zieht daraus seine Folgerungen), sondern „allgemein“ im Unterschied zu partikular, regional oder lokal. Nur *der* Glaube ist katholisch, der von allen geglaubt wird. Der Glaube, der nicht von allen geglaubt wird, ist auch kein katholischer Glaube, sondern eine regionale oder lokale Glaubensweise. Regionale Glaubensweisen können nun durchaus mit dem katholischen Glauben, der von allen geglaubt wird, zusammenbestehen, wenn diese regionale Glaubensweise sich auf den Glauben, den alle glauben, bezogen weiß. Schwierig wird es nur dann, wenn regionale Glaubensweisen oder das lokale Sondergut als von allen zu bekennen ausgegeben wird. Daß dies vor dem II. Vaticanum generelle Linie Roms war, ist nur zu erklären auf dem Hintergrund der politischen Rolle Roms, in welche die deutschen Kaiser im Mittelalter die Stadt und deren Bischof drängten und so für ihre politischen Zwecke gebrauchen konnten. Daß die römischen Bischöfe daran auch Gefallen fanden und die eigenständigen Kirchen innerhalb des westlichen Patriarchats im Verlaufe der Jahrhunderte immer mehr entmündigten und gewissermaßen zum Verschwinden brachten, ist kein Ruhmesblatt des westkirchlichen Patriarchats. Das II. Vaticanum hat hier einige *Korrekturen in der neuen Betonung der Bedeutung der Ortskirchen* vorgenommen, mit denen bisher noch nicht – bezogen auf unseren Problemkreis – gewuchert wird.<sup>34</sup> Die ganze ökumenische Debatte könnte entschärft werden, wenn unterschieden würde zwischen dem Glauben, den alle bekennen, und dem lokalen oder regionalen Partikularglauben. Jede Redeweise vom „Spezifisch Katholischen“ würde sich auf diese Weise von selbst verabschieden, weil das Reden vom „Spezifisch Allgemeinen“ wirklich keinen Sinn macht. Römisches Sondergut müßte dann auch nicht in Konsentexten verhandelt werden, weil es als Sondergut schon von sich aus bezogen wäre auf den katholischen, den allgemeinen Glauben, den alle glauben. Hier liegen Gesichtspunkte bereit, die im Anschluß an altkirchliche Lebensverhältnisse in modifizierter Weise auf unsere gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse übertragen und ökumenisch fruchtbar gemacht werden können, was bisher nicht wirklich geschehen ist.

Und noch einen *letzten Problemkreis* möchte ich ansprechen. In ihm geht es um die *Relevanz wissenschaftlicher Einsichten in ihrer Bedeutung für das Verständnis des Glaubens*, insbesondere – im Zusammenhang des hier behandelten Themas – um die Einsichten der philologischen und historischen Wissenschaften.<sup>35</sup> Diese haben uns die Bandbreite der Heiligen Schrift erschlossen; sie haben uns gründliche Kenntnisse in die Mannigfaltigkeit und Pluralität der Dogmengeschichte, der kirchlichen Lehren, der Liturgien, der Taufordnungen, der Gestalten der Abendmahlsfeier, der kirchlichen Verfassungen und der kirchlichen Ämter sowie der „*koinonia ton ekklesion*“, der *communio ecclesiarum* geliefert, die es den Kirchen einfach machen könnten, heute ihre Gemeinschaft untereinander zu verwirklichen, leichter jedenfalls als früher, als alle diese Einsichten nicht zur Verfügung standen. Was sich auf dem Boden historischer Einsichten nicht halten läßt, muß eben preisgegeben werden, Lehre hin, Lehre her. Es kann nicht etwas im Dogma oder in der Lehre als historisch behauptet werden, was sich historisch nicht halten läßt oder sich in der Geschichte ganz anders darstellt. Es ist zwar richtig, daß der Glaube Berge versetzen kann; aber er kann nicht einfach historische Fakten erfinden, wie das etwa Kardinal Ratzinger in seinem Schreiben „*Einige Aspekte zur Kirche als Communio*“ in der Erfindung des altkirchlichen und auf Rom bezogenen „*petrinischen Prinzips*“ getan hat, in welchem er die Grundlage der *communio ecclesiarum* in der gesamten Alten Kirche gegeben sieht.<sup>36</sup> Wie dogmatische Schriftlektüre nicht hingenommen werden kann, so kann auch eine dogmatische Geschichtsschreibung nicht akzeptiert werden. Maß muß von ökumenischen Dokumenten erwarten können, daß in ihnen Sätze keine Aufnahme finden, die nach dem Muster gebildet sind: „*während die einen dieses lehren, lehren die anderen aber folgendes*“, wenn dasjenige, was die einen oder die anderen lehren, insofern in diesen Lehren historische Behauptungen aufgestellt werden, nicht zutrifft. Das nicht Zutreffende, auch wenn es gelehrt wird, darf keine Aufnahme in ökumenische Dokumente finden. Insofern ist „*die Lehre*“ nicht einfach „*die Wahrheit*“, sondern es ist zu prüfen, ob sie die Wahrheit ist. Diese Prüfung kann aber nicht im Rekurs auf die Lehre gelingen, deren Wahrheit gerade geprüft werden soll.

Die von mir versuchte dreifache Eingrenzung der kirchlichen Lehre und der sie formulierenden Instanzen in den Überlegungen zur Relativität kirchlicher Lehre, in den Überlegungen zur Katholizität und zur Regionalität kirchlicher Lehre und in den Überlegungen zur wissenschaftlichen Redlichkeit in dem, was überlieferte Lehren behaupten, könnte die Ausweglosigkeit beenden helfen, zu der ganz bestimmte Lehren führen und gerade dadurch

ihren „Terror“ gegen den Glauben des einzelnen wie auch gegen die Wiederherstellung der Gemeinschaft der Kirchen ausüben. In der Amtsfrage (einschließlich der Frage der Öffnung sämtlicher kirchlicher Ämter auch für die Frauen) ist dieser Terror offensichtlich. Er muß als solcher benannt werden und darf auch in ökumenischen Dokumenten nicht einfach verschwiegen werden. Wenn die Lehre zu einer Waffe geworden ist, die verhindern will, daß Christen miteinander in Gemeinschaft leben, dann sind nicht diese Christen in die Schranken zu weisen, sondern die Lehren. Eine Erörterung der hier angesprochenen grundlegenden Gesichtspunkte und der aus ihnen sich ergebenden ökumenischen Klarheit und Eindeutigkeit vermissen ich sowohl in den Dokumenten der Lehrkonsense und Lehrkonvergenzen wie auch in dem diese ergänzenden Projekt „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“. Eindeutigkeit und Klarheit ist weder in „Kirche und Rechtfertigung“ in den Passagen über das kirchliche Amt, über die verpflichtende Lehre und über das Kirchenrecht<sup>37</sup> noch in dem Einleitungskapitel von LV gegeben, in welchem sich einige Sätze zu dem Verhältnis von Heiliger Schrift und kirchlicher Lehrüberlieferung finden. Natürlich wünscht man jedem ökumenisch-theologischen Bemühen den kirchenpolitischen Durchbruch. Aber ob sich die vielen Ergebnisse nicht doch wieder im Stolperdraht weniger, aber entscheidend wichtiger und bis jetzt nicht geklärter Grundsatzfragen verheddern, vermag niemand zu sagen. Es kann jedenfalls nicht von vornherein ausgeschlossen werden, daß sie dieses tun.<sup>38</sup>

Jeder aber kann feststellen, daß die nicht eingelöste Wiederherstellung der Gemeinschaft selbständiger Kirchen der Mentalität des Konfessionalismus Vorschub leistet, die als solche jedenfalls auf Trennung und Ausschluß und nicht auf Versöhnung und Gemeinschaft aus ist. In dieser ihrer Eigenschaft gerät diese Mentalität aufgrund ihrer gesamten inneren Ausrichtung strukturell in die Nähe von Nationalismus, Ethnizismus, Rassismus und Fremdenfeindlichkeit und deren gesellschaftlichen und politischen Folgen, die die Völker und die Gesellschaften Europas so schwer belastet haben und noch belasten. Um so wichtiger ist das Friedenszeugnis der Christen und der Kirchen; es besteht nicht nur in *Zeichen* des Friedens, sondern im *verwirklichten* Frieden, den die Kirchen bis heute den europäischen Gesellschaften schuldig geblieben sind.

- <sup>1</sup> Vgl. hierzu und zum folgenden *J. Brosseder / H.-G. Link (Hg.)*, *Gemeinschaft der Kirchen – Traum oder Wirklichkeit?* Zürich – Neukirchen-Vluyn 1993, 7–15; ferner *J. Brosseder*, *Strittige Sachfragen und das Gespräch der Religionen*, in: *Francis X. D'SA / Rogge Mesquita (Hg.)*, *Hermeneutics of Encounter*, Wien 1994, 21–33, vor allem 21ff.
- <sup>2</sup> *R. Frieling*, *Der Weg des ökumenischen Gedankens*, Göttingen 1992; *W. Lienemann*, *Partikularkirchen und ökumenische Bewegung*, in: *Das Recht der Kirche*, Bd. II, Gütersloh 1995, 318–376.
- <sup>3</sup> *W. Lohff (Hg.)*, *Die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa: Leuenberger Konkordie*, Frankfurt/M. 1985.
- <sup>4</sup> Siehe *Eucharistische Gastfreundschaft. Ökumenische Dokumente*, hg. v. *R. Mumm* unter Mitarbeit v. *M. Lienhard*, Kassel 1974, 109–131.
- <sup>5</sup> *Ökumenismusdekret „Unitatis Redintegratio“ (= UR)*, Nr. 15.
- <sup>6</sup> *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. I. 1931–1982, hg. v. *H. Meyer* u. a., Paderborn – Frankfurt/M. 1983 (= DWÜ I), S. 523. – *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. II. 1982–1990, hg. u. eingel. v. *H. Meyer* u. a., Frankfurt/M. 1992 (DWÜ II).
- <sup>7</sup> *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd. I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, hg. v. *K. Lehmann/W. Pannenberg*, Freiburg – Göttingen 1986 (= LV I); Bd. II: *Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung*, hg. v. *K. Lehmann*, Freiburg – Göttingen 1989 (= LV II); Bd. III: *Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, hg. v. *W. Pannenberg*, Freiburg – Göttingen 1990 (= LV III); Bd. IV: *Antworten auf kirchliche Stellungnahmen*, hg. v. *W. Pannenberg / Th. Schneider*, Göttingen – Freiburg 1994 (= LV IV). – *Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland*, hg. v. der *Arnoldshainer Konferenz (AKf)*, dem Kirchenamt der EKD und dem Lutherischen Kirchenamt der VELKD, Göttingen 1993 (= LVG); *Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“*, in: *Die Deutschen Bischöfe*, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, (= LV-DBK). Ferner: *R. Frieling / W. Schöpsdau*, *Lehrverurteilungen damals und heute*, Göttingen 1987. *D. Lange (Hg.)*, *Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute*, Göttingen 1991; *J. Baur*, *Einig in Sachen Rechtfertigung?*, Tübingen 1989; *U. Kühn / O. H. Pesch*, *Rechtfertigung im Disput. Eine freundliche Antwort an Jörg Baur*, Tübingen 1991; *J. Brosseder*, *Kirchengemeinschaft heute und die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts*, in: *J. Brosseder / H.-G. Link*, *Gemeinschaft der Kirchen – Traum oder Wirklichkeit?* Zürich – Neukirchen-Vluyn 1993, 101–125; *J. Brosseder (Hg.)*, *Von der Verwerfung zur Versöhnung. Zur aktuellen Diskussion um die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts. Mit Beiträgen v. J. Brosseder, E. Herms, P. Neuner u. W. Pannenberg*, Neukirchen-Vluyn – Hamburg 1996.
- <sup>8</sup> *Katechismus der Katholischen Kirche*, München u. a. 1993.
- <sup>9</sup> Siehe zum Ganzen ausführlich *E. Geldbach*, *Das Verhältnis der Anglikanischen Gemeinschaft zu Rom*, in: *J. Brosseder / H.-G. Link (Hg.)*, 82–99 (S. Anm. 7); *E. Geldbach*, *Wichtige Unterschiede bleiben. Rom antwortet auf den anglikanisch/römisch-katholischen Abschlußbericht*, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts* 43 (1992) 72–74; *P. Neuner*, *Vor dem Ende der Konsensökumene? Zur Rezeption der Studie über die Lehrverwerfungen*, in: *J. Brosseder (Hg.)*, *Von der Verwerfung zur Versöhnung*, 51–79, hier S. 61.
- <sup>10</sup> Vgl. *P. Neuner*, ebd., vor allem S. 60.
- <sup>11</sup> *Trotz der generellen positiven Würdigung der multilateralen und bilateralen ökumenischen Dialoge in „Ut unum sint“ (Nr. 69) werden die Ergebnisse der ökumenischen Dialoge nur als „vielversprechendes ... positives Wegstück“ (Nr. 77) betrachtet. Deshalb werden in*

Nr. 79 noch einmal sämtliche wichtigen kontroversen Themen genannt, die im Dialog „vertieft werden müssen, um zu einer echten Übereinstimmung im Glauben zu gelangen“. Daß selbst die schon erreichten Konsense immer noch nicht als „echte Übereinstimmung im Glauben“ gewertet werden, macht vollends ratlos. Was soll denn noch erreicht werden? Im übrigen werden die auf das Amt der Kirche und auf das Papsttum bezogenen Themen (Nr. 79; Nr. 88–97) sowohl in suggestiver Benennung der Themen und in einer solchen dezidierten römischen Fassung vorgetragen, daß offenkundig erst dann ein Dialog als gelungen und als „echte Übereinstimmung im Glauben“ betrachtet wird, wenn alle anderen Kirchen diese Themen in der römischen Fassung sich angeeignet haben. Dazu aber bedarf es keines Dialogs.

<sup>12</sup> P. Neuner, S. 61 (s. Anm. 7).

<sup>13</sup> P. Neuner, ebd., 67.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> LV I (s. Anm. 7), S. 195; vgl. S. 27.

<sup>16</sup> LV I (s. Anm. 7) S. 32.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> LV I (s. Anm. 7), S. 33.

<sup>19</sup> LV I (s. Anm. 7), S. 28.

<sup>20</sup> Vgl. A. Grillmeier, in: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“. Kommentar zum III. Kapitel (LThK – Ergänzungsband I, <sup>2</sup>1967, 551).

<sup>21</sup> Lumen Gentium, Nr. 1. O. H. Pesch, Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche, Freiburg – Basel – Wien 1982, S. 83; J. Brosseder, Konsens im Rechtfertigungsglauben ohne Konsens im Kirchenverständnis?, in: H. Häring / K.-J. Kuschel (Hg.), Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens, München – Zürich 1993, 344–363, hier 353 ff.

<sup>22</sup> Vgl. im einzelnen und zum folgenden E. Herms, Lehrkonsens und Kirchengemeinschaft, in: J. Brosseder (Hg.), Von der Verwerfung zur Versöhnung (s. Anm. 7), S. 81–110.

<sup>23</sup> II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“ (s. Anm. 21), Nr. 10.

<sup>24</sup> Dei Verbum, Nr. 21.

<sup>25</sup> Dei Verbum, Nr. 24.

<sup>26</sup> Dei Verbum, Nr. 12.

<sup>27</sup> Dei Verbum, Nr. 10.

<sup>28</sup> Ebenso Dei Verbum, Nr. 10.

<sup>29</sup> S. Anm. 8.

<sup>30</sup> Siehe die Studien von E. Geldbach und P. Neuner und die in ihnen bearbeiteten Quellen in Anm. 9.

<sup>31</sup> Vgl. LV I (s. Anm. 7), S. 30.

<sup>32</sup> Zur ökumenischen Bedeutung dieses Sachverhalts siehe H. Fries / K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg – Basel – Wien 1983, vor allem S. 23–34.

<sup>33</sup> Zum Begriff und zur Bedeutung von Katholizität siehe J. Brosseder, Ökumenische Katholizität, in: ÖR 41 (1992) 24–39. Zum Katholizitätsverständnis in der ökumenischer Bewegung siehe Sektion I „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche“ in: N. Goodall / W. Müller-Römheld (Hg.), Bericht aus Uppsala 1968, Genf 1968 sowie den einführenden Kommentar von L. Vischer, in: Uppsala 1968, Zürich 1968, 10–15.

<sup>34</sup> Die Aufnahme des altkirchlichen Gedankens von Selbständigkeit und Unabhängigkeit von Kirchen ist vom II. Vatikanischen Konzil wieder aufgegriffen worden: siehe Dekret über die Katholischen Ostkirchen „Orientalium Ecclesiarum“, Nr. 11, siehe Nr. 5–11; dazu auch W. Sanders (Hg.), Bischofsamt – Amt der Einheit, München 1983, 133–136 (= Studie in der Theologischen Kommission der ACK Hamburg).

<sup>35</sup> Siehe ausführlich E. Schlink, Nach dem Konzil, Hamburg – München 1966, vor allem 92–100.

- <sup>36</sup> *Kongregation für die Glaubenslehre*, Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio* (1992), vor allem Nr. 8, Nr. 9, Nr. 11–14, Nr. 17. Eine überzeugende, grundlegende Kritik siehe bei *H. Vorster*, Geht es wirklich nur so? – Die Glaubenskongregation zur Kirche als *Communio*, in: *ÖR* 41 (1992) 464–475 sowie die „Nachbemerkungen zum Beitrag von Hans Vorster“ von *O. H. Pesch / Th. Schneider / L. Ullrich*, ebd., 475–478, die mit Kritik ebenso nicht sparen.
- <sup>37</sup> *Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission*, Kirche und Rechtfertigung. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 107, Paderborn – Frankfurt/M. 1994, Nr. 192, 193, 194 (Problem: „geschichtliches Werden der dann bleibenden Gestalt des ordinationsgebundenen Amtes“), 195 (Problem: LG 28,1 wird hier wider besseres Wissen von DS 1776 her verstanden, anstatt, wie es richtig ist, umgekehrt, so daß die historische Sukzession im Bischofsamt, dieses selbst sowie die Dreigliedrigkeit des Amtes als „Kriterium der Kontinuität der Überlieferung“ bezeichnet werden), 196 (Problem: Bischofsamt in historischer Sukzession wesentlich für Kirche als Kirche!); 164 (Problem: Dogmen als inkarnatorisch und das Eschaton antizipierend gedeutet!) sowie ungelöste Fragen in Nr. 219, 220, 222, 235, 236, 240. Die in den zuvor genannten Punkten angedeuteten Problemkreise stehen jedenfalls dann im Widerspruch zum Rechtfertigungsartikel, wenn sie zur Bedingung für die Wiederaufnahme kirchlicher Gemeinschaft werden und diese Sicht der Dinge von allen Christen geteilt werden muß. Das Thema „Rechtfertigung und Kirche“ ist also in entscheidenden Punkten von grundlegenden Einsichten von LV I her zu korrigieren: „Die Rechtfertigungslehre wird damit ... zum kritischen Maßstab für die Kirche, an dem sich jederzeit überprüfen lassen muß, ob ihre Verkündigung und ihre Praxis dem, was ihr von ihrem Herrn vorgegeben ist, entspricht“ (LV I, 75).
- <sup>38</sup> Zu Fragen ökumenischer Methodik siehe grundlegend und ausführlich *E. Geldbach*, Ökumene in Gegensätzen, Göttingen 1987; *J. Brossecker / L. Klein / K. Raiser*, Theologie der Ökumene – Ökumenische Theoriebildung, in: *ÖR* 37 (1988), 205–221 (DÖSTA-Studie); *K. Raiser*, Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung? München 1989; *D. Ritschl*, Ökumenische Theologie, in: *D. Ritschl / W. Ustorff*, Ökumenische Theologie – Missionswissenschaft, Stuttgart – Berlin – Köln 1994, 7–97. *A. Houtepen* (Hg.), *Ecumenism and Hermeneutics*, Utrecht 1995, vor allem der Beitrag von *A. Houtepen* selbst „*Ecumenism and Hermeneutics*“, ebd., 3–19. *K. Raiser*, Hermeneutik der Einheit, in: *ÖR* 45 (1996), 401–415. Anders *H. Meyer*, Ökumenische Zielvorstellungen, Göttingen 1996.

# Ut unum sint<sup>1</sup>

## Die Enzyklika Papst Johannes Paul II. und ihr ökumenischer Kontext

VON WALTER KLAIBER

Es ist wieder Bewegung in die ökumenische Szene gekommen. Die Lage ist zwar weiterhin unübersichtlich, aber eine ganze Reihe von Initiativen und Gesprächsergebnissen haben dafür gesorgt, daß der Dialog wieder spannend geworden ist. Die Enzyklika des Papstes ist eines dieser ökumenischen Ereignisse; aber es ist eines unter anderen, und darum scheint es mir wichtig zu sein, daß wir sie nicht isoliert, sondern in ihrem ökumenischen Kontext betrachten.

### 1. Die Entwicklung der letzten Jahre

Ich gebe einen knappen, lockeren Überblick über einige wichtige ökumenische Gesprächsergebnisse der letzten Jahre. Ich tue das aus verschiedenen Gründen aus einer mitteleuropäischen und evangelischen Perspektive. Ich hoffe, daß – mit nötigen Ergänzungen durch einen Korreferenten – dies für das Gespräch in der ACK hilfreich ist.

a) Im oft wenig beachteten *innerprotestantischen Dialog* hat es eine Reihe wichtiger Ergebnisse gegeben.

Die Erweiterung der Leuenberger Gemeinschaft um die Methodistischen Kirchen in Europa ist im Gange; der Ratifizierungsprozeß der entsprechenden Vereinbarung ist inzwischen abgeschlossen.<sup>2</sup> Es haben auch Gespräche zwischen Leuenberg und der Europäischen Baptistischen Union stattgefunden. Hier waren jedoch die Differenzen in der Tauffrage zu groß, um gleich zu einer grundsätzlichen Übereinkunft zu kommen; es ist vorgeschlagen, einen offiziellen Dialog auf europäischer Ebene aufzunehmen.<sup>3</sup>

Um so bemerkenswerter ist, daß an zwei Stellen Vereinbarungen zwischen täuferisch gesinnten Kirchen und Kirchen der Reformation getroffen wurden. Das ist einerseits in Italien der Fall, wo zwischen Baptisten, Methodisten und Waldensern nicht nur Kirchengemeinschaft, sondern auch eine Kirchenunion nach dem Muster der Methodistisch-Waldensischen Kirche beschlossen wurde.<sup>4</sup>

Andererseits fanden zwischen der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland und der VELKD Gespräche statt, die zu der bei-

derseitigen Erklärung der eucharistischen Gastfreundschaft (der sich auch die anderen Gliedkirchen der EKD angeschlossen haben) und zu einer Stellungnahme der VELKD geführt haben, daß die gegen die Wiedertäufer gerichteten Lehrverwerfungen der Lutherischen Bekenntnisschriften die Mennoniten heute nicht mehr treffen.<sup>5</sup>

Daß der Weg zur vollen Kirchengemeinschaft nicht beschritten wurde, hat unterschiedliche Gründe. Sie könnte strukturell von der mennonitischen Seite nicht pauschal erklärt werden; vielleicht haben aber auch die bleibenden Differenzen in der Taufauffassung es nicht ratsam scheinen lassen, diesen Weg zu gehen.

Die jetzige Erklärung stellt den Versuch dar, im Festhalten an der eigenen Auffassung auch die der anderen Seite zu respektieren und beide Auffassungen in der Praxis so aufeinander zu beziehen, daß Konflikte und Verletzungen vermieden werden können. Vielleicht kann diese Formel Pilotfunktion im Gespräch zwischen Kirchen mit unterschiedlichen Haltungen in der Frage der Kinder- bzw. Gläubigentaufe übernehmen.

b) Die Gespräche zwischen *anglikanischen und evangelischen Kirchen* haben an einigen Stellen zu greifbaren Ergebnissen geführt.<sup>6</sup> Dies gilt insbesondere für die „Meißener Erklärung“ zwischen der Kirche von England einerseits und dem Bund Evangelischer Kirchen in der DDR bzw. der EKD andererseits. Sie ist 1991 unterzeichnet worden; vereinbarungsgemäß wurde 1996 ein Bericht über die inzwischen gemachten Fortschritte zur Einheit hin vorgelegt.<sup>7</sup>

Die Erklärung besteht in einer gegenseitigen Anerkennung als Kirche Jesu Christi, der authentischen Verkündigung des Wortes Gottes und der rechten Verwaltung der Sakramente der Taufe und des Herrenmahls, der ordinierten Ämter als von Gott gegeben und der personalen und kollegialen geistlichen Aufsicht (Episkope) als „ein sichtbares Zeichen der Einheit der Kirche und Kontinuität des apostolischen Lebens, der apostolischen Sendung und des apostolischen Amtes“. Die so entstehende Gemeinschaft soll „über gegenseitige eucharistische Gastfreundschaft“ hinausgehen, schließt aber noch nicht „volle Austauschbarkeit der Geistlichen“ mit ein (A 1–4). Was das für Mahlfeier und Ordination bedeutet, wird an einzelnen Beispielen deutlich gemacht (B 6 und 7).

Während für die Kirche von England diese Einschränkungen wohl vor allem im Blick auf nicht-bischöflich verfaßte reformierte und unierte Gliedkirchen der EKD nötig waren, möchte „Die Porvoorer gemeinsame Feststellung“ vom Oktober 1992 zwischen den britischen und irischen Anglikanischen Kirchen und den nordischen und baltischen Lutherischen Kirchen

einen Schritt weiter gehen und schließt in die gegenseitige Anerkennung auch die volle Anerkennung der Ämter und insbesondere des bischöflichen Amtes als sichtbares Zeichen der Einheit und Apostolizität der Kirche mit ein.<sup>8</sup>

Diese Anerkennung ergibt sich aus einer relativ eingehenden Darstellung der gemeinsamen Auffassung vom Glauben, vom Wesen der Kirche und ihrer Apostolizität. Diese Darstellung bemüht sich, die historische Sukzession in der Bischofsweihe als grundlegendes sichtbares Zeichen für Einheit und Kontinuität der Kirche herauszustellen, ohne die Kirchen auszuschließen oder zu diskriminieren, „in denen das Zeichen zu irgendeiner Zeit nicht gebraucht worden ist“ (57). In der Argumentation werden wichtige Überlegungen aus der Lima-Erklärung „Taufe, Eucharistie und Amt“ aufgegriffen, merkwürdigerweise wird aber immer wieder auch auf die Bedeutung „der Erfahrung und des Zeugnisses der historischen Bischofssitze“ hingewiesen (56, vgl. auch 34 u. 49). Soll eine für die nordischen Lutherischen Kirchen passende Hilfskonstruktion nun doch die Lücke in der direkten historischen Sukzession überbrücken?<sup>9</sup>

Zehn der zwölf beteiligten Kirchen haben inzwischen die „gemeinsame Feststellung“ angenommen und die Kirchengemeinschaft feierlich vollzogen.<sup>10</sup> Die Bischöfe der Dänischen Evangelischen Lutherischen Volkskirche haben dies dagegen abgelehnt, da sie den besonderen Stellenwert, den sie dem Bischofsamt zumißt, nicht teilen können.<sup>11</sup>

Die weitere Debatte wird sich auf die Frage zuspitzen, ob die „Funktion der Episkope“ (was den Anglikanern für volle Kirchengemeinschaft zu wenig ist) oder das aufgrund der besonderen Weihe persönlich ausgeübte Bischofsamt notwendiges Zeichen für die Apostolizität der Kirche ist.<sup>12</sup>

c) Aus dem *Bereich der orthodoxen Kirchen* gibt es keine grundsätzlich neue Entwicklung zu vermelden. Die Empfehlungen der gemeinsamen Erklärungen zwischen der Orthodoxen Kirche und den orientalischen Orthodoxen Kirchen von 1989, 1990 und 1993 sind noch nicht vollzogen.<sup>13</sup> Zwischen den altorientalischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche gibt es eine Reihe von Kontakten und Vereinbarungen, während das Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und dem Vatikan z. Zt. eher von praktischen Schwierigkeiten bestimmt ist.<sup>14</sup>

d) Die *Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche* und ihre ökumenische Haltung stoßen naturgemäß auf das größte Interesse. Aber trotz ihrer einheitlichen und zentralistischen Organisation ist es nicht immer leicht, den konkreten Stand der Beziehungen zu benennen.

Aus unserer Perspektive sind folgende Gesprächsfelder wichtig:

(1) Vor mehr als 10 Jahren wurde der „Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts“ den beteiligten Kirchen übergeben. Inzwischen haben die in der EKD zusammengeschlossenen Kirchen den Empfehlungen zugestimmt und die Deutsche Bischofskonferenz den Bericht mit einer entsprechenden Empfehlung nach Rom weitergeleitet. Von dort ist noch keine offizielle Stellungnahme ergangen. Man hofft, daß zumindest im Blick auf die Lehrverurteilungen, die hinsichtlich der Rechtfertigungslehre ausgesprochen worden sind, erklärt werden kann, daß sie den jeweiligen heutigen ökumenischen Partner nicht mehr treffen.<sup>15</sup>

(2) Der „Entwurf einer lutherisch-katholischen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, die auf Weltebene vom Lutherischen Weltbund und der römisch-katholischen Kirche gemeinsam abgegeben werden soll, wurde vor kurzem veröffentlicht.<sup>16</sup> Die Erklärung stellt fest, „daß zwischen Lutheranern und Katholiken eine grundlegende Übereinstimmung im Blick auf den Glaubensinhalt der Rechtfertigungslehre besteht, und daß im Lichte dieses Grundkonsenses die verbleibenden Unterschiede in der Entfaltung des Rechtfertigungsverständnisses, in der Terminologie, der Schwerpunktsetzung und in der Bestimmung des Stellenwertes der Rechtfertigungslehre miteinander vereinbar sind. ... Damit erscheinen auch die gegenseitigen Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts, soweit sie sich auf die Lehre von der Rechtfertigung beziehen, in einem neuen Licht. Wir erkennen, daß die lutherische Lehre nicht mehr von den diesbezüglichen Verwerfungen des Trienter Konzils getroffen wird, und daß die diesbezüglichen Verwerfungen der lutherischen Bekenntnisschriften nicht mehr die römisch-katholische Kirche treffen“ (Ziff. 42f).

Die ebenfalls veröffentlichte Stellungnahme des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes zu diesem Dokument nennt für eine Reihe von einzelnen Punkten Verbesserungsvorschläge aus lutherischer Sicht, stimmt aber dem Dokument grundsätzlich zu.<sup>17</sup> In den genannten Einzelfragen besteht aber offensichtlich noch Verhandlungsbedarf, so daß die Erklärung kaum vor 1998 erscheinen wird.<sup>18</sup>

(3) Die gemeinsame Erklärung beruft sich häufig auf das 1994 erschienene Studiendokument „Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre“ der gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission.<sup>19</sup>

Das besondere Verdienst dieses Dokumentes ist es, die Rechtfertigungslehre nicht isoliert zu behandeln, sondern das Kirchenverständnis der beiden

Konfessionen im Zusammenhang mit dem Grundanliegen der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft darzustellen.

Auch hier wird ein weites Feld möglicher Verständigung eröffnet, zugleich aber auf einen Dissens hingewiesen, der möglicherweise vorerst noch nicht zu überwinden ist.

Lutheraner, so heißt es, können nicht zustimmen, wenn in einer „geschichtlich gewordenen Ausgestaltung des kirchenleitenden Amtes etwas gesehen wird, dessen Vorhandensein über das Kirchesein mitentscheidet“. Der Grund dafür liegt „vor allem in der Sorge, daß eine solche Bewertung des Bischofsamtes die Bedingungslosigkeit der Heilsgabe und des Heilsempfanges gefährdet, um die es der reformatorischen Rechtfertigungslehre geht. Denn diese Bedingungslosigkeit schließt ein, daß allein das, was nach biblischem Zeugnis von Jesus Christus selbst als Mittel zum Heilsempfang vorgegeben ist, als notwendig für das Kirchesein der Kirche betrachtet werden darf. Werden hingegen im Lauf der Geschichte gewordene kirchliche Strukturen in diesen Rang erhoben, so werden sie zu Voraussetzungen des Heilsempfanges und geraten so aus lutherischer Sicht in illegitimer Weise auf dieselbe Ebene mit dem für Heil und Kirche allein notwendigen, in Predigt und Sakramenten verkündigten Evangelium“ (Ziff. 192).

Weil aber in der katholischen Kirche das Bischofsamt zwar für das Kirchesein „notwendig“ und „unverzichtbar“, aber nicht heilsnotwendig ist, während Lutheraner es als „sinnvolle“ und „wünschenswerte“ Gestalt kirchlicher Ordnung sehen können, wird die Differenz doch nicht als unüberbrückbar angesehen (Ziff. 197). Zugleich aber wird darauf hingewiesen, daß diese Differenz „vor dem Hintergrund einer jeweils anders verstandenen Zuordnung von Heil und Kirche steht“ (Ziff. 198). So bleibt die Frage offen, „ob die katholische Auffassung, das in den lutherischen Kirchen gefeierte Herrenmahl habe ‚wegen des Fehlens [defectus] des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit [substantia] des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt‘, dem Bischofsamt und der historischen Sukzession als der geordneten Weitergabe des ordinationsgebundenen Amtes in der Kirche indirekt nicht doch Heilsnotwendigkeit zuspricht“ (Ziff. 203).

Als mögliche Antwort auf diese Frage ist von katholischer Seite „darauf hinzuweisen, daß auch eine am Sukzessionsbegriff orientierte Ekklesiologie, wie sie in der katholischen Kirche gilt, keineswegs Heil schaffende Gegenwart des Herrn im lutherischen Abendmahl leugnen muß“ (ebd.).

Wie bei fast allen Studiendokumenten der bi- und multilateralen Dialoge der letzten Jahre ist darauf hinzuweisen, daß das Dokument durch die An-

nahme in der gemeinsamen Kommission zwar einen „offiziösen“ Charakter hat, daß es aber noch in keiner der beteiligten Kirchen rezipiert ist.

(4) In diesen Zusammenhang gehört nun auch die „Enzyklika *Ut unum sint* von Papst Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene“ vom 25. Mai 1995. Sie wird in einem besonderen Kapitel zu analysieren und zu würdigen sein. Aber auf dem Hintergrund des bisher Referierten soll schon eine Beobachtung genannt werden. Obwohl sich die Enzyklika über die eigene Kirche hinaus prinzipiell auch an alle anderen „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen“<sup>20</sup> wendet, scheint der ökumenische Hauptadressat doch die Orthodoxie zu sein. Hier werden Fortschritte im Dialog besonders eingehend gewürdigt und Ergebnisse bisheriger Gespräche ausdrücklich genannt, und gerade für die Orthodoxie gilt, daß das letzte, entscheidende Hindernis zur Einheit mit Rom die Anerkennung des „Dienstes des Bischofs von Rom an der Einheit“ ist. Den Kirchen der Reformation gegenüber würden sich im Blick auf das Bischofsamt ja noch sehr viel grundsätzlichere Fragen stellen.

## 2. Die ökumenischen Grundfragen unserer Zeit

Bevor wir aber auf die Enzyklika im einzelnen eingehen, möchte ich eine kurze zusammenfassende Analyse der Gesamtsituation geben.

Es stellen sich für mich zwei Grundfragen heraus, die zwischen unterschiedlichen Gesprächspartnern noch unüberwindliche Differenzen bereiten. Sie lassen sich anhand zweier Formeln aus CA VII einprägsam darstellen:

a) CA VII sagt in Anlehnung an das apostolische Glaubensbekenntnis: Die Kirche „ist die Versammlung aller Gläubigen“ (lat.: *congregatio sanctorum*). Die Frage ist: Wer gehört zu der Versammlung der Gläubigen, und wie gibt die Kirche dieser Zugehörigkeit ihre schriftgemäße Gestalt?

Ist die Taufe konstitutiv, unabhängig davon, ob sie zu einem Zeitpunkt erfolgt, zu dem die Getauften noch nicht erfassen und bejahen können, was an ihnen geschieht, und u.U. unabhängig davon, ob sie das jemals bewußt tun? Oder ist der Glaube konstitutiv, so daß auch die Taufe als Vollzug der Aufnahme in die Kirche nur aufgrund des persönlichen Glaubensbekenntnisses erfolgen sollte?

Es wird selten wahrgenommen, daß die Antwort auf diese Frage beträchtliche Teile der Christenheit voneinander trennt, da die „täuferisch“ gesinnten Gruppen sich nur zum Teil am ökumenischen Gespräch beteiligen. Das

mindert aber nicht ihr Gewicht im Blick auf Zahl und missionarisches Engagement.

Es ist das Verdienst zweier Vereinbarungen, von denen hier berichtet wurde, daß sie Möglichkeiten aufzeigen, über diese fundamentale Meinungsverschiedenheit hinweg kirchliche Gemeinschaft zu eröffnen und zugleich sich in gegenseitigem Verstehen anzunähern.<sup>21</sup>

b) CA VII stellt weiter fest, daß die „*una sancta ecclesia*“ die Kirche ist, „in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta“ (deutsch: „Bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gefeiert werden“).

Die ganze „katholische“ Tradition der Christenheit, zu der neben römisch-katholischer und altkatholischer auch die orthodoxen und anglikanischen Kirchen zu zählen sind, geht davon aus, daß für die reine Lehre und die rechte Verwaltung der Sakramente auch ihre Ausübung unter der Aufsicht des in historischer Sukzession bewahrten Bischofsamtes als der Weiterführung des apostolischen Amtes und seiner Autorität konstitutiv ist.<sup>22</sup> Wenn von evangelischer Seite gelegentlich die Hoffnung geäußert wird, daß mit einer Einigung in der Rechtfertigungslehre auch die „Grundlage für Gemeinsamkeit in den nachgeordneten Fragen des Amtes und der Ordnung“ geschaffen werde,<sup>23</sup> so verrät dies protestantisches Wunschdenken. Die Frage des Amtes ist für unsere ökumenischen Gesprächspartner nicht nachgeordnet. Sie steht im Zentrum der Auffassung vom Wesen der Kirche als Instrument der Gnade Gottes und ist daher konstitutiv für die Frage der Kirchengemeinschaft.

Es scheint allerdings heute Konsens zu sein, daß die Zugehörigkeit zu einer in dieser Weise bischöflich verfaßten Kirche nicht heilsnotwendig ist. Aber zugleich wäre es für die in dieser Tradition stehenden Kirchen in der Regel zu wenig zu sagen, daß das in der apostolischen Sukzession stehende Bischofsamt zwar zum *bene esse*, aber nicht unbedingt zum *esse* der Kirche gehöre. Die römisch-katholische Kirche arbeitet seit Vaticanum II mit dem Begriff des *defectus*, des Mangels am vollen Kirchesein, der bei den anderen Kirchen in unterschiedlichem Ausmaß die vollkommene Gemeinschaft mit der katholischen Kirche verhindert.<sup>24</sup>

Die Bedeutung der jetzt vorliegenden Erklärungen von anglikanischen und evangelischen bzw. lutherischen Kirchen könnte darin liegen, daß sie erfolgreich versuchen, die Bedeutung des bischöflichen Amtes in historischer Sukzession festzuhalten, ohne damit andere, die dieses Amt nicht in gleicher Weise bewahrt haben, zu diskriminieren.<sup>25</sup>

Gerade das Porvoo-Dokument zeigt zugleich, wie schwierig dieser Balanceakt ist. Offensichtlich genügt der Hinweis auf die Grundfunktion der *episcopo*, die in unterschiedlicher Gestalt in der Kirche ausgeübt wird, nicht, um diesem Anliegen gerecht zu werden. Das aber nährt den Verdacht, daß das historische Bischofsamt doch mehr darstellen soll, als ein besonders deutliches Zeichen für Kontinuität und Einheit zu sein.

c) Man könnte eine dritte ökumenische Grundfrage nennen, von der die Lösung der beiden ersten Grundfragen mit abhängt. Dies ist die nach wie vor ungelöste Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition. Diese Frage ist ja nicht nur im Gespräch mit der katholischen Tradition wichtig, deren Kirchen- und Amtsverständnis stärker der Entwicklung des 2. Jahrhunderts als den neutestamentlichen Vorgaben entspringt. Sie hat auch im innerprotestantischen Dialog um die Frage der Kindertaufe eine hermeneutische Schlüsselstellung.

Zweifellos hat hier die ökumenische Diskussion wesentliche Fortschritte gemacht.<sup>26</sup> Die evangelischen Kirchen haben erkannt, daß das *sola scriptura* nicht gegen eine hermeneutische Bedeutung der Tradition ausgespielt werden kann und darf. Umgekehrt ist seit dem II. Vatikanischen Konzil in der römisch-katholischen Kirche die Priorität der Schrift vor der Tradition in Theorie und Praxis eindeutig vertreten worden.<sup>27</sup> Es wird aber oft nicht wahrgenommen, daß, wenn das Konzil vom „Wort Gottes“ spricht, es das geschriebene und überlieferte Wort Gottes meint und daß „die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche“ (in dieser Reihenfolge!) nebeneinander gestellt werden können.<sup>28</sup>

Hier bedarf es gerade im Blick auf die Frage des Amtes der weiteren Präzisierung. Zugleich stellt sich natürlich an alle Beteiligten die Frage, inwieweit sie bereit sind, im gemeinsamen Lesen der Schrift und in ihrem Bedenken im Lichte von Tradition und Erfahrung die eigene Auffassung und Praxis zu ändern und für neue Erkenntnisse offen zu sein.<sup>29</sup>

### *3. Inhalt und Bedeutung der Enzyklika Ut unum sint*

Es scheint mir nicht nötig, hier noch einmal im einzelnen Aufbau und Inhalt der Enzyklika darzustellen. Ich möchte das, was ich als wesentliche Aussagen ansehe, gleich zusammen mit den Empfindungen und Überlegungen darstellen, die sie bei mir ausgelöst haben.

a) Beeindruckend und gewichtig ist der klare Wille zum ökumenischen Gespräch und zur Einheit, der durch das ganze Dokument hindurch spürbar ist. Ein Satz wie: „Mit dem II. Vatikanischen Konzil hat sich die katholische

Kirche *unumkehrbar* dazu verpflichtet, den Weg der Suche nach der Ökumene einzuschlagen und damit auf den Geist des Herrn zu hören, der uns lehrt, aufmerksam die ‚Zeichen der Zeit‘ zu lesen“. stellt eine Festlegung dar, die nicht hoch genug eingeschätzt und gewürdigt werden kann.

b) Nicht weniger gewichtig scheint mir die Kennzeichnung des ökumenischen Gespräches als eines „Dialoges der Bekehrung“ zu sein (Ziff. 35,82; vgl. 15). Dabei geht es offensichtlich nicht nur um die Bekehrung der „anderen“, sondern auch um die eigene Umkehr. Das gemeinsame Gebet um Bekehrung ist wichtigste Grundlage für eine solche Umkehr zur Einheit (Ziff. 4,21), die auch das Bekenntnis eigener Schuld an der Sünde der Trennung einschließt. Johannes Paul II. spricht eine persönliche Bitte um Verzeihung aus (Ziff. 88), betont aber zugleich: „Nicht allein die persönlichen Sünden müssen vergeben und überwunden werden, sondern auch jene sozialen, das heißt die eigentlichen ‚Strukturen‘ der Sünde, die zur Spaltung und ihrer Verfestigung beigetragen haben und beitragen können“ (Ziff. 34).

c) Im Blick auf die Richtung der Umkehr gibt es freilich Vorgaben. „An Christus glauben heißt, die Einheit wollen; die Einheit wollen heißt, die Kirche wollen; die Kirche wollen heißt, die Gnadengemeinschaft wollen, die dem Plan des Vaters von Ewigkeit her entspricht. Das also ist die Bedeutung des Gebetes Christi: ‚Ut unum sint‘“ (Ziff. 9). Daran knüpft Ziff. 15 an, wo sehr eindrucksvoll *Unitatis redintegratio* 7 zitiert wird: „Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung“. Dann aber wird fortgefahren: „Ein jeder muß sich also grundlegender zum Evangelium bekehren und, ohne je den Plan Gottes aus den Augen zu verlieren, seinen Blick ändern.“ Dabei wird aber kein Zweifel daran gelassen, daß gerade Gestalt und Struktur der katholischen Kirche ein integraler Bestandteil dieses Planes Gottes sind. Die dem Amt des Petrus „eigene Autorität steht ganz im Dienst des barmherzigen Planes Gottes und muß immer in dieser Perspektive gesehen werden. Aus ihm erklärt sich die Vollmacht dieses Amtes“ (Ziff. 92). Im Klartext heißt dies dann: „Die katholische Kirche hält sowohl in ihrer *Praxis* wie in den offiziellen Texten daran fest, daß die Gemeinschaft der Teilkirchen mit der Kirche von Rom und die Gemeinschaft ihrer Bischöfe mit dem Bischof von Rom ein grundlegendes Erfordernis – im Plan Gottes – für die volle und sichtbare Gemeinschaft ist. ... Diese Aufgabe des Petrus muß in der Kirche bestehen bleiben, damit sie unter ihrem einzigen Haupt, das Christus Jesus ist, in der Welt die sichtbare Gemeinschaft aller seiner Jünger ist“ (Ziff. 97).

d) Wir geraten hier in den Bereich, in dem die Aussagen der Enzyklika am ambivalentesten sind. Einerseits wird der Anspruch der römisch-katho-

lischen Kirche, daß in ihr „die einzige Kirche Jesu Christi fortbesteht“, voll aufrechterhalten (Ziff. 86). Die katholische Kirche bestätigt ausdrücklich, „daß sie während ihrer zweitausendjährigen Geschichte in der Einheit mit sämtlichen Gütern, mit denen Gott seine Kirche ausstatten möchte, erhalten geblieben ist, und das trotz der oft schweren Krisen, die sie erschüttert haben, trotz mangelnder Treue einiger ihrer Amtsträger und der Fehler, in die ihre Mitglieder tatsächlich verfallen. Die katholische Kirche weiß, daß namens der Hilfe, die ihr vom Heiligen Geist zukommt, die Schwächen, die Mittelmäßigkeiten, die Sünden, mitunter die Treuebrüche mancher ihrer Söhne und Töchter, das nicht zerstören können, was Gott aufgrund seines Planes an Gnaden in sie eingegossen hat“ (Ziff. 11).

Zugleich aber wird immer wieder betont, daß die katholische Kirche nicht vergißt, „daß viele in ihren Reihen Gottes Plan trüben“ und die Verantwortung für die Spaltung der Christen „nicht ausschließlich den ‚anderen‘ zugeschrieben werden kann“ (Ziff. 11).

Es wird weiter betont, daß viele Elemente der Heiligung und der Wahrheit auch in anderen Kirchen vorhanden sind, und in „dem Maße, in dem diese Elemente in den anderen christlichen Gemeinschaften vorhanden sind, ... die eine Kirche Christi in ihnen wirksam gegenwärtig“ ist (ebd.).

Aber zugleich gilt: „Alle diese Elemente tragen den Hinweis auf die Einheit in sich, in der sie ihre Fülle finden sollen. Es geht also nicht darum, alle in den christlichen Gemeinschaften zerstreuten Reichtümer einfach summarisch aneinanderzureihen, um schließlich zu einer Kirche zu gelangen, die Gott für die Zukunft anstreben würde. Gemäß der großen, von den Kirchenvätern des Orients und des Abendlands bezeugten Tradition glaubt die katholische Kirche, daß im Pfingstereignis Gott *bereits* die Kirche in ihrer eschatologischen Wirklichkeit offenbar gemacht hat, wie er sie ‚seit der Zeit des gerechten Abel‘ vorbereitete. Sie ist bereits eine Gegebenheit. Aus diesem Grund befinden wir uns bereits in der Endzeit. Die Elemente dieser bereits gegebenen Kirche existieren in ihrer ganzen Fülle in der katholischen Kirche und noch nicht in dieser Fülle in den anderen Gemeinschaften, wo gewisse Aspekte des christlichen Geheimnisses bisweilen sogar wirkungsvoller zutage treten. Das Bestreben des Ökumenismus ist eben, die zwischen den Christen bestehende teilweise Gemeinschaft bis zur vollen Gemeinschaft in der Wahrheit und in der Liebe wachsen zu lassen“ (Ziff. 14).

Mag also manches bei den anderen Kirchen wirkungsvoller gelebt worden sein, es gibt nichts, was sie als Erkenntnis oder Gabe zusätzlich zu dem beitragen könnten, was in der römisch-katholischen Kirche schon vorhanden ist. In diesem Sinne gilt: „Die volle Einheit wird dann Wirklichkeit werden,

wenn alle an der Fülle der Heilmittel teilhaben werden, die Christus seiner Kirche anvertraut hat“ (Ziff. 86). Wenn daher der Bischof von Rom am Ende seines Schreibens „den Gläubigen der katholischen Kirche, und euch, den Brüdern und Schwestern der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“ sagt: „Kehrt zur Ordnung zurück, laßt euch ermahnen, seid eines Sinnes, und lebt in Frieden!“ (2Kor 13,11 nach der Einheitsübersetzung),<sup>30</sup> dann ist der Eindruck nicht von der Hand zu weisen, daß diese Umkehr eben doch als Rückkehr zu der durch Gottes Heilsplan eingestifteten Ordnung der katholischen Kirche ist.

e) Was vor mehr als 30 Jahren bei der Verkündung des Dekretes über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“ ein ungeheurer Fortschritt war, wirkt in seiner Wiederholung eher enttäuschend. Die Enzyklika betont immer wieder den positiven Ertrag der ökumenischen Gespräche der letzten 30 Jahre. Sie formuliert sogar ausdrücklich: „Während der Dialog über neue Themenbereiche weitergeht oder sich auf tieferreichenden Ebenen entwickelt, haben wir eine neue Aufgabe zu lösen: Wie nämlich die bisher erzielten Ergebnisse angenommen werden sollen. Sie dürfen nicht Aussagen der bilateralen Kommissionen bleiben, sondern müssen Gemeingut werden“ (Ziff. 80). Über den Weg dazu werden im Anschluß daran einige detaillierte und bemerkenswerte Ausführungen gemacht. Aber die Enzyklika selber nimmt kaum inhaltlich zu dem Stellung, was in den letzten Jahren in dieser Hinsicht erarbeitet worden ist. Dies gilt zumindest für den Dialog mit den evangelischen Kirchen, der inhaltlich keine Berücksichtigung findet. Diese kommen in ihrem Selbstverständnis so gut wie nicht in den Blick. Was über sie gesagt wird, sind im wesentlichen Exzerpte aus „Unitatis redintegratio“; was an ihnen gelobt wird („Liebe und Hochschätzung für die Heilige Schrift“ [Ziff. 66] oder „das starke Gerechtigkeitsgefühl und ... die aufrichtige Nächstenliebe“ [Ziff. 68]) betrifft nur zum Teil das, was sie als ihr Proprium ansehen, und das kurze Referat über den multilateralen Dialog in der „gemischten Arbeitsgruppe“ mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen und die begleitenden bilateralen Dialoge nennt als Streitfragen nur knapp „die Taufe, die Eucharistie, das Weiheamt, den sakramentalen Charakter und die Autorität der Kirche und die apostolische Sukzession“ (Ziff. 69).

Die Frage, ob wir im Rezeptionsprozeß der vielen seit dem II. Vatikanischen Konzil erarbeiteten Dokumente weitergekommen sind, und wie stark die Hörbereitschaft für das Anliegen anderer ist, bleibt damit offen.

f) Wird somit die Agenda wesentlich von Rom bestimmt, so liegt auch das entscheidende Urteil über das Maß der Einheit beim Heiligen Stuhl. „Die Lehrautorität hat die Verantwortung, das endgültige Urteil zu sprechen“

(Ziff 81). Bei Gesprächen über die offenen Fragen sind „falsche Irenik und die Nichtbeachtung der Normen der Kirche zu vermeiden“ (Ziff. 79).

Aber zugleich wird davor gewarnt, sich von diesen Vorgaben entmutigen zu lassen. „An einer Sicht der Einheit festhalten, die allen Forderungen der geoffenbarten Wahrheit Rechnung trägt, heißt jedoch nicht, der ökumenischen Bewegung Einhalt zu gebieten. Im Gegenteil, es bedeutet zu vermeiden, daß sie sich mit Scheinlösungen zufriedengibt, die zu keinem stabilen und echten Ergebnis führen würden. Der Anspruch der Wahrheit muß bis auf den Grund gehen. Ist das etwa nicht das Gesetz des Evangeliums?“ (Ziff. 79).

Persönlich meine ich, daß dies eine ehrliche und hilfreiche Feststellung ist. Ich möchte dieser Haltung keinesfalls die echte Dialogbereitschaft absprechen, sondern sie als Einladung zum engagierten, aber auch realitätsbezogenen Gespräch annehmen. Daß an einem Dialog Beteiligte von der Wahrheit der eigenen Position überzeugt sind, schließt kein echtes Gespräch aus. „Der Anspruch der Wahrheit muß bis auf den Grund gehen“, das ist ein Wort gegen oberflächliche Konsensformeln, wie sie in den letzten Jahrzehnten vielleicht doch manchesmal zu leichtfüßig formuliert worden sind; es ist zugleich eine Ermutigung zum engagierten Diskurs über die Grundfragen unseres Glaubens. Allerdings muß dabei jedem Gesprächspartner konzidiert werden, daß er mit diesem Anspruch in den Dialog geht, zugleich aber offen ist, auf den Anspruch des anderen und seine Argumente zu hören.

g) In diesem Sinne möchte ich auch die Einladung des Papstes an die kirchlichen Verantwortlichen und ihre Theologen annehmen, „über dieses Thema mit mir einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören könnten“ und bei dem es um die Frage geht, „eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet“ (Ziff. 96).

Der ganze Abschnitt über „den Dienst des Bischofs von Rom an der Einheit“ (Ziff. 88–97) gehört zweifellos zu den beeindruckendsten Passagen der Enzyklika, die für mich allerdings fast einen tragischen Unterton besitzt. Der Papst legt in großer Klarheit dar, was er als Aufgabe und Sendung des Bischofs von Rom als Nachfolger auf dem Stuhl des Petrus sieht und macht deutlich, daß er um dieses Auftrages willen an dieser Autorität und Sendung festhalten muß. Er möchte zugleich deutlich machen, daß dieser Dienst des Petrus „ein Dienst der Barmherzigkeit“ ist, „geboren aus einem Barmherzigkeitsakt Christi. Diese ganze Lehre aus dem Evangelium muß dauernd neu gelesen werden, damit die Ausübung des Petrusamtes nichts von ihrer Glaubwürdigkeit und Transparenz verliert“ (Ziff. 93). Zugleich aber sieht er

deutlich, daß die Primatsforderung des Bischofs von Rom für einen Teil der Christenheit nicht mehr einheitsstiftend, sondern einheitsverhindernd wirkt. Weil dieses Dilemma so ehrlich dargestellt wird, möchte ich die Aufforderung zum Dialog über diese Frage ernst nehmen und freue mich darüber, daß sie an vielen Stellen aufgegriffen wird. Darüber wird noch kurz zu berichten sein.

h) Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß die Enzyklika mit einigen gewichtigen Überlegungen zum Thema „volle Einheit und Evangelisierung“ schließt (Ziff. 98f). Dies entspricht dem Motto aus Joh 17,21 und einem der Grundanliegen des Pontifikats von Johannes Paul II. Ich will hier einfach noch einige eindrucksvolle Sätze zitieren: „Eine christliche Gemeinschaft, die an Christus glaubt und mit der Leidenschaftlichkeit des Evangeliums das Heil der Menschheit ersehnt, kann sich keinesfalls dem Anruf des Geistes verschließen, der alle Christen zur vollen und sichtbaren Einheit anleitet. Es handelt sich um einen der Imperative der Liebe, der ohne Abstriche erfüllt werden muß. Der Ökumenismus ist nicht nur eine interne Frage der christlichen Gemeinschaft. Er betrifft die Liebe, die Gott in Jesus Christus der ganzen Menschheit zugedacht hat, und diese Liebe behindern, bedeutet eine Beleidigung für ihn und seinen Plan, alle in Christus zusammenzuführen“ (Ziff. 99).

#### *4. Vorschläge zur Weiterarbeit*

Eine wichtige Passage der Enzyklika nennt eine Reihe von Themen, „die vertieft werden müssen, um zu einer echten Übereinstimmung im Glauben zu gelangen“ (Ziff. 79).

Diese Themen sollen hier zunächst einmal aufgezählt werden:

(1) Die Beziehungen zwischen Heiliger Schrift als oberster Autorität in Sachen des Glaubens und der heiligen Tradition als unerläßlicher Interpretation des Wortes Gottes;

(2) die Eucharistie, Sakrament des Leibes und Blutes Christi, dargebracht zum Lob des Vaters, Gedächtnis des Opfers und Realpräsenz Christi, heiligmachende Ausgießung des Heiligen Geistes;

(3) die Weihe als Sakrament zum Dienstamt in seinen drei Stufen: Bischofsamt, Priestertum und Diakonat;

(4) das Lehramt der Kirche, dem Papst und den in Gemeinschaft mit ihm stehenden Bischöfen anvertraut, verstanden als Verantwortung und Autorität im Namen Christi für die Unterweisung im Glauben und seine Bewahrung;

(5) die Jungfrau Maria, Gottesmutter und Ikone der Kirche, geistliche Mutter, die für die Jünger Christi und die ganze Menschheit Fürbitte leistet.

Ich muß mich damit begnügen, zu dieser Liste drei Anmerkungen zu machen:

a) Es ist bemerkenswert, daß auch für den Papst die Frage der Beziehung zwischen Heiliger Schrift und Tradition in der ökumenischen Diskussion eine Schlüsselstellung einnimmt. Dabei ist weiter bemerkenswert, daß in diesem Text die Vorordnung der Heiligen Schrift „als oberster Autorität in Sachen des Glaubens“ vor der „heiligen Tradition als unerläßlicher Interpretation des Wortes Gottes“ deutlicher ausgesprochen ist als in den meisten Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils.

b) Es ist deutlich, daß diese Traktandenliste aus der Perspektive der römisch-katholischen Kirche heraus aufgestellt ist. Es ist wichtig, daß die ökumenischen Gesprächspartner ihrerseits Punkte benennen, die sie für ähnlich diskussionsbedürftig halten. Dabei wird aus evangelischer Perspektive sicher die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Heil und Kirche eine entscheidende Rolle spielen.

c) Zu fast allen der genannten Punkte liegen schon eine ganze Reihe von Überlegungen aus ökumenischen Gesprächen vor. Leider sagt die Enzyklika nicht, ob diese Ergebnisse noch nicht genügen und daher „vertieft werden müssen“, oder ob die Rezeption dieser Ergebnisse noch nicht weit genug fortgeschritten ist. Es wäre sehr wichtig gewesen, wenn gerade an dieser Stelle vom Lehramt der römisch-katholischen Kirche her gesagt worden wäre, wo nach der Auffassung der Kirche schon echte Fortschritte gemacht worden sind und wo die bisherigen Ergebnisse noch unbefriedigend sind. Dies gilt ja auch in besonderem Maß von dem Thema, das am Ende der Enzyklika besonders hervorgehoben worden ist und das in der ersten Reaktion auf die Enzyklika auch am meisten Resonanz gefunden hat, nämlich die Diskussion um die Stellung des Bischofs von Rom und seines Primates im Dienste der Einheit.

### *5. Der Beginn des Dialogs mit dem Papst*

Wie schon angedeutet, hat von den Aussagen der Enzyklika am unmittelbarsten und intensivsten die Einladung des Papstes gewirkt, mit ihm über die Frage seines Amtes und Dienstes „einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemik einander anhören könnten“ (Ziff. 96).

a) Diese Einladung ist in unterschiedlicher Weise aufgenommen worden. Nationale Kirchenräte wie der Ökumenische Rat Österreichs haben an den Papst geschrieben und vorgeschlagen, daß der Papst „die je beiden Vorsitzenden aller Dialoge zu sich bittet, um sich über den Stand der Gespräche informieren zu lassen und gemeinsam mit ihnen zu beraten, ob ein Gespräch mit ‚kirchlichen Verantwortlichen‘ nötig und sinnvoll wäre“.<sup>31</sup>

Einzelne Theologen haben sich geäußert, und gerade anlässlich des Papstbesuches in Deutschland hat es eine Fülle von qualifizierten Äußerungen von evangelischer und römisch-katholischer Seite zu diesem Thema gegeben.<sup>32</sup> Die evangelischen Stimmen laufen darauf hinaus, daß – mit unterschiedlicher Akzentsetzung – eine Trennung zwischen Jurisdiktionalgewalt und zeichenhaftem Dienst an der Einheit als grundlegende Voraussetzung für eine Verständigung genannt werden.<sup>33</sup> Strikte Ablehnung jeglicher möglicher Funktion des Bischofs von Rom im Dienste der Einheit hört man selten.<sup>34</sup> Die katholischen Stellungnahmen denken über die Möglichkeit nach, stärker zwischen den verschiedenen Funktionen zu differenzieren, die das Papstamt jetzt in sich schließt: Bischof von Rom, Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche, Patriarch des Abendlandes und universaler „Petrusdienst“ für die Einheit.<sup>35</sup> Auch die ersten orthodoxen Stimmen zeigen, daß die Überlegungen in diese Richtung gehen müssen, wobei man hier noch einen klareren Impuls vom Papst selbst erwartet hätte.<sup>36</sup>

b) Der Dialog über diese Frage ist nicht neu. Spätestens seit den siebziger Jahren gibt es ein intensives, unpolemisches und „brüderliches“ Gespräch über das Thema des Petrusdienstes. Bei einer Reihe von bilateralen Dialogen mit der römisch-katholischen Kirche ist ausdrücklich der Versuch gemacht worden darzulegen, unter welchen Bedingungen sich die „nicht-römische“ Seite eine Anerkennung des päpstlichen (Ehren-)Primates vorstellen könnte. Die Enzyklika nennt selbst einige solcher Beispiele, und Burkhardt Neumann hat jetzt in einem ausführlichen Artikel über „Das Papstamt in den offiziellen ökumenischen Dialogen“ referiert.<sup>37</sup>

Dort wo Rom, wie z.B. im Dialog mit den Anglikanern, ausdrücklich Stellung genommen hat, sind auch relativ weitgehende Zugeständnisse als unzureichend abgelehnt worden.<sup>38</sup> Die Enzyklika läßt sich nicht auf eine Diskussion solcher bisheriger Vorschläge oder Ergebnisse ein. So bleiben Fragen offen: In welcher Form und unter welchen Voraussetzungen ist ein Dialog mit dem Papst denkbar? Kann auf bisherige Überlegungen und Vorschläge zurückgegriffen werden oder bedarf es eines völligen Neuansatzes? Ist der Hinweis auf die Situation im ersten Jahrtausend (Ziff. 95) eine Andeutung, wie eine Primatsausübung aussehen könnte, „die zwar keineswegs auf das

Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet“? (Wobei offen bleiben muß, ob das Bild, das hier vom ersten Jahrtausend gezeichnet wird, zutreffend ist.)

Ich möchte allerdings auch auf ein anderes Problem hinweisen, das sehr viel seltener benannt wird. Wenn ich recht sehe, ist es keineswegs ausgemacht, ob das, was bisher z.B. von anglikanischer, lutherischer oder methodistischer Seite über „Denkmöglichkeiten“ der Anerkennung bestimmter Formen der Ausübung des Primates des römischen Bischofs geäußert worden ist, in einem Rezeptionsprozeß innerhalb dieser Kirchen wirklich Konsens finden würde. Man sollte nicht übersehen, daß dieses Thema auf evangelischer Seite auch emotional erheblich befrachtet ist, so daß es auch hier geduldiger Gespräche bedarf.

c) Zugleich möchte ich gerade von evangelischer Seite aus davor warnen, alle Energie auf die Lösung dieser Frage zu setzen. Mag die Primatsfrage im Gespräch mit der Orthodoxie das entscheidende Hindernis sein für die Einheit, *für die reformatorische Position ist sie nur ein Teil einer viel umfassenderen Problemstellung, nämlich des Zusammenhangs von Heil und Kirche!* Dieser Zusammenhang muß immer im Blick bleiben, will man in der Primatsfrage weiterkommen.

## 6. Ökumene und Evangelisation

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß für mich der Zusammenhang zwischen ökumenischer Bemühung und Auftrag zur Evangeliumsverkündigung zu den ganz bemerkenswerten Seiten der Enzyklika gehört. Ich möchte anregen, daß die ökumenische Theologie gerade an dieser Stelle weiterarbeitet. Welche Aussagen können wir über unseren gemeinsamen Auftrag und seinen Inhalt machen? Sind wir uns einig über das, was das „seligmachende“ Evangelium ist, und können wir uns darüber um so leichter und intensiver verständigen, weil keine Kirche mehr beansprucht, die „allein seligmachende“ zu sein? Es wäre gut, wenn wir nicht nur in den Fragen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung nach einem gemeinsamen Wort suchen würden, das die Welt nicht überhören kann, sondern auch dort, wo es um Heil und Erlösung geht, immer wieder um die gemeinsame Aussage unserer Verkündigung ringen, die wir der Welt sagen müssen, und zwar möglichst so, daß sie sie hören und verstehen kann.

In der Frage des Zusammenhangs zwischen institutioneller Einheit und Glaubwürdigkeit unserer Mission habe ich gemischte Gefühle. Einerseits ist

es richtig, daß die Trennung der Kirchen ein Skandal und ein Hindernis für die Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung ist, selbst wenn sie sich heute nicht mehr bekämpfen, sondern schon vielfältig zusammenarbeiten.

Andererseits sollten wir uns aber auch darüber im klaren sein, daß der Verweis auf die Uneinigkeit der Kirchen für viele Menschen nur ein Vorwand ist, ihren Unglauben zu entschuldigen, und auch die völlige Einheit der Christenheit nicht automatisch dazu führen würde, „daß die Welt glaubt“. Insofern sollte man der evangelistischen Kraft institutioneller Einheit auch nicht zu viel Gewicht beimessen. So konstatiert etwa das Porvoo-Dokument über die unterschiedliche Praxis der historischen Sukzession in der Bischofsweihe zwischen anglikanischen und lutherischen Kirchen: „Eine Folge davon ist ein Mangel an Einheit zwischen den Ämtern unserer Kirche gewesen und folglich ein Hindernis für unser gemeinsames Zeugnis, Dienst und Mission“ (Ziff. 34). Ich frage mich, ob hier nicht zum Problem wird, was man selber zum Problem macht. Ich möchte anregen, ernsthaft zu fragen, inwieweit unsere unterschiedliche Auffassung über die Ämter – die wir für bestimmte Fragen sehr gewissenhaft behandeln müssen und sehr ernst nehmen dürfen –, *inwieweit diese unterschiedliche Auffassung wirklich ein Hindernis für unser gemeinsames Zeugnis, Dienst und Mission sein muß!* Ich bin der Überzeugung, daß vieles trotz unterschiedlicher Auffassung über Ämter gerade im Blick auf Mission und Diakonie gemeinsam getan werden kann (und ja auch schon gemeinsam getan wird). Wir werden sowieso damit rechnen müssen, daß gerade die missionarisch offenen und diakonisch engagierten Gemeinden in den nächsten Jahren viele theologische und institutionelle Bedenken in der Praxis einfach überholen werden. Das soll nicht von vornherein gutgeheißen werden, aber damit gilt es realistischerweise zu rechnen.

## 7. Zusammenfassende Thesen

(1) Die Enzyklika *Ut unum sint* ist als klares und nach eigenem Bekunden unwiderrufliches Bekenntnis der römisch-katholischen Kirche zum Ökumenismus durch ihren höchsten Repräsentanten ein Dokument von hoher ökumenischer Bedeutung. In seiner Grundintension kann es nur dankbar begrüßt werden.

(2) Das Dokument ist in Ton und Duktus geprägt von der Offenheit zum Gespräch und der Bereitschaft zur Buße, zur Verständigung und zur Versöhnung; es ist getragen von einem hohen Maß an Verantwortung und einer Haltung des Gebetes, die dem gewählten Motto entspricht.

(3) In der Sache zeigt sich eine tiefe Spannung zwischen dem Anspruch der römisch-katholischen Kirche, die einzige Kirche zu sein, die Kirche in ihrer ganzen ihr von Gott zugedachten Fülle ist, und dem Versuch, im ökumenischen Dialog andere Kirchen möglichst als gleichrangige Gesprächspartner zu behandeln.

(4) Diese Spannung tritt am schärfsten in der Frage nach der Bedeutung der Stellung des Bischofs von Rom in der Kirche Jesu Christi zu Tage. Gerade der unabdingbare Anspruch, daß erst durch die Anerkennung des Primats des Bischofs von Rom als Inhaber des „Petrusamtes“ Kirche zur Kirche Jesu Christi im Vollsinn werde, macht es anderen Kirchen fast unmöglich, dieses Amt als Dienst an der Einheit zu begreifen und anzunehmen. Daß gerade in dieser Frage zu neuem, vertieftem Gespräch eingeladen wird, gehört zu den Hoffnungszeichen, die durch die Enzyklika gesetzt werden.

(5) Obwohl die Enzyklika häufig und mit Anerkennung von den ökumenischen Dialogen der letzten Jahrzehnte spricht, macht sie nirgends deutlich, wo inhaltliche Fortschritte in der Einheit des Glaubens und Dienstes erreicht worden sind. Daher bleibt offen, auf welcher Grundlage und mit welchem Ziel die weiteren vom Papst angeregten Gespräche über noch offene Kontroversfragen geführt werden sollen.

(6) Die noch offenen Fragen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den anderen christlichen Kirchen sind eine besonders pointierte Ausprägung eines Problems, das zwischen allen Kirchen der „katholischen“ Tradition und den Kirchen, die direkt oder indirekt der evangelischen Reformbewegung entstammen, besteht. Sehen die einen in einer bestimmten Ausformung des (Bischofs-)Amtes als repräsentatio Christi und Zeichen der Einheit eine notwendige Bedingung für Kirchesein im Vollsinn, so stellt für die anderen gerade die Aufrichtung einer solchen Bedingung (nicht die Existenz des Amtes als solches!) eine Gefährdung des Evangeliums dar.<sup>39</sup> Wir werden diese Unterschiede ernst nehmen und respektieren müssen, dürfen aber nicht alle Energie der ökumenischen Bemühung auf die Lösung dieser Fragen setzen.

(7) Die Diskussion um die Frage des Amtes zeigt, daß das Verhältnis von Schrift und Tradition noch nicht hinreichend genug geklärt ist. Vielleicht hilft hier die Formel, die Johannes Paul II. in der Enzyklika neu geprägt hat, weiter (vgl. Ziff. 79).

(8) Eine umfassendere Beschäftigung mit dem biblischen Bild von Kirche würde notwendigerweise ergeben, daß die starke Beschränkung und Konzentration auf die Frage nach der richtigen institutionellen Darstellung der Kirche Jesu Christi durch eine stärkere Beschäftigung mit der Frage nach

der richtigen Gestalt ihres Lebens, ihres Dienstes und der Antwort des Glaubens in ihr überholt werden muß.

(9) Der drängende missionarische Auftrag, aus dem die Verpflichtung zur Einheit erwächst und den auch der Papst eindringlich unterstreicht, muß uns davor bewahren, uns durch permanente Selbstbeschäftigung mit den noch ungelösten ökumenischen Fragen (oder unserer partiellen kirchlichen Identität) von dieser gemeinsamen Aufgabe abhalten zu lassen. Die Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland müßten sich in ihrem Verständnis des Evangeliums als „rettende Kraft Gottes, für jeden, der glaubt“, so nahe sein, daß sie diese Botschaft klarer, deutlicher und in größerer Gemeinsamkeit den Menschen in unserem Land nahebringen könnten. Sollte dies nicht der Fall sein, dann sollte eine *Form des konziliaren Prozesses zur Verständigung über die Botschaft, die wir in dieser Welt gemeinsam verkündigen und leben müssen, höchste Priorität im ökumenischen Gespräch haben.*

(10) „Ut omnes unum sint“ – mit diesen Worten betet nach Joh 17,21 Jesus für die Einheit seiner Jünger im Glauben, unabhängig davon, wie früh oder spät sie in der Kette der Überlieferung das Zeugnis von Jesus erreicht. „Ut omnes unum sint“ ist dann zum Gebetsruf der Christen um das Geschenk der Einheit geworden, einer Einheit, die dadurch bedroht und zerstört wurde, daß nicht mehr Konsens in der Frage der authentischen Verkündigung und Überlieferung der Botschaft Jesu bestand. Die Bitte um Gottes Geschenk schließt unser Mühen um organische und organisatorische Einheit des Leibes Christi nicht aus. Sie begründet und umfaßt sie. Dennoch dürfen beide Dimensionen nicht identifiziert werden. Die *grundsätzliche Differenz* zwischen der Einheit des Leibes Christi unter dem einen Haupt Jesus Christus und einer Einigung der Christenheit unter einem menschlichen Oberhaupt *festzuhalten* und dann auch *eine mögliche* (und vielleicht sogar notwendige) *Verbindung zwischen beidem herauszuarbeiten*, wird eine wichtige Aufgabe des künftigen ökumenischen Gespräches sein. Denn ein Zeichen, das weiterweist, muß immer beides tun: Das abbilden, was es benennt, und sich zugleich von dem unterscheiden, worauf es hinweisen soll. Das gilt auch für die Kirche Jesu Christi und ihrer Einheit als Zeichen, das geschenkt wird, „damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast“!

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vortrag, gehalten bei einer gemeinsamen Tagung der Mitgliederversammlung der ACK Deutschland und der Geschäftsführerkonferenz der regionalen ACKs am 23.10.1996 in Bergisch-Gladbach. Der deutsche Text der Enzyklika *Ut unum sint* von Papst Johannes Paul II., Über den Einsatz für die Ökumene, vom 25.5.1995, ist am bequemsten zugänglich in Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121, Bonn 1995. Auf eine Auseinandersetzung mit anderen Reaktionen auf die Enzyklika wurde verzichtet.
- <sup>2</sup> Vgl. dazu Ergebnis der Konsultation Leuenberger Konkordie – Methodistische Kirchen in Europa, in: W. Hüffmeier/Ch.-R. Müller (Hg.), Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst, 1995, 167–174; weiter epd ZA 180 vom 19.9.1996, S. 4.
- <sup>3</sup> Vorschlag für einen Dialog und eine intensivere Zusammenarbeit zwischen den an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen und den Baptisten, a.a.O. 174–180.
- <sup>4</sup> E. Geldbach, Evangelische Schwesterkirchen in Italien (MdKI 43, 1992, 52–54).
- <sup>5</sup> M. Martin, Der Dialog zwischen Mennoniten und Lutheranern in Deutschland (MdKI 45, 1994, 31–34); Bericht vom Dialog VELKD/Mennoniten 1989 bis 1992, Texte aus der VELKD 53/1993; F.O. Scharbau, Abgestufte Annäherung: Eucharistische Gastbereitschaft zwischen Mennoniten und Lutheranern, LM 35, 1996, 23f; R.W. Burkart, „Eucharistische Gastfreundschaft“. Versöhnung zwischen Mennoniten und Lutheranern, ÖR 45, 1996, 324–330.
- <sup>6</sup> Die Erklärungen von Meißen und Porvoo (epd-Dokumentation 23/1995); vgl. auch: Sharing in The Apostolic Communion. The Report of the Anglican-Methodist International Commission to the World Methodist Council and the Lambeth Conference, 1996.
- <sup>7</sup> Gemeinsamer Bericht der Meißen-Kommission 1991–96 (erscheint in epd-Dokumentation).
- <sup>8</sup> Porvoo Ziff. 58a. Auf den ersten Blick erscheint der Unterschied zu Meißen minimal. Für die anglikanische Seite ist er aber offensichtlich bedeutsam.
- <sup>9</sup> Es ist daher bemerkenswert, daß in dem soeben erschienen Abschlußdokument der Anglikanisch-methodistischen Gespräche ein anderer Weg zur vollen gegenseitigen Anerkennung und Austauschbarkeit der Ämter vorgesehen ist: „In the due transmission of ministerial Order we recognize that, following the mutual recognition of our two churches, a bishop of the historical episcopate .. will always take part in the ordination of ministers of the word and sacrament by the laying on of hands“ (Sharing in The Apostolic Communion, 1996, Ziff. 80). Das ist die Art, in der „Anglicans who treasure the historic episcopate within the polity they believe God has given them, seek to offer it to Methodists in the hope that it become again for all of us a gracious sign of the unity and continuity Christ wills for his Church“ (78).
- <sup>10</sup> Vgl. epd ZA Nr. 160 vom 22.8.1996, S. 7; ENI Bulletin Nr. 18, 18.9.1996, S. 3.
- <sup>11</sup> Lutherische Welt-Informationen Nr. 16/65 vom 6.9.1995.
- <sup>12</sup> Vgl. I.U. Dalferth, Amt und Bischofsamt nach Meißen und Porvoo (I), MdKI 47, 1996, 91–96 (Teil II folgt in Heft 6/1996).
- <sup>13</sup> Vgl. DWÜ 2, 298–302 (1989), 302–305 (1990) und Der christliche Osten 1994/1, 26–26 (1993).
- <sup>14</sup> Die entsprechenden Gespräche werden in der Enzyklika in Ziff. 59–61 bzw. 62f genannt (vgl. auch DWÜ 2, 531–580 und die Aufzählung im Rechenschaftsbericht des Einheitsrates in ISPCL 91, 1996/I–II, S. 8–28).
- <sup>15</sup> K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I Rechtfertigung, Sakrament und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (DiKi 4), 1986; Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (Die deutschen Bischöfe 52, 1994); Lehrverurteilungen im Gespräch 1993; H.Ch. Knuth, Bericht des Catholica-Beauftragten an die Generalsynode der VELKD (epd-Dokumentation, 45a/1995).

- 16 Konsens in Sicht? Der Entwurf einer lutherisch-katholischen Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Herder Korr 50, 1996, 302–306.
- 17 Texte aus der VELKD 65/1996.
- 18 Vgl. Aufgeschoben. Die lutherisch-katholische Erklärung zur Rechtfertigung verzögert sich. Herder Korr 50, 1996, 547.
- 19 Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission (Hg.), Kirche und Rechtfertigung, 1994; dazu kritisch H. Wagner, Kirche und Rechtfertigung (Cath [M] 48, 1994, 223–241), und in einer Art „Werkstattbericht“ D. Wendebourg, Kirche und Rechtfertigung. Ein Erlebnisbericht zu einem neueren ökumenischen Dokument (ZThK 93, 1996, 84–100) und als katholisches Pendant: L. Ullrich, Genesis und Schwerpunkte des katholisch-lutherischen Dialogdokumentes „Kirche und Rechtfertigung“, Cath (M) 50, 1996, 1–22; aus der älteren Diskussion: G. Maron, Kirche und Rechtfertigung (Kikonf 15) 1969; O.H. Pesch, Rechtfertigung und Kirche (ÖR 37, 1988, 22–46); S. Pemsel-Maier, Rechtfertigung durch Kirche? Das Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung in Entwürfen der neueren katholischen und evangelischen Theologie (SSStH 5), 1991; J. Brosseder, Konsens im Rechtfertigungsglauben ohne Konsens im Kirchenverständnis? Zur Bedeutung des Rechtfertigungsstreits heute, in: H. Häring/K.-J. Kuschel (Hg.), Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens, 1993, 344–363.
- 20 Ziff. 42; es besteht „die Tendenz, sogar den Ausdruck *getrennte Brüder* heute durch Bezeichnungen zu ersetzen, die treffender die Tiefe der ... Gemeinschaft wachrufen, die der Heilige Geist ungeachtet der historischen und kanonischen Brüche nährt“ (ebd.).
- 21 Ich verweise hier auch auf Überlegungen zu einer „gestuften“ Kirchengliedschaft in den evangelischen Landeskirchen und auf das methodistische „Modell“ der Verbindung von (Kinder-)Taufe und bekenntnisbezogener Kirchengliedschaft (dazu R. Weth in: Ch. Liemann-Perrin [Hg.], Taufe und Kirchenzugehörigkeit, FBESG 39, 1983, 337–366).
- 22 D. Ritschl/W. Ustorf, Ökumenische Theologie/Missionswissenschaft (GKT 10,2) 1994, 15; G. Hintzen, Die ekklesiale Notwendigkeit des Bischofsamtes (Cath [M], 49, 1995, 58–78).
- 23 So H.-Ch. Knuth, a.a.O., 6.
- 24 UR 3, 22,3; vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio* (KNA-ÖKI 29, 15. Juli 1992, 5–13).
- 25 Vgl. den entsprechenden Vorschlag in: Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK, Paderborn/Frankfurt/M. 1982, Amt 93.
- 26 Es ist nicht möglich, diesen Prozeß hier zu dokumentieren. Ich nenne – quasi als Eckpunkte – G. Ebeling, Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen (KiKonf 7), 1964; und W. Pannenberg/Th. Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition (DiKi 7), 1992, weiter M. Haudel, Die Bibel und die Einheit der Kirchen (KiKonf 34), <sup>2</sup>1996; G. Wainwright, Towards an Ecumenical Hermeneutic: How Can All Christians Read the Scripture Together? *Gregorianum* 76,4 (1995) 639–662.
- 27 Dei Verbum 10 wird oft mit den Worten zitiert, „daß die Autorität des Lehramtes nicht über, sondern unter der Schrift steht“. So Th. Söding, Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung, in: W. Pannenberg/Th. Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis II, Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption, 1995, 72–121, 109; ähnlich frei zitiert die gemeinsame Erklärung „Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen Kanon – Heilige Schrift – Tradition“, in: Verbindliches Zeugnis I, 371–397, 386 DV 10.
- 28 DV 10 sagt wörtlich: „Quod quidem Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat, docens non nisi qua traditum est“ (DV 10 = DH 4214). Der Abschnitt schließt: „Es zeigt sich also, daß die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der

Kirche gemäß dem überaus weisen Ratschluß Gottes so miteinander verknüpft und einander zugesellt sind, daß das eine nicht ohne die andere besteht und alle zusammen, jedes auf seine Weise, durch das Tätigsein des einen Heiligen Geistes wirksam zum Heil der Seelen beitragen.“ Dem entspricht die Ablehnung des *sola scriptura* in DV 9 (DH 4212). Inzwischen sind die Gespräche weitergegangen und gerade die Enzyklika *Ut unum sint* zeigt eine neue Akzentsetzung (s. dazu unten). Ob wir allerdings diese Frage schon als „unnötigen Stolperstein der Ökumene“ bezeichnen können (so M. Haudel, Schrift, Tradition und Kirche. Ein unnötiger Stolperstein der Ökumene, Cath [M], 50, 1996, 23–33), ist mir fraglich; vgl. meine Bemerkungen in: W. Klaiber, Rechtfertigung und Kirche. Exegetische Anmerkungen zum aktuellen ökumenischen Gespräch, KuD 42, 1996, 285–317, bes. 287–290. Optimistischer urteilt jetzt auch A. Buckenmaier, „Schrift und Tradition“ seit dem Vatikanum II. Vorgeschichte und Rezeption, 1996.

- <sup>29</sup> Es macht z.B. nachdenklich, wie wenig in der Diskussion um die Rechtfertigungslehre die neuere exegetische Forschung eine Rolle spielt; alleinige Norm scheinen die Bekenntnisschriften zu sein, deren Aussagen mit passenden Pauluszitaten untermauert werden (so bei J. Baur, Einig in Sachen Rechtfertigung? 1989).
- <sup>30</sup> Fairerweise muß allerdings gesagt werden, daß weder der griechische noch der lateinische Text von 2Kor 13,11 die Übersetzung „kehrt zur Ordnung zurück“ stützen.
- <sup>31</sup> Brief des Sekretärs des ÖRK in Österreich, Superintendent H. Nausner, vom 19.2.1996 an Kardinal Cassidy, der in seinem Antwortschreiben eine Prüfung des Vorschlages zugesagt hat.
- <sup>32</sup> Vgl. z.B. das diesem Thema gewidmete Heft von *Catholica* (M) 50, 1996, Heft 2, S. 81–210, mit Beiträgen von W. Beinert, G. Wenz, U. Kühn und W. Klausnitzer (separat erschienen unter dem Titel: Das Papstamt. Anspruch und Widerspruch. Hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Münster 1996).
- <sup>33</sup> Zur unterschiedlichen „Tonlage“ vergleiche die Themenformulierung der am 21.5. und 3.7.1996 in Paderborn gehaltenen Vorträge von W. Pannenberg, Der Papst als Repräsentant und Anwalt der Einheit aller christlichen Kirchen (Kurzfassung *idea-spektrum* 25/1996, 22f), und R. Frieling, Ökumene: Gemeinschaft mit, nicht unter dem Papst ...“ *epd-Dokumentation* 26a/96, 7–16.
- <sup>34</sup> So von evangelikaler Seite Lutz E. von Padberg, Die Christen brauchen keinen Papst, *idea-Spektrum* 25/1996, 21f.
- <sup>35</sup> Vgl. u.a. P. Hünermann, Amt und Evangelium. Die Gestalt des Petrusdienstes am Ende des zweiten Jahrtausends. Herder Korr 1996, 298–302.
- <sup>36</sup> Vgl. das ausführliche Referat orthodoxer Stellungnahmen bei A. Basdekis, Die Enzyklika Papst Johannes Paul II. „*Ut unum sint*“ aus orthodoxer Sicht, KNA-ÖKI 50, 5.12.1995, 5–10; 51, 12.12.1995, 5–9; 52, 19.12.1995, 5–11; 4, 16.1.1996, 15–17.
- <sup>37</sup> In: *Cath* (M) 50, 1996, 87–120. Die Enzyklika selbst bringt zu diesem Punkt Anm. 149 die ausführlichste Aufzählung von Dialogdokumenten!
- <sup>38</sup> Vgl. die offizielle Antwort auf ARCIC I vom 5.12.1991 (englischer Text in *Catholic International*, Vol. 3, 1992, 125–130; dazu E. Geldbach, Wichtige Unterschiede bleiben, *MdKI* 43, 1992, 72–74).
- <sup>39</sup> Vgl. dazu meine Überlegungen in dem Artikel Rechtfertigung und Kirche, *KuD* 42, 1996, 285–317.

# Ut unum sint

## Anmerkungen zum Referat von Bischof Walter Klaiber

VON HANS JÖRG URBAN

Bischof Klaiber stellt seine Überlegungen über die Ökumene-Enzyklika von Papst Johannes Paul II. in den *Gesamtkontext der ökumenischen Entwicklung* der letzten Jahre. Seine Feststellung, daß neue Bewegung im ökumenischen Gesamtgeschehen festzustellen ist, kann er insbesondere an der „Porvoor gemeinsamen Feststellung“ (zwischen den Anglikanischen Kirchen Großbritanniens und den nordischen und baltischen Lutherischen Kirchen) deutlich machen. Die von ihm mit Blick auf die theologische Relevanz historischer *Bischofssitze* verwendeten Ausdrücke „merkwürdigerweise“ und „Hilfskonstruktion“ (S.37, Abs.2) signalisieren zwar ein gewisses Befremden gegenüber dem Versuch anglikanischer und lutherischer Kirchen, sich auf diesem Weg über das historische Bischofsamt in apostolischer Sukzession zu einigen. Das weitere Fazit kann hingegen als zutreffend charakterisiert werden: „Die weitere Debatte wird sich auf die Frage zuspitzen, ob die ‚Funktion der Episkopé‘ ... oder das aufgrund der besonderen Weihe persönlich ausgeübte Bischofsamt notwendiges Zeichen für die Apostolizität der Kirche ist“ (S.37, Abs.4). Dieser Vermutung ist zuzustimmen, zumal damit die ökumenisch relevante Alternative zwischen einem funktionalen und einem personalen Verständnis des kirchlichen Leitungsamtes zur Sprache kommt, ohne dabei die katholische und die orthodoxe Kirche einerseits und die protestantischen Kirchen andererseits zu nennen und jene Alternative für das althergebrachte Schema Katholisch / Protestantisch zu strapazieren. Damit wird gezeigt, daß die entsprechenden Optionen für ein funktionales bzw. personales Sukzessionsverständnis nicht ohne weiteres auf das besagte konfessionelle Schema zu reduzieren sind und die Fronten daher auch gar nicht so eindeutig verlaufen. Zudem tauchen in diesem Zusammenhang Zwischenpositionen auf, die bislang noch nicht hinreichend gewürdigt worden sind!

Hinsichtlich des Verhältnisses von Rechtfertigung und Kirche stellt Bischof Klaiber (S.38–39) fest, daß die bereits genannte ekklesiologische Fragestellung im Kontext der Fortschritte in der Diskussion der Rechtfertigungslehre zu sehen ist, und zwar so wie sie im Dokument „Kirche und Rechtfertigung“ des LWB und des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen expliziert wird. Die dortige Aussage in Nr. 192, die der Referent

(S. 39, Abs. 3ff) zitiert, ist jedoch im weiteren Kontext und im genauen Wortlaut zu sehen. Sie ist dann nicht, wie im Text von Bischof Klaiber nahegelegt wird, als eine Konstatierung eines vorerst nicht behebbaren Dissenses, sondern eher als eine Warnung zu verstehen. Wörtlich heißt es: „Jedoch können Lutheraner dann nicht zustimmen, wenn in dieser geschichtlich gewordenen Ausgestaltung des kirchenleitenden Amtes etwas gesehen wird, dessen Vorhandensein über das Kirchesein mitentscheidet.“ Diese Aussage darf nicht verharmlost werden; sie sollte aber auch nicht als letztgültige Formulierung der katholischen Position überstrapaziert werden.

Im Hinblick auf die Ausführungen von Bischof Klaiber zur *Enzyklika „Ut unum sint“* (S. 40, Ziff. 4 Mitte) sei im Vorfeld vermerkt: Der eigentliche Adressat einer päpstlichen Enzyklika ist immer die katholische Kirche. Der Referent spricht in diesem Zusammenhang auch von einem ökumenischen Hauptadressaten der Enzyklika, der die Orthodoxie sein soll. Dies trifft möglicherweise auf den entsprechenden Textumfang zu, nicht aber auf den Inhalt. Hierbei ist insbesondere an das Gesprächsangebot über das Papstamt zu denken, das nicht nur an die orthodoxen Kirchen ergangen ist.

Zuzustimmen ist den Überlegungen Bischof Klaibers zu den „ökumenischen Grundfragen unserer Zeit“ (S. 40–42), die er in der Verhältnisbestimmung von Taufe und Glaube sowie in der Frage des Bischofsamtes in apostolischer Sukzession lokalisiert. Die Frage des Verhältnisses von Schrift und Tradition ist allerdings in der Lösung schon weiter vorangeschritten, als Bischof Klaiber der Ansicht ist (vgl. M. Haudel, *Die Bibel und die Einheit der Kirchen: eine Untersuchung der Studien von „Glauben und Kirchenverfassung“ = Kirche und Konfession 34*, Göttingen 1993, und A. Buckenmaier, *„Schrift und Tradition“ seit dem Vatikanum II. Vorgeschichte und Rezeption = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 62*, Paderborn 1996). Es ist von daher verwunderlich, daß die Ökumene-Enzyklika aus römisch-katholischer Sicht eine weitergehende Klärung dieser Frage annahmt. Hier läßt sich eine gewisse Übereinstimmung von Bischof Klaiber und dem Papst konstatieren.

Zu *Inhalt und Bedeutung der Enzyklika „Ut unum sint“* hat Bischof Klaiber allgemein den klaren Willen zum ökumenischen Gespräch hervorgehoben sowie die Tatsache, daß der Papst die Ökumene als Bekehrung und Umkehr versteht. Es sind allerdings aus *katholischer* Sicht noch andere Aspekte dieser Enzyklika auffallend. Es läßt sich hier die Bedeutung des Gebets für die Einheit nennen (Nr. 21–27). Ein weiterer Aspekt ist das Verständnis des Dialogs (Nr. 28–39, bes. 31 u. 34) als wirklicher Austausch, der gegenseitige Anerkennung voraussetzt und im Bemühen um Versöhnung

und dem Streben nach der Wahrheit geschieht. Als ein anderer Aspekt ist das klare Festhalten am II. Vatikanischen Konzil hervorzuheben. Das Ökumenismusdekret dieses Konzils kann nur richtig angewandt werden im Gesamtkontext der Aussagen dieses Konzils. Dies ist ein wichtiges Anliegen Johannes Paul II. Er bleibt aber in seiner Enzyklika nicht beim II. Vatikanischen Konzil, das nun mehr als 30 Jahre zurückliegt, stehen, sondern bejaht die darüber hinaus im ökumenischen Dialog erreichten Fortschritte ( Nr. 17, 49, 69, 78). So kann er feststellen, daß heute angesichts der bereits bestehenden Gemeinsamkeiten die Unterschiede wesentlich geringer zu bewerten sind (Nr. 22). Dies konnte vor 30 Jahren so noch nicht gesagt werden.

Über frühere römische Aussagen hinaus geht m. E. auch die immer wiederkehrende Betonung der legitimen Gegenseitigkeit. Drängend betont die Enzyklika den „Austausch“ (Nr. 28, 57, 61), das gegenseitige Lernen und Helfen (Nr. 14, 16, 38, 78), „die Anerkennung der bei den anderen Christen vorhandenen Güter“ (47f), die zum gegenseitigen Aufbau beitragen (Nr. 56, 87) und von denen auch die katholische Kirche gelernt und profitiert hat (Nr. 87). Dieser so stark hervorgehobene Aspekt der Gegenseitigkeit im Geben und Empfangen ist von Bedeutung, um die Redeweise der Subsistenz der Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche richtig zu verstehen. Die dauernde Betonung des gegenseitigen Lernens im steten Austausch spricht gegen ein Verständnis des „subsistit“ als einer spirituellen oder moralischen Superiorität, Vollkommenheit oder Ausschließlichkeit!

Von theologischer Bedeutung in der Enzyklika ist auch die wiederholte Betonung der Unterscheidung von Sache und Sprache. Nicht die Worte, sondern die Sache selbst ist Maßstab der Rechtgläubigkeit (Nr. 20, 38, 57, 81). Zudem ist – wie es bereits Bischof Klaiber hervorhob – die einmalige Offenheit zu erwähnen, mit der der Papst zu einem Gespräch über sein eigenes Amt einlädt. Ein solches Gesprächsangebot hat keinerlei Vorgabe in früheren päpstlichen Worten. In gewisser Weise steht diese Offenheit im Zusammenhang mit dem optimistischen Ton der ganzen Enzyklika, der sich positiv abhebt von vielen Äußerungen des Papstes zu anderen Themen.

An dieser Stelle ist auf einen Punkt der Ausführungen von Bischof Klaiber besonders einzugehen, da hier eine Zurechtrückung von Perspektiven notwendig erscheint, und zwar dort, wo er von der vom Papst geforderten Bekehrung und dem Weg der Umkehr zum Evangelium, um zum Plan Gottes zu gelangen, spricht (S. 43–45). Hier zieht Bischof Klaiber m. E. die falsche Schlußfolgerung, daß mit Bekehrung und Umkehr doch nichts anderes gemeint sei als die „... Rückkehr zu der durch Gottes Heilsplan eingestifteten Ordnung der katholischen Kirche ...“ (S. 45 oben). In diesem Zu-

sammenhang ist Bischof Klaiber zuzugestehen, daß seine logische Gedankenfolge bestechend ist, und es muß auch zugegeben werden, daß einzelne Aussagen von „Ut unum sint“ das Mißverständnis von Bischof Klaiber nahelegen, insbesondere wenn man sie nicht dicht in ihrem Kontext beläßt (obwohl sie auch dort, wie etwa in der Nr. 86, mißverständlich sein können). Von größerer Bedeutung ist jedoch, daß der Höhepunkt der Argumentation von Bischof Klaiber hier nicht stimmt! Es handelt sich hierbei um das biblische Schlußzitat der Enzyklika aus 2Kor 13,11. Die berechnete Forderung, daß im Zweifelsfalle bei einem neutestamentlichen Zitat immer der griechische Urtext gilt, haben katholische Theologen im ökumenischen Austausch wohl eher von der evangelischen Exegese gelernt als umgekehrt! Allerdings gibt dieser griechische Text eben nichts für eine Rückkehr her, die hier beschworen wird! Wörtlich übersetzt lautet er: „Im übrigen, liebe Brüder, freut euch, laßt euch erneuern und vollenden, laßt euch ermahnen, seid eines Sinnes und lebt in Frieden! Dann wird der Gott der Liebe und des Friedens mit euch sein.“ Die Frage, wieso die berühmte Einheitsübersetzung, die hier zur Übersetzung (wahrscheinlich aus dem Polnischen, oder Englischen oder Französischen) benutzt wurde, so anders übersetzt, ist mir unersichtlich.

Nachdem klargestellt ist, daß der Text der Enzyklika keine sog. „Rückkehr-Ökumene“ beabsichtigt, ist dennoch zuzugeben, daß hinter den möglicherweise mißverständlichen Aussagen der Enzyklika eine ekklesiologische Problematik steckt, die uns das II. Vatikanische Konzil hinterlassen hat und die Bischof Klaiber zutreffend in seiner 3. zusammenfassenden These (S. 52) nennt. *Bei dieser ekklesiologischen Problematik handelt es sich um die unterschiedlichen Interpretationen des „subsistit in“, eines Begriffes, der das Verhältnis der Kirche Jesu Christi zur katholischen Kirche und zu den anderen Kirchen klären helfen soll. Dabei ist umstritten, inwieweit die katholische Kirche und die anderen christlichen Kirchen, die ekklesiale Elemente besitzen, Teil der einen Kirche Jesu Christi sind und inwiefern aufgrund dieser Elemente die nichtkatholischen Kirchen im Heilsplan Gottes auf die katholische Kirche hingeordnet sind. Es geht also um die nicht gelöste Frage des Verhältnisses der Kirche Jesu Christi zur katholischen Kirche und zu den anderen Kirchen, dadurch allerdings auch um das Verhältnis der nichtkatholischen Kirchen zu dieser (vgl. H. J. Urban, Der ekklesiologische Charakter der „kirchlichen Gemeinschaften“. Eine Relecture von Lumen Gentium: A. Kreiner/P. Schmidt-Leukel [Hg.], Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion. FS für Heinrich Döring, Paderborn 1993, 291–300). Hier besteht in der katholischen Theologie Klärungsbedarf. Es wäre aller-*

*dings ökumenisch hilfreich, wenn alle Kirchen in ähnlicher Weise die möglichen Lücken zu dieser Frage in ihren jeweiligen Ekklesiologien deklarieren!*

Mit Blick auf die Abschnitte der Enzyklika, die die Ergebnisse des bisherigen ökumenischen Dialogs behandeln und *Vorschläge zur Weiterarbeit* machen, ist die Unzufriedenheit Bischof Klaibers zu teilen (S. 47–48). Die vom Papst angebotene neue Phase des Dialogs hätte einen besseren Start gehabt, wenn von römischer Seite klarer gesagt worden wäre, worin genau schon Übereinstimmungen erreicht worden sind, auf die nun solide aufgebaut werden kann. Aber hieße das nicht von Rom mehr zu verlangen, als im Moment in der Ökumene überhaupt zu leisten ist? Signalisiert nicht gerade die Forderung des Rates des LWB, die gemeinsame Rechtfertigungserklärung mit dem Vatikan nochmals zu überarbeiten, daß momentan das genaue Maß an Übereinstimmung und noch bestehender Differenz nicht festzumachen ist, daß die Grenzen sich dauernd verschieben bei den verschiedenen Belastungsproben, denen wir die erreichten Konsense und Konvergenzen unterziehen. (Vgl. „Kirche und Rechtfertigung“, wo es darum geht, ob die Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre kompatibel ist mit bestehenden kirchlichen Strukturen und Institutionen!)

Bischof Klaiber sieht insgesamt den *Dialog über das Papstamt* nüchtern (S.48–50). Der Vorschlag, die Jurisdiktionsgewalt von dem zeichenhaften Dienst an der Einheit zu trennen, ist gut gemeint. Seine Realisierung als Ausgangspunkt aller Überlegungen ist allerdings problematisch, insofern einerseits nicht vom realen Papsttum abstrahiert werden kann, dieses aber andererseits für viele ein so emotional belastetes Thema ist, daß kaum auf ein unpolemisches und nüchternes Gespräch zu hoffen ist.

Vor dem Hintergrund der noch bestehenden Unterschiede stellt Bischof Klaiber mit Recht fest, daß der enge Zusammenhang zwischen dem Ringen um die Einheit und dem Auftrag zur Evangeliumsverkündigung zu den wichtigeren Aspekten der Ökumene-Enzyklika gehört (S.50f). Aus freikirchlicher Perspektive bereitet ihm dies dennoch ein gewisses Unbehagen, da er richtig feststellt, daß auch die völlige Einheit der Christenheit nicht automatisch zum Glauben der Welt führen würde. So sehr dieser Überzeugung wie auch seiner Feststellung zuzustimmen ist, daß vieles im Blick auf Mission und Diakonie trotz institutioneller Differenzen und Uneinigkeit getan werden kann, so sehr ist daran zu erinnern, daß Joh 17,21 und Par. zuerst einmal und prinzipiell ein Auftrag oder gar Gebot des Herrn darstellt, nämlich eins zu sein, wie er und der Vater eins sind, und daß die

Begründung, „damit die Welt glaube“, eine Explikation ist, von deren Plausibilität oder Effektivität die primäre Aussage nicht abhängt.

Mit Blick auf die „Zusammenfassenden Thesen“ ist noch einmal auf die in These 3 (S.52) von Bischof Klaiber zutreffend beschriebene Spannung einzugehen, die in der katholischen Ekklesiologie seit dem II. Vatikanum besteht. Es geht um die Verhältnisbestimmung zwischen der katholischen Kirche, von der die Kirchenkonstitution des II. Vatikanums sagt, daß sich in ihr die Kirche Jesu Christi verwirklicht, und den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die sie (lt. Ökumenismusdekret) im ökumenischen Miteinander auch als Gottes Instrumente des Heils verstehen soll. Allerdings sind hinsichtlich der Thesen 3 und 4 von Bischof Klaiber einige Differenzierungen nötig: Die Auskunft, die katholische Kirche erhebe den Anspruch „... die einzige Kirche zu sein, die Kirche in ihrer ganzen ihr von Gott zugeordneten Fülle ist ...“, muß, um als gültige Aussage katholischer Theologie angesehen werden zu können, stark differenziert und expliziert werden (These 3, 2.–3. Zeile). Desgleichen kann auch in These 4 die Formulierung, daß „... erst die Anerkennung des Primates des Bischofs von Rom als Inhaber des ‚Petrusamtes‘ Kirche zur Kirche Jesu Christi macht ...“ in dieser Undifferenziertheit nicht als legitime Aussage katholischer Ekklesiologie verstanden werden. Beide beanstandeten Aussagen entsprechen so nicht dem heutigen Duktus katholischer heilsgeschichtlich bestimmter Theologie. Vielleicht ist dies als ein weiteres Hoffnungszeichen zu werten, von dem Bischof Klaiber in der letzten Zeile von These 4 spricht.

Der These 8 von Bischof Klaiber mit seiner Gegenüberstellung von Institution und Lebensgestalt der Kirche ist das alte katholische „et...et“ entgegenzuhalten. Es geht nicht um die Ablösung der Frage nach der richtigen institutionellen Form der Kirche durch die Frage nach der richtigen Gestalt ihres Lebens, ihres Dienstes und der Antwort des Glaubens in ihr, sondern beides muß uns beschäftigen, denn beides ist funktional aufeinander bezogen. Die richtige institutionelle Form steht im Dienst von Glaube, Hoffnung und Liebe. Allerdings kann auch die von Bischof Klaiber vorgetragene These 10 in einem solchen Sinne verstanden werden, so daß sich ein Gespräch hierüber lohnt.

These 9 von Bischof Klaiber ist nicht nur gutzuheißen, sondern vehement zu unterstreichen. Alle unsere Bemühungen – auch die der ACKs – müssen auf das gemeinsame Verständnis des Evangeliums ausgerichtet sein, damit wir unter uns, aber auch zur Welt, die christliche Botschaft von Erlösung und Heil so sagen können, daß sie nicht überhört werden kann.

# Konsens und Differenz im Kirchenverständnis

## Ein Vergleich zwischen dem Wiener Kirchendokument „Die Kirche Jesu Christi“ und „Lumen gentium“

VON GEORG HINTZEN

Mit dem 1994 von den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft angenommenen Dokument „Die Kirche Jesu Christi“<sup>1</sup> haben zum ersten Mal in der Geschichte evangelische Kirchen, die aus unterschiedlichen Traditionen der Reformation kommen, ein gemeinsames Kirchenverständnis erarbeitet, das sich zugleich als Richtschnur der ökumenischen Arbeit dieser Kirchen versteht. Wilhelm Hüffmeier stellt das Wiener Kirchendokument (WKD) den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils an die Seite, in denen die katholische Kirche ihr Kirchen- und Ökumeneverständnis niedergelegt hat,<sup>2</sup> und in der Tat zeigt ein Vergleich zwischen dem WKD und den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils sehr deutlich sowohl Konsens als auch Differenz im derzeitigen Kirchenverständnis der reformatorischen Kirchen und der katholischen Kirche sowie deren unterschiedliche Positionen hinsichtlich der zu erstrebenden kirchlichen Einheit. Die folgende Darstellung will den beim derzeitigen Lehrstand der Kirchen schon bestehenden Konsens erheben und die noch offenen Fragen als Aufgaben des ökumenischen Dialogs benennen. Sie beschränkt sich auf einige ekklesiologische und ökumenische Grundfragen und vergleicht darum die Aussagen des WKD vor allem mit denen der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Lumen gentium“ (LG).

### *1. Das Wesen der Kirche*

Beide Dokumente stellen eine Wesensdefinition der Kirche an den Anfang ihrer ekklesiologischen Ausführungen. Im WKD heißt es: „Die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen ... die Gemeinschaft der von Gott begnadigten und geheiligten Sünder, wie sie konkret in Gemeinden und Kirchen gelebt wird“ (I Einleitung; 21)<sup>3</sup>. In LG 1 heißt es: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ Beide Definitionen enthalten in der Sache mehr Gemeinsamkeiten, als ein erster flüchtiger Blick erkennen läßt. Beide verstehen nämlich Kirche nicht „einlinig“, sondern als eine „in sich differenzierte Einheit“. Kirche hat, so

könnte man sagen, gleichsam eine „Innen-“ und eine „Außenseite“. Oder traditionell gesprochen: Kirche ist unsichtbare und sichtbare Wirklichkeit, ist „unsichtbare“ und „sichtbare Kirche“ zugleich und ineins.

Diese differenzierte Sicht der Kirche wird sowohl im WKD als auch in LG näher entfaltet. Im WKD heißt es: „In der reformatorischen Tradition werden darum *zwei Redeweisen* von der Kirche unterschieden und aufeinander bezogen. Die Kirche ist einerseits *Gegenstand des Glaubens* und andererseits – zugleich – eine *sichtbare Gemeinschaft*, eine soziale Wirklichkeit, die in der Vielzahl der geschichtlichen Gestalten erfahrbar ist“ (I,2.2; 25). Was das WKD als „Gegenstand des Glaubens“ bezeichnet, ist die Innenseite der Kirche, die „Gemeinschaft der Heiligen“. Das WKD sieht sehr wohl, daß diese Gemeinschaft ihren Ursprung und bleibenden Grund in der Gemeinschaft der Menschen mit Gott hat, denn sie entsteht dadurch, daß „Gott den von ihm entfremdeten und ihm widersprechenden Menschen mit sich versöhnt und verbindet, indem er ihn in Christus rechtfertigt und heiligt, ihn im Heiligen Geist erneuert und zu seinem Volk beruft“ (I, 1.1; 22). Durch diese Verbindung mit Gott entsteht die Kirche als die „Gemeinschaft der Heiligen“: „So ist die Kirche das in Christus erwählte Volk Gottes, das vom Heiligen Geist gesammelt und geleitet wird auf dem Weg durch die Zeit bis zur Vollendung im Reiche Gottes“ (ebd.). Die Außenseite der Kirche ist die „sichtbare Gemeinschaft“, die „soziale Wirklichkeit“, die „konkret in Gemeinden und Kirchen gelebt wird“. Sie ist in dieser Welt vorfindbar und für jedermann erkennbar, während sich die Innenseite der Kirche nur dem Glauben erschließt.

In LG 8 heißt es: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.“ LG beschreibt die Innenseite der Kirche als „Leib Christi“, als „geistliche Gemeinschaft“ und als die „mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche“. Und was in der eingangs zitierten Wesensdefinition der Kirche gesagt wird, können wir gleichsam als Inbegriff all dieser Bestimmungen verstehen: Ihrer inneren Wirklichkeit nach ist Kirche „innigste Vereinigung mit Gott“ und „Einheit der ganzen Menschheit“. LG definiert die Kirche dezidiert von der Gemeinschaft der Menschen mit Gott her, aus der die qualitativ neue Gemeinschaft der Menschen untereinander in der Kirche allererst entspringt. „So erscheint die ganze Kirche als das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des

Heiligen Geistes her geeinte Volk“ (LG 4). Die Innenseite der Kirche ist auch für katholisches Denken eine nur im Glauben erfahrbare Wirklichkeit. Das geht schon aus der Überschrift des 1. Kapitels von LG „Das Mysterium der Kirche“ hervor: Kirche ist ein Glaubensgeheimnis. Die Außenseite der Kirche beschreibt LG als „mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft“, als „sichtbare Versammlung“ und als „irdische Kirche“.

Gewiß zeigen die unterschiedlichen Terminologien auch ekklesiologische Differenzen an, auf die wir später eingehen werden, aber in den Grundgedanken stimmen das WKD und LG trotz unterschiedlicher Akzentsetzung und Terminologie überein: Kirche ist sowohl die durch Gottes Versöhnungstat<sup>4</sup> begründete und nur im Glauben erfahrbare *Gemeinschaft* der Gnade zwischen Gott und den Menschen und einer durch sie begründeten qualitativ neuen Gemeinschaft der Menschen untereinander als auch eine soziale Wirklichkeit, die in Welt und Geschichte als strukturierte Gesellschaft vorfindbar ist.

Beide Dokumente sind sich bewußt, daß es sich bei dieser differenzierenden Beschreibung nicht um eine Unterscheidung zwischen zwei Kirchen, sondern lediglich um den Aufweis von zwei Aspekten ein und derselben Kirche handelt, die „einander zugeordnet“ sind (WKD) und „eine einzige komplexe Wirklichkeit“ bilden (LG). Auch im Verständnis der Zuordnung dieser beiden Aspekte der Kirche stimmen beide Dokumente im Grunde überein. Das WKD sagt, in der Kirche begegne uns Gottes rechtfertigendes Handeln in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist, „der das lebendige Zeugnis von Gottes Rechtfertigung *schafft* und als *sein* Instrument benutzt“ (I, 1.2.; 22), ... „für das er das Handeln der Kirche als sein Instrument gebraucht“ (I, 2.2; 25). „Die Kirche ist bestimmt, als Zeugin des Evangeliums in der Welt Instrument Gottes zur Verwirklichung seines universalen Heilswillens zu sein“ (I, 3.2; 37 f). „So wird die Kirche in das Handeln des dreieinigen Gottes einbezogen“ (I, 2.2; 26). „In ihren geschichtlichen Lebensvollzügen stellt sich die Kirche als Leib Christi dar“ (I, 2.1; 24).

Die Rede von Wort und Sakrament, vom Zeugnis des Evangeliums in der Welt und von den geschichtlichen Lebensvollzügen der Kirche zeigt, daß hier die Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt als „soziale Wirklichkeit“ in den Blick genommen ist. Und von dieser sichtbaren Wirklichkeit der Kirche wird gesagt, sie sei *Instrument* des Heiligen Geistes bzw. des dreieinigen Gottes und *Zeichen* ihrer inneren Wirklichkeit als Leib Christi, der sich in ihren geschichtlichen Lebensvollzügen darstellt. Was das WKD hier formuliert, ist der Grundgedanke des sakramentalen Kirchenverständnisses der katholischen Kirche. Kirche als Sakrament verstehen, heißt ja nach LG 1, sie

„in Christus“ als Zeichen und Werkzeug zur Darstellung und Verwirklichung ihrer inneren Wirklichkeit als der „innigsten Vereinigung mit Gott“ und der „Einheit der ganzen Menschheit“ verstehen. Das WKD vermeidet zwar das Wort „Sakrament“, nimmt aber mit den Begriffen „Instrument“ und „Darstellung“ (Zeichen) der Sache nach das auf, was katholischerseits mit der Bezeichnung der Kirche als Sakrament gemeint ist. Darum stimmen das WKD und LG auch in der Zuordnung von innerer und äußerer Wirklichkeit der Kirche der Sache nach überein: Gott verwirklicht die innere Gemeinschaft der Gnade zwischen sich und den Menschen „instrumental“ durch die äußere Wirklichkeit der Kirche als einer sozialen Wirklichkeit mit ihren spezifischen Strukturen (Wort, Sakrament, Amt, Zeugnis und Dienst usw.), so daß die innere Wirklichkeit der Kirche in ihrer äußeren, geschichtlichen greifbaren Wirklichkeit zugleich sichtbar wird und sich darstellt (Zeichen). Darum dürfen wir sagen: In den fundamentalen Grundlinien des Kirchenverständnisses stimmen das WKD und LG überein.

Damit ist ein *Grundkonsens* im Kirchenverständnis erreicht, der die alten Frontstellungen – katholischerseits Konzentration auf die sichtbare Kirche als Institution, evangelischerseits auf die Verborgenheit der Kirche als der Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden – endgültig überwindet. Auch für reformatorische Christen ist die Sichtbarkeit eine unaufgebbare Dimension der Kirche, und für Katholiken ist diese Sichtbarkeit keine nur soziologische Gegebenheit, sondern die Sichtbarkeit eines heiligen – „sakramentalen“ – Zeichens, welches das verborgene Wesen der Kirche anzeigt.

Bei aller Gemeinsamkeit dürfen aber auch die *Unterschiede* nicht übersehen werden, die sich schon in der unterschiedlichen Terminologie andeuten. Ein erster Unterschied liegt im Ansatz des Kirchenverständnisses. Das WKD definiert die Kirche von ihrer inneren Wirklichkeit her als die „Gemeinschaft der Heiligen“. Daß Kirche auch eine äußere Wirklichkeit ist, wird gleichsam nur im Anhang erwähnt: die Gemeinschaft der Heiligen wird „konkret in Gemeinden und Kirchen gelebt“. LG definiert die Kirche dagegen von ihrer äußeren Wirklichkeit her als „Sakrament“: Die Kirche in ihrer geschichtlichen Greifbarkeit als „mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft“, als „sichtbare Versammlung“ und „irdische Kirche“ ist Zeichen und Werkzeug ihrer inneren Wirklichkeit als der „innigsten Vereinigung mit Gott“ und der „Einheit der ganzen Menschheit“.

Katholischerseits bestehen keine grundsätzlichen Bedenken gegen eine Definition der Kirche als der „Gemeinschaft der Heiligen“. Dieser Ansatz findet sich auch in der katholischen Tradition. So wird z.B. in der patristischen Idee der „Ecclesia ab Abel“, in der augustinischen Lehre vom Mysti-

schen Leib Christi und selbst bei Thomas von Aquin, der die Kirchenghörigkeit an der Verbundenheit mit Christus, dem Haupt, und an der Teilhabe an seiner Gnade festmacht, die Kirche vor allem von ihrer inneren Wirklichkeit her gesehen und als die „Gemeinschaft der Gnade“ verstanden. Zum Problem wird dieser Ansatz erst, wenn man wie LG ausdrücklich die Frage nach der Heilsmöglichkeit aller Menschen stellt und sie positiv beantwortet: Auch Nichtchristen steht Gottes Heil grundsätzlich offen (LG 16). Nicht nur Judentum und Islam, sondern auch die übrigen Religionen, „die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen“ (LG 16), können Wege des Heils sein.<sup>5</sup> Nicht einmal diejenigen, die sich zu keiner Religion bekennen, werden vom Heil ausgeschlossen.<sup>6</sup>

Versteht man die große Gemeinschaft aller in Christus Geretteten – denn wer gerettet wird, ist durch Christi Versöhnungstat gerettet – in so umfassender Weise, dann stellt sich freilich die Frage, woran denn ein wesentlicher Unterschied zwischen der Kirche und den Religionen und Weltanschauungen überhaupt noch festgemacht werden könne. Im Blick auf die Gemeinschaft des Heils und der Gnade besteht ja offenbar kein Unterschied zwischen denen, die in der Kirche und durch sie gerettet werden, und denjenigen, die auf verschiedene Weise außerhalb der Kirche das Heil erlangen. Sie gehören in gleicher Weise zur „Gemeinschaft der Heiligen“. Von der inneren Wirklichkeit der Kirche als der „Gemeinschaft der Heiligen“ her läßt sich dann aber kein wesentlicher Unterschied zwischen der Kirche und den Religionen und Weltanschauungen begründen. Ein wesentlicher Unterschied läßt sich begründet allein von der äußeren Wirklichkeit der Kirche, d.h. von der *besonderen* Qualität ihrer Zeichen- und Mittelfunktion her gewinnen.

Katholischer Glaube versteht das göttliche Heilshandeln insgesamt als „sakramental“. Gott schenkt sein Heil nie unmittelbar, sondern stets vermittelt durch irdische Wirklichkeiten, deren er sich als Zeichen und Mittel seines Heilshandelns bedient. Katholische Theologie unterscheidet zwischen dem „ordentlichen Heilsweg“, dessen Zeichen und Mittel die Kirche ist, und dem „außerordentlichen Heilsweg“, als dessen Zeichen und Mittel wir auch die Religionen und Weltanschauungen verstehen dürfen. Denn wenn sich die Gemeinschaft der Gnade, die „innigste Vereinigung mit Gott“, in der Liebe verwirklicht, diese Liebe aber auch außerhalb der Kirche – freilich „nicht ohne die göttliche Gnade“ (LG 16), wie das Konzil ausdrücklich sagt – gelebt werden kann, dann ist das nur deshalb möglich, weil auch nichtchristliche Religionen und Weltanschauungen in ihrer Weise auf den Weg der Liebe führen können,<sup>7</sup> so daß gesagt werden darf, daß auch diese Religionen

und Weltanschauungen Gott als „außerordentliche“ Zeichen und Mittel zur Durchsetzung seines universalen Heilswillens dienen können und so als eine Art möglicher Ausdruck der Gemeinschaft der Heiligen und damit gleichsam als analoge Vor- oder Rudimentärformen dessen gewertet werden dürfen, was erst in der Kirche seine volle Ausdrucksgestalt erreicht. Und so spricht das Konzil von verschiedenen Formen der „Hinordnung“ auf das Gottesvolk der sichtbaren Kirche (LG 16).

Gott kennt viele Möglichkeiten zur Vermittlung seines Heils, aber die Zeichen und Mittel seines Heilshandelns haben nicht alle dieselbe *Qualität*. Ihrer Qualität und Dignität nach stehen diejenigen Zeichen und Mittel als die wirksamsten und geeignetsten an der Spitze, die Gott selbst gestiftet und den Menschen in seiner Kirche geschenkt hat. „Von daher empfängt die Kirche, die mit den Gaben ihres Stifters ausgestattet ist..., die Sendung, das Reich Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen“ (LG 5). Darum ist der kirchliche Heilsweg der ordentliche Heilsweg, und darum ist es nicht in das Belieben des Menschen gestellt, welchen Heilsweg er gehen will. Der außerordentliche Heilsweg ist nur ein „Ersatzweg“ für den, der den kirchlichen Heilsweg nicht gehen kann, weil er ihn – ohne eigenes Verschulden – nicht kennt. Der außerordentliche Heilsweg ist – menschlich gesprochen – nicht der leichtere, sondern der schwerere Weg, weil die ihm eigenen Medien Gottes Ruf weniger klar und deutlich vernehmbar machen als die Medien des kirchlichen Heilsweges. Nirgendwo in dieser Welt wird Gottes Heil dem Menschen so deutlich erkennbar und wirksam angeboten wie in der Kirche, und darum ist die Kirche *das* Zeichen und Mittel des Heils, zu dem alle Menschen gerufen sind.<sup>8</sup> Wenn man so dezidiert, wie das Konzil es tut, die Heilsmöglichkeit aller Menschen lehrt, bleibt wohl kein anderer Weg als der, die Kirche von ihrer äußeren Wirklichkeit her als Zeichen und Mittel des Heils zu definieren.

Für das WKD stellen sich derartige Probleme nicht, weil es die Frage nach der *Heilsmöglichkeit außerhalb der sichtbaren Kirche* nicht gestellt hat. Es handelt zwar in einer gewissen Parallele zu LG vom Judentum, von den Religionen und Weltanschauungen, aber unter dem Gesichtspunkt des Dialogs mit ihnen und der rechten Beziehung zu ihnen (II,3; S. 51–54), ohne ihre Heilsbedeutsamkeit und deren ekklesiologische Relevanz zu reflektieren. Hier liegt aus katholischer Sicht ein Defizit des WKD. Eine Aufarbeitung der Frage nach der Heilsmöglichkeit außerhalb der sichtbaren Kirche evangelischerseits würde vielleicht den fundamentalen Grundkonsens im Kirchenverständnis noch deutlicher zum Ausdruck bringen.

Das gilt auch bezüglich der Bezeichnung der Kirche als „Sakrament“, die das WKD nicht verwendet, obwohl es sich damit Gemeinte der Sache nach zu eigen macht. Katholischerseits weiß man sehr wohl um die Befürchtung reformatorischer Theologie, daß eine Betonung des menschlichen Faktors im Gesamt des göttlichen Heilswirkens auf eine Gefährdung des „sola gratia“ unseres Heiles hinauslaufen könne und damit der Rechtfertigungslehre, dem Herzstück reformatorischen Glaubens, widerstreite. Das WKD ist geradezu ängstlich darauf bedacht, die Priorität des göttlichen Handelns vor allem menschlichen Handeln in der Kirche zu wahren: „Gottes Handeln ... kann nach Einsicht der Reformatoren nicht vom Handeln der Kirche stellvertretend wahrgenommen oder weitergeführt werden. Institutionen oder Traditionen der Kirche kann nicht die Autorität Gottes beigemessen werden. Das Bekenntnis zu Gottes Handeln als Grund und Ziel der Kirche erinnert darum die Kirche an *die Grenze allen menschlichen Handelns* – auch in der Kirche“ (I,2.2; 25).

Katholische Theologie sieht dieses – durchaus berechnete – reformatorische Anliegen gerade durch die Bestimmung der äußeren Wirklichkeit der Kirche als „Sakrament“ gewährleistet. Mit dem Begriff des „Sakraments“ soll ja gerade zum Ausdruck gebracht werden, daß die von Menschen vollzogenen Riten Zeichen und Werkzeug des göttlichen Handelns sind und daß der im Sakrament eigentlich Handelnde Gott und nicht der Mensch ist. „Es ist Christus, der tauft“ (In Joan. Tr. 6,7), heißt es bei Augustinus. Katholisches Denken verwendet den Begriff „sakramental“ als einen *analogen* Begriff, der in je verschiedener Weise verstanden werden muß, wenn man ihn auf Christus, die Kirche, die Sakramente, das Wort, das Amt oder auf Zeugnis und Dienst der Kirche anwendet. Durchgehendes Begriffsmerkmal ist die Initiative Gottes, der sich der verschiedenen irdischen Wirklichkeiten in je verschiedener Weise als Zeichen und Mittel *seines* Heilshandelns bedient. Kirche als Sakrament verstehen, heißt daher, sie *von Gott her* verstehen. In der „einzigsten komplexen Wirklichkeit“, die die Kirche ist, ist das „göttliche Element“ das Entscheidende. Das „menschliche Element“ hat als Zeichen und Mittel des göttlichen Handelns nur dienende Funktion: es dient Gottes Wirken in dieser Welt durch Zeichen und Mittel dieser Welt. Nicht die Kirche, nicht ihre Amtsträger oder die durch sie vollzogenen Riten bewirken das Heil, sondern Gott schenkt sein Heil durch die Kirche.

Daß Gottes Handeln vom Handeln der Kirche stellvertretend wahrgenommen oder weitergeführt wird, daß Institutionen oder Traditionen der Kirche Gottes Autorität beigemessen werden kann, entspricht darum *nicht* katholischer Glaubensüberzeugung. Manche Termini der traditionellen katho-

lischen Lehrformulierungen können zwar diese Interpretation nahelegen, aber heutige katholische Theologie ist bemüht, die Zuordnung von innerer und äußerer Wirklichkeit der Kirche so zur Sprache zu bringen, daß der absolute Vorrang des göttlichen Handelns vor allem menschlichen Handeln in der Kirche gewahrt bleibt. Bei dieser Zuordnung geht es um die theologische Frage, wie Instrumentalität und Zeichenhaftigkeit der Kirche so verstanden und interpretiert werden können, daß die absolute Gnadenhaftigkeit unseres Heils gewahrt bleibt und der Mensch nicht unter der Hand zur Ursache – auch nicht zur „Mitursache“ – seines Heiles gemacht wird. Erinnerung sei hier z. B. an Versuche, die Zuordnung von göttlichem und menschlichem Handeln in der Kirche in „dialogisch-personalen“, statt mit den überkommenen aristotelisch-scholastischen Kategorien zu denken, die sich, weil letztlich an der Welt der Dinge orientiert, als wenig geeignet erweisen, die „personale“ Wirklichkeit der Gnade angemessen auf den Begriff zu bringen.<sup>9</sup> Und für die theologische Interpretation der Zuordnung von innerer und äußerer Wirklichkeit der Kirche sei auch an den Rahnerschen Begriff des Realsymbols erinnert, nach dem jedes Seiende in seinem Selbstvollzug notwendig ein „Äußeres“ als Ausdruck seines „Inneren“ setzt und sich in diesen Ausdrücken selbst verwirklicht.<sup>10</sup> So verstanden ist die äußere Wirklichkeit der Kirche der „Ausdruck“, den die innere Wirklichkeit der Kirche in ihrem Selbstvollzug setzt. Das heißt: Die Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander stellt sich im Leben der Kirche, in ihrem Gottesdienst, in ihrem Zeugnis und Dienst usw. dar und verwirklicht sich in diesem Darstellen. Was von den Sakramenten gilt – *significando causant gratiam* – gilt auch von der Kirche. Sie ist Zeichen des Heils; ihre Instrumentalität liegt in ihrer Zeichenfunktion.

Wird die Zeichen- und Mittelfunktion der Kirche von reformatorischer Seite grundsätzlich anerkannt, dann ist die Suche nach geeigneten Denk- und Sprachformen letztlich eine katholischer und reformatorischer Theologie gemeinsam gestellte Aufgabe. Hier bietet sich ökumenischer Theologie die Chance, den Fundamentalkonsens im Kirchenverständnis nun auch in einer gemeinsamen „theologischen Theorie“ zu formulieren. Obwohl der Begriff des Sakraments aus katholischer Sicht durchaus dazu geeignet ist, muß die katholische Seite nicht auf der Übernahme bestimmter Begriffe bestehen, denn es geht nie um Begriffe als solche, sondern immer um die Sache. In der Frage nach der Zuordnung von innerer und äußerer Wirklichkeit der Kirche sollten jedenfalls die noch vorhandenen Unterschiede in der theologischen Betrachtungsweise und Terminologie nicht unüberwindbar sein. Auch wenn noch manche Fragen weiterer theologischer Klärung be-

dürfen, hinsichtlich des Wesens der Kirche stimmen das WKD und LG trotz aller Unterschiede im Detail der Sache nach im Grunde überein.<sup>11</sup> *Wirkliche Differenzen im Kirchenverständnis* zeigen sich erst, wenn es um die Frage nach Ordnung und Gestalt der sichtbaren Kirche geht.

## 2. Die Gestalt der Kirche

Doch auch hier ist zunächst festzuhalten, daß die Gemeinsamkeiten überwiegen; nicht im Grundsätzlichen, sondern erst im konkreten Detail treten Unterschiede zutage. Das WKD betont mit Recht, daß unter den christlichen Kirchen ein breiter Konsens darüber besteht, daß die Gestalt der Kirche „nicht beliebig ist“ (I, Einleitung; 21), sondern daß es bestimmte, von Gott für seine Kirche verbindlich gewollte Strukturelemente gibt, an deren Vorhandensein man die „wahre Kirche“ Jesu Christi erkennen und von allen Fehlformen „falscher Kirche“ unterscheiden kann. „Denn nicht jede Gestalt der Kirche ist tatsächlich wahrer Ausdruck der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche. Die Kirche kann in ihrer konkreten Gestalt durchaus, wenn das ihr aufgetragene Zeugnis durch Wort und Tat verfälscht wird, falsche Kirche werden“ (I, 2.4; 28).

Als die *grundlegenden Strukturelemente der sichtbaren Kirche* bezeichnet das WKD Wort und Sakrament sowie als deren Implikat das ordinierte Amt. „Die elementaren Züge des sichtbaren Lebens der Kirche ... sind nach reformatorischer Überzeugung die reine Predigt des Evangeliums und die einsetzungsgemäße Feier der Sakramente“ (I, 2.4.1; 28). „Dort, wo Kirche ist, bedarf es darum eines ‚geordneten Amtes‘ der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung“ (I, 2.5.1.2; 34), das „durch die Ordination übertragen wird ... Es beruht auf einem besonderen Auftrag Christi, ist aber auf das allgemeine Priestertum angewiesen“ (ebd.; 35). Die Art und Weise, „wie dieses Amt wahrgenommen und ausgestaltet wird, ist vielfältig. In dieser Vielfalt sind historische Erfahrungen prägend und das jeweilige Verständnis des Amtes leitend ... In diesem Sinne kann sowohl das (historische) Bischofsamt als auch das gegliederte Amt in einer synodal-presbyterialen Ordnung als Dienst an der Einheit gewürdigt werden“ (ebd.; 34).

Wort, Sakrament und Amt sind auch nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils die grundlegenden Strukturelemente der sichtbaren Kirche. Wohl am prägnantesten wird dies im Ökumenismuskonkordat formuliert: „Jesus Christus will, daß sein Volk durch die gläubige Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente durch die Apostel und deren Nachfolger, die Bischöfe mit dem Nachfolger Petri als Haupt sowie durch ihre Leitung in

Liebe unter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes wachse, und er vollendet seine Gemeinschaft in der Einheit: im Bekenntnis des einen Glaubens, in der gemeinsamen Feier des Gottesdienstes und in der brüderlichen Eintracht der Familie Gottes“ (UR 2). Predigt des Evangeliums, Verwaltung der Sakramente und beides vollzogen durch das Amt – das sind nach katholischer Lehre die Grundelemente der Ordnung der sichtbaren Kirche.<sup>12</sup>

Bei aller Gemeinsamkeit im Grundsätzlichen springt hier sofort ein gravierender Unterschied ins Auge: Die legitime Ausgestaltungsmöglichkeit des kirchlichen Amtes wird katholischerseits nicht als „vielfältig“ verstanden, sondern exklusiv auf das Bischofsamt – einschließlich des Papstamtes – festgelegt. In der episkopalen Verfassung, einschließlich des Papstes als Haupt des Bischofskollegiums, erblickt katholischer Glaube die von Gott für seine Kirche verbindlich gewollte Ordnung des kirchlichen Amtes. Und auch bezüglich der Sakramente besteht der Unterschied, daß das WKD gemäß reformatorischer Tradition allein Taufe und Abendmahl zu den Sakramenten zählt, während LG 11 unter dem Gesichtspunkt der Verwirklichung der Kirche als einer „priesterlichen Gemeinschaft“, also im Kontext der Lehre vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen, die in LG 10–12 entfaltet wird, die sieben Sakramente der katholischen Kirche in der Reihenfolge Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Krankensalbung, Weihe und Ehe behandelt. Nicht im Verständnis des Wesens der Kirche, ja nicht einmal hinsichtlich der grundlegenden Strukturelemente der sichtbaren Kirche, sondern allein in der Frage nach deren *konkreter* Ausgestaltung beziehen das WKD und LG unterschiedliche Standpunkte. Damit ist zugleich *der entscheidende Differenzpunkt* im derzeitigen Kirchenverständnis der reformatorischen Kirchen und der katholischen Kirche benannt: die Frage nach der von Gott gewollten Ordnung des kirchlichen Amtes und der Sakramente.

Aus diesem unterschiedlichen Verständnis von Gestalt und Ordnung der sichtbaren Kirche ergibt sich zwangsläufig ein unterschiedliches Verständnis von kirchlicher Einheit und damit auch ein Unterschied in den ökumenischen Zielvorstellungen.

### 3. Die Einheit der Kirche

Das WKD stellt mit Recht fest, daß mit dem Kirchenverständnis zugleich das Verständnis von kirchlicher Einheit grundgelegt ist. Für die Einheit der sichtbaren Kirche – denn die Einheit der „unsichtbaren Kirche“ als der Gemeinschaft der Heiligen in der innigsten Vereinigung der Menschen mit Gott und untereinander ist nie verlorengegangen trotz aller Spaltungen in der

sichtbaren Kirche – gilt: Die grundlegenden Strukturelemente der Kirche sind zugleich *die Kriterien* für das, was zur Einheit der Kirche notwendig und hinreichend ist. Und so stellt das WKD mit den Worten der LK fest, daß nach reformatorischem Verständnis „zur wahren Einheit der Kirche die Übereinstimmung in der rechten Lehre des Evangeliums und in der rechten Verwaltung der Sakramente notwendig und ausreichend“ (LK 2) ist (III, 1.1; 55). Und bezüglich des Amtes wird gesagt: „Daß Christus das Amt eingesetzt hat im Dienste der Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung und daß dieses Amt zum Kirchesein hinzugehört, bedarf der vollen Übereinstimmung. Aber die besondere Gestalt sowie die Strukturen dieses Amtes und der Kirche gehören in den Bereich der legitimen geschichts- und ortsbedingten Vielfalt. Diese Vielfalt stellt die Kirchengemeinschaft nicht in Frage“ (III, 1.3; 57).

In *formaler* Hinsicht entspricht dieses Verständnis von kirchlicher Einheit genau dem des Zweiten Vatikanischen Konzils, welches das Kirchesein an das Vorhandensein bestimmter „Elemente oder Güter“ bindet. Man hat die sogenannte Elementeneklesiologie des Konzils gerade von evangelischer Seite oft kritisiert, aber der Sache nach vertritt auch das WKD eine „Elementeneklesiologie“, wenn es die grundlegenden Strukturelemente der Kirche zu Kriterien und Bedingungen von Kirche und Kirchengemeinschaft erklärt. Und ebenso liegt es in der logischen Konsequenz dieses Ansatzes, daß das WKD zwischen „wahrer“ und „falscher“ Kirche und LG zwischen unterschiedlichen Formen in der Verwirklichung von Kirche unterscheidet.

LG entfaltet diesen Gedanken ausdrücklich in dem bekannten „subsistit“: Die „Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in (subsistit in) der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind“ (LG 8). Und das Ökumenismuskonkordat sagt ausdrücklich, „daß einige, ja sogar viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren“ (UR 3); daß „zahlreiche liturgische Handlungen“, die dort vollzogen werden, „ohne Zweifel tatsächlich das Leben der Gnade zeugen können und als geeignete Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heiles angesehen werden müssen“ (ebd.). Aber nur durch die katholische Kirche „kann man Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilmittel haben“ (ebd.).

Das WKD konkretisiert den Unterschied zwischen „wahrer“ und „falscher“ Kirche nicht in dieser Weise, aber in der Konsequenz seines Ansatzes könnte

auch das WKD einen dem „subsistit“ von LG 8 vergleichbaren Anspruch formulieren – und der Sache nach ist dieser Anspruch in der Konzeption des WKD von kirchlicher Einheit notwendig enthalten, auch wenn er nicht ausgesprochen wird –, daß die Kirche, „in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet“, in allen Kirchen „verwirklicht“ ist, in denen die reine Predigt des Evangeliums und die einsetzungsgemäße Feier der Sakramente gegeben sind (vgl. LG 8). Und von Kirchen, denen eines dieser Elemente fehlt, die z. B. gar keine Sakramente haben, könnte – und müßte der Sache nach – gesagt werden, sie hätten zwar „Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt“ (UR 3), aber sie besäßen nicht „die ganze Fülle der Heilmittel“ (ebd.). Wer bestimmte ekklesiale Strukturelemente als Kriterien und Bedingungen des Kircheseins versteht, kommt nicht umhin, zwischen „wahrer“ und „falscher“ Kirche bzw. der vollen Verwirklichung und den mehr oder weniger defizitären Formen der Verwirklichung von Kirche zu unterscheiden.

Ob auch reformatorischerseits von Kirchen, denen grundlegende Strukturelemente von Kirche fehlen, gesagt werden kann, was das Konzil über die nichtkatholischen Kirchen sagt, daß sie aufgrund der Elemente, die sie haben, „ohne Zweifel tatsächlich das Leben der Gnade zeugen können und als geeignete Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heils angesehen werden müssen“ (UR 3), hängt davon ab, wie die Frage nach dem *Zusammenhang von Heil und Kirche* beantwortet wird. Diese Frage stellt sich in der Konsequenz des vom WKD und LG vertretenen Verständnisses von Kirche und kirchlicher Einheit jedenfalls auch im innerekklesiologischen Kontext – und nicht nur im Blick auf die Nichtchristen –, sobald man zwischen wahrer und falscher Kirche bzw. zwischen der vollen Verwirklichung und den mehr oder weniger defizitären Formen der Verwirklichung von Kirche unterscheidet. Aus katholischer Sicht ist es ein Mangel in der Ekklesiologie des WKD, daß es die Frage nach dem Zusammenhang von Heil und Kirche nicht thematisiert. Freilich kann so viel gesagt werden, daß das WKD die Heilmöglichkeit von Gliedern einer „falschen“ Kirche nicht definitiv ausschließt, weil es die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Kirche ausdrücklich auf die *sichtbare* Kirche bezieht (I, 2.4; 28).

Im Kontext einer „Elementenekklesiologie“ beziehen sich alle Differenzierungen hinsichtlich des Kircheseins notwendig nur auf die Verwirklichung der sichtbaren Gestalt und Ordnung der Kirche. Das gilt auch für die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Rede von der Kirche als verfaßter und geordneter Gesellschaft, die vom Papst in Gemeinschaft mit den Bischöfen geleitet wird, und von den Heilmitteln, aus denen die Kirche

erbaut wird und ihr Leben gewinnt, zeigt, daß das Konzil den Unterschied zwischen der katholischen Kirche und den nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften an der „Verwirklichung“ der *sichtbaren Gestalt* der Kirche festmacht: an ihrer Verfassung (Papst und Bischöfe) und an ihrer sakramentalen Ordnung (Heilmittel). Und wenn – wie es katholische Glaubensüberzeugung ist – z.B. das Bischofsamt oder alle sieben Sakramente zu den von Gott gewollten Strukturelementen der *sichtbaren* Kirche gehören, dann darf gesagt werden, daß in Kirchen, denen diese Elemente ganz oder teilweise fehlen, die *sichtbare Gestalt* der Kirche nicht voll verwirklicht sei, obwohl natürlich auch sie in dem Maße sichtbare Kirche in dieser Welt sind, in dem sie andere Strukturelemente der sichtbaren Kirche haben.

Dagegen räumt das Konzil der katholischen Kirche in bezug auf die Verwirklichung der inneren Wirklichkeit der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen in der innigsten Vereinigung der Menschen mit Gott und untereinander *keinen Vorrang* ein. Es behauptet nicht, daß Katholiken die „heiligeren“ oder „besseren“ Christen wären. Es weiß vielmehr, daß alle Kirchen, einschließlich der katholischen, bei der Verwirklichung der inneren Wirklichkeit der Kirche immer wieder versagen. Das „Volk Gottes bleibt ... während seiner irdischen Pilgerschaft in seinen Gliedern der Sünde ausgesetzt“ (UR 3). Und von der katholischen Kirche heißt es ausdrücklich: „Obgleich nämlich die katholische Kirche mit dem ganzen Reichtum der von Gott geoffenbarten Wahrheit und der Gnadenmittel beschenkt ist, ist es doch Tatsache, daß ihre Glieder nicht mit der entsprechenden Glut daraus leben, so daß das Antlitz der Kirche ... nicht recht aufleuchtet“ (UR 4). Darum ist sie „stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ (LG 8). Mit der Frage nach der Verwirklichung von Kirche stellt das Konzil – wie das WKD mit der Unterscheidung von wahrer und falscher Kirche – nicht die Frage nach dem Heil oder der Qualität des Christseins einer Kirche als ganzer oder ihrer einzelnen Glieder, sondern nach der von Gott gewollten Gestalt und Ordnung der Kirche.

Aus dem unterschiedlichen Verständnis der sichtbaren Gestalt der Kirche folgt mit logischer Konsequenz auch ein *unterschiedliches Verständnis der sichtbaren Einheit der Kirche*. Die unterschiedlichen katholisch-reformatorischen Zielvorstellungen bezüglich der kirchlichen Einheit haben ihren Grund in der unterschiedlichen Bestimmung der für die sichtbare Kirche notwendigen und hinreichenden Strukturelemente. Nicht in formaler, sondern nur in *materialer* Hinsicht unterscheiden sich katholisches und reformatorisches Einheitsverständnis voneinander. Weil das WKD lediglich Taufe und Abendmahl zu den Sakramenten zählt und nur das ordinierte Amt

als solches, aber keine bestimmten Amtsformen fordert, setzt es die Bedingungen kirchlicher Einheit gleichsam „niedriger“ an als die katholische Kirche oder auch die orthodoxen Kirchen, die sieben Sakramente und die episkopale Verfassung – katholischerseits einschließlich des Papstes als Haupt des Bischofskollegiums – zu den von Gott für seine Kirche verbindlich gewollten Strukturelementen rechnen. Nach der Konzeption des WKD stünde einer Aufnahme voller Kirchengemeinschaft zwischen den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen – die Übereinstimmung in der rechten Lehre des Evangeliums vorausgesetzt – prinzipiell nichts im Wege, da diese Kirchen sowohl Taufe und Eucharistie als auch ein „ordiniertes Amt“ haben. Daß umgekehrt weder die katholische Kirche noch die orthodoxen Kirchen die Bedingungen für die Aufnahme voller Kirchengemeinschaft mit den reformatorischen Kirchen als erfüllt ansehen können, ergibt sich mit logischer Konsequenz aus ihrem Verständnis von Gestalt und Ordnung der sichtbaren Kirche. Darum haben *die Unterschiede in den ökumenischen Zielvorstellungen der Kirchen ihren Grund ausschließlich in deren unterschiedlichen Positionen bezüglich Gestalt und Ordnung der sichtbaren Kirche*. Sie sind dogmatisch, d.h. von der jeweiligen Lehre der Kirchen her, bestimmt; *sie haben nichts mit größerer ökumenischer Offenheit oder Toleranz zu tun. Ein Konsens über die zu erstrebende Einheit der Kirche wird daher erst möglich sein, wenn ein Konsens hinsichtlich der notwendigen und hinreichenden Strukturelemente der sichtbaren Kirche erreicht ist.*

#### 4. Ergebnis und Ausblick

Jede Vergewisserung über den derzeitigen Lehrstand der Kirchen dient dazu, die Aufgaben des künftigen ökumenischen Dialogs zu bestimmen. Lehrdifferenzen, die aus der Sicht auch nur eines der Dialogpartner als noch *kirchentrennend* verstanden werden, bedürfen der weiteren Diskussion, auch wenn der andere Partner sie anders gewichten sollte. Der Vergleich zwischen dem WKD und der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils hat gezeigt, daß in den ekklesiologischen Grundfragen hinsichtlich des Wesens und der Gestalt der Kirche trotz aller noch bestehenden Unterschiede in Akzentsetzung und Terminologie *in der Sache* ein Konsens besteht, von dem wohl die reformatorischen Kirchen schon sagen könnten, daß er alles umfaßt, was „zur wahren Einheit der Kirche ausreichend“ ist. Aus katholischer Sicht ist jedoch noch die Frage nach der von Gott gewollten Ordnung der Sakramente

und des kirchlichen Amtes zu klären. Ihr wird sich der katholisch-reformatorische Dialog nun gezielt zuwenden müssen.

Im Grunde signalisiert diese Fragestellung einen Fortschritt im ökumenischen Dialog, denn mit der Frage nach der von Gott für seine Kirche verbindlich gewollten Gestalt und Ordnung ist eine *neue* theologische Grundfrage ins Zentrum des Dialogs gerückt: die Frage nach den Bezeugungsinstanzen der göttlichen Offenbarung. Darum könnte man – etwas plakativ formuliert – sagen: Nachdem sich in dem Fragenkomplex „sola gratia“ ein fundamentaler Konsens abzuzeichnen beginnt,<sup>13</sup> spitzt sich jetzt alles auf den Komplex „sola scriptura“ zu. Der Rechtfertigungslehre kommt im Blick auf die *konkrete* Gestalt und Ordnung der Kirche gewiß eine *kritische* Funktion zu; denn sie vermag zu zeigen, welche Verwirklichungsweisen von Kirche nicht ihrem Wesen entsprechen, weil sie das Evangelium von der radikalen Gratuität der Heilsgabe und der Bedingungslosigkeit des Heilsempfanges in Frage stellen oder nicht zum Zuge kommen lassen. Aber die Rechtfertigungslehre ist nur ein „negatives“ ekklesiologisches Kriterium; sie kann uns nur sagen, wie kirchliche Ordnung *nicht* beschaffen sein darf, aber sie sagt uns nicht positiv, welche Ordnung die Kirche nach Gottes Willen *konkret* haben soll, etwa hinsichtlich der genannten Fragen nach der Ordnung der Sakramente oder des kirchlichen Amtes.

Daß der Rechtfertigungslehre eine „kirchenkritische Funktion“ im genannten Sinne zukommt, wird auch katholischerseits anerkannt; insofern bildet sie ein gemeinsames Kriterium zur Überprüfung kirchlicher Strukturen und Ordnungen.<sup>14</sup> Theoretisch lassen sich im Blick auf die Gestaltung kirchlicher Ordnung wohl mehrere Weisen denken, die weder der Rechtfertigungslehre noch dem Wesen der Kirche als der „Gemeinschaft der Heiligen“ widersprechen, auch wenn es hierbei durchaus Unterschiede im Gelingen solcher Gestaltungen geben mag. Hat Gott deshalb alle kirchliche Ordnung in die Hand der Menschen gelegt oder gibt es diesbezüglich ein *verbindliches* göttliches Mandat und welches?

Ob Gott eine bestimmte Ordnung für seine Kirche gewollt hat und will, das können wir weder allein aus dem Wesen von Gnade und Rechtfertigung noch aus dem Wesen der Kirche als der „Gemeinschaft der Heiligen“ *a priori* deduzieren, das können wir nur *a posteriori* aus der faktischen Kundgabe seines Willens erfahren. Aus dem Wesen der Kirche oder der Rechtfertigungslehre als solcher lassen sich ja nicht einmal Taufe und Abendmahl zwingend als Sakramente der Kirche deduzieren. Theoretisch ließe sich, ohne damit dem Wesen der Kirche oder der Rechtfertigungslehre zu widersprechen, sogar sagen, daß Gott seiner Kirche gar keine Sakra-

mente, sondern nur die bloße Wortverkündigung gegeben habe. Auch eine „sakramentslose Kirche“ widerspräche nicht notwendig dem Wesen der Kirche als der „Gemeinschaft der Heiligen“ oder der Rechtfertigungslehre. Dennoch glauben reformatorische und katholische Christen, daß Gott der Kirche Sakramente gegeben hat. Aber das glauben sie nicht aufgrund theologischer Schlußfolgerungen aus dem Wesen der Kirche oder der Rechtfertigungslehre, sondern aufgrund einer ausdrücklichen Offenbarung Gottes. Gottes Offenbarung umfaßt mehr als das, was wir in den Aussagen über Heil, Gnade und Rechtfertigung oder das Wesen der Kirche als der „Gemeinschaft der Heiligen“ zur Sprache bringen. Nur im Blick auf die ganze Offenbarung Gottes kann die Frage nach Gestalt und Ordnung der Kirche beantwortet werden. Aus der Rechtfertigungslehre allein läßt sich christliche Ekklesiologie nicht entwickeln!

Im Hintergrund der noch offenen Fragen hinsichtlich der Gestalt und Ordnung der Kirche steht darum als Grundfrage die Frage nach der göttlichen *Offenbarung*; näherhin: nach den *Quellen* dieser Offenbarung. Denn weder die Schrift noch die Tradition sind einfach das Wort Gottes, sondern menschliches Zeugnis vom Hören des Wortes Gottes. Was gefordert ist, ist eine Theologie des Wortes Gottes: Wie weist sich *Gottes* Wort im Menschenwort gerade als *Gottes* Wort aus? Es geht mithin konkret um den Fragenkomplex, der mit den Stichworten Schrift, Tradition und kirchliche Lehrautorität in etwa umrissen werden kann.<sup>15</sup> Erst wenn in diesem Fragenkomplex – etwa in der Frage nach der Verbindlichkeit nachneutestamentlicher Entwicklungen in der Kirche – ein Konsens erzielt werden kann, kann auch in den konkreten Strukturfragen kirchlicher Ordnung ein Konsens erzielt werden.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> W. Hüffmeier (Hg.), *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit* = Leuenberger Texte 1 (Frankfurt/M. 1995).
- <sup>2</sup> Wie Anm. 1, S. 9.
- <sup>3</sup> Angabe der Seitenzahlen nach dem Text wie Anm. 1.
- <sup>4</sup> Beide Dokumente sehen, daß die Kirche ihren Ursprung und bleibenden Grund im göttlichen Heilshandeln hat, auch wenn hier die Akzente unterschiedlich gesetzt werden. Das WKD hebt vor allem auf das rechtfertigende Handeln Gottes ab, das in Menschwerdung, Kreuzigung, Auferstehung und Wiederkunft Christi gründet, während LG in geradezu narrativer Breite unter trinitarischem Aspekt die gesamte göttliche Heilsökonomie entfaltet: von der Schöpfung über den Sündenfall, den Alten Bund, das Christusereignis, die Geistsendung an Pfingsten, die Zeit der Kirche usw. (vgl. I, 1.1 Das rechtfertigende Handeln Gottes [21f] und LG 2–7).
- <sup>5</sup> „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen“ (LG 16).
- <sup>6</sup> „Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen“ (LG 16).
- <sup>7</sup> Man könnte hier z.B. an die hinduistische Bhakti-Lehre oder an gewisse Formen des Humanismus denken.
- <sup>8</sup> Man kann den qualitativen Unterschied zwischen den Zeichen und Mitteln des ordentlichen Heilsweges und denen des außerordentlichen Heilsweges in Analogie zu den Medien verdeutlichen, die in der personalen Kommunikation unter Menschen Verwendung finden, denn auch die Gemeinschaft der Gnade in der „innigsten Vereinigung mit Gott“ darf ja in Analogie zur personalen Kommunikation gedeutet werden. Schon in der personalen Kommunikation unter Menschen gibt es eine große Bandbreite möglicher Medien zur Übermittlung personaler Innerlichkeit, aber nicht alle sind in gleicher Weise dazu geeignet. So werden Liebende z.B. dem direkten, persönlichen und leiblichen Kontakt den Vorrang vor einem bloßen Brief- oder Telefonkontakt geben; dieser ist für sie nur „Ersatz“, wenn ein direkter Kontakt nicht möglich ist. Es gibt einen qualitativen Unterschied unter den Kommunikationsmedien im Hinblick auf ihre Eignung und Tauglichkeit zur Aufnahme und Pflege personaler Beziehung. Das gilt analog auch für die „personale Kommunikation“ mit Gott. Die Medien des von Gott gestifteten kirchlichen Heilsweges sind die geeignetsten. Und wie wahrhaft Liebende mit Selbstverständlichkeit den Weg gehen, der sie am innigsten zueinander führt, so wird auch ein Mensch, der Gott wahrhaft sucht, mit Selbstverständlichkeit den kirchlichen Heilsweg gehen, sofern er ihn als den von Gott gewollten und gestifteten Heilsweg erkannt hat.
- <sup>9</sup> Zum Ganzen siehe G. Hintzen, *Wo liegt die evangelisch-katholische Grunddifferenz? Eine Auseinandersetzung mit der These des Comité mixte catholique-protestant en France*: Cath 42 (1988) 274–303.
- <sup>10</sup> *Zur Theologie des Symbols: Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln – Zürich – Köln 1960) 275–311.
- <sup>11</sup> Das ließe sich auch bei anderen Themen zeigen, z.B. in der Bestimmung der Kirche als der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“ (I, 2,3; 26f) oder in der Beschreibung des Auftrages der Christen als leiturgia, martyria, diakonia und koinonia (I, 3,3; 39–43).
- <sup>12</sup> Vgl. LG 14.
- <sup>13</sup> Aus jüngster Zeit seien beispielhaft genannt aus dem lutherisch-katholischen Dialog in den USA das Dokument „Justification by Faith“ (Deutsch: H. Meyer/G. Gaßmann [Hg.], *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog* = ÖkPer 12, Frankfurt/M. 1987, 107–199), die

Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute = DiKi 4, Freiburg – Göttingen 1986, 35–73) und vor allem der Entwurf des Lutherischen Weltbundes und des päpstlichen Einheitsrates „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, Genf 1995. Immer deutlicher wird auch die Interdependenz von Rechtfertigungslehre und Ekklesiologie gesehen, z.B. im reformiert-katholischen Dialog „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis von Kirche“, 1990 (DWÜ II, 623–673), im anglikanisch-katholischen Dialog „Das Heil und die Kirche“, 1986 (DWÜ II, 333–348) und im katholisch-lutherischen Dialog „Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre“ (Paderborn – Frankfurt/M 1994).

<sup>14</sup> Vgl. L. Ullrich, Genesis und Schwerpunkte des katholisch-lutherischen Dialogdokumentes „Kirche und Rechtfertigung“: Cath 50 (1996) 1–22.

<sup>15</sup> Vgl. G. Hintzen, Die Selbstbezeugung des Wortes Gottes. Gedanken zu Schrift, Tradition und kirchlichem Lehramt: Cath 44 (1990) 1–25.

## Die römische Klarstellung zum Filioque und ihr ökumenischer Kontext

VON HANS VORSTER

### 1. Der päpstliche Auftrag

Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen hat in der zweiten Jahreshälfte 1995 eine Klarstellung zur griechischen und lateinischen Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes herausgegeben.<sup>1</sup> Mit ihr wurde eine Absichtserklärung eingelöst, die Papst Johannes Paul II. am 29. Juni 1995, also dem Gedenktag der Apostel Petrus und Paulus, in Gegenwart des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. im Petersdom abgegeben hatte. Der Papst hatte dort sein „Verlangen“ geäußert (und ein solches Verlangen gibt natürlich die Zielstellung vor), „die überlieferte Lehre des Filioque, das sich in der liturgischen Fassung des lateinischen Credo befindet“, sollte geklärt werden, „damit (sic!) seine vollständige Übereinstimmung mit dem, was das Ökumenische Konzil von Konstantinopel im Jahr 381 in seinem Symbolum bekennt, ins Licht gerückt werden kann: der Vater als Quelle der ganzen Dreieinigkeit, einziger Ursprung sowohl des Sohnes als auch des Heiligen Geistes“.

In dieser Weisung ist jedes Wort von Bedeutung:

Der Papst spricht von „überlieferter Lehre“, nicht von Dogma; von „liturgischer Fassung des lateinischen Credo“ im Unterschied zur originalen griechischen; er erwartet von der Klarstellung die Bestätigung, daß sich diese

Doctrina in „vollständiger Übereinstimmung“ mit dem befindet, was das Ökumenische Konzil von 381 „in seinem Symbolum bekennt“. Schließlich der Begriff: Klarstellung, nicht etwa Korrektur.

## 2. Der Inhalt der Klarstellung

### 2.1 *Das Verhältnis der beiden Teile zueinander*

Die Klarstellung umfaßt zwei deutlich gegeneinander abgegrenzte Teile, von denen der erste Teil die *biblischen und patristischen Grundlagen* insofern darlegt, als sie die im internationalen theologischen Dialog zwischen römisch-katholischer und orthodoxer Kirche bereits 1982 erreichte Verständigung untermauern und – so die Hoffnung auf römisch-katholischer Seite – als gemeinsamer Ausgangspunkt für weitere Schritte im Dialog dienen können. Dieser erste Teil hat also Signalcharakter den Orthodoxen gegenüber. Er bereitet zugleich die im zweiten Teil dargebotene Interpretation des Filioque vor, die die vom Papst vorgegebene Intention einlöst.

Dieser zweite Teil beginnt mit einem assertorisch vorgetragenen *hermeneutischen Grundsatz*: „Die katholische Kirche interpretiert das Filioque in Beziehung zur konziliaren und ökumenischen, normativen und unwiderruflichen Geltung des Bekenntnisses des Glaubens über den ewigen Ausgang des Heiligen Geistes, wie ihn das Ökumenische Konzil von Konstantinopel im Jahr 381 in seinem Symbol bekannt hat“. Er stellt also eine Anfrage an die Orthodoxen dar, wie sie diese im Auftrag des Papstes vorgelegte katholische Interpretation einschätzen. Aus ihren Reaktionen (bisher sind mir nur mündliche bekannt geworden), wird abzulesen sein, welche Aussichten eine Wiederaufnahme dieses Punktes im Dialog hat.

### 2.2 *Grundlagen für Fortschritte im Dialog*

Als dieser Dialog 1982 begann, hatte man sich zu den seit Jahrhunderten strittigen Punkten auf deren biblisches Fundament zurückbezogen:

– den Vater, von dem der Geist ausgeht, als einzige Quelle in der Dreifaltigkeit, belegt durch Joh 15,26 („der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht“). Dieser Stelle entstammt sowohl der griechische Begriff „*Ekporeusis*“ als der lateinische Begriff „*processio*“. Trinitätstheologisch ist sie wichtig, um eine von den Orthodoxen befürchtete Unterordnung des Heiligen Geistes unter den Sohn, den sogenannten *Subordinationismus* abzuwehren;

– Röm 8,15 „ihr habt den Geist der Sohnschaft empfangen“ in Verbindung mit Gal 4,6 „Gott hat gesandt den Geist seines Sohnes in unsere Herzen“. Dieser Zusammenhang ist pneumatologisch wichtig, weil er die Anrufung Gottes im Heiligen Geist „Abba, lieber Vater“ an dem Sohn festmacht, durch den der dreieinige Gott als Mensch in die Geschichte eingetreten ist und den *Angelpunkt der Heilsökonomie* bildet;

– Joh 1,32 (Johannes der Täufer bezeugt: „Ich sah, daß der Geist herabfuhr wie eine Taube vom Himmel und *blieb* auf ihm“), dies eine Stelle, wo die orthodoxe Theologie darauf *reagiert*, daß im *Bekenntnis von 381 der Heilige Geist* nur zum Vater, *aber nicht zum Sohn in Beziehung* gesetzt ist. Das sogenannte „Ruhens des vom Vater in Ewigkeit gehauchten Geistes auf und im Sohn“ will diesem Mangel abhelfen.

Der Rückbezug auf das Dialogergebnis von 1982 ist geeignet, eine Vernebelung aufzuhellen, die zu beseitigen die *Kommission von Glauben und Kirchenverfassung* leider bisher unterlassen hat. Auf orthodoxen Druck wird das Filioque mit der Geste des Vorwurfs als einseitige, nachträgliche und verfälschende Hinzufügung bezeichnet, ohne daß erwähnt wird, daß auch die orthodoxe Theologie ein Interpretament braucht, das über die gleichwertige Anbetung von Vater, Sohn und Heiligem Geist hinaus sicherstellt, daß der Geist, der vom Vater ausgeht, der durch den Sohn vermittelte Geist ist – also kein philosophisches Wahrheitsprinzip, kein religiöser Patriarchalismus, kein Gottgnadentum oder dergleichen.

Mit umfangreichen Belegen aus der orthodoxen Patristik weist die Klarstellung darum nach, daß auch die *griechische Überlieferung nicht umhin kann*, die *Lücke im Bekenntnis von 381 durch Interpretamente zu schließen*, weil sonst der *Ursprung des Heiligen Geistes aus dem Vater allein als Prinzip der Dreifaltigkeit vom heilsökonomischen Wirken der Trinität getrennt bliebe*. Zitiert wird in diesem Zusammenhang sogar einer der Väter der kappadokischen Theologie, die sich in Konstantinopel durchgesetzt hat, nämlich Gregor von Nazianz: „Was fehlt also dem Heiligen Geist, um der Sohn zu sein; denn falls es ihm an nichts mangelt, wäre er dann nicht der Sohn? Wir sagen, daß ihm nichts fehlt, denn Gott mangelt es an nichts, aber es ist ein Unterschied in der Kundmachung, wenn ich es so sagen darf, oder in der *Beziehung* zwischen ihnen, der auch einen Unterschied in ihrer Benennung begründet“.

Wenn – so die Argumentation – auch die Väter des Ostens sich genötigt sahen, diese Lücke zu füllen, gibt es dann einen Grund, es Augustin und Thomas von Aquin nicht abzunehmen, wenn sie – zugegeben in anderem Kontext – das Filioque und die Monarchie des Vaters komplementär ver-

stehen? „Beide Überlieferungen“ – so die Schlußfolgerung – „erkennen an, daß der Vater die alleinige Ursache der Dreifaltigkeit (aitia) oder das Prinzip (principium) des Sohnes und des Heiligen Geistes ist“. *Nicht im isolierten Text des Bekenntnisses von 381, sondern in dessen Interpretation durch die griechischen Väter bis hin zum 7. Ökumenischen Konzil von Nicäa (787) „haben wir das Fundament, das der Fortführung des gegenwärtigen theologischen Dialogs zwischen Katholiken und Orthodoxen dienen muß“.*

### 2.3 Stützen der katholischen Interpretation des Filioque

Sie nehmen den meisten Raum im *zweiten Teil der Klarstellung* ein und sind historischer, philologischer und dogmengeschichtlicher Art. Daraus sei hier festgehalten:

2.3.1 Das Bekenntnis von 381 wird in Rom erst durch *seine Wiederaufnahme beim Konzil von Chalzedon zur Kenntnis genommen*. Zwischen 381 und 451 aber hatten lateinische Kirchenväter wie Ambrosius, Augustin und Leo der Große die frühere lateinische Überlieferung ausgebaut und bekannt, daß der Heilige Geist auf ewige Weise vom Vater und vom Sohn ausgeht (procedit).

2.3.2 Der griechische Spezialterminus „Ekporeusis“ meint lediglich eine *Ursprungsbezeichnung*, das lateinische „processio“ ist ein *allgemeinerer* Begriff, der die Mitteilung der wesensgleichen Gottheit des Vaters an den Sohn und des Vaters durch und mit dem Sohn an den Heiligen Geist bezeichnet. Was später in die liturgische Fassung des Symbols im Westen einging, lag schon viele Jahrhunderte vor und wurde vom Osten zunächst nicht beanstandet.

2.3.3 Liturgisch in Gebrauch kam das Filioque zuerst im 5. Jahrhundert durch das in Gallien sich bildende sogenannte *Athanasianum* oder „*Quicumque*“, das dritte der abendländischen Symbola.

2.3.4 Parallelen zu der Entwicklung, die sich im Westen in Abwehr des Arianismus ergibt, finden sich, ausgehend von Athanasios, auch in der *alexandrinischen Theologie*.

2.3.5 *Unbeabsichtigte Verwirrung* stiftet, daß auch im Osten die Terminologie schwankt. Teils unterscheidet man die ewige „Ekporeusis“ als Ursprungsbezeichnung des Geistes vom heilsökonomischen Ausgang, dem „Proienai“, teils benutzt man „Proienai“ für beides. Aufklärungsversuche, wie sie der aus dem Osten kommende Theologe Maximus der Bekenner von Rom aus macht, als im 7. Jahrhundert das Filioque im Bekenntnis eines Papstes von Byzanz aus beanstandet wird, bleiben Episode.

2.3.6 Was Maximus der Bekenner in Byzanz erfolglos klarzustellen versuchte, ist seit dem *vierten Laterankonzil von 1215* und dem *zweiten Konzil von Lyon von 1274* durchgängige Interpretationslinie der katholischen Kirche bis hin zu Nummer 248 des „Katechismus der katholischen Kirche“ der Gegenwart. Dort heißt es: „gemäß der ewigen Ordnung der göttlichen Personen in ihrer wesensgleichen Gemeinschaft ist der Vater der erste Ursprung des Geistes als Ursprung ohne Ursprung, aber auch als Vater des eingeborenen Sohnes zusammen mit diesem das eine Prinzip, aus dem der Heilige Geist hervorgeht ... werden diese berechtigten einander ergänzenden Sehweisen nicht einseitig überbetont, so wird die Identität des Glaubens ... nicht beeinträchtigt.“

*Ursprungsbezeichnung und Wesensmitteilung sind also terminologisch zu unterscheiden.* Das Filioque kann sich nach katholischem Verständnis immer nur auf letztere, die Wesensmitteilung beziehen.

2.3.7 Folge *der gegenseitigen Ergänzung zwischen dem Filioque und der Monarchie des Vaters* ist, daß die katholische Kirche es abgelehnt hat, ein „und des Sohnes (kai tou hyiou)“ in die Formel „ek tou patros“ des griechischen Originals einzufügen. Dabei beherzigt die Klarstellung, daß seit der feierlichen Aufhebung des Banns zwischen Rom und Byzanz dem Vergessen anheimgegeben ist, daß 1054 in der Aufkündigung der Kirchengemeinschaft mit dem Osten als einer der sechs Gründe dafür angeführt wurde, Byzanz hätte es unterlassen, dieses „und des Sohnes“ in das Symbol aufzunehmen. Aber damals war das Filioque auch in Rom erst seit 1014, also 40 Jahre, Bestandteil des Symbols – und neue Besen kehren bekanntlich gut! *Jetzt heißt es eindeutig: „Die liturgische Verwendung des originalen Textes bleibt in der katholischen Kirche stets legitim“.*

#### 2.4 Zustimmung zu dem orthodoxen Interpretament vom „Ruhen des Geistes im Sohn“

In den letzten drei Abschnitten greift die Klarstellung dieses orthodoxe Interpretament nochmals auf und entwickelt – auch als Anstoß für seinen Fortgang – den Beginn des Dialogs von 1982 weiter. *Wie – so ist die Ausgangsfrage – läßt sich trinitarisch kennzeichnen, was der Heilige Geist zum Verhältnis zwischen Vater und Sohn beiträgt?* Die Antwort läßt sich nicht lediglich innertrinitarisch geben, sondern in sie muß die Rolle des Geistes im Heilsplan, und zwar im Blick auf die Sendung und das Werk des Sohnes einbezogen sein.

In diesem Heilsplan ist der Sohn einerseits *Empfänger* des Geistes, andererseits sein *Spender*. Weil durch den Heiligen Geist die göttliche Liebe im Sohn seiner Liebe ruht, gibt der Geist dem ganzen *Leben Jesu eine Orientierung auf den Vater hin*. Das wird von der Sendung des Sohnes und seiner Empfängnis durch den Heiligen Geist bis zur Kreuzigung, zum Abstieg ins Totenreich und zur Auferstehung dargestellt. Als Auferstandener und Erhöhter ist Jesus aber auch *Spender* des Geistes: Er überträgt den Geist auf seine Jünger und macht sie dadurch zu Aposteln; er muß erhöht werden, um den Parakleten vom Vater zu senden. Am Empfangen und Spenden des Geistes durch Jesus zeigt sich, daß die Rolle des Geistes im Leben Jesu Ausdruck einer ewigen trinitarischen Beziehung ist. Weil diese Beziehung besteht, geschieht im Geist aber viel mehr, als daß das Werk des Sohnes einfach nur verlängert wird. *Der Geist führt uns vielmehr kreativ in das Kindschaftsverhältnis Christi zum Vater* ein und was Christus eingesetzt hat – die Offenbarung, die Kirche, die Sakramente, der apostolische Dienst, dessen Lehrautorität – erfordert die ständige Anrufung des Geistes (Epiklese) und seine Wirksamkeit, damit in diesen „Institutionen“ die Liebe offenbar werden kann, die in Gott gründet und niemals aufhört.

### 3. Ökumenische Würdigung

Mit dem Apostel gefragt: Was sollen wir nun hierzu sagen?

Vom *bilateralen Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen* her bewertet, ist die Klarstellung zweifellos ein Fortschritt. Daß die liturgische Verwendung des originalen Textes in der katholischen Kirche stets legitim ist, räumt für die Gemeinschaft „in sacris“ erheblichen Spielraum ein und hilft zweifellos, eine auf orthodoxer Seite immer noch vorhandene, ideologische Züge tragende Abwehr abzubauen. Andererseits wird deutlich, daß die generelle Streichung des Filioque in der Liturgie ein zu kurzschlüssiges Verfahren und deshalb von der katholischen Kirche nicht zu erwarten ist, selbst wenn sie im multilateralen Zusammenhang etwa von Glauben und Kirchenverfassung gegen diesbezügliche Forderungen nicht opponiert.

*Anglikaner und Alt-Katholiken*, die beide ökumenisch für die Rückkehr zum Original auch in den Nationalsprachen plädieren, finden dafür in der Klarstellung pragmatische Unterstützung. Es wäre allerdings zu begrüßen, wenn sie sich von der Klarstellung auch angeregt sehen zu fragen, ob wir durch den Rückgang hinter notwendig gewordene Interpretationen tatsächlich dahin gelangen zu bekennen, was das Original einst bekennen wollte. Die Wahrheit vergangenen christlichen Zeugnisses reduziert sich nach mei-

ner eigenen Einschätzung auf positivistisches Behaupten, wenn wir sie von den Interpretationen, die ein Teil ihres Weiterlebens sind, trennen wollen.

Von den *Konfessionsfamilien, die in der EKD vertreten sind*, geraten die Lutheraner im Fall einer generellen Streichung in eine doppelte Zwickmühle: Sie nähern sich dadurch zwar den Orthodoxen an, entfernen sich aber gleichzeitig von den Katholiken und – bisher zu wenig bedacht – sie *kappen die Verbindung zwischen zweien der drei Glaubenssymbole, die sie mit der altkirchlichen Bekenntnisbildung verbinden*; denn auch ohne Verankerung im Bekenntnis von 381 bleibt das Filioque *substantieller Baustein im Athanasianum*.

Multilateral hat die *Erklärung* der – damals auf Westdeutschland bzw. Westberlin beschränkten – EKD und der Deutschen Bischofskonferenz unter dem Dach der ACK von 1981 *anlässlich des 1600jährigen Jubiläums des NC* den unstreitigen Vorteil, die heilsökonomische Komponente des trinitarischen Bekennens in den Vordergrund zu stellen und als reflektierte Anbetung verständlich zu machen. Darin geht dieses Dokument sogar der bilateralen katholisch-orthodoxen Erklärung von 1982 voran. Zur Klärung des *Ausgangs des Heiligen Geistes* trägt es allerdings nichts bei, da der entscheidende Satz „bekennen wir mit der Alten Kirche, daß Christus vom Vater her den Heiligen Geist sendet, der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verherrlicht wird“ nur die *Sendung des Geistes, nicht dessen Ursprung und Beziehung zu Vater und Sohn in Blick nimmt. Bleibt dies aber ausgeklammert, dann bleibt auch offen, inwiefern die Anbetung, vor allem in der Liturgie, auf bleibend Gültiges zielt und Rückhalt in der Ewigkeit hat*.

Die *Bemühungen in Glauben und Kirchenverfassung zum Filioque*<sup>2</sup> sind dort fruchtbar, wo sie, wie die beiden *Klingenthal-Konsultationen*, Positionen aufeinander beziehen, damit eine Gesprächsbasis zwischen ihnen vermitteln oder, wie im Studiendokument „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“ sich auf die Doxologie konzentrieren. Leider hat orthodoxer Fundamentalismus in der Frage des Wortlauts bisher verhindert, daß die beiden Perspektiven breiter behandelt werden konnten, die einem Verzicht auf das Filioque heute *auch theologisch nahelegen*. Das ist einmal die *Gegenwart des Geistes Gottes in den nichtchristlichen Religionen*, vor allem im Judentum und im Islam, und zweitens eine *Fragestellung*, die einem ideologisierten Darwinismus den Boden entziehen könnte, nämlich inwiefern die *Evolution Logos-Struktur aufweist*, der Geist in der Schöpfung also nicht nur als dynamisches Kraftprinzip, sondern *formgebend und sinnsetzend* wirkt.

Für das Filioque spricht theologisch nach wie vor, was *Luther in der Erklärung des dritten Artikels* festgehalten hat: Es braucht den Parakleten, damit der Sohn Gottes unter uns gegenwärtig wird und bleibt und wir in die von ihm gestiftete und geprägte Kindschaft eintreten. Es brauchen Glaube und Werk, es brauchen die christlichen Charismen, sollen sie nicht lediglich als Leistung, Tugend, Begabung, Virtuosität oder Leidenschaft erscheinen, ihre Rückbindung an eine in Gott selbst verankerte Beziehung zwischen Jesus und dem in ihnen unsere Person prägenden Geist.

Um Verhärtungen auf orthodoxer Seite abzubauen, ist es sicher geboten, bei Gottesdiensten und Begegnungen, an denen orthodoxe Christen beteiligt sind, auf das Filioque zu verzichten. Doch erst wenn die in den beiden letzten Abschnitten angeschnittene Perspektive ins Auge gefaßt und in heutige trinitarische Theologie einbezogen wird, verlassen Entscheidungen zum Filioque den Bereich ökumenischer Pragmatik und gewinnen jene Dimension, wie der Glaube an den eingeborenen Sohn und an den ihn bezeugenden Geist heute angemessen theologisch verantwortet wird.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Die „Klarstellung“ ist in deutscher Sprache veröffentlicht in: *Una Sancta*, Heft 4/1995, 316–324.
- <sup>2</sup> Siehe besonders *Lukas Vischer (Hg.)*, *Geist Gottes – Geist Christi*. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Beiheft zur ÖR 39, Frankfurt/M. 1981; und *Hans-Georg Link*, *Ein Gott – ein Herr – ein Geist*. Zur Auslegung des apostolischen Glaubens heute. Beiheft zur ÖR 56, Frankfurt/M. 1987.

## Auf der Suche nach einem Neuanfang

Zur Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK  
vom 12. bis 20. September 1996 in Genf

Etwas zögernd und unbeholfen heftet mir der hochgewachsene afrikanische Bischof die rote Schleife ans Revers. Als ein Zeichen der Solidarität mit HIV/AIDS-Infizierten haben wir uns während des Morgengottesdienstes in der sonnendurchfluteten Kapelle des Ökumenischen Zentrums in Genf von unseren Plätzen erhoben. Wir folgen der Aufforderung, einander eine rote Schleife anzustecken und dabei fürbittend einer an der Immunschwächekrankheit erkrankten oder gestorbenen Person zu gedenken. Diese Symbolhandlung ist eine starke Geste, die Atmosphäre bei diesem Gottesdienst ist dicht und gespannt. Vorangegangen war der eindrucksvolle liturgische Tanz einer Brasilianerin zur Heilung der blutflüssigen Frau. Eingehüllt in rote Tücher streifte sie diese im Lauf der Performance ab, um damit den Altar zu drapieren.

Viele orthodoxe und afrikanische Zentralausschußmitglieder haben diesen Gottesdienst wohl als Zumutung oder Provokation erlebt. In der Tat markierte er an diesem 14. September den Auftakt der kontroversen Debatte, nicht nur über AIDS, sondern auch über das mitschwingende Thema der Homosexualität. Bereits auf der Zentralausschußsitzung in Johannesburg wurde 1994 die Einsetzung einer AIDS-Beratungsgruppe beschlossen. Innerhalb von zwei Jahren erarbeitete diese Gruppe unter der Leitung des Tübinger Tropenmediziners Christoph Benn einen rund 100 Seiten umfassenden Text. Dieser Abschlußbericht der HIV-Arbeitsgruppe wurde nun dem Zentralausschuß vorgestellt.

Die Kirchen werden in dem Text zu einem stärkeren Engagement in ihrem seelsorgerlichen Dienst und in der Aufklärungsarbeit zur Verhütung von AIDS aufgefordert. Unterstrichen wird, daß die Verbreitung von AIDS nicht auf bestimmte gesellschaftliche Gruppen beschränkt ist. Wirtschaftliche, politische und soziale Mechanismen vor allem unter armen und ausgegrenzten Bevölkerungsgruppen fördern die rasche Verbreitung. Es wird auch darauf hingewiesen, daß Kirchen mitunter die Verbreitung von korrekten Informationen über AIDS behinderten und sich einer offenen Diskussion über das Thema entzögen. Auch Christen hätten vielerorts dazu beigetragen, daß AIDS-Kranke diskriminiert werden. Als wirksame Vorbeugemaßnahmen gegen die Immunschwäche werden „sexuelle Abstinenz, Treue und die Benutzung von Kondomen“ genannt.

Der Bericht versucht die Themen AIDS und Sexualität auch theologisch zu erschließen. Bei aller Möglichkeit des Mißbrauchs sei Sexualität als Gabe Gottes zu bejahen. Die Ehe wird als „vorrangiger Ort des Ausdrucks von Sexualität“ angesehen. Krankheiten wie AIDS dürften nicht als „direkte Strafe Gottes“ für sündhaftes Verhalten betrachtet werden. Die Kirchen werden schließlich aufgefordert, sich als eine „heilende Gemeinschaft“ HIV-Infizierten zu öffnen, sich für die Menschenrechte der Betroffenen einzusetzen und sie zu unterstützen.

Bei der Einführung in den Text vor dem Plenum sprach Christoph Benn das Thema Homosexualität und die entsprechend kritische Position der meisten Kirchen ausdrücklich an. Die Verurteilung von „anderen Formen der Sexualität“ führe jedoch nicht zu verantwortungsvollen Beziehungen. In der Aussprache meldete sich sogleich der russisch-orthodoxe Metropolit Kyrill von Smolensk zu Wort und mahnte, die „persönliche Sündhaftigkeit der Menschen“ nicht zu vergessen. Auch schlug er vor, in dem Text ein Wort an die „reichen Deutschen und neureichen Russen“, die als Sextouristen nach Thailand reisen, zu richten. Etliche westliche Zentralaus-schußmitglieder unterstützten den Text. Erstaunlich zurückhaltend waren in der Debatte hingegen die Afrikaner.

### *Steiniger Weg nach Harare*

In der anschließenden Debatte zur Vorbereitung auf die Achte Vollversammlung des ÖRK, die vom 10. bis 22. September 1998 in Harare/Simbabwe stattfinden soll, kam der Konflikt zum Thema Homosexualität erst richtig zum Vorschein. Es hat sich gezeigt, daß dieses Thema schon jetzt auf der „hidden agenda“ der Vollversammlung steht. Die harschen Äußerungen von Robert Mugabe, dem Staatspräsidenten von Simbabwe, zur Homosexualität sowie Signale von Schwulen- und Lesbeninitiativen, die auf die schwierige Situation von Homosexuellen in Simbabwe aufmerksam machen, markieren den Rahmen für diese Kontroverse.

Bereits auf der Zentralaus-schußsitzung in Johannesburg im Januar 1994 hatten einzelne Stimmen eine Verlegung des Versammlungsortes gefordert. Der ÖRK sah sich schließlich veranlaßt, mit der Regierung von Simbabwe ein „Memorandum of Understanding“ zu vereinbaren. Darin wird dem ÖRK und allen offiziellen Teilneh-menden zugesichert, ungehindert einreisen und auf dem Versammlungsgelände tagen zu können. Gleichzeitig verpflichtet sich der ÖRK, alle Gäste anzuhalten, nicht gegen geltende Gesetze des Landes zu verstoßen und für die „Aufrechterhaltung von Ordnung und Disziplin“ auf dem Veranstaltungsgelände zu sorgen.

Im August 1996 hatte sich Konrad Raiser mit Präsident Mugabe getroffen, um über das Problem zu sprechen. Dabei hatte er deutlich gemacht, daß die ÖRK-Mit-gliedskirchen zwar uneinig seien, was die grundsätzliche Haltung zur Homosexualität betrifft. In der Mehrzahl jedoch würden Unterdrückung oder gar Kriminalisierung von Homosexuellen verurteilt.

Stimmen aus Afrika machten jetzt im Zentralaus-schuß deutlich, daß sie die Position von Präsident Mugabe durchaus teilen. „He is a great African leader,“ wurde mir in einem Pausengespräch entgegnet. Einzelne, wie auch orthodoxe Vertreter drohten gar, sie würden sofort abreisen, falls Schwule und Lesben auf der Vollver-sammlung eine Plattform zur Selbstdarstellung bekämen. Leonid Kishkovsky von der Orthodoxen Kirche in Amerika warnte dann auch vor einem möglichen Eklat in Harare. Ruth Page von der Church of Scotland verwies hingegen auf die Vollver-sammlung in Canberra, bei der der australische Premier wegen seiner Politik gegenüber den Aborigines vom ÖRK scharf kritisiert wurde. Es könne nicht angehen, daß man jetzt auf Kritik an Mugabe verzichten wolle, nur weil es sich um einen Schwarzen aus Afrika handele.

Vor allem die orthodoxen Kirchen befürchten, daß durch Provokationen von west-lichen Schwulengruppen und durch eine sensationalistische Medienberichterstat-

tung die eigentlichen Themen der Vollversammlung in der Öffentlichkeit überhaupt nicht wahrgenommen werden und in ihren Heimatländern bestehende Vorurteile gegenüber dem ÖRK nur gefestigt und verstärkt würden. Sicherlich ist diese Sorge nicht von der Hand zu weisen. Man muß jedoch fragen, welche Konsequenzen aus dieser Einsicht gezogen werden könnten. Eine Verlegung des Tagungsortes steht außer Frage. Und die Unterdrückung einer möglichen Thematisierung, etwa durch den Versuch, potentielle „Störer“ an der Einreise zu hindern, würde letztlich nur das Gegenteil bewirken.

Konrad Raiser setzte sich nun im Zentralausschuß mit Nachdruck dafür ein, das Thema nicht unnötig hochzuspielen und die „Räume für einen Dialog“, die in Harare ohne Frage bestünden, zu nutzen. Das gelänge jedoch nur, wenn das Thema nicht konfrontativ und selbstgerecht, sondern in einer Haltung des gegenseitigen Respektes eingebracht werde. Aber er betonte auch, daß „das Thema auf unserer Tagesordnung steht, ob uns das nun gefällt oder nicht. Die schlechteste Reaktion wäre, wenn wir versuchen würden, es auszuklammern.“

### *50 Jahre ÖRK*

Höhepunkt der Vollversammlung soll die Feier zum 50jährigen Bestehen des ÖRK darstellen. Diese ist verbunden mit einer Verpflichtung der Kirchen auf eine neue ökumenische Charta für das 21. Jahrhundert. Damit soll der Prozeß „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des ÖRK“ feierlich zum Abschluß gebracht werden. Diese Neuverpflichtung soll am 20. September 1998 stattfinden und der ÖRK will dazu aufrufen, daß sich Mitgliedskirchen in aller Welt an diesem Tag mit Gottesdiensten und Gebeten möglichst in allen Gemeinden vor Ort an diesem Jubiläum beteiligen. Als Ausdruck der Verbundenheit und Solidarität mit dem ÖRK wird auch angestrebt, daß die Kollekten dieser Gottesdienste für die Arbeit des ÖRK zur Verfügung gestellt werden.

Rund 4.000 Personen, darunter ca. 1.000 Delegierte und etwa 1.000 weitere offizielle Gäste werden in Harare erwartet. Neben einer Geschäftssitzung, bei der Satzungsänderungen, Neuwahlen etc. durchgeführt werden, wird es nur drei weitere Plenumsitzungen geben. Eine Sitzung wird dabei dem Thema der Vollversammlung „Kehrt um zu Gott, seid fröhlich in Hoffnung“ gewidmet. Die beiden anderen Plena sollen sich mit dem afrikanischen Kontext und mit einem Bericht über den Abschluß der Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ befassen. Großen Raum soll in Harare schließlich eine Art Markt der Möglichkeiten einnehmen. Unter der Bezeichnung „Padare“, dem Shona-Wort für Begegnungsstätte, sollen an mehreren Tagen Mitgliedskirchen und Initiativen Gelegenheit haben, kreative Beiträge zum Thema der Vollversammlung oder zu einem Dialog über aktuelle ökumenische Fragen und Themen einzubringen.

Doch nicht nur angesichts der Kontroverse über die Homosexualität ist der Weg nach Harare steinig. Als Ausweg aus dem Dilemma, daß es keine gemeinsame Eucharistiefeyer geben wird, ist jetzt eine Einladung durch die Ortskirchen vorgesehen. Man plant vier getrennte Mahlfeiern, wobei die protestantische Feier als für alle Teilnehmenden offen angelegt werden soll. Angesichts der Finanzkrise des ÖRK wurde der Etat der Vollversammlung auch noch kurzerhand um eine Million Schweizer Franken gekürzt.

## „Leere Kassen“

Die dramatische Finanzkrise des ÖRK prägte dann auch die gesamte Zentralausschußsitzung. Bereits im Bericht des Generalsekretärs ging dieser ausführlich auf die Finanzen ein. Noch im März 1996 belief sich das Defizit des laufenden Jahres auf 2,3 Mio. sFr. Sämtliche Programme wurden daraufhin angewiesen, die Ausgaben um wenigstens 10 Prozent zu kürzen. Ein massiver Stellenabbau wurde eingeleitet. Für 1996 und 1997 wurden rund 20 Prozent der „Kernstellen“ im Stab gestrichen, was zur Folge hat, daß 1997 nur ca. 190 Personen für den ÖRK arbeiten werden. Dieser dramatische Stellenabbau ist nötig, da zuletzt 73 Prozent aller Ausgaben für Personal aufgewendet werden mußten. Durch den Stellenabbau wird diese Rate 1997 unter 65 Prozent liegen.

Diesen gestiegenen Personalkosten stehen Wechselkursverluste durch den starken Schweizer Franken, durch Verluste bei Anlageinvestitionen und stagnierende Beiträge der Mitgliedskirchen gegenüber. Umfaßten 1991 die Einnahmen des ÖRK einschließlich Projektmittel noch 117 Mio. sFr., sind diese 1995 auf 81 Mio. sFr. gesunken und werden für 1997 auf 60 Mio. sFr. veranschlagt. *Weit über die Hälfte der Mitgliedskirchen zahlt überhaupt keine Beiträge. Zehn Kirchen aus Europa und Nordamerika kommen für über 95 Prozent aller Mitgliedsbeiträge und Zahlungen auf.* Raiser erhebt in dieser Situation die naheliegende Forderung, daß der Haushalt dem Umfang der Einnahmen angepaßt werden muß. Aber er geht noch einen entscheidenden Schritt weiter. Er versucht, diese Krise zur Realisierung von grundlegenden Strukturveränderungen und zur Schaffung eines neuen Verständnisses des ÖRK zu nutzen. Leidenschaftlich appelliert er, eine „echte Erneuerung“ und „Neuorientierung der ökumenischen Vision und Verpflichtung der Kirchen“ auf den Weg zu bringen. Außerdem müsse eine grundlegende Neugestaltung der institutionellen Strukturen des ÖRK herbeigeführt werden.

Raiser schließt seinen Bericht mit den Worten: „Der ÖRK befindet sich an einem Scheideweg. Es wird von entscheidender Bedeutung sein, welchen Weg wir einschlagen. Die Finanzkrise – so schmerzlich sie auch sein mag – ist vielleicht doch zum richtigen Zeitpunkt gekommen. Krise, so wird uns gesagt, bedeutet sowohl Gefahr, als auch Gelegenheit zum Neuanfang. So laßt uns denn die Gelegenheiten nutzen, die sich uns bieten, und sie konstruktiv gestalten. Laßt uns, in Treue zu unserer gemeinsamen Berufung und im Vertrauen auf die Gnade Gottes, zusammen daran arbeiten, eine neue Gemeinschaft der Hoffnung aufzubauen.“

## *Auf der Suche nach einem Neuanfang*

Der Appell des Generalsekretärs blieb nicht ohne Folgen. Trotz Krisenstimmung und Kontroversen über Homosexualität wurde intensiv und in mehreren Blöcken über den Text „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des ÖRK“ debattiert. Initiiert wurde dieser Prozeß „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis...“ bereits 1989 auf der Zentralausschußsitzung in Moskau. Nun lag dem Zentralausschuß ein völlig neu überarbeiteter Text vor.

Am Anfang des Dokuments wird die Ausgangslage skizziert. Dazu gehört die Tatsache, daß sich die Zahl der Mitgliedskirchen des ÖRK seit dessen Gründung 1948 verdoppelt hat. Kamen zwei Drittel der „Gründerkirchen“ noch aus Europa und

Nordamerika, so stammen heute fast zwei Drittel der Mitgliedskirchen aus Regionen jenseits dieses Bereiches. Ebenso hat sich der Aufgabenbereich ständig erweitert. Im Zentrum des Textes wird das Selbstverständnis des ÖRK behandelt. Wenn dort gesagt wird, daß der ÖRK eine „Gemeinschaft von Kirchen“ ist, ist gemeint: „Das Wesen des Rates besteht nicht in den Beziehungen der Kirchen zum ÖRK als einer organisierten Institution, sondern in den wechselseitigen Beziehungen der Kirchen untereinander ... Der Rat *hat* eine Struktur, aber er *ist* keine Struktur. Er *ist* die Gemeinschaft der Kirchen, die auf dem Weg zur sichtbaren Einheit sind.“

Funktionen und Ziele des Ökumenischen Rates werden in zwei Ebenen unterschieden. Einmal wird dargelegt, was die *Kirchen* in ihrem Streben nach sichtbarer Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft mit Hilfe des Rates tun wollen. Zum anderen wird dargelegt, was der *Rat* „zur Stärkung der einen ökumenischen Bewegung“ tut, die nicht nur aus verfaßten Kirchen und entsprechenden ökumenischen Einrichtungen besteht, sondern auch ökumenische Initiativen auf lokaler, nationaler und regionaler Ebene umfaßt.

Das Schlußkapitel trägt die Überschrift „eine ökumenische Vision“. Es unterscheidet sich von den vorangegangenen Abschnitten in Sprache und Inhalt grundlegend. In der Form von Lobpreis und Verpflichtung wird die ökumenische Vision hier noch einmal gebündelt. Der Abschnitt umfaßt einen Akt der Danksagung, in dem auf 50 Jahre ÖRK zurückgeblickt wird, eine Verpflichtung, in der Aspekte der biblischen Vision aufgegriffen werden sowie ein Gebet an den dreieinigen Gott.

Die Voten zu diesem Text, der in überarbeiteter Form den Mitgliedskirchen im November zur Stellungnahme übersandt wird, stimmten den zentralen Aussagen und dem Anliegen weitgehend zu. Es fehlten in dem Dokument allerdings noch Vorschläge für eine mögliche neue Struktur der Zentrale in Genf. Kritisch wurde von Zentralausschußmitgliedern auf die Gefahr hingewiesen, daß das angestrebte neue Profil des Rates das bestehende Engagement für Frieden und Gerechtigkeit und die Solidarität mit Unterdrückten und Marginalisierten in den Hintergrund drängen könnte. Auch äußerten Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika die Befürchtung, die angestrebte Verschlinkung der Leitungs- und Entscheidungsstrukturen könne sich für ihre Kirchen als negativ auswirken. Schließlich wurde auch eine Straffung des Dokuments gefordert und eine griffige Zusammenfassung der zentralen Aussagen angemahnt.

### *Das Programm zur Überwindung von Gewalt*

Eindeutig war das Votum, das zur Bestätigung von Konrad Raiser als Generalsekretär für eine zweite Amtsperiode (von 1998 bis 2002) führte. Ohne Kontroversen verlief die Aufnahme von zwei Kirchen. *Mit der Methodistischen Kirche in Togo* und der *Presbyterianischen Gemeinschaft von Kinshasa (Zaire)* zählt der ÖRK jetzt 332 Mitgliedskirchen.

Verabschiedet wurde schließlich auch noch das *Programm zur Überwindung von Gewalt* (Programme to Overcome Violence – POV). Mit der Kampagne „Frieden für die Stadt“ will der ÖRK zunächst in sieben Metropolen, die durch ein hohes Gewalt- und Konfliktpotential geprägt sind, konkrete Beiträge für ein friedliches Zusammenleben leisten. Der Zirkel von Gewalt und Gegengewalt soll durchbrochen wer-

den, indem in Zusammenarbeit mit lokalen Kirchen und Initiativen Programme zum Aufbau einer Kultur des Friedens und der Gewaltfreiheit entwickelt werden.

Teambesuche stellen ein zentrales Instrument der Kampagne dar. Jede der sieben Städte, es werden Rio de Janeiro, Johannesburg oder auch Mostar genannt, soll von siebenköpfigen Expertenteams besucht werden. Diese müssen im Umgang mit Medien erfahren sein, müssen analytische Fähigkeiten besitzen und mit den örtlichen Verhältnissen vertraut sein. Es wird angestrebt, daß die Teambesuche, von denen Videofilme angefertigt werden sollen, noch vor der Vollversammlung in Harare stattfinden. Die dabei dokumentierten Erfahrungen sollen anderen betroffenen Städten zugänglich gemacht werden, um schließlich ein weltweites Netz zur Überwindung von Gewalt in den Städten zu knüpfen. Diese Kampagne „Frieden für die Stadt“ ist allerdings innerhalb des POV lediglich als Auftakt angelegt.

Margot Käßmann forderte bei der Vorstellung des Programms vor der Presse, daß Kirchen sich noch stärker als bisher für gewaltfreie Konfliktlösungen einsetzen müssen. Auch müsse deutlich gemacht werden, „daß es innerhalb der ökumenischen Bewegung keinerlei theologische Rechtfertigung für die Anwendung von Gewalt geben darf“. Sie setzte sich daher für eine gründliche theologische Studienarbeit im Rahmen des Programms ein.

Nach dieser sicher schwierigen Zentralausschußsitzung besteht immerhin Anlaß zur Hoffnung, daß die Mitgliedskirchen den Appell zur Umkehr und zum Neuanfang ernst nehmen und sich auf den Weg zu einem Neuanfang machen. Die Mitgliedskirchen müssen endlich den ÖRK als „ihren“ Kirchenrat wahrnehmen und als eine Gemeinschaft, die sie sich durch Beteiligung und finanzielle Unterstützung etwas kosten lassen. Nur dann wird der ÖRK als Institution und als zentrales Instrument der ökumenischen Bewegung eine Zukunft haben. Aber bis dahin ist der Weg noch weit.

*Tim Kuschnerus*

## Ökumene in Großbritannien:

### Mit besonderem Bezug auf Merseyside und Umgebung\*

#### *1. Ein Blick auf die Vergangenheit*

##### a) Von Verurteilung zu grundsätzlicher Übereinstimmung

Während der vergangenen 30 Jahre hat sich ein beachtlicher ökumenischer Dialog entwickelt, der bewirkt hat, daß heute in zentralen Aussagen des christlichen Glaubens ein erstaunliches Maß an Übereinstimmung an die Stelle der früher praktizierten gegenseitigen Verurteilung getreten ist. Sowohl in Deutschland als auch in den Vereinigten Staaten treffen wir bei den Gesprächen zwischen Katholiken und Lutheranern nun auf einen echten Konsensus hinsichtlich der Frage der Rechtferti-

\* Korreferat bei der 9. Konsultation der *Societas Oecumenica* (Straßburg, August 1996).

gung, welche ja eine zentrale Rolle in der Reformation gespielt hatte. Sowohl im „Abschlußbericht“ als auch in den „Elucidations“ (Erklärungen) der Anglikanisch/Römisch-katholischen Internationalen Kommission lesen wir von „grundsätzlicher Übereinstimmung“ in so zentralen Punkten wie Eucharistie, Amt und Autorität. Nach ersten zaghaften Versuchen, unsere jeweilige Position einfach nur beschreibend darzustellen, können wir uns jetzt darüber freuen, daß es in entscheidenden Angelegenheiten zu einem Durchbruch gekommen ist. Was ist die Ursache für diesen Erfolg?

– Heute herrscht ein neues Klima christlicher Gemeinschaft vor. Beide Seiten haben angefangen, jeweils die Liebe des anderen zu Christus und seine Hingabe zur Frohen Botschaft wiederzuentdecken. Wir merken, daß wir im Glauben mehr vereint als getrennt sind. In so einem Kontext wäre gegenseitige Verurteilung höchst unangebracht.

– Eine solche Erfahrung von Gemeinschaft ist in dem Bewußtsein verwurzelt, daß das Geheimnis Gottes zum größten Teil im Dunkeln liegt, außerhalb unserer Erfahrung. Wir können nie das letzte Wort über Gott sagen, es gibt immer mehr mitzuteilen, es gibt immer mehr zu erfahren.

– Dieses Bewußtsein des Geheimnisses Gottes hat eine besondere Methodik hervorgebracht, die für den heutigen ökumenischen Dialog charakteristisch ist. Sie versucht, die Anliegen und Absichten, die den so tiefen Glaubensüberzeugungen zugrunde liegen, aufzuklären, und sie weiß um das wichtige Kriterium der „Hierarchie der Wahrheit“, um die Grenzen der menschlichen Sprache sowie um die unterschiedliche Art und Weise, wie man „grundsätzliche Übereinstimmung“ ausdrücken kann.

## b) Heilung von Erinnerungen

Sollten sich die Kirchen jedoch von den gegenseitigen Verurteilungen weg zu einem Konsensus hin bewegen, so muß ein radikaler Wandel im Herzen der Gläubigen/Kirchen stattfinden. Verurteilungen in der Vergangenheit haben tiefgehende Wunden verursacht, über die man nicht einfach hinwegsehen darf. Welcher Art diese Verletzungen sind, spiegelt zum Beispiel die Reaktion der Erzbischöfe von York und Canterbury auf die Einschätzung von „Apostolicae Curae“ wider: „Sie zielt auf die Umstürzung unserer Position als Kirche hin“ (Anglican Orders, London 1957, S. 23). Derartige Verletzungen sind ein Bestandteil nicht nur unserer Vergangenheit, sondern auch unserer gegenwärtigen Situation; deshalb können wir sie nicht einfach ignorieren. Wir müssen der anderen Seite zuhören, wir müssen alle Angewohnheit des Karikierens, Polemiserens und Verletzens, verursacht durch die Verurteilungen und Verfolgungen, eingestehen. Vor allem aber müssen wir uns zur Notwendigkeit der Reue und Versöhnung bekennen.

## 2. Entscheidende Momente in Großbritannien

### a) Aufruf von Papst Johannes Paul II.

1982 war das Jahr des Falklandkonfliktes – ein Ereignis, das beinahe den im gleichen Jahr geplanten Besuch des Papstes in Großbritannien verhinderte. Konnte ein „Botschafter des Friedens“ ein Land besuchen, das sich quasi im erklärten Kriegszustand befand? Wie wir heute wissen, fand der Besuch trotz allem statt, und niemand wird daran zweifeln, daß diese Entscheidung von wahrhaft historischem Wert ist.

Aus ökumenischer Sicht war der bedeutendste Programmteil der Besuch der Kathedrale von Canterbury – des Zentrums der weltweiten anglikanischen Gemeinschaft. Er war so bedeutend, weil es sich hierbei um ein hoch symbolisches Ereignis handelte, das auf große Veränderungen im Leben der Kirchen von Großbritannien hindeutete. Der Papst behandelte die anglikanischen Bischöfe als echtes Bischöfe; er kniete zusammen mit dem Erzbischof und dem Präsidenten des Bundes der Freikirchen nieder, und gemeinsam erneuerten sie ihr Taufbekenntnis. Ferner trat Johannes Paul II. bei der Zeremonie zum Gedächtnis moderner christlicher Märtyrer als ein Christ unter vielen auf, ohne jeglichen Vorrang zu beanspruchen. Er kam zu uns als einer, der dient. In Wort und Tat hatte der Papst den Kirchen hiermit einen Auftrag gegeben, den sie nicht ignorieren konnten: „Können wir unsere Pilgerfahrt für die Zukunft nicht zusammen machen, Hand in Hand gehen?“ (Edinburgh 1982).  
b) „Inter-Church Process“ (Zwischenkirchlicher Prozeß) 1985

Das Jahr 1985 sah den Start des sogenannten „Zwischenkirchlichen Prozesses“. Er sollte drei Jahre dauern, mit Hilfe 57 lokaler Radiostationen mehr als eine Million Menschen einbeziehen und 1987 seinen Höhepunkt in einer Serie nationaler Konferenzen finden. Anlaß und Grundlage der Umfrage bildete der Bestseller „Warum, um alles in der Welt, gibt es die Kirche?“ von Martin Reardon. Die Ergebnisse dieses Prozesses wurden in einer Broschüre mit dem Titel „Ansichten aus den Kirchenbänken“ (Views from the Pews) gesammelt. Sie repräsentierte 100.000 Stimmen, die gehört werden wollten. Der bedeutendste Aspekt dieses Prozesses war die Ansprache von Kardinal Hume im September 1987 in Swanwick im Zentrum von Derbyshire, der sagte: „Ich hoffe, daß die römisch-katholischen Delegierten jetzt den Mitgliedern unserer Kirche empfehlen, daß man sich ernsthaft von einem Zustand der Kooperation zu einer Situation des Engagements füreinander bewegen möge.“ Dieses Engagement füreinander soll dann der offizielle Grundsatz auf jeder Ebene sein. Doch sollten wir, in Gottes Zeit, ein Vorwärtsgen zur vollen Gemeinschaft hin im Auge behalten, einer Gemeinschaft, die sowohl sichtbar als auch organisch ist und die eine beträchtliche Vielfalt aufzeigen wird.

c) „Churches Together in England“ (Kirchen zusammen in England):

Nach einer umfassenden Beratung wurde am 1. September 1990 die C.T.E. – „Churches Together in England“ (Kirchen zusammen in England) gegründet. Zwanzig Kirchen waren Gründungsmitglieder, unter ihnen bedeutsamerweise die römisch-katholische Kirche, dem Aufruf Kardinal Humes in Swanwick folgend. Von Anfang an wurde betont, daß die C.T.E. keine Einrichtung neben den Kirchen, über die Kirchen hinaus ist. Vielmehr sollte sie sichtbares Zeichen des Bestrebens der Kirchen sein, die Vertiefung der Gemeinschaft mit Christus und miteinander zu suchen. Die Einrichtung dient dazu, Voraussetzungen zu schaffen, welche es den Kirchen ermöglichen, das Evangelium durch gemeinsames Zeugnis und gemeinsamen Dienst zu verkündigen. Sie bietet ganz einfach das Grundgerüst für die Kirchen, um auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene zusammen leben und arbeiten zu können. Jede Autorität, Entscheidungen zu treffen, verbleibt bei den Kirchen.

In den letzten sechs Jahren hat die C.T.E. bereits einen tiefen Einfluß auf die Gestaltung des Kirchenlebens im ganzen Land genommen, und man versucht jetzt sogar, eine Vision der Einheit für alle Kirchen einzubringen. Für dieses Ziel wurde

1993 der Prozeß „Zum Einssein Gerufen“ ins Leben gerufen. Er ist auf fünf Jahre angesetzt und soll dazu dienen, daß die 22 Mitgliedskirchen entdecken, was sie unter der „sichtbaren Einheit der Kirche“ verstehen. Die Kirche kann die Frohe Botschaft nicht verkündigen, wenn sie innerhalb ihrer selbst nicht ausgesöhnt ist.

### 3. Schwerpunkt Merseyside: Ruf zur Partnerschaft

#### a) Liverpool – eine Stadt schnellen Wandels

Als ehemals größter Hafen der Welt ist Liverpool – vor allem die „docklands“ (das Hafenviertel) – zu einer wichtigen Touristenattraktion geworden, obwohl immer noch eine große Menge Containerarbeit ausgeführt wird. In dieser Stadt, wo es in der Vergangenheit viele Spannungen zwischen „Green“ und „Orange“ gegeben hat, die es mit den Kämpfen in Nordirland durchaus aufnehmen konnten, ist nichtsdestoweniger durch das Leben der verschiedenen christlichen Kirchen eine gewaltige Welle von Nächstenliebe, gegenseitigem Verständnis und Zusammenarbeit geflossen. Mit den Worten eines Schriftstellers: „Es fand eine großartige Umwälzung auf der Mersey statt.“

Zudem erholt sich die Stadt langsam, aber erfolgreich von der wirtschaftlichen Rezession, von dem Verfall der Gebäude, den folgenschweren Unruhen von 1981 und den erbarmungslosen innerpolitischen Kämpfen. In den siebziger Jahren war Liverpool der Inbegriff von Extremismus und Auseinandersetzung. Auf der anderen Seite ist die Stadt bekannt für ihren Sport, ihre Musik, ihren Humor und nicht zuletzt für ihre Unverwüstlichkeit. Mitten in einer verwundeten Welt kann man den Herzschlag von Gottes Schöpfung hören.

#### b) Das Wunder von Mersey – Pfingstsonntag 1985

Man kann natürlich nicht so tun, als wäre in Liverpool heute alles in Ordnung: die starken Auseinandersetzungen hinsichtlich der Zukunft des Hafenviertels gehen weiter, immer noch gibt es erschreckend viel Arbeitslosigkeit, sind Drogenmißbrauch und bewaffnete Überfälle an der Tagesordnung. Dessenungeachtet ging aus eben dieser Stadt das hervor, was gemeinhin als „Mersey Miracle“ (Wunder von Mersey) bekannt geworden ist. 1985 stellte dabei ein besonders bedeutsames Jahr dar, denn am Pfingstsonntag jenes Jahres wurde von allen Führern der maßgebenden christlichen Bekenntnisse ein Einheitsabkommen unterzeichnet, womit sie sich dazu verpflichteten, ohne Unterlaß für die Einheit aller Christen zu arbeiten. Die Angelegenheit fand ihren sichtbaren Ausdruck in einer Prozession, an der ca. 5.000 Personen teilnahmen und die entlang der „Hope Street“ (Straße der Hoffnung) von der anglikanischen zur katholischen Kathedrale Liverpools führte. Heute findet jedes zweite Jahr eine derartige Feier des Pfingstfestes statt. Sie ist das Symbol für alles geworden, was während der vergangenen 30 Jahre in Liverpool erreicht worden ist.

Die öffentliche Ökumene von Erzbischof Derek Worlock († Febr. 1996) und Bischof David Sheppard ist ausführlich dokumentiert worden und hat sich als eine wichtige Quelle der Eingebung weit über Merseyside hinaus bestätigt (vergl. deren zwei Bücher „Better Together“ (Besser zusammen) und „With Hope in our Hearts“ (Mit Hoffnung in unseren Herzen). Weniger dokumentiert, gleichwohl ebenso wichtig war das Einbeziehen von Freikirchen-Präsidenten; zu den letzten gehörte der

bekannte Methodist Dr. John Newton. Sie trugen mit der Gnade Gottes dazu bei, generationslanges Mißtrauen abzubauen.

#### c) Gründung von MARCEA

Im September 1985 wurde MARCEA (Ökumenische Versammlung der Kirchen von Merseyside und Umgebung = „Merseyside and Region Churches' Ecumenical Assembly“) ins Leben gerufen. Seitdem ist sie zu einem Modell anderer regionaler Entwicklungen geworden. In den elf Jahren ihrer Existenz hat sie sicherlich dazu beigetragen, das Leben der Kirchen von Merseyside zu prägen. Mit den Worten von Dr. John Newton: „Was in Merseyside geschehen ist, trägt überall die Spuren von Auferstehung und neuem Leben ... Liverpool ist zu einem überaus notwendigen Zeichen der Hoffnung für die weitere Entwicklung zur christlichen Einheit geworden.“

Die wesentlichen Erfolge dieser Versammlung können folgendermaßen beschrieben werden: sie hat die Realisierung von 40 oder mehr lokalen Abkommen inspiriert, in denen sich die Kirchen, die in einer Nachbarschaft liegen, dazu verpflichten, ihr Leben soviel wie möglich gemeinsam zu gestalten. An den Aufruf von Kardinal Hume anknüpfend, hat der neue Geist der Einheit tiefe Wurzeln auf Pfarr- und Gemeindeebene geschlagen, gemäß der sprichwörtlichen Weisheit: Wenn es nicht vor Ort passiert, ist es nicht reell. Andere Entwicklungen in diesem Zusammenhang sind zum Beispiel die Gründung von CARE (das anti-rassistische Unternehmen der Kirchen), das Städtische Institut der Kirche (Church's Urban Institute), COMPASS (Beratung in Merseyside und Pastoraler Unterstützungsdienst) und „Anchorage“ (Ankerplatz) – eine christliche Präsenz für die Millionen von Touristen, die jedes Jahr die Albert Docks besuchen. In einer wichtigen Grundsatzerklärung mit dem Titel „Heilige Risiken eingehen“ geht es um „Ecumenical Resource Sharing“, d.h. im Sinne der Ökumene werden der Gesamtheit zur Verfügung gestellt: Menschen mit besonderen Begabungen und Fertigkeiten, eine gemeinsame Ausbildung von Geistlichen und Laien und, in dieser Zeit der high technology, die Nutzung hochwertiger maschineller Ausrüstungen. Darüber hinaus war der Einfluß der Versammlung MARCEA in tragischen Zeiten eine wertvolle Quelle von Stärke, man denke nur an das Hillsborough Unglück von 1989, als fast 100 Liverpools Fußballfans unter überaus erschütternden Umständen starben.

### 4. Einige theologische Reflexionen

#### a) Vision der Einheit der Kirchen

Es ist eine unbestrittene Tatsache, daß seit Abschluß des II. Vatikanischen Konzils die Kirche gerufen ist, eine ökumenische Kirche zu sein, eine Kirche, die anerkennt, daß alle Christen in grundlegender Gemeinschaft miteinander verbunden sind, daß sie einander nicht mehr Fremde sind, sondern Pilgerbrüder und -schwestern, die Hand in Hand gehen. Dies ist so, weil das, was uns trennt, verschwindend wenig ist, gegenüber dem, was wir gemeinsam haben.

Eine solche Gemeinschaft im Glauben beinhaltet notwendigerweise Vielfalt, Pluralismus; sie beinhaltet eine Kirche, die wahrhaft katholisch ist, offen für einen Reichtum an Traditionen und Kulturen und sich dem Guten nie verschließt. Innerhalb dieser Kirche ist der Schwerpunkt auf die lokale Kirche gelegt, denn in ihr erfahren wir am besten die Früchte unseres Wachsens auf die Einheit der Christen

hin – wenn Pfarrvorstände einander in Vertrauen und Freundschaft begegnen können, wenn eine lokale Kirche sich aufrichtig auf das „Lund-Prinzip“ verpflichtet, wenn die verschiedenen lokalen Gemeinden immer mehr ihr Leben teilen und wenn eine lokale Kirche bereit ist, vermeintliche Hindernisse auf dem Weg zur Ökumene anzugehen, auf dem Gebiet der Erziehung, in der Pastorale gemischter Ehen und in der gemeinsamen Nutzung von Ressourcen.

b) Wachsende Nachfrage nach einer gemeinsamen Eucharistie

Christen aller Konfessionen entdecken immer mehr eine große Freude, wenn sie auf neue Brüder und Schwestern im Herrn treffen, denen sie vorher nur mit vielen Vorteilen und Mißtrauen begegnet wären. Sie spüren, daß sie, je mehr sie einander in eine Erfahrung des Glaubens miteinbeziehen, desto besser und tiefer sie Gott kennenlernen dürfen. Wir müssen uns der Dynamik bewußt sein, die ausgelöst wird, wenn Christen guten Willens ermutigt werden, mit anderen ihren Glauben gemeinsam zu leben. Es ist nur natürlich, daß sie sich dazu gedrängt fühlen, ihren Glauben durch eine gemeinsame Eucharistie zum Ausdruck zu bringen.

Dies trifft besonders auf gemischtkirchliche Familien zu, die so viel gemeinsam haben und deshalb den durch die Trennung der Kirchen verursachten Schmerz und Schaden unmittelbarer, persönlicher erfahren. Ehemann und Ehefrau sind dazu gerufen, „ein Fleisch“ zu werden, bestimmt zu einer Erfahrung von Einheit, die weit über die gegenwärtige Verbundenheit der verschiedenen Kirchen hinausgeht. Infolgedessen brauchen sie in dieser Berufung die Stärkung der Eucharistie ganz besonders. Es ist nur recht, wenn sie wünschen, in einer gemeinsamen Eucharistiefeier die Kommunion zu empfangen, mit dem vollen Segen der jeweiligen Kirchen.

Während seines öffentlichen Wirkens lag es Jesus am Herzen, daß die Jünger das eine Wort stets hören sollten: „willkommen“; wir müssen dem Beispiel Jesu auch hier folgen. Wir sind in der gleichen Situation wie Petrus, als er fragte: „Wer bin ich, daß ich Gott hindern könnte?“ (Apg 11,17).

c) Gilt die Verurteilung in der Enzyklika „Apostolicae Curae“ noch?

1896 erklärte diese Enzyklika die anglikanischen Weihen für absolut nichtig und völlig ungültig. Wie wir wissen, fügte sie zu jener Zeit eine tiefe Wunde zu, die von Bischof Bell von Chichester im Jahre 1948 als „eine der schärfsten Abfuhren, die die Kirche von Rom je einer friedlichen christlichen Gemeinschaft erteilt hat“, bezeichnet wurde. Zweifelsohne ist sie eine andauernde Quelle der Verletzung innerhalb der anglikanischen Gemeinschaft, vor allem in Hinblick auf die völlig neue Beziehung, die zwischen den römisch-katholischen und den anglikanischen Christen heute besteht (vergleiche Dekret über die Ökumene § 13; Paul VI. anläßlich der Kanonisierung von 40 Märtyrern im Jahre 1970 und die Abschlußdokumente von ARCIC von 1982).

Angesichts der genannten Entwicklungen kann das Urteil von „Apostolicae Curae“ heute nicht mehr aufrechterhalten werden. Es ist vor allem unvereinbar mit den Erfahrungen von Priestern und Amtsträgern der beiden Konfessionen, die sowohl miteinander ihre Hoffnungen, Pläne und Befürchtungen teilen als auch zusammen arbeiten und beten. Die in der anglikanischen Kirche vor kurzem eingeführte Priesterweihe von Frauen verursachte zwar einige Komplikationen, doch, wie Edward Yarnold kommentiert, „1896 ging es um Männer, und wenn die Verurteilung von Männern nicht länger wahr ist, müssen wir das sagen“ (Tablet, 30. Juli 1993).

#### d) Zukünftige Gestaltung des Petrusamtes

In seiner unlängst herausgekommenen Enzyklika „Ut unum sint“ schlug Johannes Paul II. einen ökumenischen Dialog über die Verantwortung des Bischofs von Rom für die Entwicklung der Einheit der Christen vor (§§ 95–96). Solch einen Vorschlag sollten die Kirchen ernst nehmen, denn in ihm klingt etwas von der vorsichtigen Note an, die von Paul VI. angestimmt wurde: „Das Primat des Papstes ist zweifellos das größte Hindernis auf dem ökumenischen Weg.“

Wir müssen uns der Befürchtungen erinnern, die im Abschlußbericht von seiten der anglikanischen Gemeinschaft ausgedrückt wurden – Befürchtungen, die von Christen anderer Traditionen und darüber hinaus von einer wachsenden Zahl römisch-katholischer Christen geteilt werden. Trotz aller Reformen, die in den vergangenen Jahren stattgefunden haben, haben diese Christen den Eindruck, daß jede Aussöhnung mit Rom eine Verwerfung ihrer Vergangenheit, ihres Lebens und ihrer Erfahrung darstellen würde – was in der Tat ein Verrat an ihrer eigenen Integrität wäre. Zweitens haben sie das Gefühl, daß der Papst die Rechte eines Metropoliten in dessen Provinz oder eines Bischofs in dessen Diözese an sich reißen würde. Und nicht zuletzt möchten sie die Zusage, daß die Anerkennung eines universellen Primates nicht die Traditionen unterdrückt, die ihnen wertvoll sind (Schlußbericht: Autorität II, §§ 14–22).

Zum Abschluß soll auf eine Äußerung Peter Hünemanns verwiesen werden, der das Hauptanliegen des vorgeschlagenen Dialoges über die zukünftige Rolle des Papsttums mit folgenden Worten wohl treffend zusammengefaßt hat: „Es sollte für genügend Spielraum gesorgt werden, um die berechtigten Interessen der lokalen Kirchen zu berücksichtigen, aber gleichzeitig den essentiellen universalen Zusammenhalt garantieren zu können“ (Tablet, 13. Juli 1996, S. 917).

*Peter Wilkinson*

## Memorandum „The teaching of Ecumenics“

### Erwägungen in und nach einem Workshop in Utrecht/Driebergen 1994 (8. Konsultation)\*

#### *I. Die faktische Lage der akademischen Lehre in Oecumenicis – ein Erfahrungsaustausch*

Es hat sich gezeigt, daß der akademische ökumenische Unterricht in Europa – in sehr unterschiedlicher Weise (Vorlesungen, Seminare, Kurse, verpflichtend – freiwillig, umfangreiche Stundenzahl – nur wenige Stunden, umfassendes Lehr-Angebot in historischer, systematischer und paraktischer Theologie – nur Kurzangebote [z. B. Konfessionskunde, Reformationsgeschichte])

\* Von der Mitgliederversammlung am 28.8.1996 bestätigt.

– mit sehr unterschiedlichen Inhalten (Konfessionskunde, Ökumenische Kirchenkunde, Reformationsgeschichte, Geschichte der ökumenischen Bewegung, dogmatische Differenzen, Dialogdokumente, Praxis der Regional- und Ortskirchen, Praxis der Gemeinden am Ort, Modelle der Einheit, Interkommunion etc.)

– und in sehr unterschiedlichen Kontexten (Norwegen, Niederlande, Spanien, Italien, Portugal, Polen, Ungarn, England, Bundesrepublik Deutschland etc.)  
wahrgenommen wird.

Dieser Austausch der vielfältigen Erfahrungen in und mit unserem ökumenischen Lehren war insofern spannend, als wir dadurch schlicht andere Weisen und andere Bedingungen des ökumenischen Lehrens und Lernens kennenlernten.

## II. Christen müssen umeinander und voneinander wissen.

Das vielfältige und sehr unterschiedlich geartete ökumenische Lehren geschieht heute angesichts einer zunehmenden Unwissenheit umeinander und voneinander. Man kann es drehen und wenden wie man will: hier ist Abhilfe dringend vonnöten.

1. Es ist mit Nachdruck darauf hinzuwirken, daß *Ökumene als eigenständige theologische Disziplin* an den Lehr- und Forschungsstätten der Theologie errichtet und somit ein integraler Bestandteil des Fächerkanons der theologischen Disziplinen wird, damit ein qualifizierter Lehr- und Forschungsbetrieb in diesem Fach möglich wird. Das oft gehörte Argument, das Ökumenische sei eine Dimension jedweder theologischen Arbeit in den bestehenden theologischen Disziplinen und deshalb sei eine isolierte akademische Wahrnehmung des Ökumenischen in einer eigenständigen theologischen Disziplin nicht notwendig, ist ein törichtes Argument, weil mit Hilfe einer solchen Argumentationsweise z. B. sämtliche alt- und neutestamentlichen Lehrstühle abgeschafft werden können, da ja auch das Biblische eine Dimension alles theologischen Arbeitens zu sein hat. Ökumene aber bedarf nicht weniger dringend der Heranbildung eines qualifizierten akademischen Nachwuchses wie die biblischen Wissenschaften, damit dem eingangs beschriebenen Mißstand mit Erfolg begegnet werden kann.

2. Damit Christen der einzelnen Kirchen umeinander und voneinander wirklich wissen, genügt es nicht, die Christen nur von ihren jeweiligen Ursprüngen her oder nach dem offiziellen dogmatischen oder bekenntnismäßigen Profil ihrer jeweiligen Kirchen wahrzunehmen, sondern sie *auch und vor allem in ihrem gegenwärtigen Verhalten zueinander* in der ganzen inhaltlichen Bandbreite dieses Verhaltens zur Kenntnis zu nehmen (in der ökumenischen Bewegung am Ort und darüber hinaus, im ökumenischen Austausch z. B. in Dialogen, in Gottesdiensten, in Reflexionen über die Stellung der Christen in einer pluralen und strukturell multikulturellen Gesellschaft, in Reflexionen über das Verhältnis der Christen zu Menschen anderer Glaubens- und Lebenseinstellungen, im Engagement in Politik und Gesellschaft usw.). Im Lehrbetrieb kann solches eingeübt werden, z. B. in gemeinsamer Textlektüre mit Studierenden aus verschiedenen Kirchen, wobei die Erfahrungen der Studierenden mit dem Lesen der Texte ebenfalls Gegenstand der Reflexion sind.

### III. Probleme der Konfessionskunde und der Ökumenischen Kirchenkunde

Für die Präsentation einer Konfessionskunde und einer Ökumenischen Kirchenkunde bedürfen drei Fragen- / Problemkreise einer Berücksichtigung:

1. Drei sehr beliebte Metaphern für die Erklärung der Vielfalt der christlichen Kirchen, Denominationen und Gemeinschaften *müssen exkommuniziert werden*, weil sie dem historischen Befund nicht entsprechen, der zur Entstehung dieser Vielfalt geführt hat. Hinzu kommt, daß diese Metaphern ausnahmslos entweder Ausdruck einer romantischen biologistisch-organologischen und idealistischen abstrakten Geschichtsschau oder Ausdruck ekklesiologischer Arroganz oder Ausdruck von beidem sind. Diese zu exkommunizierenden Metaphern sind

- a) die Baum- und Zweig-Metapher (tree)
- b) die Fluß-mit vielen-Mündungen-Metapher (river)
- c) die Zwiebel-Metapher oder die Metapher der konzentrischen Kreise (onion).

2. Ein simples *Nebeneinanderstellen der Konfessionen*, die jeweils nach ihrem dogmatischen Selbstverständnis dargestellt werden, *ist ohne jeden produktiven theologischen Informations- und Erkenntniswert*. Konfessions- und Kirchenkunde ist aus dem Blickwinkel des gegenwärtigen ökumenischen Austausches heraus zu betreiben, der es auch alleine ermöglicht, gegensätzliche und anders gartete Geschichte als unsere gemeinsame christliche Geschichte wahrzunehmen und gemeinsam neu zu begreifen in Aufnahme von gelungener und in der Ablehnung von mißlungener Auslegung der Heiligen Schrift in den kirchlichen Überlieferungen.

3. Die *Abgrenzung zu den Sekten*, die es als Bewegung oder als Gruppierung auch in den Kirchen gibt oder geben kann, und *zu neueren sonstigen religiösen Gruppierungen* sollte nicht gescheut werden. Hier sollte insgesamt nicht umfassend und ausführlich informiert werden, hier sollten vielmehr den Studierenden Hilfen an die Hand gegeben werden, wie diese Sekten und neueren religiösen Gruppierungen fair behandelt werden können. Folgende Leitfragen könnten hierfür nützlich und hilfreich sein:

a) Sind die Sekten und neueren religiösen Gruppierungen offen zu den christlichen Kirchen und Gemeinschaften, die im Ökumenischen Rat der Kirchen vertreten sind oder mit ihm in Verbindung stehen und dessen Basis akzeptieren?

b) Verstehen sie sich als Gemeinschaften im Dienst für andere, für die Welt – oder zelebrieren sie sich selbst in sich selbst genügender Weise?

c) Sind diese Gruppierungen bereit, sich radikal der Wahrheitsfrage zu unterstellen und sich von dort her immer wieder neu in Frage stellen zu lassen? Besitzen sie eine Instanz der Selbstkritik, wie sie die Kirchen in der akademischen Theologie haben?

Die genannten Fragen zeigen, wie sehr die Sekte eine ständige Gefährdung auch der Kirchen selbst ist, die jede menschliche Arroganz gegenüber den Mitgliedern von Sekten verbietet, die ein Anrecht auf unsere kritische Solidarität haben.

### IV. Die Frage nach dem Verbund des Ökumenischen Lehrens mit den traditionellen theologischen Disziplinen

Es ist ohne jede Frage bedeutungsvoll, ökumenische Lehre im Verbund mit anderen theologischen Disziplinen sowie mit anderen Wissenschaften (z.B. Soziologie,

Religionswissenschaft, Psychologie, Philosophie, Medizin, Rechtswissenschaft etc.) zu betreiben. Einige Beispiele seien genannt:

– In *Verbindung mit der Exegese Alten und Neuen Testaments* wären neuere exegetische Einsichten in Bezug auf die Änderung überlieferter Glaubensvorstellungen zu erörtern.

– In *Verbindung mit der Kirchengeschichte* müßte eine Relecture der geschichtlichen Stationen erörtert werden, an denen durch bestimmte Entscheidungen die Wege definitiv auseinandergingen. Hier wäre sachlich die Normativität der Heiligen Schrift von größtem Gewicht, die in einem verantworteten theologischen Urteil über historisch ermittelte Ereignisse und Denkweisen zum Ausdruck zu bringen ist. Das Urteil „historisch verständlich“ muß um ein theologisches Urteil einer gelungenen oder mißlungenen Auslegung der Heiligen Schrift ergänzt werden, weil nur so Irrwege in der Geschichte verantwortet als solche benannt werden können und deshalb diese Irrwege heute nicht mehr gegangen werden müssen. Der von Kirchen des „katholischen“ Typs gerne gemachte pauschale Verweis, in der lehramtlichen oder dogmatischen Überlieferung/Tradition werde die Heilige Schrift ausgelegt, hilft hier nicht weiter, da es ja hier um die Frage geht, ob tatsächlich die Heilige Schrift in der Tradition der Kirche gehört und weitergegeben wurde oder nicht eher doch etwas anderes.

– In *Verbindung mit der Systematischen Theologie* ist nicht nur der Gesamtbereich strittigen kirchlichen Lehrens zu prüfen, sondern es sind auch Fragen der Fundamentaltheologie, der Religionskritik, der Religionsphilosophie, des interreligiösen Dialogs, der moral community zu klären.

– In *Verbindung mit der Praktischen Theologie* sind insbesondere Fragen der Liturgie, der Pastoral, der christlichen Unterweisung in den Schulen etc. zu behandeln. Das ist ganz besonders wichtig für diejenigen, die in einen kirchlichen Dienst eintreten oder im Auftrag der Kirchen unterrichten.

– In *Verbindung mit der Soziologie* ist der Platz der Christen in der pluralen Gesellschaft angemessen wahrzunehmen und unter Umständen neu zu bestimmen.

Ökumene ist nicht etwas, das dem ästhetischen Vollständigkeitsgefühl theologischen Arbeitens zu entsprechen hat und deswegen nach dem Motto „Ökumene sollte es halt auch noch geben“ dem Fächerkanon der theologischen Disziplinen beizufügen ist. Ökumene ist vielmehr der Katalysator (ohne diesen darf heute in Europa kein Auto mehr fahren!) des gesamten theologischen und kirchlichen Arbeitens im Dienst einer christlichen Glaubenspraxis, die diesen Namen verdient. Ökumene könnte somit den Studierenden eine neue theologische und glaubenspraktische Identität vermitteln.

Johannes Brosseder

# Der Beitrag der Theologie zur Überwindung der konfessionellen und ethnischen Egoismen

Workshop zum Tagungsthema der IX. Konsultation der Societas Oecumenica (August 1996)

Der Begriff Egoismus im Konsultationsthema wurde gewählt, weil er geeignet erschien, trennende Faktoren sowohl im ethnischen als auch im konfessionellen Bereich verbindend in Sicht zu nehmen. Egoismus darf dabei nicht in einer ausschließlich negativen Konnotation verstanden werden; denn die Strukturen, aus denen er sich entwickelt, gehören zu den Grundbedingungen des Menschseins. Zu klären ist also die Abgrenzung zwischen legitimer und illegitimer Wirkweise dieser Strukturen, wobei sich das legitime Feld auch als Identitätsfindung beschreiben läßt. Dies gilt sowohl für die persönliche als auch für die gemeinschaftliche Identitätssuche und -bewahrung und verlangt als ersten Schritt, den eigenen Egoismus zu erkennen, anzuerkennen und ein Stückweit zuzulassen.

Die auf C.G. Jung zurückgehende Differenzierung von Ich und Selbst wurde befragt auf ihre Brauchbarkeit für das Verständnis der Rechtfertigung und auf die Legitimität christlicher Selbstverwirklichung hin. Selbstverwirklichung ist für Christen und christliche Gemeinschaften legitim, wenn sich darin das Leben aus der Rechtfertigung realisiert, d.h. wenn die Lebensgestaltung in christlicher Freiheit im Vertrauen auf die Annahme durch Gott erfolgt und selbstkritisch in der Buße der Umschlag dieser Lebensgestaltung in Autonomie oder bloßen Utilitarismus und Legalismus gebändigt wird.

Neben dem Egoismus-Begriff wurde der Begriff „Überwindung“ besprochen. Das „Ich“ ist nicht lebens- und überlebensfähig ohne die Abstützung in einem bzw. mehreren, sich überschneidenden „Wir“. Dieses hat sich meist in einer langen Geschichte entwickelt und ist daher auch mit deren Defiziten und Schuldverstrickungen belastet, die durch dieses „Wir“ in die Zukunft weitergetragen werden. Christen sind dazu berufen, diese Wiederholungen, die auch zum „Teufelskreis“ werden können, zu durchbrechen. Indem sie Versöhnung suchen und der Heilige Geist dabei in ihnen wirkt, schaffen sie Neues und verwirklicht sich vom Kreuz und der Auferstehung Jesu Christi her neue Schöpfung. In ihr werden die Strukturen, die zuvor illegitim dem ethnischen oder konfessionellen Egoismus dienten, frei für den Dienst der Versöhnung – aus dem empfangenen „sacramentum“ entwickelt sich das „exemplum“, in dem sich die Gabe Christi entfaltet.

Jede Gruppenzugehörigkeit ist mit einer Interessenwahrnehmung verbunden. Dies gilt auch für die Wahrheitsfrage bzw. ihre Absicherung in der christlichen Lehre. Deswegen wurde mit Verweis auf Levinas angefragt, ob bzw. inwieweit zur Überwindung von Egoismen nicht ein entschiedenes Désinteressement erforderlich sei. Trägt nicht auch bei der Wahrheitssuche eine Aufgabe strategischer Absichten und, ihr korrespondierend, eine prinzipielle Option für den anderen und seine Wahrheit zur Überwindung von Egoismus bei? In solcher Option bleiben wir ja nicht bei uns selbst stehen, sondern realisieren die Berufung in die Gemeinschaft der Kirche als Volk Gottes.

Damit die Heilung der Erinnerungen den Egoismus nicht neu entzündet, darf der andere keinesfalls so an den Ort seiner Niederlage geführt werden, daß dabei der eigene Sieg gefeiert wird, wie z. B. bei den Erinnerungsmärschen in Nordirland. Die mit dem Unterlegen-Sein verbundene Beschämung wird für den Unterlegenen bzw. Schwächeren nur erträglich, wenn sich der Stärkere – übrigens auch bei Hilfsprogrammen – seiner Stärke begibt, Verletzungen als seine Tat erkennt, Schuld daran anerkennt und wenn beide sich vom Evangelium sagen lassen, daß mit der Vergangenheit noch nicht das letzte Wort über ihr Verhältnis zueinander gesprochen ist. Für konfessionelle wie ethnische Gemeinschaften, aber auch für einzelne gilt es, die gemeinsame Hoffnung auf eine geheilte Zukunft in Symbolen sichtbar zu machen.

Die genannten Einsichten wurden auch auf die Dialoge der Kirchen und die Kirche als Institution bezogen. Diese Dialoge haben sich nicht selten in einer Binnensprache verselbständigt. Es zeigte sich, daß gemeinsam artikulierte Theorie nicht einfach zur Gemeinschaft der Kirchen weiterführt. Das geschieht erst, wenn diese Dialoge in Begegnungen übergehen, in denen die erreichte begriffliche Verständigung integriert wird in nach vorne geöffneten Austausch, aus dem Einfühlung in den anderen entstehen kann, und wenn Freundschaft die Identitätssicherung gegen den anderen überflüssig macht.

*Hans Vorster*

## 40 Jahre Ökumenische Kommission für die Unterstützung orthodoxer Priester

Eine Geschichte der Ökumenischen Kommission für die Unterstützung orthodoxer Priester in der Bundesrepublik Deutschland ist bisher noch nicht geschrieben worden. Für Kirchengeschichtler ist das ein lohnendes Thema. Anlässlich des 40jährigen Jubiläums kann ich dazu nur einige Anmerkungen machen.

Denkbar sind unterschiedliche Perspektiven zur Geschichte der Ökumenischen Kommission. Was hat diese 40jährige Arbeit den orthodoxen Christen in Deutschland gebracht? Hat sie die Arbeit orthodoxer Gemeinden eher gestärkt oder vielleicht gelähmt? Welchen Stellenwert hatte diese Kommission für die orthodoxen Priester – in den Anfangsjahren wurden etwa 80 Priester gefördert, und nun sind es noch etwa 30 der insgesamt 200 orthodoxen Geistlichen in Deutschland. Wie haben die orthodoxen Bischöfe diese Kommission gesehen, die lange Zeit als Anstellungsträger für orthodoxe Priester fungierte und manchmal mehr Gewicht hatte als die zuständigen Bischöfe. Möglich ist auch eine theologische Perspektive, denn es dürfte historisch ziemlich einmalig sein, daß kanonische und nicht-kanonische orthodoxe Kirchen in einem Gremium zusammenarbeiten.

Die Geschichte der Ökumenischen Kommission könnte aus der Sicht des Ökumenischen Rates der Kirchen dargestellt werden, der die Initiative ergriff und lange Zeit auch den Vorsitzenden stellte. Aus dieser Perspektive ist es bedeutsam, daß hier eine modellartige Kooperation von orthodoxen Kirchen, EKD und staatlichen Stellen aufgebaut wurde, die seit über 40 Jahren funktioniert.

Aus der Sicht der EKD wäre auf die eindrucksvolle finanzielle Unterstützung hinzuweisen. Gefördert werden sollte die Eigenständigkeit orthodoxer Kirchen, die bei manchen der unterstützten Kirchen bis heute nicht erreicht wurde. Wäre es also besser gewesen, weniger Hilfestellungen zu geben? Diesen Weg ist die katholische Kirche gegangen, die Unterstützungen überwiegend den Bischöfen vor Ort überließ und die Arbeit der Ökumenischen Kommission eher aus einer gewissen Distanz betrachtete.

Bei der Bundesregierung wurde die Unterstützung orthodoxer Priester in den Zusammenhang der Kriegsfolgen gestellt – tatsächlich gehen aber Bund und Länder inzwischen davon aus, daß es sich um Hilfen zur Integration von orthodoxen Christen handelt, die auf Dauer hier bleiben. Die Zahl der Orthodoxen hat im Laufe dieser Zeit in Deutschland zugenommen und liegt gegenwärtig bei über 800.000 Personen.

Aus der Sicht der Rechnungsprüfer müßte dargestellt werden, wie oft nicht nur ein Auge zugeedrückt wurde. Sicherlich wurden alle Rechnungen ordnungsgemäß überprüft und die Arbeit der Ökumenischen Kommission ausdrücklich gelobt, die seit ihrem Bestehen den orthodoxen Kirchen über 20 Millionen DM zur Verfügung gestellt hat. Aber zur Buchführung und Abrechnung mancher orthodoxer Kirchen haben sich ordentlichen Rechnungsprüfern immer wieder die Haare gestraußt. Da gab es manche Klippen, die nur mühselig zu umschiffen waren – wenn z. B. ein Priester mitsamt der ganzen Gemeindegasse in sein Heimatland zurückkehrte.

Und dann ist noch die Perspektive des Sekretariats: Sie ist geprägt von Arbeit über Arbeit und seit einigen Jahren durch ein zunehmendes Stöhnen über die wachsende Administration.

Aus welcher dieser Perspektiven soll die Arbeit der Ökumenischen Kommission behandelt werden? Mir ist eine weitere Perspektive eingefallen, die für die kirchliche Arbeit vielleicht am ehesten angemessen ist. Das ist die Perspektive der Zukunft. Christus und die Propheten haben uns dazu aufgefordert, den Blick nach vorn zu wenden. Das entspricht dem Weg zur Einen Kirche. Aus dieser eschatologischen Sicht möchte ich nun einige Anmerkungen zur Geschichte der Ökumenischen Kommission machen.

### *1. Die Vielfalt der Traditionen*

Die Anfänge der Ökumenischen Kommission gehen auf die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg zurück, als Millionen Menschen aus dem Osten in die spätere Bundesrepublik Deutschland geflüchtet sind. Darunter waren orthodoxe Christen, die an der Seite der Deutschen kämpften oder mit ihnen kollaborierten und die nun Angst vor Vergeltung hatten oder auch einfach nicht in kommunistischen Ländern leben wollten. Dazu gehörten orthodoxe Christen aus Rumänien, Rußland, Serbien oder der Ukraine. Sie kamen oft zusammen mit den orthodoxen Fremdarbeitern in erbärmlichen Flüchtlingslagern unter und waren auf die Hilfe der Deutschen angewiesen. Mit ihnen kamen orthodoxe Priester, für die es so gut wie keine Infrastruktur in Form von Kirchen oder Gemeinderäumen oder Wohnungen gab.

In der weitgehend zerstörten Bundesrepublik Deutschland erfolgte dann in erstaunlich kurzer Zeit ein eindrucksvoller Aufbau. Bereits 1955 gab es in der Landwirtschaft einen Mangel an Arbeitnehmern. Es begann die Anwerbung von ausländ-

dischen Arbeitnehmern aus Italien und bald danach auch aus Griechenland oder dem früheren Jugoslawien. Seit Anfang der achtziger Jahre kamen größere Zahlen von Asylsuchenden nach Deutschland, darunter altorientalische Christen bis aus Äthiopien. Seit dem Zusammenbruch sozialistischer Staaten wanderten tausende orthodoxer Christen aus osteuropäischen Ländern ein. Seit einigen Jahren gibt es eine Zuwanderung durch die wachsende wirtschaftliche Zusammenarbeit mit dem Osten. Eine große Zahl dieser orthodoxen Christen aus den unterschiedlichsten Ländern wird für immer in Deutschland bleiben. Trotz vielfältiger Traditionen sind sie im Glauben und in der Eucharistie verbunden. Sie sind zu einem festen Bestandteil der deutschen Gesellschaft geworden und haben hier ein lebendiges Gemeindeleben.

So unterschiedlich die Herkunftsländer, die Erfahrungen und Traditionen auch sein mögen: In der Arbeit des Kuratoriums der Ökumenischen Kommission haben wir erlebt, daß es bei den orthodoxen Kirchen eine große Bereitschaft zur Solidarität untereinander gibt. Das wurde dann besonders deutlich, wenn es darum ging, daß lange hier anwesende Kirchen auf finanzielle Zuschüsse verzichten mußten, um neu entstehenden Gemeinden und Kirchen beim Aufbau zu helfen.

## *2. Ökumenische Kooperation*

Dem Ökumenischen Rat der Kirchen war es von Anfang an wichtig, die Kirchen vor Ort beim Aufbau orthodoxer Gemeinden und Diözesen einzubinden. In den ersten Jahren wurde der Vorsitzende der Ökumenischen Kommission vom Ökumenischen Rat der Kirchen eingesetzt. Oberkirchenrat Gundert von der EKD war dann seit 1957 der stellvertretende Vorsitzende. Nachdem die Ökumenische Kommission im Jahre 1965 Körperschaft des Öffentlichen Rechts wurde, übernahm Oberkirchenrat Gundert durch Berufung der EKD den Vorsitz, den er bis zum Jahre 1976 innehatte. Ihm folgten Oberkirchenrat Dr. Krüger von 1977 bis 1979 und ich in den Jahren 1980 bis 1994. Ab 1995 wurde dann die Satzung dahingehend geändert, daß der Griechisch-Orthodoxe Metropolit von Deutschland als Exarch des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel den Vorsitz übernahm. Es war der richtige Weg, daß nun der Griechisch-Orthodoxe Metropolit Augoustinos Vorsitzender wurde. Die orthodoxen Kirchen haben dadurch mehr Eigenständigkeit und entscheiden selbst über anstehende Fragen der Ökumenischen Kommission.

Wichtig ist weiterhin, daß Vertreter der evangelischen und katholischen Kirche als Mitglieder bzw. Berater an den Sitzungen teilnehmen, um ihre Erfahrungen mit einbringen zu können. Das wird von den orthodoxen Kirchen ausdrücklich gewünscht. Daher bedauere ich es, daß die EKD im Jahre 1993 entschieden hat, in einigen Jahren aus der Ökumenischen Kommission auszuschcheiden. Das ist ein Rückschritt, der wohl vor allem aus finanziellen Gründen erfolgte. In der Ökumenischen Kommission geht es aber auch um die Partnerschaft zwischen Kirchen und daher sollte diese Entscheidung von der EKD nochmals überdacht werden.

Orthodoxe Kirchen in Deutschland bemühen sich um ein ökumenisches Verständnis ihrer Situation. Das ist eine Chance auf dem Weg zur Einen Kirche. Die evangelische und katholische Kirche sollten die Arbeit der Ökumenischen Kommission dabei als Mitglieder fördern. Immerhin war Dr. Rauch als katholischer Ökumenebeauftragter für die orthodoxen Kirchen in den Jahren 1972 bis 1974, 1976 und seit 1980 als Berater an der Arbeit der Ökumenischen Kommission beteiligt.

Gerade wenn es mit Vertretern der evangelischen und katholischen Kirchen manchmal zum Streit und zu Auseinandersetzungen gekommen ist, so sind solche Konflikte und ihre Bearbeitung von großer Bedeutung für die Kirchen. Werden solche Konflikte nicht mehr offen und kontrovers erörtert, verlieren Kirchen ihre Dynamik.

Der Apostel Paulus weist uns im 12. Kapitel des Römerbriefes darauf hin, daß wir „in Christus ein Leib sind, aber als einzelne sind wir füreinander Glieder und haben verschiedene Gaben je nach der Gnade, die uns gegeben ist“ (Röm 12,5f). Mit dieser Orientierung können wir aus Konflikten lernen und vorhandene Ängste überwinden.

### *3. Dialog mit dem Staat*

Es ist beachtlich, daß sich von Anfang an die Verantwortlichen des Staates an der Arbeit beteiligt haben. Seit 1. April 1956 nahm ein Vertreter des damaligen Bundesministeriums für Vertriebene als Gast an den Sitzungen des Kuratoriums teil. Später ging diese Aufgabe an das Bundesministerium des Innern über. Aus meiner Erfahrung möchte ich betonen, daß die verschiedenen Vertreter des Bundesinnenministeriums in besonderer Weise kooperationsbereit und verständnisvoll waren und sich auch angesichts der gegenwärtigen Kürzungen engagiert für die orthodoxen Kirchen und ihre Gemeinden eingesetzt haben. Für die Vertreter aus Bund und Ländern mag es neben der Kriegsfolgenbeseitigung vor allem um eine Integration der hier lebenden orthodoxen Menschen gegangen sein. Sie waren aber an konkreten Fragen der Gemeinden interessiert und haben sich immer dafür eingesetzt, die Kooperation der verschiedenen orthodoxen Kirchen zu fördern. Institutionen von Bund und Ländern waren nie Mitglied des Kuratoriums, wohl wurden jedoch einige Ländervertreter als Personen in das Kuratorium gewählt. Das war Ausdruck der institutionellen Trennung von Kirche und Staat.

Für die orthodoxen Kirchen bot die Anwesenheit von Vertretern aus Bund und Ländern die Möglichkeit, staatliche Entwicklungen aus erster Hand interpretiert zu bekommen und auf informellem Wege relevante Fragen erörtern zu können. Für die orthodoxen Kirchen wie für die staatlichen Vertreter war diese Zusammenarbeit im Kuratorium nützlich und sollte fortgesetzt werden.

### *4. Auf dem Weg zur Eigenständigkeit*

Von Beginn an wurde davon gesprochen, daß die Ökumenische Kommission eine „Starthilfe zur Selbsthilfe“ sei. Daran wurde immer wieder erinnert. In einigen Kirchen hat sich daran allerdings seit 40 Jahren so gut wie nichts geändert.

Immer wieder wurde die Frage erörtert, ob von den orthodoxen Kirchen eine Kirchensteuer eingezogen werden könnte. Vor allem in den Jahren 1959/1960 wurde darüber ausführlich diskutiert. Die orthodoxen Kirchen waren damals mit der Erhebung von Kirchensteuer einverstanden, wenn dafür die notwendigen Voraussetzungen geschaffen werden können. Entsprechende Anfragen haben damals allerdings ergeben, daß der „Kirchensteuereinzug aus rechtlichen und technischen Gründen nicht möglich“ und „von den meisten Ländern abgelehnt“ werde. Inzwischen ist davon auszugehen, daß weder rechtliche noch technische Gründe einem Kirchen-

steuereinzug der orthodoxen Kirchen entgegenstehen. Allerdings haben sich die größeren orthodoxen Kirchen nach langen und intensiven Diskussionen darauf verständigt, auf einen Kirchensteuereinzug zu verzichten, da dies in ihren Kirchen keine Tradition hat und große Konflikte in den Gemeinden auslösen könnte.

Mit dieser Entscheidung hängt es auch zusammen, daß die Finanzprobleme orthodoxer Kirchen noch nicht ausreichend gelöst sind. Zwar ist ein beachtliches Engagement zu beobachten, wenn es um den Bau eigener Kirchen geht. Viel schwieriger ist aber die Sicherung der sowieso nur geringen Gehaltszahlungen für orthodoxe Priester. Hier ist der Aufbau neuer Strukturen erforderlich. Für manche Kirchengemeinden lassen sich kaum Lösungen finden, da die Gemeindeglieder arm und alt sind und da einige Kirchen überwiegend aus Flüchtlingen bestehen, die von Sozialhilfe leben.

### *5. Orthodoxie und Verwaltung*

Als Protestant tue ich mich schwer damit, die starke Dominanz von Priestern in der Verwaltung zu verstehen. Der Beitrag orthodoxer Priester oder evangelischer Pfarrer sollte vor allem darin bestehen, nach geistlichen Dingen zu trachten. Aber manche wenden sich besonders gern den irdischen Aufgaben zu und scheinen sich darin zu gefallen, darüber dann auch noch zu stöhnen.

Die tiefsten Seufzer dürften freilich von denen gekommen sein, die sich mit der Geschäftsführung der Ökumenischen Kommission zu befassen hatten. Von 1962 bis 1980 war das Alex Proc. Für ihn war die Unterstützung orthodoxer Priester eine Lebensaufgabe, und von manchen Priestern ist er wie der eigentliche Bischof gesehen worden. Eva von Szlatinay war zuerst stellvertretende Geschäftsführerin und seit 1981 Geschäftsführerin. 1984 ging sie in den Ruhestand und hat danach in Teilzeitarbeit diese Aufgabe fortgeführt.

Daß Priester nicht zu Verwaltern ausgebildet wurden, das haben Herr Proc und Frau von Szlatinay immer wieder bedauert. Der Apostel Paulus hat die verschiedenen Gaben von Menschen dargestellt. Wenn es damals schon Pfarrer und Priester gegeben hätte, dann wäre ihm sicher die Ermahnung wichtig gewesen, daß auch sie nicht alles können. Von Anfang an gab es daher wegen der Verwaltung immer wieder Schwierigkeiten, die auf unterschiedlichstem Wege gelöst werden sollten. So wurde eine Verwaltungspauschale eingeführt, damit Fachleute die Buchführung übernehmen können – manche Kirchen haben dann damit wiederum Priester beauftragt, die dadurch angesichts ihres kärglichen Gehaltes noch einen kleinen Nebenverdienst hatten.

Ohne den guten Willen in der Geschäftsführung, bei den Ministerialbeamten und in den Rechnungsämtern gäbe es wohl heute kaum mehr eine Ökumenische Kommission. Da aber alle wußten, in welcher sozialen Not viele orthodoxe Priester bis heute in Deutschland leben, wurden gemeinsame Wege gefunden. Ich hoffe, daß dies auch für die kommenden Jahre gilt, zumal gegenwärtig durch staatliche Auflagen die Administration besonders beschwerlich geworden ist.

### *6. Perspektiven der Ökumenischen Kommission*

Seit 1965 ist die Ökumenische Kommission eine Körperschaft des öffentlichen Rechts und hat damit einen Status, der nicht aufgegeben werden sollte. Die Körper-

schaft ist ein hohes Rechtsgut, das heute wohl kaum mehr erreicht werden würde. Eine Körperschaft hat eine dem Staat gegenüber hervorgehobene Position, die von den finanziellen Mitteln unabhängig ist. Hier besteht ein organisatorischer Rahmen, der weiterentwickelt werden kann. Das dürfte im Interesse orthodoxer Kirchen sein, wie auch der evangelischen und katholischen Kirche sowie des Staates.

Die orthodoxen Kirchen sind zu einem Bestandteil unseres Landes geworden. Deswegen sollte uns daran gelegen sein, daß sich auf Dauer eine deutsche Orthodoxie entwickelt, die nicht nur in der täglichen Kommunikation, sondern auch in der Liturgie der deutschen Sprache mehr Raum gibt. Viel spricht dafür, den Namen der Ökumenischen Kommission dahingehend zu ändern, daß auf den Begriff der Unterstützung verzichtet wird. Künftig könnte besser von einer „Ökumenischen Kommission für die orthodoxen Kirchen“ gesprochen werden.

Abschließend will ich einige perspektivische Anregungen formulieren, die sich nach der bisherigen Zusammenarbeit in der Ökumenischen Kommission aus meiner Sicht ergeben:

(1) Gegenwärtig gibt es in Deutschland 16 orthodoxe Bischöfe. Es ist nun an der Zeit, eine *orthodoxe deutsche Bischofskonferenz* aufzubauen. Die Oberhäupter der meisten orthodoxen Kirchen nehmen bereits an den Sitzungen des Kuratoriums der Ökumenischen Kommission teil. In den kommenden Jahren ist hier eine schwierige Integrationsleistung erforderlich, um das Profil einer deutschen Orthodoxie zu entwickeln und die Kooperation orthodoxer Kirchen zu fördern.

(2) Wünschenswert ist für mich so etwas wie eine *orthodoxe Jahrestagung* oder ein orthodoxer Kirchentag, bei dem Gemeindevertreter zusammenkommen und insbesondere die junge Generation daran beteiligt wird, der deutschen Orthodoxie Gestalt zu geben.

(3) In allen orthodoxen Kirchengemeinden gibt es Ansätze zur *Sozialarbeit*. Gerade angesichts der vielen schwierigen sozialen Herausforderungen von Ausländern und Flüchtlingen ist eine gemeinsame orthodoxe Sozialarbeit aufzubauen. Dabei sollte eine enge Kooperation mit dem Diakonischen Werk und der Caritas gesucht werden.

(4) Erfreulich sind die Bemühungen um die Ausbildung orthodoxer Theologen, die in Zusammenarbeit mit der Universität München stattfinden. Hier stehen viele Aufgaben bevor, um entsprechende *Lehrangebote* an Universitäten, Hochschulen und Schulen einzurichten.

(5) Bereits 1966 wurde von der Ökumenischen Kommission eine Informationsbroschüre über die orthodoxen Kirchen herausgegeben. Die Stimme der Orthodoxie ist in der Medienlandschaft allerdings kaum zu vernehmen. Da wir in einer medial geprägten Gesellschaft leben, ist eine *orthodoxe Medienarbeit* aufzubauen. Auch das ist eher gemeinsam als getrennt zu erreichen.

(6) In der Ökumenischen Kommission werden vor allem Finanzen verwaltet. Sie sind das Rückgrat einer funktionierenden kirchlichen Arbeit. Dieses Instrumentarium der Ökumenischen Kommission kann weiterentwickelt werden. Das für die Körperschaft des öffentlichen Rechts zuständige bayerische Kultusministerium hat solche Ansätze schon bisher unterstützt.

Die orthodoxen Kirchen brauchen eine professionelle und kompetente *Finanzverwaltung*. Gleichzeitig ist eine Datenverarbeitung aufzubauen, mit der Mitgliedsbeiträge eingeworben und Mailings durchgeführt werden können, um die Spendenfreu-

digkeit orthodoxer Christen zu erhöhen. Gleichzeitig könnte dadurch die Informationsarbeit über die orthodoxen Kirchen verbessert werden. Eine solche Finanzverwaltung könnte sich auch verstärkt um Mittel der Europäischen Union, des Bundes und der Länder bemühen, die sicher bereit wären, manche Projekte z.B. in der Lehre, in der Sozialarbeit oder Medienarbeit zu unterstützen. Allein sind die einzelnen orthodoxen Kirchen für solch eine Verwaltung zu schwach, gemeinsam haben sie Gewicht.

Die Ökumenische Kommission könnte auf diesem Weg ein wichtiges Instrument zur Vereinigung in der Einen Kirche werden.

*Jürgen Micksch*

## Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland

### Erklärung

1. Wir danken der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder für die Veröffentlichung der Deklaration „Zur Problematik der Aussiedlung der Sudetendeutschen“ und für den Anstoß, den sie ungeachtet mancher Widerstände in der tschechischen Gesellschaft durch diesen mutigen Schritt zur Diskussion lang tabuisierter und verfälschter Themen innerhalb der Kirche, aber auch der tschechischen Öffentlichkeit überhaupt gegeben hat. Wir erkennen in dieser Stellungnahme einen Aufruf zur Versöhnung aus dem Geiste des Evangeliums und würdigen sie als unübersehbares Zeichen zu einem Neubeginn in den Beziehungen zwischen unseren Völkern. Im Bewußtsein unserer Schuld ergreifen wir bewegt und beschämt die uns entgegengestreckte Hand der Versöhnung und bitten unsererseits um Vergebung.

2. Wir unterstützen die von der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf Borkum verabschiedete Antwort auf die „Deklaration“ und schließen uns ihr an.

3. Gleichzeitig danken wir unseren Partnerkirchen in Tschechien und der heutigen Slowakei, daß sie trotz der belastenden Erfahrungen aus der jüngsten Geschichte schon bald nach dem Ende des Krieges die geschwisterliche Zusammenarbeit mit uns in manchen bilateralen Begegnungen und vor allem im europäischen Verbund unserer Denomination wieder aufgenommen haben. Das in diesen Erfahrungen gewonnene Vertrauen verpflichtet uns heute um so mehr, die Beziehungen zwischen unseren Völkern durch die Bereitschaft zur Versöhnung zu stärken und voranzutreiben.

4. Wir wenden uns an die Bundesregierung mit der Bitte, die schon lange angekündigte und längst überfällige gemeinsame deutsch-tschechische Erklärung unverzüglich zu verabschieden. Mit großer Sorge sehen wir, daß das wiederholte Hinausschieben der gemeinsamen Erklärung von nationalistischen Kräften in beiden Ländern für ihre Zwecke mißbraucht worden ist und die Verhandlungen bereits erschwert hat. Daher fürchten wir, daß ein weiteres Zögern schließlich zum Abbruch der Gespräche ohne ein greifbares Ergebnis führen könnte, wie es ja auch schon von hochrangigen deutschen Politikern wiederholt gefordert worden ist. Ein solcher

Ausgang würde aber nicht nur dem Gedanken der Aussöhnung und der Versöhnung zwischen dem deutschen und dem tschechischen Volk, der am Anfang der Gespräche stand, Schaden zufügen und die nationalistischen Kräfte in beiden Gesellschaften stärken, sondern darüber hinaus auch den Bau eines neuen Europa erschweren, das endlich die nationalistischen Ambitionen der einzelnen Völker hinter sich läßt.

Karlsruhe, am 12. November 1996

## Gestern – heute – morgen

(bisher Chronik)

Mehr als 500 Delegierte, Vortragende und Gäste trafen vom 24. November bis 3. Dezember in Salvador / Brasilien zur *Weltmissionskonferenz* mit dem Generalthema „Zu einer Hoffnung berufen – Das Evangelium und die Kulturen“ zusammen (s. ÖR 1996, 177 ff, 311 ff, 455 ff). Weitere Berichte sind für Heft 2/97 vorgesehen.

Der ÖRK sandte Ende November unter Leitung des politischen Direktors Dwain Epps / USA eine Delegation nach Teheran, um mit muslimischen Gelehrten Fragen der Menschenrechte, des Friedens und der Ökologie zu besprechen. Ziel ist – nach mehreren Morden an protestantischen Geistlichen in den letzten Jahren – zu einem Klima der Toleranz zu gelangen. In einer *gemeinsamen Erklärung wurde der Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit* betont, wenn Grausamkeiten wie in Bosnien, Ruanda oder im Nahen Osten verhindert werden sollen. Der Dialog soll Mitte 1997 fortgesetzt werden.

Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE) haben im November den ersten Entwurf für das *Ab-schlußdokument der 2. Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz* (23. bis 29. Juni 1997) versandt. Rückäußerungen sind bis 31. Januar erbeten.

Der Lutherische Weltbund hat kirchliche Führungskräfte seiner 40 europäischen Mitgliedskirchen vom 8. bis

12. Dezember nach Budapest zu einer *Tagung „Vision und Mission der Kirche in Europa“* eingeladen. Im Blick waren ein „Paradigmenwechsel im Missionsverständnis“ sowie die Weltmissionskonferenz in Brasilien bzw. die Ökumenische Versammlung in Graz.

Mit einer *Audienz beim Papst und einem Besuch der zuständigen Kongregationen* versuchte Anfang Dezember das Oberhaupt der Kirche von England, Erzbischof George Carey, das seit der Einführung der Frauenordination gespannte Verhältnis zu Rom zu verbessern. Der beidseitig erklärte Wille, die „traurige Trennung“ zu überwinden, konnte freilich die bereits zum voraus erfolgte Absage der Vatikanvertreter nicht rückgängig machen, an einem Gebetsgottesdienst in der anglikanischen Kirche Roms teilzunehmen.

Das Zentralkomitee Deutscher Katholiken und der Deutsche Evangelische Kirchentag sind übereingekommen, für das Jahr 2002 oder 2004 einen *ökumenischen Kirchentag* zu planen. Der Katholikentag 1998 in Mainz und der „Ökumenische Katholikentag“ im Jahr 2000 in Hamburg sowie die Evangelischen Kirchentage 1997 in Leipzig und 1999 in Stuttgart sollen bereits auf dieses Ziel hinführen.

Neben der Fertigstellung der *Denkschrift zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland* soll 1997 auch eine *gemeinsame evangelisch-katholi-*

sche *Medien-Denkschrift* herauskommen, die sich sowohl auf die elektronischen als auch auf die Print-Medien bezieht. Nachdem die katholische Kirche Interesse gezeigt hatte, an dem 1992 von der EKD-Synode in Suhl erteilten Auftrag mitzuwirken, wurde der Text auf ökumenischer Basis entwickelt. Den Vorsitz der entsprechenden Kommission führen der hessen-nassauische Kirchenpräsident Peter Steinacker und Weihbischof Friedrich Ostermann/Münster.

Die *Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz* hat eine Stellungnahme zur „Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts“ veröffentlicht („Die bildende Kraft des Religionsunterrichts“, Nr. 56 der vom Sekretariat in Bonn herausgegebenen Reihe „Die deutschen Bischöfe“). In ihr wird, unter deutlicher Abgrenzung vom Konfessionalismus betont: „Wenn ... mit guten Gründen an der Konfessionalität des schulischen Religionsunterrichts festgehalten wird, so bedeutet dies keine Enge und Abschottung. Was zwischen den Kirchen an Kooperation möglich ist, kann auch für die beiden Fächer des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts nutzbar gemacht werden“ (Kap. 9, Ziff. 6).

Die vom 3. bis 7. November auf der Nordseeinsel Borkum letztmalig *zusammengetretene 8. Synode der EKD und die Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland* haben an die Bundesregierung appelliert, die deutsch-tschechischen Verhandlungen „zügig zum Abschluß zu bringen“ (s. S. 110f).

Die Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland entschied in einer Abstimmung, in der die Delegierten von der Empfehlung ihrer Kirche abweichen konnten, mit 15:5 Stimmen bei 5 Enthaltungen, daß *der Sitz der Ökumenischen Centrale* in Frankfurt/M. verblei-

ben soll. Zuvor hatten von den Mitgliedskirchen 6 für Frankfurt, 3 für Berlin, 1 für Hannover oder Kassel gestimmt, der Rest nicht optiert.

Der Vorstand der Bundes-ACK konnte sich, auch nach Einholung von Gutachten, nicht entschließen, der Mitgliederversammlung die *Aufnahme von Beitrittsgesprächen mit der Christengemeinschaft* zu empfehlen, um die von deren Seite nachgesucht worden war. Für die Aufnahme der Mitgliedschaft ist Einstimmigkeit, für Gastmitgliedschaft Zweidrittelmehrheit erforderlich. Die ACK Niedersachsen hat, ebenso wie die Bundes-ACK, einen entsprechenden Antrag des deutschen Zweigs der aus den USA stammenden charismatischen International Church of Foursquare Gospel, in Deutschland als „Evangelisches freikirchliches Gemeindegewerk“ firmierend, abgelehnt.

Der Bischof der Evangelischen Kirche der schlesischen Oberlausitz, Klaus Wollenweber / Görlitz hat – etwa für das Jahr 2000 – eine *gemeinsame Synode aller protestantischen Minderheitskirchen in Mittel- und Osteuropa* angeregt. Auf der Grundlage der ihnen geschenkten Versöhnung könnten diese Kirchen Wege in die Zukunft planen und an die Gesellschaft vermitteln, in der sie lebten.

In *Kaliningrad*, dem früheren Königsberg, wurde am 6. Dezember für 1200 evangelische Christen, überwiegend zugewanderte Rußlanddeutsche, der Grundstein für ein Kirchenzentrum gelegt.

Die 38. Aktion „*Brot für die Welt*“ und die katholische Aktion „*Adveniat*“ wurden am 1. Advent (1. Dezember) in Freiburg bzw. Münster eröffnet. Das Ergebnis bei „*Brot für die Welt*“ war 1995 111,2 Mio. DM, bei *Adveniat* 126 Mio.

Mit Aufrufen zu mehr Besinnung auf reformatorische Werte, darunter Gerechtigkeit, ist am Reformationstag, 31. Ok-

tober, in Wittenberg im unmittelbaren Anschluß an das Luther-Gedenken das „Melancthonjahr 1997“ eröffnet worden. Es gilt dem Hauptverfasser des ökumenisch bedeutsamen Augsburgischen Bekenntnisses von 1530 und dem Praeceptor Germaninae, der am 16. Februar 1497 in Bretten (damals Kurpfalz, heute Regierungsbezirk Nordbaden) geboren wurde. Die zentrale Feier findet am Geburtsdatum in Bretten statt. Philipp Melancthon starb am 19. April 1560 in Wittenberg.

Als erste österreichische Universität hat diejenige in Salzburg bereits 1971 ein Institut für Ökumenische Theologie eingerichtet. Es konnte im Jahr 1996 sein 25jähriges Bestehen feiern, das in Teilen mit dem Luthergedenken zum 450. Todesjahr verbunden war. In Luthers Verständnis der Kirche als Geschöpf des Evangeliums spielen auch Beziehungen zwischen ihm und seinem Ordensbruder Johann Staupitz, dem späteren Abt von St. Peter in Salzburg hinein, so Professor I. Mödlhammer.

## Von Personen

*Gewählt, berufen, ernannt wurden:*

Bischof Dr. Walter Klaiber / Frankfurt a.M. wurde von der in Dresden tagenden Zentralkonferenz der Evang.-methodistischen Kirche in Deutschland für weitere acht Jahre in seinem Amt bestätigt;

Pfarrer Axel Noack / Bitterfeld, Mitglied des Rats der EKD, wird neuer Bischof der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen und wurde bereits Vorstandsvorsitzender von „Dienste in Übersee“ (DÜ);

Dr. Diethardt Roth, bisher Superintendent der Selbständigen Evang.-Lutherischen Kirche (SELK) in Melsungen, wurde am 7. Dezember in Hannover in sein neues Amt als Bischof dieser Kirche eingeführt;

Bischof Dr. Paul-Werner Scheele / Würzburg ist bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz für weitere fünf Jahre im Vorsitz der Kommission für ökumenische Fragen bestätigt worden;

der württembergische Pfarrer Gerhard Frey-Reininghaus ist in Prag offiziell als Ökumenereferent der Evang. Kirche der Böhmisches Brüder

eingeführt worden. Zu seinen Aufgaben gehört die Pflege der Beziehungen zu anderen Kirchen im In- und Ausland;

Bischof Konstantin (Gorjanov), bisher Rektor des Theologischen Seminars in Minsk / Weißrußland, wurde zum Rektor der St. Petersburger Geistlichen Anstalten ernannt;

Pastor Dr. Samuel Escobar / Peru wurde als Nachfolger von Altlandesbischof Dr. Eduard Lohse neuer Präsident des Weltbundes der Bibelgesellschaften;

Dr. Matthias Sens, Oberkonsistorialrat in Magdeburg, wurde zum Propst der vereinigten Sprengel Magdeburg-Halberstadt berufen;

Wilfried Haubeck, bisher Dozent am Theologischen Seminar des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Ewersbach, wird als Nachfolger von Gerhard Hörster, der in den Ruhestand tritt, Direktor dieser Einrichtung;

im Laufe des Jahres 1996 sind auf Vorschlag der EKD die Ökumenereferenten der VELKD, Oberkirchenrat Dr. Helmut Edelmann und der EKD, Oberkirchenrat Tim Kuschnerus sowie die deutsche Theologin Dr. Irmgard Kindt-Siegwald / Straßburg,

für die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden (AMG) Studienleiter Pastor Fernando Enns / Heidelberg in den Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (DÖSTA) berufen worden;

der Juraprofessor und Theologe Mitsuo Miyata in Sendai / Japan konnte zum 50jährigen Gedächtnis seiner Taufe den Abschluß seiner siebenbändigen ausgewählten Werke „Der biblische Glaube“ entgegennehmen (Iwanami-Verlag, Tokio). Neben Predigten und Exegesen sind darin Bände zu Staat und Religion, zum Evangelium des Friedens, Evangelium der Befreiung und zu Glaube und Kunst enthalten. Miyata, der auch auf Deutsch und in der ÖR publiziert hat (1990, S. 162 ff), unterhält mit seiner Frau an seinem Wirkungsort Sendai eine beeindruckende Studenten- und Intellektuellenmission mit konventualen Strukturen (jetzt „Brüderheim“) genannt;

Oberkirchenrat Karlheinz Schmale, 19 Jahre lang Leiter des Büros der VELKD in Berlin, trat zum 31. Oktober in den Ruhestand. Die Aufgaben des Berliner Büros gehen auf das Kirchenamt der VELKD in Hannover über.

#### *Ehrungen:*

Der Leiter der Hauptabteilung für Ökumene und Auslandsarbeit im Kirchenamt der EKD, Bischof Rolf Koppe, wurde am 17. Oktober vom Protestantisch-Theologischen Institut mit Universitätsrang in Klausenburg / Rumänien zum Doctor honoris causa promoviert;

Oberlandeskirchenrat i.R. Dietrich Gang / Kassel wurde mit dem Großen Goldenen Ehrenzeichen für Verdienste um die Republik Österreich ausgezeichnet.

#### *Verstorben sind:*

Pfarrer Dr. Heiner Grote, Wissenschaftlicher Referent am Konfessionskundlichen Institut Bensheim, 61jährig am 22. Oktober;

der Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, D. Peter Beier, am 10. November 61jährig in Düsseldorf.

#### *Es vollendeten*

##### *das 80. Lebensjahr:*

Konrad Onasch, Prof.em. und Begründer des Instituts für Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, am 4. August;

##### *das 75. Lebensjahr:*

der Alterzbischof von Canterbury und frühere Primas der Kirche von England, Robert Runcie, am 2. Oktober;

##### *das 70. Lebensjahr:*

Dietrich Mendt, früher Pfarrer in Dresden, Superintendent in Zittau und Oberlandeskirchenrat der Evang.-Lutherischen Kirche Sachsens, Autor geistlicher und humoristischer Literatur, am 4. November;

Lukas Vischer, früher Direktor von Glauben und Kirchenverfassung, dann Leiter der Evang. Arbeitsstelle Ökumene Schweiz und Professor in Bern, von 1982 bis 1989 auch theologisch für den Reformierten Weltbund tätig, 1994 Herausgeber und Autor einer „Ökumenischen Kirchengeschichte der Schweiz“ am 23. November;

Erhard Eppler, 1968 bis 1974 als Entwicklungsminister Inaugurator einer effektiven Entwicklungspolitik der Bundesrepublik, langjähriges Mitglied der EKD-Synode und zweimal amtierender

Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentags am 9. Dezember;

Christa Springe, frühere theologische Leiterin der Frauenhilfe in Hessen-Nassau, Vorsitzende des Europäischen Ökumenischen Aktionsbündnisses, am 12. Dezember;

das 65. Lebensjahr:

Milan Opočensky, Generalsekretär des Reformierten Weltbundes, am 5. Juli.

## Zeitschriften und Dokumentation

(abgeschlossen 17. Dezember 1996)

<Keines>I. *Ökumenische Bewegung / Ökumenischer Rat der Kirchen*

*Themenheft* „Bossey and Ecumenical Formation“, enthaltend Beiträge aus dem Kolloquium zu Ehren von Nikos Nissiotis (Juli 1996) und von der Feier zum 50jährigen Bestehen am 5. Oktober 1996 sowie die Grußbotschaft des Präsidenten von Tansania an das F/O-Plenum (August 1996), EcRev 4/96;

*Edward I. Cassidy*, Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 1995, Catholica 3/96, 213–231;

*ders.*, Vatican II and Catholic Principles on Ecumenism, Centro pro Unione (Rom), Nr. 50/96, 3–10;

*Reinhard Frieling*, Ethik und Ökumene (Ökumenischer Lagebericht 1996), MDKonfInst 6/96 (Beilage) bzw. epd-Dok 44/96;

*Themenheft* „Universale Kirche und Kirche in der Region“ mit den Unterthemen: Die Spannung zwischen Universalität und Inkulturation, Die Theologischen Fakultäten an der Universität, Liberalismus in Tschechien und Deutschland, Konfessionalität und Ökumenizität, Communio Viatorum (Prag), 3/1995;

*Josef Smolík*, Die Erneuerung der biblischen Predigt als Beitrag zum Ökumenismus, ebd., 2/96, 117–130;

*Themenheft* „Ecumenism, Evangelism and Religious Liberty“, Journal of EcStudies, Vol 33, 1/96.

### II. Dialoge

*Hartmut Kramer-Mills*, Von Arnolds-hain und Sagorsk nach Bad Urach. Zum gegenwärtigen Dialog zwischen der EKD und der ROK, ZeichnZ 6/96, 212–216;

*Gerd Stricker*, Irritationen im ökumenischen Dialog. Mißverständnisse zwischen russischer Orthodoxie und deutschem Protestantismus, G2W, 10/1996, 13–17;

*Themenheft* zum anglikanisch/römisch-katholischen Dialog mit *J.M.R. Tillard*, Roman Catholics and Anglicans: Is There a Future for Ecumenism? (106–117), *George H. Tavard*, The Final Report. Witness of Tradition (118–129), *Catherine E. Clifford*, Reception of the Final Report: Beyond Strengthened Agreement (130–148), One in Christ 2/96;

*Jean-Miguel Garrigues*, À la suite de la clarification romaine: le Filioque affranchi du „filioquisme“, Irénikon 2/96, 189–212;

*Thema* „Religion and State: A Jewish – Christian – Muslim Dialogue (4 Beiträge)“, Journal of EcStudies, 3/96, 359–396.

### III. Ekklesiologie

#### 1. Apostolat und Amt

*Ingolf U. Dalferth*, Amt und Bischofsamt nach Meißen und Porvoo (I/II), MDKonfInst 5/96, 91–96 und 6/96, 111–118;

*Hans Jorissen*, Erwägung zur Struktur des geistlichen Amtes und zur apostolischen Sukzession in ökumenischer Perspektive, Concilium 5/96, 442–448;

*Jean Gaudemet*, Die Bischofswahl. Eine schwierige und wechselvolle Geschichte, ebd., 422–427;

*Francesco Zanchini*, Neue Tendenzen und Probleme der Kompetenz in der römischen Kurie, ebd., 454–461;

*Klaus Nientiedt*, Teilhabe am Apostolat der Kirche. Das Spektrum nationaler Laiengremien in Europa, HerKorr 12/96, 633–636.

#### 2. Eucharistie und anderes

*David R. Holeton / Thaddäus A. Schnitker*, Die Erneuerung der Gestalt der eucharistischen Liturgie, Internat-KirchZ, 3/96, 129–139;

*Thaddäus A. Schnitker*, Die Feier der Eucharistie. Das neue altkatholische Eucharistie-Buch in Deutschland, ebd., 140–146;

*Reinhard Thöle*, Evangelisch / orthodoxe Traufeier in der Schweiz, MDKonfInst 6/96, 121f.

### IV. Konziliarer Prozeß / Versöhnung

*Gerhard Frey-Reininghaus*, Das schwierige Erbe der Schuld (tschechisch-deutsche Beziehungen), Junge Kirche 10/96, 544–551;

*Kurt Sontheimer*, Recht – Macht – Gerechtigkeit. Einführende Bemerkungen zu einem immer neuen Thema, epd-Dok 41/96, 1–9;

*Hermann Barth*, „Kirchenasyl“. Zwischen Rechttun und Rechtsbefolgung, ebd., 11–18;

*Helga Tempel / Robert F. Antoch*, Der Friedensausschuß der Deutschen Jahresversammlung (enthält Grundsätze und Aufgaben), Der Quäker / Monatsschrift der deutschen Freunde 10/96, 205–209; darin auch Beiheft Nr. 3 „Fragen zu Jesus“;

*Thema* „Bioethik“, EvKom 10/96, 567–574;

*Peter Degen*, Debatte um Bioethik aus ökumenischer Sicht, MDKonfInst 5/96, 89f.

### V. Orthodoxie

*Themenheft* „Festschrift Konrad Onasch“ (Hg. *Vladimir Ivanov / Hermann Goltz*), StimOrth 3/96, 84 S. mit 4 Themengruppen (Liturgie und Frömmigkeit; Ikonographie und Ästhetik; Patristik, Religionsphilosophie und Kulturtheorie; Kirche in Geschichte und Gegenwart), 30 Autoren;

*Mircea Basarab*, Das Amtsverständnis und die apostolische Sukzession als Kontext für die Stellung der Frau in der orthodoxen Kirche, Catholica 3/96, 261–285;

*Lucia Turcescu*, Eastern Orthodox Reaction to the Ministry Section of the Lima Document, Journal of EcStudies 3/96, 330–343.

### VI. Weitere lesenswerte Beiträge

*Franz Georg Friemel*, Nach dem Ende des ostdeutschen Sozialismus. Enttäuschte Hoffnungen?, IntKathZ Communio 5/96, 445–456;

*Leonardo Boff*, Vom Pathos des Großen zum Ethos des Kleinen, Junge Kirche 11/96, 597–601.

## VII. Dokumentationen

*Kirchenamt der EKD* (Hg.), Ökumene und Auslandsarbeit. Mitteilungen, Informationen, Hintergründe. Ausgabe 1996, GEP-Buch, Frankfurt/Main 1996. ISBN 0178-0387, (tritt an die Stelle der „Mitteilungen aus Ökumene und Auslandsarbeit“);

*Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst* (Hg.), Kirchliche Entwicklungszusammenarbeit in den neunziger Jahren. Standortbestimmung und Perspektiven (Konsultation 26./27. April 1996 in Frankfurt/M.);

*Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts (Reihe: Die deutschen Bischöfe Nr. 56);

*Lutherischer Weltbund* (Hg.), In Christus – Zum Zeugnis berufen (9. Vollversammlung Hongkong, Juli 1997) (1) Bibelstudien (2) Studienbuch;

*Uwe-Peter Heidingsfeld* (Hg.), Die Ökumene und die Kirchen in der DDR und in Osteuropa vor 1989. Ausgewählte Beiträge aus den Jahren 1992–1996, epd-Dok 34/96.

## Neue Bücher

### ÖKUMENISCHER REALISMUS – ABER WIE?

*Michael Weinrich*, Ökumene am Ende?

Plädoyer für einen neuen Realismus.  
Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn.  
1995. 188 Seiten. Br. DM 29,80.

Das Gefühl macht sich breit, die ökumenische Bewegung stehe still. Und das nicht nur, weil allerorts die Flucht vor den Institutionen angetreten wird. Für Michael Weinrich liegt die Wurzel des Problems tiefer: Es scheint keine aktuelle Frage zu geben, „deren Klärung allen Kirchen so am Herzen läge, daß sie auf eine gemeinsame Diskussion drängten“ (S. 25). Die gegenwärtige Krise hängt nach seiner Ansicht mit einer fehlenden Auseinandersetzung über die unterschiedlichen Kirchenverständnisse zusammen. Mehr noch, es fehle das Bewußtsein, daß es überhaupt unterschiedliche ekklesiologische Verstehensweisen gibt.

So untersucht der Autor im ersten Drittel des Buches die Krise – nicht resignierend, wohl aber pointiert und zur Diskussion auffordernd. Der Maßstab für seine Untersuchung lautet: „Eine Ek-

klesiologie, die nicht ökumenisch ist, kann auch ekklesiologisch nicht in Ordnung sein – und eine Ökumene, die nicht selbst Kirche sein will, kann eben auch umgekehrt keine rechte Ökumene sein“ (S. 21). Das zweite Drittel widmet Weinrich den unterschiedlichen Kirchenverständnissen der orthodoxen, römisch-katholischen und protestantischen Tradition. Die skizzenhaften Darstellungen verweisen jedoch die heutigen vielfältigen Diskussionen innerhalb der Kirchen. Der Autor berücksichtigt nicht, daß sich diese pluriformen Ansätze in allen Konfessionen gleichermaßen finden lassen. Zumindest gelingt es Weinrich aber, den Blick für die bestehenden ekklesiologischen Unterschiede zu schärfen.

Der Autor zieht aus der jeweiligen Tradition eine relevante Frage für den ökumenischen Dialog: Die orthodoxe Tradition lebt die ökumenische Selbstverständlichkeit; in ihr ist jede und jeder willkommen, am heiligen Gottesdienst teilzunehmen, was Weinrich als die „ökumenische Fraglosigkeit“ bezeichnet. Aus der römisch-katholischen Tradition gewinnt der Autor die „kleine“ ökume-

nische Frage – die nach der sichtbaren Einheit der Kirche. Als die „große“ ökumenische Frage des Protestantismus bezeichnet der Autor die Gemeinsamkeit der Sendung der Kirche über die sichtbare Gestalt der Kirche hinaus.

Weinrich plädiert im letzten Drittel für einen neuen Realismus und läßt die bisherigen Fragen auf die „eigentliche“ ökumenische Frage“ zulaufen: Wie bestimmt die Kirche ihr Verhältnis zu Israel? „Es ist die seit der Trennung von der Synagoge, von Israel und seinem gelebten und gedachten Gottesverhältnis, ausgehende Störung, die alle Kirchen trifft und somit eine fundamentale ökumenische Dimension enthält, ohne die jedes Verständnis von Ökumene zu kurz greift“ (S.149). Weder der Bund noch der Gott Israels ist teilbar. Dieses Bekenntnis müsse vor allen Bemühungen um eine Gemeinschaftsfähigkeit der Kirchen gestellt werden. Denn „keine Theologie und keine Kirche vermag sich selbst zu bewahrheiten“ (S.140).

Ich hätte mir manchmal eine einfachere sprachliche Darstellung gewünscht, wendet sich doch Weinrich selbst gegen einen „Ökumenejargon“. Der Autor zeigt dennoch die eigentliche und aktuelle Frage in der ökumenischen Diskussion überzeugend auf. Einzuordnen bleibt allerdings der konkrete Inhalt der von ihm angesprochenen Sendung der Kirche: Hier muß aus der Tradition mit allen Menschen der Ökumene – sprich: der bewohnten Erde – verstärkt in eine zukunftsfähige Richtung diskutiert werden.

*Marc Pfeiffer*

*George A. Lindbeck*, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter. Verlag Chr. Kaiser, Gütersloh 1994. 212 Seiten. Kt. DM 78,-.

Vf., in den USA seit Jahrzehnten als profiliertes lutherischer Ökumeniker bekannt, unternimmt es, die Funktion christlicher Lehrsätze im ökumenischen Gespräch zu erkunden. Dies erfordert eine zweischrittige Theorie, da die Eigenart von Lehre und die Eigenart der ihr zugrundeliegenden Religion aufeinander verweisen. Vf. beginnt mit letzterer und erwägt drei Grundtypen von Religion. Zum einen den kognitiven Typ, der Lehren als objektiven Wahrheitskern der Religion betrachtet, zum zweiten den erfahrungsorientierten Typ, der den Kern der Religion in einer unableitbaren Erfahrung oder einem Gefühl sieht und Lehren als relativ gültige Interpretation der Urerfahrung begreift (34.53–55 u. ö.). Der dritte Typ, für den Vf. sich entscheidet, vergleicht Religion mit Sprache: Sie ist ein Ensemble von Sätzen und Bildern, von Erfahrungen und Handlungsmustern. Sie ist nicht Ausdruck einer allgemeinen Urerfahrung; ihre Funktion ist vielmehr, zu Erfahrungen anzuleiten, umfassend zu interpretieren und eine Sicht der Welt zu bieten (55–70). Das Christentum ist eine gemeinsame Interpretation der Welt.

Welche Rolle spielen Lehren in der so verstandenen Religion? Vf. versteht sie als Regeln oder, wie der Titel andeutet, als Grammatik der Religion. Entscheidend ist für ihn, daß Lehrsätze, sei es das Chalcedonense oder die marianischen Dogmen (134–161), zwar die Sprache und die Handlungen der Gläubigen steuern, für sich genommen aber keinen Wahrheitsanspruch stellen. Sie sind regulatives Werkzeug, nicht aber Wahrheitssubstrat, genauso „wie die Grammatik per se nichts Wahres oder Falsches im Blick auf die Welt aussagt“ (109). Wenn dem so ist, dann gewinnt das ökumenische Lehrgespräch eine große Freiheit, weil es Lehrsätze grundsätzlich kontextrelativ interpretieren kann.

Die Herausforderung des Entwurfs kulminiert in dieser These, Lehrsätze als Regeln, aber ohne eigenen Wahrheitsanspruch zu betrachten. Hier fordert sie auch zur Rückfrage heraus: Kann dieser Dual wirklich durchgehalten werden? Führt er nicht in einen Relativismus, den Vf. selbst nicht wollen kann? Wie immer zu entscheiden ist: Lindbecks Religionstheorie und der Ansatz seines Verständnisses von Lehre gehören zu den hilfreichsten Werkzeugen, die die Theorie der Ökumene in den letzten Jahrzehnten entwickelt hat.

Die Einleitung vermittelt zwischen den Kontexten in der nordamerikanischen und deutschsprachigen Theologie, indem sie besonders auf die unterschiedliche Bedeutung von Religionssoziologie und -philosophie verweist. Die Übersetzung ist gut und nuanciert, die Textgestaltung leider nicht immer sorgfältig.

*Martin Hailer*

*Johannes Brosseder* (Hg.), Von der Verwerfung zur Versöhnung. Zur aktuellen Diskussion um die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts. Katholische Akademie Hamburg / Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1996. 110 Seiten. Br. DM 24,80.

Diese Publikation geht zurück auf eine Tagung in der Katholischen Akademie Hamburg, mit der daran erinnert werden sollte, daß über der vom Päpstlichen Rat für die Einheit und vom Lutherischen Weltbund forcierten Studie „Kirche und Rechtfertigung“ das beim Papstbesuch 1980 angestoßene Unternehmen „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ nicht unabgeschlossen in Hängelage verbleiben darf. Dies vor allem aus zwei Gründen nicht: die Sachbereiche, die darin aufgegriffen wurden, sind differenzierter und wegen ihrer kirchenrechtlichen Auswirkungen auch

sensibler als die erstgenannte Studie. Gelingt die Überwindung von Lehrdifferenzen nicht auch dort, wo sie rechtlich fixiert sind, dann ist zu befürchten, daß noch so geglückte Konsensformulierungen, die – was nötig ist – die Tradition im wesentlichen zur Bestätigung heranziehen, bei der Rezeption den Widerhaken zum Opfer fallen, die sich in der Tradition eben auch finden, vor allem in ihrer kanonischen Ausprägung.

Das veranlaßt Peter Neuner/München zu seiner Anfrage „Vor dem Ende der Konsensökumene?“, wobei ein diesbezüglicher Wunsch alles andere als der Vater dieser Frage ist. Sie geht bei Neuner – in ähnlichem Sinn im Beitrag des Herausgebers Johannes Brosseder „Steht uns und unsere Geschichte im Wege?“ – vielmehr zurück auf genaue Kenntnis und vom ökumenischen Gewissen diktierte Unruhe, es könnte angesichts dieser Widerhaken und der durch sie bedingten praktischen Folgenlosigkeit vieler Konsensdokumente im Frust enden, was mit dem Eintritt der katholischen Kirche in die Bewegung von Glauben und Kirchenverfassung und der Aufnahme bilateraler Dialoge durch Rom mit nahezu allen Konfessionsfamilien so hoffnungsvoll begonnen und insgesamt zu soliden Ergebnissen geführt hat. Aus dem Beitrag von Wolfhart Pannenberg „Überwindung der gegenseitigen Verurteilungen“ sei – auch im Blick auf andere Beiträge dieses Heftes – zustimmend zitiert: „Eine Verständigung über die Rolle des römischen Bischofs in der Gesamtchristenheit muß im Verhältnis zu den protestantischen Kirchen ... einschließen, daß diese Kirchen von Rom aus den historischen Rechtsansprüchen des lateinischen Patriarchats entlassen und als selbständig, ‚autokephal‘ anerkannt werden. Das wird neben der Verständigung über die gemeinsamen Grundformen des gottes-

dienstlichen Lebens und des kirchlichen Amtes eine der Bedingungen für die Wiederaufnahme der Kirchengemeinschaft zwischen Rom und den protestantischen Kirchen sein“ (S. 47).

Eilert Herms („Lehrkonsens und Kirchengemeinschaft“) definiert in neun Leitsätzen und ihren Erläuterungen, wie innerhalb der Leuenberger Kirchengemeinschaft Konsens und Kirchengemeinschaft mit- und ineinander verbunden sind. So wird klar, durch welche Erwartungen Lehrkonsens überfordert werden, aber auch, warum protestantischen Kirchen der Zusammenhang von Lehrkonsens und Gemeinschaft nicht gleichgültig sein kann.

Eine Broschüre, die scharfsichtig, entschieden, aber auch rücksichtsvoll gegenüber der eigenen Tradition die Probleme evangelisch-katholischer Verständigung beschreibt und Wege aufweist, wie das Erreichte vor dem Einrosten bewahrt werden kann.

Vo.

## DER LANGE WEG DES HALLEL

*Siegfried Risse*, „Gut ist es, unserem Gott zu singen“. Untersuchungen zu Psalm 147, seiner Einbindung in das Schluß-Hallel und seinem Verständnis in der jüdischen und christlichen Tradition: Oros Verlag, Altenberge 1995. 367 Seiten. Gb. DM 66,-.

Die bei Erich Zenger in Münster gefertigte Dissertation spürt der „Lebensgeschichte des Psalms“ (S. 13) nach. Verf. setzt mit einer breit angelegten Untersuchung des Psalms ein, die die synchrone Analyse in den Vordergrund stellt (S. 26–190). An Überlegungen zu Struktur und Gattung schließt sich die

Traditionsgeschichte an – mit grundsätzlichen Ausführungen zur „Intertextualität“, präzise beobachtender Analyse der Anspielungen in Ps 147 auf andere Bibeltexte sowie einer sehr breit angelegten Wort- und Motivgeschichte. Die synchrone Analyse mündet in einen Abschnitt „Theologie des Psalms 147“ (S. 186–190), in dessen Mittelpunkt das „fortwährende Heilshandeln JHWHs“ steht (S. 187). Nach R. ist die „personale und dialogische Beziehung“ (S. 188) zwischen Gott und Mensch zentrales Anliegen des Psalms. Einer äußerst knappen diachronen Analyse (S. 191–195; Ps 147 ist nachträglich um V. 12–20 erweitert, in V. 17 wird eine spätere Umdeutung greifbar) folgt der sowohl der Stellung von Ps 147 im Schluß-Hallel (Ps 145/146–150) als auch dessen Aufbau und Struktur gewidmete zweite Hauptteil. Der besondere Reiz der Untersuchung allerdings liegt im dritten Hauptteil (S. 244–356). Hier geht R. zunächst der Auslegungsgeschichte des Psalms in der jüdischen Tradition (Talmud, Midrasch, Psalmkommentar von David Kimchi [1160–1235], Chassidismus) nach. Anschließend befragt er für die christliche Tradition das Neue Testament, patristische und mittelalterliche Auslegungen, Luther und Calvin sowie die (römisch-katholische) Liturgie nach deren spezifischer Rezeption des Psalms. R. schließt mit skizzenhaften Andeutungen zur Frage der Bedeutung des Psalms für heutige Leserinnen und Leser. Auch wenn gerade dem dritten Hauptteil sowohl methodische als auch hermeneutische Überlegungen fehlen, gibt die hier erarbeitete „Materialsammlung“ ebenso hilfreiche wie – im Blick auf die christliche Interpretation – deprimierende Einblicke in die Auslegungstradition des Psalms.

*Ernst Michael Dörrfuß*

## ZEUGNIS – ZUR ZEIT ODER UNZEIT

Klaus Fitschen, Reinhart Staats (Hg.),  
Politische Bußtagsworte. Lutherische  
Verlagsgesellschaft, Kiel 1995. 207  
Seiten. Kt. DM 19,80.

Der Titel des Buches mag irreführen. Es handelt sich um eine Sammlung von Bußtagspredigten aus dem Raum der deutschsprachigen evangelischen Christenheit von Luther bis in die neueste Zeit: durchaus politische, aber auch „unpolitische“, in den meisten Fällen geistesmächtige Worte. Den Leser erwartet eine geradezu spannende Lektüre. Er wird in das Ringen der Prediger um die Seele ihrer Hörer hineingenommen, die für die „Buße“ gewonnen werden sollen. Man erlebt so etwas wie Kirchengeschichte vor Ort am konkreten Beispiel der jeweils (für den Prediger oft mehr als die Gemeinde) bedrängenden Fragen einer bestimmten Zeit. So können wir z. B. an der geistlich-politischen Auseinandersetzung der Prediger und Dichter (Rudolf Alexander Schröder) um Mitbetroffenheit und Mithaftung oder um Mitverantwortung und Mitschuld an dem verbrecherischen Wesen und an den Untaten in und durch Deutschland von 1934 (Dietrich Bonhoeffer) bis 1951 (Otto Dibelius) teilnehmen. Bei den beiden Predigten nach der Reichspogromnacht im November 1938 (von Justus von Jan und Helmut Gollwitzer) hält man noch heute den Atem an. Wir werden jedenfalls gewahr, daß die Stuttgarter Schulderklärung vom Oktober 1945 eine Art Predigtvorgeschichte auf – freilich wohl verschwindend wenigen – deutschen Kanzeln hatte.

Die Sammlung ist aus Anlaß der Debatte um die Streichung des Bußtages als gesetzlich geschütztem Feiertag im Jahre 1994 entstanden. Sie kann natürlich nicht umfassend, vielleicht noch nicht einmal repräsentativ sein. Aber sie

ist zweifellos beispielhaft und anschaulich. Und dies nicht nur hinsichtlich der wechselnden Themen und Zeitbezüge dieser Bußtagspredigten, auch nicht allein im Blick auf die sehr eigenen Persönlichkeiten der Prediger und ihre sehr unterschiedliche Theologie und Predigtweise im Wechsel dieser Jahrhunderte. Vielmehr gibt diese Predigtanthologie auch einen Eindruck von ihrer unentwegten Mühe, dem urbiblischen Anliegen der Buße, das an der Wiege der Reformation stand (auf die erste der 95 Thesen Martin Luthers vom 31. Oktober 1517 wird des öfteren Bezug genommen), das theologisch rechte und zugleich zeitbezogen treffende Verständnis abzugewinnen: von der „Besserung“ der Lebensführung (etwa in den volkserzieherischen Predigten von Luther, Jeremias Gotthelf und Karl Barth) über das Erkennen und Bekennen der Schuld und das Sichdemütigen vor Gott bis zum „Nennen der Wahrheit beim Namen“ (bei Justus von Jan). Dennoch gewinnt man den Eindruck, daß dem heute dunkel gewordenen Wort Buße schon immer schwer beizukommen war und daß ihm kaum der befreiende Ton des Evangeliums zu entlocken ist. Es bleibt stark schuldbezogen und weckt nicht die Hoffnung auf den ersehnten neuen Anfang durch die Gnade Gottes. Um so nötiger erscheint eine originäre Besinnung auf Buße und Neuanfang im Horizont der zeitgenössischen Welterfahrung (wie etwa bei Hans-Otto Wölber). Für eine solche „relectura“ leistet dieses Buch eine wichtige Hilfe.

Dankenswert sind die Einleitungen zur Geschichte und zum Sinn des Bußtags aus der Feder der Herausgeber sowie die den einzelnen Predigten vorangestellten biographischen und zeitgeschichtlichen Hinweise. Sie machen das Buch in der Tat zu einer „kleinen deutschen evangelischen Kirchengeschichte“

(R. Staats), und zwar gleichsam von ihrer Innenseite her.

Ökumenisches im heutigen Sinn findet sich auf seinen Seiten nicht. Doch mag es dazu anregen, eine Sammlung von Bußpredigten zur ökumenischen Frage zu versuchen, ist doch die ökumenische Bewegung in ihrem eigentlichen Wesen eine Bewegung der Buße zur Umkehr und Erneuerung der Kirchen aus der Kraft Gottes.

*Heinz Joachim Held*

*Karl Heinz Voigt*, Die Heiligungsbewegung zwischen methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft. Die „Triumphreise“ von Robert Pearsall Smith im Jahre 1875 und ihre Auswirkungen auf die zwischenkirchlichen Beziehungen. Verlage R. Brockhaus und Brunnen, Wuppertal 1996. 214 Seiten. Kt. DM 78,-.

Das hochinteressante Buch befaßt sich mit der von der deutschen Kirchengeschichtsschreibung sträflich vernachlässigten Heiligungsbewegung in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts. Vor allem geht es dem Verfasser, selbst methodistischer Theologe, darum, dem Einfluß dieser Bewegung auf das Verhältnis der damaligen evangelischen Landeskirchen zu den methodistischen Kirchen, die in Deutschland und der Schweiz Fuß gefaßt hatten, nachzuspüren, und ihre Bedeutung für die Entstehung der Landeskirchlichen Gemeinschaften bzw. des Gnadauer Verbandes aufzuzeigen. Im Mittelpunkt steht die Wirksamkeit des amerikanischen Laien Robert Pearsall Smith, der mit seiner Frau Hannah Whittall Smith im April/Mai 1875 Deutschland und die Schweiz bereiste und die Botschaft von der „Heiligung“ in Gebets- und Bibelstunden, Aussprachen und Gottesdiensten, vor allem aber in abendlichen Großveran-

staltungen unter das Volk brachte. Ihr massenweiser Besuch führte zur Bezeichnung „Triumphreise“.

Selbst Presbyterianer, war Smith ohne Zweifel stark von methodistischer Theologie und Praxis beeinflusst. Während aber im angelsächsischen Raum innerhalb der Heiligungsbewegung konfessionelle Barrieren eine geringe Rolle spielten, waren sie in Kontinentaleuropa desto höher. Hier gab es erhebliche Bedenken gegen amerikanische Mentalität und die vermeintliche Verflachung der reformatorischen Botschaft. So lag die Verantwortung für die Versammlungen an den einzelnen Orten in ganz unterschiedlichen Händen. Sie reichte von Allianzversammlungen (Basel) über landeskirchliche Regie mit geduldeter freikirchlicher Beteiligung (Berlin u. a.) bis zum völligen Ausschluß der Methodisten einerseits (Stuttgart) und deren alleiniger Trägerschaft andererseits (Zürich). Ökumenische Langzeitwirkung hatte die „Triumphreise“ in Deutschland nicht, anders als in England (Entstehung der „Oxford-Bewegung“). Dagegen gab sie einen wesentlichen Anstoß zur Gründung der Landeskirchlichen Gemeinschaften, auch deshalb, weil so die Abwanderung in die Freikirchen, vor allem methodistischer Prägung, gebremst werden sollte.

Unter „Heiligung“ verstand Smith eine „neue geistliche Erfahrung“ – nach der erfolgten Rechtfertigung – „zu einem höheren Leben, in dem die Macht der Sünde gebrochen war“ (S. 172). Voraussetzung war eine „völlige Hingabe“, die einen „zweiten Segen“, eine „Geisttaufe“ bewirkte. Es handelt sich dabei also um eine tiefe existentielle Glaubenserfahrung, die das Leben des Glaubenden von Grund auf revolutionierte, allerdings in gut methodistischer Tradition soziales Handeln unabdingbar nach sich zog.

Interessant ist, daß die genannten Termini später von der Pfingst- bzw. charismatischen Bewegung aufgegriffen wurden, ohne daß sie bei Smith schon Zungenrede oder auffällige physische oder psychische Phänomene beinhaltet hätten.

Wer die genannten theologischen, historischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Zusammenhänge und ihre bis heute spürbaren Auswirkungen verstehen will, wird an diesem Buch nicht vorübergehen können.

Wolfgang Müller

Otto Dudzus / Jürgen Henkys (Hg.), Dietrich Bonhoeffer Werke, Band 14: Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937. Gütersloher Verlagsanstalt, Gütersloh 1996. 1252 Seiten. Ln. DM 220,—.

Dieser voluminöse Band umfaßt die Zeit der fünf Kurse im illegalen Predigerseminar Finkenwalde und bringt bei 950 Seiten Text etwa 200 Seiten unveröffentlichtes Material. Schon Veröffentlichtes ist in sorgfältiger Dokumentation der Nachschriften gegeben. Das Material, das Bonhoeffers Arbeit im Predigerseminar ausbreitet, ist in drei Teilen angeordnet. I Briefe und Dokumente, II Vorlesungen und Übungen, Vorträge und Aufsätze, III Predigten, Meditationen, Bibelarbeiten. Vorzüglich sind Vorwort und Nachwort der Herausgeber.

Erstaunlich ist, wie zentral das ökumenische Anliegen in diesem Finkenwald-Band Bonhoeffers Arbeit durchzieht. Nicht weil der erste Brief von Bell ist, sondern darin sichtbar, daß schon in der ersten Vorlesung als Bestimmung von Kirche Ökumenizität und von Konfession aktuelles Bekenntnis (308) genannt werden. „Ein Bekenntnis mit zwei Fronten, zu dem sich offenbarenden

Gott und gegen die Vergottung des Kaisers“ (448). Und darum: „Ökumene: kämpfende und lehrende und richtende Kirche“ (307), also die Ablehnung eines harmonischen Bildes von Ökumene, in der man sich akzeptiert und nur eben „the principles for which each stood“ (Hodgson, 59) diskutiert.

Noch ist Bonhoeffer nicht in Finkenwalde, da verfaßt er einen „Entwurf zum Aufbau der ökumenischen Arbeit der BK“ (41); bevor Finkenwalde geschlossen wird, schreibt er ein Memorandum zu einem ökumenischen Austausch junger Theologen (276 f) – Vorschläge, die Jahrzehnte später Wirklichkeit werden. Was den „Studenten- und Kandidatenaustausch“ (42) anlangt, so ließ sich Bonhoeffer von seinen Kandidaten zum Besuch in Schweden anregen (115–143). Daneben laufen Kontakte mit London weiter, Bonhoeffer schreibt für bedrohte Theologen um Hilfe an Bell (270).

Aufregend sind die zwei Briefwechsel mit dem Generalsekretär von Life and Work Hodgson (51–62) und dem Generalsekretär von Weltbund und Ökumenischem Rat für Praktisches Christentum Henriod (266–282), zu denen inhaltlich der Aufsatz über Bekennende Kirche und Ökumene von 1935 (378–399) gehört, aber auch derjenige über Kirchengemeinschaft von 1936 (655–680). In den beiden Briefwechseln geht es darum: Können bei ökumenischen Treffen Vertreter von Bekennender Kirche und der damaligen Reichskirche teilnehmen, wobei die Bekennende Kirche die etablierte Reichskirche als „instrument of the Antichrist“ (so Bonhoeffer 55) ansieht, und jene diese mit staatlicher Hilfe bekämpft. Bonhoeffer sieht es so, daß hier „the fight is being fought“ for „dividing asunder the spirits“ (55), ja mehr noch, „the decision having been found in Germany is a call of ultimate warning to all churches“ (56). Was für

ein Maßstab, den Bonhoeffer da aufstellt. Ich fürchte, wir werden ihm heute nicht von ferne gerecht.

Hodgson will die Entscheidung vermeiden, in einer bestimmten Stunde Pro und Contra zu bekennen; darüber bestehen eben tiefe Differenzen und darüber „reden wir in Liebe“ (62). Ähnlich (um der Ökumene willen?) auch Henriod, doch das Dritte Reich nahm sie ihm ab: keine Deutschen durften mehr an ökumenischen Versammlungen teilnehmen. So wird indirekt Bonhoeffer bestätigt, der mit schroffer Entschiedenheit reagierte – für ihn ist Ökumene keine unverbindliche Gesprächsplattform, sondern Kirche. Es geht ihm um das Einstehen für und das Bekennen der wahren Kirche Jesu Christi bis hin zur Situation des status confessionis (sechsmal von Bonhoeffer genannt!).

Dazuhin sind die Finkenwalder Vorlesungen (teilweise Erstveröffentlichungen) und Predigtübungen bedeutsam und immer noch theologisch anregend. Bemerkenswert, daß Bonhoeffer schon 1935 „Römer 9–11 Judenproblem“ (875 ff – erstveröffentlicht) behandelt. Ebenso, daß in Vorlesungen, aus denen Material in die „Nachfolge“ geflossen ist, im Gegensatz zu diesem Buch ein anderer, pneumatologisch orientierter Entwurf erscheint, wenn Bonhoeffer etwa sagt: „Die Kirche des Neuen Testaments ist die Kirche des gekommenen Geistes“. Und: „Der Geist schafft sich Raum in der Welt“, wobei er seine Gemeinde vor der Welt exponiert und sie so in all ihrer Sichtbarkeit dem Urteil der Welt unterwirft (426).

In diesen zwei Jahren in Finkenwalde verschlingen sich verschiedene Motive von Kirche und christlichem Leben. Dabei fällt auf, wieviel Berührungspunkte sich ergeben mit Emilio Castros fünf protestantischen Modellen, wie Kirchen die ethische Dimension integrierten

(Tantur 1994, EcRev 1995) bzw. mit den Modellen der Beziehung von Kirche und Welt bei Lewis Mudge (ÖR 1996, 284 ff), z. B.

- theologische Arbeit: Die Themen von Bonhoeffers Vorlesungen – Bergpredigt, Sichtbare Kirche im NT, Ethik bei Paulus – folgen dem reformatorischen Prinzip: Zurück zu den Quellen (Schrift);

- Einsatz für Bekennende Kirche, bestimmt von den Barmer Thesen, daß die Herrschaft Jesu Christi über alle Aspekte des Lebens eine Ethik der Schülerschaft (ethics of discipleship) nach sich zieht;

- gemeinsames Leben von Glaubenden (nicht Bekehrung wird betont, sondern Praxis in Meditation, Gebet und Gemeinsamer Aktion);

- der Hinweis auf das Wirken des Heiligen Geistes (Der Heilige Geist schafft Raum in der Welt).

Dem entspricht, daß für Bonhoeffer Merkmale der Kirche Ökumenizität und Bekenntnis (status confessionis) sind. Das wird in den zwei Briefwechseln und in den zwei Aufsätzen explizit.

Läßt sich darin nicht eine Frühform der heutigen Diskussion finden über Ekklesiologie und Ethik, Konziliarität und Koinonia, darüber daß Kirchen ihre Einheit zum Ausdruck bringen in ihren Verpflichtungen für Gerechtigkeit, Frieden etc.? Und in gemeinsamen Aktionen gegen die destruktiven Kräfte – wie sie damals Bonhoeffer in der Reichskirche sah, die sich mit einem Staat verband, der Recht und Gerechtigkeit zerstörte (Arierparagraph) und auf den Krieg hinarbeitete? Schon Bonhoeffer hat erkannt, daß die Identität der Kirche auf dem Spiel steht in den moralischen Optionen, die sie wählt. Und er hat in seiner Arbeit und Existenz diese heutigen Prozesse vorgedacht und vorgelebt. Er bleibt damit für uns ein spannender Gesprächspartner.

Der Preis des Bandes übersteigt freilich das Zumutbare; benötigt wird eine billigere Sonderausgabe.

*Manfred Kriessler*

*Manfred Kliem, Klaus Roeber, Malte Wiedemeyer*, Glauben ist Ermutigung zum Handeln. Altbischof Gottfried Forck im Gespräch. Außer der Reihe, Band 4, Ernst Lange-Institut, Rothenburg 1996. 326 Seiten. Br. DM 39,80.

Das Buch hätte inhaltlich besser und formal professioneller gemacht werden können. Daran sind die Herausgeber, über die allzu Genaues man nicht erfährt, nicht unschuldig. Sie haben sich mit Gottfried Forck, der von 1981 bis 1991 Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg war, vor allem im Frühjahr und Sommer 1992 unterhalten. Die daraus hervorgegangenen Tonbandprotokolle wurden von ihm aber erst spät, nämlich 1994/95 „autorisiert“. Um „eine Konzentration auf Forcks Darlegungen“ zu erreichen, sind „für die Drucklegung ... die Gespräche ihrer Fragen und Zwischenbemerkungen entkleidet“ worden. Der Leser ist gehalten, aus den Überschriften und Zwischentiteln zu rekonstruieren, was wohl gefragt worden sein mag. An dem Pro und Contra der geführten Diskussionen hat er keinen Anteil mehr. Das ist schade und ein Substanzverlust.

Ein weiteres gewichtiges Manko ist, daß die der Publikation zugrundeliegende Konzeption nicht überzeugt. Da gibt es die ausführlichen, an der Chronologie (ungefähr jedenfalls) entlanggehenden Gespräche mit eingestreuten, durchaus umfänglichen Zitaten aus Forck-Texten aus den jeweiligen Zeitabschnitten. Deren Langfassung findet man dann in einer anderen, nicht minder seitenstarken Abteilung. Aufeinander bezogene Fußnoten sorgen dafür, daß man

während der Lektüre das Blättern nicht verlernt. Und den Beschluß bildet ein nicht gerade schmales Biogramm. Diese Dreiteilung schafft Unübersichtlichkeit und sie führt zwangsläufig zu Wiederholungen. Das Register der Unzulänglichkeiten, die mitnichten dem Interviewten angelastet werden können und sollen, sondern auf die Abwesenheit oder aber Unaufmerksamkeit eines lektorierenden Wesens zurückzuführen sind, ließe sich verlängern durch die Aufzählung von Ungereimtheiten in den Anmerkungen und gelegentlichen Irrtümern in den Äußerungen des Altbischofs, obwohl ihm von kundiger Seite ein „untrügliches Gedächtnis“ bescheinigt wird.

Dennoch besteht Anlaß, für diese Veröffentlichung des Ernst Lange-Instituts für Ökumenische Studien dankbar zu sein. Sie errichtet Forck weder ein Denkmal noch wird er durch sie auf ein Podest gehoben. Sie bewahrt vielmehr im Original-Ton und somit authentisch die Erinnerungen eines aufrechten und eines aufrichtigen Christenmenschen, dessen Kantigkeiten und Direktheiten andere runden und umformulieren mußten, Manfred Stolpe beispielsweise, für dessen „Behutsamkeit“ und „diplomatisches Geschick“ er nur Worte des Lobes und der Hochachtung findet. Eine einzige Einschränkung macht er und die betrifft des Konsistorialpräsidenten „Kontakte mit dem Staatssicherheitsdienst“. Ob sie „immer für die Kirche gut waren“, bleibt ihm fraglich. Ansonsten spielt das Thema Stasi in dem Buch eine eher periphere Rolle. Diese „Akten interessieren mich nicht. Mich läßt das ziemlich kalt. Ich weiß, daß ich telefonisch und anders überwacht worden bin“. Was spricht aus diesen Worten? Eine erstaunliche Freiheit? Oder ein starkes Schutzbedürfnis?

„Ich habe immer gern gepredigt“ und: „Das Evangelium hat immer politische

Relevanz“. Diese beiden Sätze focussieren, was Gottfried Forck wichtig war und ist, und sie bestimmen seine Sicht der Dinge. Souverän, nicht selbstherrlich, und selbstkritisch, nicht selbstanklägerisch, und auch nicht im Zorn blickt er zurück und auf die Gegenwart. Was er sich wünscht, ist eine vollmächtig sprechende Kirche, die sich beim Wort nehmen läßt. Und da schaut er mit deutlicher Skepsis auf den Protestantismus mit seinen Mehrheitsentscheidungen, weil sie oft genug „Hörner und Zähne“ vermissen lassen. „Es gibt nicht wenige“, fügt der sonst gar nicht hierarchisch und autoritär denkende Altbischof mit einem Anflug von Verständnis hinzu, „die nur deshalb katholisch geworden sind, weil ihnen das völlig unklare Nebeneinander oder Gegeneinander der evangelischen Gremien auf die Dauer nicht behagt hat“.

Ja, ein Querdenker war er und ist er geblieben. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, daß er, der „eine prinzipielle Bejahung des Sozialismus in der DDR durch die evangelische Kirche“ nie befürwortet hat, unbeirrt daran festhält, daß „der Sozialismus weder überlebt noch nur ein Traum“ ist, „sondern auch etwas, was wert ist, immer wieder auf Realisierbarkeit hin durchdacht zu werden“.

Solche und ähnliche Stellen sind es, die einen immer wieder bedauern lassen, daß der Gesprächscharakter, also die Fragen, das Nachfragen, der Austausch von Argumenten, nicht erhalten geblieben ist. Es ist schon „ein gewisses Wagnis“, wie Martin Kruse, Forcks langjähriger Mit-Bischof in Berlin-Brandenburg, in seinem Vorwort formuliert, „dem in konkreten Situationen Gesprochenen nun die Gestalt des gedruckten Wortes zu geben“.

*Uwe-Peter Heidingsfeld*

*Karl-Fritz Daiber, Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland. Diagonal-Verlag, Marburg 1995, 197 Seiten. Kt. DM 29,80.*

Was hat Religion mit Modernität zu tun? Der Begriff „Moderne“ ist ein Reflexionsbegriff, der sich gewissermaßen als ein Selbstdeutungs- und Selbstdeutungsversuch der jeweiligen Epoche darstellt, der auf Zukunft hin ausgelegt ist, der Älteres ablöst und Neues involviert. Dieser Begriff hat unendliche soziologische Theorien und Gesichtspunkte hervorgebracht und geradezu eine Lawine einer neuen gesellschaftlichen Evolution losgebrochen. Für die deutsche Situation ist dies unter den Vorgaben historischer Entwicklungen in den immer komplexer werdenden Gesellschaftssystemen besonders interessant.

Der Begriff „Religion“, differenziert in den „Sozialgestalten des Christentums“ (E. Troeltsch), in den Typologien der Religionen/Konfessionen (Institutionskirche, Organisationskirche, Gruppenkirche) hat für die Konstitutionsprozesse von menschlicher Sozialität und Gemeinschaftswertung eine hohe Bedeutung. Gesellschaftliche Prozesse sind immer religiöse Prozesse und umgekehrt! „Gesellschaftliche Evolution wirkt sich innerhalb der religiösen Systeme durch Differenzierung aus, dies bedeutet Pluralisierung, aber auch Komplexitätserhöhung. Der Prozeß der Differenzierung wie der Prozeß der Pluralisierung kehrt aber immer auf der Ebene der Subjekte wieder, d.h. in dem Subjekt findet auch individuelle Entfaltung und Ausprägung und letztlich Gestaltung/Praxis von Religiosität statt.“

Die religiösen Orientierungen in der Lebenswelt will der Autor zunächst unabhängig von ihren kirchlichen Bezügen darstellen und sie dann im Vergleich der Konfessionsfamilien sehen (katholisch/evangelisch/freikirchlich), aber auch in

Verbindung mit dem Judentum, dem Islam, mit den Anhängern anderer Weltreligionen und den Religionslosen.

Hinter dem Kapitel „Organisierte Religion und Öffentlichkeit“ eröffnet sich die gesamte Spannweite kirchlicher Bedeutung und Einflüsse in der Öffentlichkeit – von den rechtlichen Verankerungen, z. B. im Grundgesetz bis hin zur Finanzproblematik, von der Kultur, Schulen, Massenmedien, Militärseelsorge bis hin zu allen christlich-konfessionellen Organisationen im Sozialstaat – (beigefügt ist sogar noch eine Dokumentation der Präambeln der Landesverfassungen, 96–98).

Die religiöse Situation der beiden großen christlichen Kirchen wird in einer Reihe von anschaulichen Statistiken ausgewertet (z. B. Gottesdienstbesuch, Kirchenaustritt u. v. a.), ebenso tabellarisch auch die anderen christlichen Religionsgemeinschaften (die Orthodoxen, die Freikirchler) und andere Weltreligionen. Die exemplarische Beobachtung bezüglich der „organisierten Religion“ und des gesellschaftlichen Wandels in Deutschland veranlassen den Autor, über gewisse Bevölkerungsschichten, z. B. die Arbeiter, die Jugend, die Frauen etc. nachzudenken und Entwicklungstrends zu konstatieren.

Das Resümee von „Religion und Modernität“ läßt sich folgendermaßen ausdrücken:

– Es gibt einen religiösen (begrenzten) Pluralismus, der das Bild der Kirche zeichnet.

– Organisierte Kirchensysteme leben in einem Gesamtsystem einer funktionierenden Organisationsgesellschaft auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen; dort prägen sie sich aus und unterscheiden sich.

– Es gibt gerade in Deutschland eine Resistenz gegenüber gruppenkirchlichen Sozialformen der christlichen Re-

ligion, d. h. es gibt fließende Konturen innerhalb der Sozialitätsbindung, ohne daß dabei christlich-religiöse oder überhaupt sinnsuchende Orientierungen wegfallen.

– Es gibt Veränderungstendenzen, ohne daß das Christentum seine Sozialgestalt wechseln würde.

– Es gibt ein hohes Maß an lebensweltlichen Verankerungen des Religiösen und des Christlichen; vieles ist nicht öffentlich, sondern privat. Eine „unbestimmte christliche Gestimmtheit“ ist präsent, d. h. auch bei distanzierten Kirchenmitgliedern oder religiös Nichtorganisierten. Dies trägt aber wenig zur „Reproduktion von Kirchlichkeit“ bei (184).

Die soziologischen Texte werden angesichts der 34 Karten, Schaubilder und Tabellen anschaulich und geben eine schnelle Orientierung über kirchliche und gesellschaftliche Prozesse. Insgesamt zeigt das Buch gerade im Vergleich zwischen Ost- und Westdeutschland eine tiefe religiöse Kluft, die sich an ganz bestimmten Punkten in unserer Gesellschaft festmachen läßt: Die Erosion des Gottesbegriffs und der christlichen Gottesvorstellungen, der Verlust der Werte und deren Wandel, die typischen Pluralisierungsprozesse in den Kirchen, die weitgehenden Auslagerungen von Diakonie und Caritas, die Institutionalisierungen der Theologie. Daher veranlaßt dieses Buch zum Nachdenken.

*J. Georg Schütz*

*Frank Kürschner-Pelkmann* (Hg.), *Hongkong – 1997* und danach. Missionshilfe Verlag, Hamburg 1996. 160 Seiten. Br. DM 14,80.

Ein Taschenbuch aus der Reihe „Eine Welt“, das zur rechten Zeit kommt und in den nächsten Wochen zur Kenntnis genommen werden sollte. Im September

mit Interesse gelesen, setzte es mir Lichter auf über Vorgänge und Stimmungen in der britischen Kronkolonie, die in der westdeutschen Tagespresse fast aller Schattierungen seit Jahrzehnten systematisch übergangen wurden. Was gehen uns fünf Millionen chinesisch geprägte Mitmenschen an, darunter mehr und mehr Christen, wo doch ein westlicher Brückenkopf auf dem chinesischen Festland gehalten und einträglich ausgebaut werden soll.

Als im Spätherbst, vermittelt durch den Bossey-Aufenthalt einer hessen-nassauischen Pfarrerin, eine Partnerschaft zwischen der lutherischen Kirche in Hongkong, der sog. Hakka-Kirche, und dem evangelischen Kirchenkreis Kronberg zustandekam und vier Repräsentanten dieser Kirche bzw. des Hongkong Christian Councils im Rhein-Main-Ge-

biet weilten, war ich verblüfft, wie genau der Herausgeber recherchiert hat und wie sehr mündlicher Bericht und die Beiträge dieser Publikation sich deckten.

Wir sollten mit ihrer Hilfe unsere christlichen Geschwister in Hongkong auf den Übergang in die Volksrepublik China aufmerksam begleiten, uns für ihre positiven Erwartungen und ihre geheimen Sorgen aufschließen, uns aber auch immunisieren lassen gegen tendenziöse Berichterstattungen. Und wir sollten diese Publikation in einigen Jahren noch einmal vornehmen, um uns anhand der großen Linien zur Entwicklung Hongkongs und der sensiblen Momentaufnahmen, die hier geboten werden, ein eigenständiges Urteil zu den Nachrichten bilden zu können, die uns dann erreichen.

Vö.

### *Die Mitwirkenden*

Prof. Dr. Johannes Brosseder, Rauschendorfer Straße 74, 53639 Königswinter / Dr. Ernst Michael Dörrfuß, Klotzstraße 26, 70190 Stuttgart / Dr. Martin Hailer, Ökumenisches Institut, Plankengasse 1, 69117 Heidelberg / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Kirchenamt der EKD, Postfach 21 02 20, 30402 Hannover / Bischof Dr. Heinz Joachim Held, Bussilliatweg 32, 30419 Hannover / Direktor Dr. Georg Hintzen, Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Leostraße 19a, 33098 Paderborn / Bischof Dr. Walter Klaiber, Wilhelm-Leuschner-Straße 8, 60329 Frankfurt (Main) / Pfarrer Manfred Kriessler, Ludwigstraße 40, 73230 Kirchheim (Teck) / OKR Tim Kuschnerus, Kirchenamt der EKD, Postfach 21 02 20, 30402 Hannover / Pfarrer Dr. Jürgen Micksch, Interkultureller Beauftragter der EKHN, Riedstraße 2, 64295 Darmstadt / Pastor Wolfgang Müller, Wallensteinstraße 3, 34132 Kassel / Dipl.-Theol. Marc Pfeiffer, Weißenburger Straße 60, 63739 Aschaffenburg / Dr. Dr. J. Georg Schütz, c/o Ökumenische Centrale, Ludolfsstraße 2-4, 60487 Frankfurt am Main / Prof. Dr. Hans Jörg Urban, Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Leostraße 19a, 33098 Paderborn / Prof. em. D. Dr. Lukas Vischer, 29, chemin Grange-Canal, CH-1208 Genf / Very Rev Canon Peter Wilkinson, St. Clare's Church, Arundel Avenue, Sefton Park, GB-Liverpool L17 2 AU.

## Zu diesem Heft

„Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber“ – so lautet das zentrale Bekenntnis, von dem der Glaube zehrt. Durch die Ökumenische Versammlung Erfurt (Juni 1996) wurde es für Deutschland, durch die bevorstehende Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz (23. bis 29. Juni 1997) wird es für Europa neu bekräftigt. Was Christen weltweit bekennen, will auch im Leben bezeugt und bewertet sein. Dem ist dieses Heft gewidmet. Es will dazu helfen, Versöhnung beglückend und Glauben stärkend als weltumspannende Wirklichkeit zu entdecken, und zwar nicht als Lösung aller Weltprobleme, wohl aber als Wirken Gottes in einer Welt, die gefährdet ist und bleibt. Angesichts der ökonomischen und sozialen Aporien in der täglichen Informationsflut brauchen wir Erfahrung, daß dort, wo Gefahr ist, auch das Rettende wächst und uns Gottes Geist nicht auf getrenntesten Gipfeln (Friedrich Hölderlin) verharren heißt, sondern schon längst in seine Ökumene berufen hat.

Lassen wir uns also als Kirchen und Christen in Europa vom tschechischen Präsidenten Václav Havel aus dem Gefängnis unserer Vorurteile und Stereotypen auf das noch unbekannte Terrain des Vertrauens rufen und Partnerschaften der Versöhnung in Europa festigen und neu begründen, wie es Laurens Hogebrink beschreibt. Freuen wir uns, wie von Ungarn her konzeptionell und durch hilfreiche Aktionen versöhnend auf die südliche Nachbarschaft eingewirkt wird (Károly Hafenscher) und befragen wir uns im Staunen über das sehr bedacht-same Ringen um Versöhnung in Südafrika (Geiko Müller-Fahrenholz) doch auch, warum wir dergleichen nach 1989/90 in Deutschland nicht zustande brachten. Sind wir zur Versöhnung unfähig, weil wir uns nicht aus dem Gefängnis west- und ostdeutscher Vorurteile oder Stereotypen herauswagen?

Mit einem weiteren Vorurteil, nämlich Krankheit als Strafe ausgerechnet des Versöhnung stiftenden Gottes zu deklarieren, nimmt es die Aids-Studie des Ökumenischen Rates der Kirchen und deren Kommentierung durch Christoph Benn auf und holt uns damit heraus aus einer gefährlichen Spiritualisierung des Jesus-Wortes vom Arzt und den Kranken.

Schließlich die Weltmissionskonferenz (Eva S. Vogel-Mfato und Jürgen Quack). Evangelium *und* Kultur war ihr Thema. Ein wichtiger Gewinn ist wohl die Einsicht, daß dieses „und“ um Gottes des Schöpfers und seiner Zuwendungen willen ja nicht aufgelöst werden darf, daß diese Verbindung aber ständig überprüft und für Korrekturen offen sein muß; denn anders ver-raten wir das Ziel, zu dem wir in ökumenischer Gemeinschaft über Graz, Hongkong (Viggo Mortensen) und Harare hinaus unterwegs sind. Der Weg der Versöhnung hat über diese Städtenamen hinaus noch unübersehbar viele Stationen – für unsere Kirchen, aber auch im Leben jedes einzelnen von uns.

*Hans Vorster*

## Předmluva do zvl.čísla ekumenické theologické revue „Ökumenische Rundschau“ na téma „smíření“

Slovo „smíření“ vstoupilo v posledních letech do našeho povědomí jako stálá součást slovníku, jímž často a běžně operujeme. Někdy až příliš často a příliš zběžně. Je jistě dobře, že to byli křesťané, kteří vždy zdůrazňovali potřebu a nutnost smíření člověka s Bohem a mezi lidmi navzájem, a sice jako cíl procesu změny smýšlení a nazírání základních hodnot. Tato změna smýšlení se nemůže obejít bez sebekritického – individuálního i kolektivního – zpytování svědomí.

Platí to i v oblastech, které na první pohled mají s náboženstvím jen volnější a nebo často jen účelově proklamovanou či naopak rovněž účelově zamlčovanou souvislost. O smíření dnes totiž velmi rádi hovoří politikové i novináři smiřují se – buď naoko či doopravdy – národy, státy, církve, náboženství i celé civilizační okruhy.

Žijeme však ve století, v němž rozsah i důmyslná organizace křivd, útlaku všeho druhu, masových vražd a zločinů nabyly apokalyptické podoby. Stále jsme svědky nových nevráživostí, nepřátelství a válek mezi národy a státy, stále a nově mezi nimi pak vznikají zdánlivě nepřeklenutelné příkopy a nezahojitelné jizvy. Zničený historický most v hercegovském Mostaru jako by toho byl velmi názorným a symbolickým příkladem.

Tradiční morální hodnoty a kodexy byly zrelativněny a nebyly dosud nahrazeny žádnými hodnotami či kodexy přesvědčivějšími, závaznějšími a především vsutku obecně a zároveň niterně sdílenými. Až příliš automaticky a „naučeně“ adorujeme tradiční liberální a sociální hodnoty, avšak zapomínáme na vysokou cenu, kterou jsme za jejich uplatňování a naplňování, byť tak nedokonalé a neúplné, museli zaplatit – a to i v dobách zcela nedávných. Často zapomínáme na jejich konkrétní náplň i od čeho jsou odvozeny.

Myšlenka sjednocené Evropy je mimo jiné i myšlenkou smíření a cestou k němu, procesem, který má pro každý z kdysi znešvařených národů svoji neopakovatelnou dynamiku a průběh. Každé smíření – at' už mezi jednotlivci nebo mezi národy a státy – má však určitou základní a neopominutelnou strukturu. Zcela jistě předpokládá vykročení ze zajetí vlastních předsudků a stereotypů na poněkud neznámou půdu – půdu, na níž se svěřuji dobré vůli toho druhého a kde tuto dobrou vůli předpokládám. Smíření mezi lidmi, národy a státy tudíž není možné bez rekonstrukce základní důvěry v druhého. Opuštění a „tlusté čáry“ v procesu usmíření mezi národy přitom nejsou a nesmějí být zaklapnutím učebnic dějepisu, nýbrž spíše jakousi „linkou

důvěry“, kde si svěříme všechno potřebné, abychom už nikdy nepodléhali pokušení otevírat Pandorinu skříňku s bédami minulosti.

Ve vztazích mezi národy musíme především mít vůli hledat společné zájmy a spolupracovat na úkolech zítřka. Pochybení včerejška si i tak vyberou svoji daň: i zahojené jizvy zcela a úplně nezmizí. Zůstávají mementem – a to je zřejmě dobře.

Václav Havel

*Stichwort Versöhnung (4)*

## Vorwort zum Themenheft „Versöhnung“ der Ökumenischen Rundschau

VON VÁCLAV HAVEL

Das Wort „Versöhnung“ hat in den vergangenen Jahren als fester Bestandteil Eingang in den Wortschatz gefunden, den wir oft und geläufig benutzen. Manchmal fast zu oft und zu geläufig. Es ist sicher gut, daß es Christen waren, die immer betont haben, daß die Versöhnung des Menschen mit Gott und Versöhnung unter den Menschen notwendig ist – und zwar als Ziel eines Prozesses, in dem sich die Gesinnung wandelt – und die Einstellung zu den Grundwerten. Dieser Gesinnungswandel kann auf eine selbstkritische – individuelle oder kollektive – Gewissensforschung nicht verzichten.

Dies gilt auch auf Gebieten, die auf den ersten Blick mit Religion nur in einem sehr losen Zusammenhang stehen – oder oft nur in einem zweckpropagandistischen bzw. umgekehrt einem gleichermaßen zweckbestimmten verschwiegenen Zusammenhang.

Sehr gerne über Versöhnung reden heute nämlich Politiker und Journalisten, es versöhnen sich – sei es plakativ oder wirklich – Nationen, Staaten, Kirchen, Religionen und ganze Zivilisationsbereiche.

Wir leben allerdings in einem Jahrhundert, in dem Ausmaß und durchdachte Organisation von Leid, von Unterdrückung aller Art, von Massmord und Verbrechen apokalyptische Gestalt angenommen haben. Ständig sind wir Zeugen von neuen Gehässigkeiten, Feindschaften und Kriegen zwischen Nationen und Staaten und so entstehen zwischen ihnen ständig und von neuem scheinbar unüberwindbare Gräben und Narben, die immer wieder

aufbrechen. Die zerstörte historische Brücke in Mostar ist dafür ein sehr anschauliches und symbolisches Beispiel.

Die traditionellen moralischen Werte und Kodizes sind relativiert worden – und sie sind bislang durch keine Werte und Kodizes ersetzt worden, die mehr überzeugen, die verbindlicher sind, und die vor allem wirklich allgemein – und gleichzeitig innerlich – aussagekräftig sind. Fast zu automatisch und „angelernt“ bewundern wir die traditionellen liberalen und sozialen Werte, vergessen jedoch den hohen Preis, den wir für ihre Durchsetzung und Erfüllung, und sei es noch so unvollkommen und unvollständig, bezahlen mußten, und das in Zeiten, die noch gar nicht so lange her sind. Oft vergessen wir, sie konkret zu füllen – und wir vergessen auch ihre Herkunft.

Der Gedanke eines vereinigten Europa ist u. a. auch der Gedanke der Versöhnung – und der Weg dahin, der Prozeß, der für jede der einstmals verunstalteten Nationen seine unwiederholbare Dynamik und seinen unwiederholbaren Verlauf hat. Jede Versöhnung, sei es zwischen einzelnen Menschen oder zwischen Nationen und Staaten, hat allerdings eine bestimmte Grundstruktur, die nicht übergangen werden kann. Sicherlich setzt sie das Heraus-treten aus der Gefangenschaft eigener Vorurteile und Stereotypen voraus – auf gewissermaßen unbekanntes Terrain, ein Terrain, auf dem man sich dem guten Willen des anderen anvertraut – und wo ich diesen guten Willen voraussetze. Versöhnung zwischen Menschen, Nationen und Staaten ist daher nicht möglich ohne die Wiederherstellung des Grundvertrauens in den andern. Vergebung und „Schlußstriche“ bedeuten im Prozeß der Versöhnung zwischen Nationen dabei nicht – und dürfen es auch nicht bedeuten – die Geschichtsbücher zuzuklappen, sondern eher eine „Vertrauensleitung“ einzurichten, wo wir uns alles nötige anvertrauen, um nie mehr der Versuchung zu unterliegen, die Büchse der Pandora mit den Übeln der Vergangenheit aufzumachen.

In den Beziehungen zwischen Nationen müssen wir vor allem den Willen haben, gemeinsame Interessen zu suchen und an den Aufgaben für morgen gemeinsam zu arbeiten. Die Fehler von gestern fordern auch dabei ihren Tribut: die verheilten Narben verschwinden nicht ganz und gar. Sie bleiben ein Memento – und das ist gut so.

*Übersetzung Adelheid Reininghaus*

# Herz und Seele für Europa?

## Die Erneuerung der europäischen Ökumene und die Zukunft der Gemeindekontakte

VON LAURENS HOGEBRINK

### *1. Die Herausforderung von Jacques Delors*

Europa fehlt ein Herz und eine Seele. Diese berühmte Aussage tat der damalige Präsident der Europäischen Kommission Jacques Delors bei seinem ersten Treffen mit protestantischen und anglikanischen westlichen Kirchenleitungen, November 1990. In den Jahren danach hat Delors verschiedene Male seine Herausforderung wiederholt, die Kirchen sollten sich aktiver an der intellektuellen und spirituellen Debatte über die Zukunft Europas beteiligen.

Was meinte Delors? Welche Antwort geben die Kirchen? Was können wir von den heutigen neuen Europadebatten lernen für die Erneuerung der Ökumene in Europa? Und welche Rolle sehen wir für die Ost-West-Gemeindekontakte, von denen es zwischen den Niederlanden und Ostdeutschland auch heute, fast acht Jahre nach der Wende, *noch immer ungefähr 400* gibt?

November 1990 – das war gut einen Monat nach der deutschen Einigung. Es war gut ein Jahr vor Maastricht. Die Europäische Kommission wollte die *politische* Einigung Europas profilieren, nicht nur die *wirtschaftliche*. Deshalb hatte Delors selbst für dieses Treffen als Thema „Mitgliedschaft in der Gemeinschaft und nationale Identität“ vorgeschlagen. Er war am moralischen Vakuum in Europa interessiert, weil er auf „das Europa der Bürger“ zielte. Er sagte: Gemeinschaft ist ein zu schönes Wort für das, was wir sind. Eine Gemeinschaft, eine Gesellschaft sollte mehr sein als ein Markt. Europa braucht Solidarität, damit Europa eine wirkliche „societas“ wird.

Also, was Delors sagte über das fehlende Herz und die fehlende Seele, war kein Kulturpessimismus. Er klagte nicht über einen Zerfall der Moral. Er bat die Kirchen nicht, die Werte zu liefern, damit die Politiker Europa bauen können. Er sprach sich als gläubiger Katholik nicht für ein christliches Europa aus. Delors redete von Identität: Nationale Identität ist an der Vergangenheit orientiert, wir brauchen eine zukunftsorientierte Identität, ein Gefühl, daß wir zusammen am selben Prozeß teilhaben. Eine Gesellschaft braucht einen „sense of belonging“. Und – dies war mir sehr wichtig – an diesem „sense of belonging“ sollten auch Mittel- und Osteuropa teilhaben, auch wenn der Beitritt zu den EG-Institutionen noch nicht realisierbar war.<sup>1</sup>

## 2. Eine neue Denkschrift der Niederländischen Reformierten Kirche

Das war Ende 1990. Es hat erst langsam Resonanz gegeben auf diese Anregung. Die zwei wichtigsten Antworten sind bisher das Papier der EKD-Synode vom November 1995 „*Europa fordert die Christen*“ und die neue Denkschrift der Niederländischen Reformierten Kirche, die schon im März 1994 im Entwurf von der Synode verabschiedet wurde und die im Sommer 1996 erschienen ist „*Herz und Seele für Europa?*“<sup>2</sup>

Diese neue Denkschrift argumentiert, daß als Resultat der jüngsten Veränderungen in Europa eine Anzahl von alten und grundlegenden Fragen in der europäischen Kulturgeschichte auf die Tagesordnung zurückgekehrt sind. Es handelt sich um Fragen wie:

- die Beziehung zwischen der Verantwortung des Einzelnen und der Gemeinschaft (also zwischen Liberalismus und Kollektivismus)
- die Beziehung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft
- die Frage, wo Autorität auf unterschiedlichen Regierungsniveaus anzusiedeln ist („Subsidiarität“)
- die Beziehung zwischen Religion und nationaler/ethnischer Identität
- die Beziehung zwischen dem westlichen und östlichen Christentum (Rom/Byzanz)
- die Frage der Identität und Wahrheit inmitten von Pluriformität
- die Spannung zwischen Freiheit und Frieden (die neue Aktualität der alten Lehre des „gerechten Krieges“)

Die Denkschrift versucht dann, drei Hauptthemen miteinander zu verbinden:

- die jüngsten Entwicklungen in der Europäischen Union
- die Ereignisse seit 1990 in Mittel- und Osteuropa
- der Stand des europäischen ökumenischen Lebens.

Ich deute jetzt den Inhalt dieser drei Hauptthemen kurz an.

Erstens also der *(west-)europäische Integrationsprozeß*. Die Denkschrift erinnert an die ursprünglichen Motive dieses Prozesses: Verhütung eines weiteren Krieges zwischen Deutschland und Frankreich und Verhütung einer zweiten Wirtschaftskrise wie in den dreißiger Jahren. Der Wunsch nach Frieden und Gerechtigkeit war also die treibende Kraft bei dem komplizierten Bauwerk, das wir jetzt Europäische Union nennen. Die EU ist jetzt als Kontext für das Kirche-Sein in der Gesellschaft fast so wichtig wie der nationale Staat. Von allen Entscheidungen der niederländischen Regierung in Den Haag ist ein Drittel direkt abgeleitet von Entscheidungen, die schon in Brüssel getroffen worden sind. Die Denkschrift führt eine Anzahl von Themen auf, die hinsichtlich der EU heute für die Kirche von besonderer Relevanz sind: der soziale Zusammenhang innerhalb der Gemeinschaft; das

sogenannte demokratische Defizit; die Probleme der Landwirtschaft und Fischerei; und die Position von Frauen. Auch bietet sie eine Einführung in die neuen Herausforderungen für die EU, um den Vertrag von Maastricht zu bewerten und zu überarbeiten. Dieser Prozeß soll im Juni 1997 mit dem Vertrag von Amsterdam abgeschlossen werden. Eine zentrale These der neuen Denkschrift ist, daß die ursprünglichen Motive von Frieden und Gerechtigkeit eine neue Aktualität besitzen, weil sie jetzt für ganz Europa zutreffen. Die Kirchen sollten sich stark für die weitere Einswerdung Europas einsetzen.

Zum zweiten Hauptthema, *Mittel- und Osteuropa*, sind die jüngsten Entwicklungen sowohl in ihren Wirkungen auf das Leben der Menschen als auch in ihrer Bedeutung für ganz Europa beschrieben. Auch hier führt die Denkschrift eine Anzahl von Themen auf, die die besondere Aufmerksamkeit der Kirchen – auch der örtlichen Gemeinden – erfordern. Einige Angelpunkte sind: der (exklusive) Nationalismus und dessen Beziehung zur Demokratie; die Beziehung zwischen nationaler/ethnischer Identität und Konfessionsidentität; der Umgang mit der jüngsten Vergangenheit; die Stellung der Minderheitskirchen gegenüber den Mehrheitskirchen und das Bedürfnis nach einem neuen Dialog zwischen den großen konfessionellen Traditionen in Europa.

Hinsichtlich des dritten Hauptthemas, dem *Stand des ökumenischen Lebens*, beschreibt die Denkschrift das Ergebnis der bedeutendsten ökumenischen Zusammenkünfte in Europa seit dem Zusammenbruch des Kommunismus 1989. Sie bietet eine kritische Sicht der Rolle, die die internationalen ökumenischen Organe und ihre Mitgliedskirchen, einschließlich der Mitgliedskirchen im Westen, während der Jahre der kommunistischen Unterdrückung im Osten gespielt haben. Die wirkliche Ökumene in dieser Zeit, so wird gesagt, waren oft die Ost-West-Kontakte der örtlichen Gemeinden. Ferner werden die ökumenischen Herausforderungen für die Zukunft in Europa beschrieben sowohl auf dem Gebiet der Theologie als auch in den gegenseitigen Beziehungen (auch zwischen Mittel- und Osteuropa und der „Dritten Welt“; man kann dabei an den Dreieckskontakt Ost-West-Süd denken). Mit Blick auf die notwendige Erneuerung der europäischen Ökumene schaut die Denkschrift auch voraus auf die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung über Versöhnung in Graz im Juni 1997.

### 3. Keine Perspektive für Europa im Protestantismus

Anders als die römisch-katholische Kirche hatten die protestantischen Kirchen bis jetzt wenig über Europa zu sagen. Sie tendierten dahin, sich auf die Kritik bestimmter Aspekte des (westlichen) europäischen Integrations-

prozesses zu beschränken, z.B. die schwache Sozialpolitik und das sogenannte demokratische Defizit (speziell die begrenzten Kompetenzen des Europäischen Parlaments). Gewöhnlich taten sie dies, ohne zur Frage des europäischen Integrationsprozesses als solchem Stellung zu nehmen. Sie sind langsam gewesen, eine Sicht von Europa zu entwickeln.

Eine Erklärung für diesen Mangel an Aufmerksamkeit für „Europa“ im Protestantismus kann man teilweise finden in der vorherrschenden nationalen Orientierung der Reformationskirchen. (Ein ähnliches Argument mag auch auf die östlichen orthodoxen Kirchen zutreffen.) Hier gibt es einen grundlegenden Unterschied zum römisch-katholischen Nachdenken über Europa. Die römisch-katholische Kirche hat die großen kulturellen Umbrüche in Europa (1054 die Kirchenspaltung zwischen dem östlichen und westlichen Christentum und im 16. Jahrhundert die Reformation) als Umbrüche am eigenen Leibe gespürt. Die Teilung Europas war die Teilung der Kirche. Konsequenterweise reflektieren die wiederkehrenden Bitten der Nachkriegspäpste für die Einheit Europas den Schmerz dieser Umbrüche. Für die orthodoxen und protestantischen Traditionen sind diese Umbrüche jedoch wichtige Quellen ihrer Identität.

Besonders natürlich nach dem Zweiten Weltkrieg diente die internationale ökumenische Bewegung als ein wichtiger Korrekturmechanismus der traditionellen Dominanz der Nationalorientierung. Für viele Kirchen kam eine weltweite Orientierung hinzu. Aber in diesem ökumenischen Prozeß der Horizonterweiterung wurde Europa ausgelassen, mit Ausnahme der KSZE-Themen. Dieser Mangel an Interesse war eine Konsequenz des Kalten Krieges. Die Instrumentalisierung nationaler ökumenischer Organe in fast allen kommunistischen Ländern durch ihre Regime behinderte das ökumenische Leben in Europa. Diese Organe hatten keine Wurzeln in ihren eigenen Kirchen und Gesellschaften, und die internationalen ökumenischen Organisationen und die westlichen Kirchen richteten sich auf die daraus resultierenden Tabus bestimmter Themen ein. Die Folge war, daß das offizielle europäische ökumenische Leben wesentlich *westeuropäisch* war.

Eine der bitteren Früchte war auch, daß die Realität Osteuropas in der Öffentlichkeit nicht diskutiert wurde. Dissidente Stimmen wurden aus der ökumenischen Kommunikation ausgeschlossen. Für dissidente Christen in Osteuropa galt, daß politische Exkommunikation auch ökumenische Exkommunikation bedeutete. (Die DDR war hier in bestimmtem Sinn eine Ausnahme. Sie war aber nicht repräsentativ für Osteuropa.)

Ein anderes Tabu war – weniger bekannt – die Frage der westeuropäischen Integration. Während des Kalten Krieges war sie kein Thema seriöser Reflexion

in der ökumenischen Bewegung. Die Arbeit der kleinen Europäischen Ökumenischen Kommission für Kirche und Gesellschaft (EECCS) mit Mitgliedskirchen in einer Anzahl von westeuropäischen Staaten und Büros in Brüssel und Straßburg fand wenig Aufmerksamkeit. Die größeren ökumenischen Organe in Genf, wie der Ökumenische Rat der Kirchen und die Konferenz Europäischer Kirchen, hatten die Entwicklungen in der Europäischen (Ökonomischen) Gemeinschaft nicht ernsthaft auf ihrer Tagesordnung.

#### 4. *Neue Antworten nach der „Wende“?*

Jetzt ist Europa wiederentdeckt worden. Die Wiederentdeckung Europas in der Ökumene Anfang der neunziger Jahre war aber nicht die Folge des weiteren Integrationsprozesses (der Vollendung des Binnenmarktes und von „Maastricht“), sie war die Folge der „Wende“. Oder präziser: sie war die Folge der Geschwindigkeit, mit der der Papst die Initiative ergriff. Kurz nach den großen Veränderungen in Osteuropa 1989 wurden drei große Treffen auf europäischer Ebene veranstaltet. Das erste war die außerordentliche europäische Bischofssynode, die durch den Papst nach Rom einberufen wurde (November und Dezember 1991). Das zweite Treffen war ein Treffen der orthodoxen Kirchenführer in Istanbul (Mitte März 1992). Das dritte war ein außerordentliches Treffen der protestantischen Kirchenführungen in Europa in Budapest (Ende März 1992). Die Ergebnisse dieser drei Treffen der drei großen konfessionellen Strömungen Europas so kurz nach der Wende von 1989 zeigen *drei verschiedene Visionen von Europa*:

*Die römisch-katholischen Bischöfe* sprechen über Europa in einer triumphierenden Art und Weise. Im Schlußdokument dominiert der Ruf nach einer „neuen Evangelisierung“ in Europa. Obwohl Bezüge zum Konzept eines „christlichen Europas“ sorgfältig vermieden werden, schallt durch das Dokument das Echo des Rufes von Papst Johannes Paul II., den christlichen Glauben als die Europa vereinigende Kraft zu sehen.

Die Botschaft der *orthodoxen Kirchenführer* reflektiert die Leidenserfahrung während des Kalten Krieges. Ihre Hauptsorge jetzt ist die Bedrohung christlicher Einheit durch Proselytentum sowohl der römisch-katholischen Kirche als auch protestantischer Sekten. Dem Plädoyer für christliche Einheit folgt ein Plädoyer für europäische Einheit. Der orthodoxe Beitrag sollte als wichtiger Faktor in der Gestaltung von Europa gesehen werden. Die orthodoxe Botschaft durchweht die Sorge über den christlichen Charakter Europas, der durch den Prozeß der Säkularisierung gefährdet ist (anthropozentrische Ideologien, Technologie und Wissenschaft, die nicht durch Gott beherrscht werden).

Die *protestantischen Kirchenführer* in Budapest sind deutlicher bei dem, was sie abweisen, als bei dem, was sie wollen. Sie weisen ein „christliches Europa“ ab, weil sie es als Restauration der Verhältnisse in der Vergangenheit sehen. Sie wollen sich auch nicht institutionalisieren als eine Art von protestantischem „Machtblock“, weder um ihrer selbst willen noch gegen Rom oder die orthodoxe Welt. Sie sprechen weniger negativ und eher nüchtern über die Säkularisierung in Europa als ihre katholischen und orthodoxen Kollegen. Sie optieren für eine bescheidene Rolle: beizutragen zur Debatte über Europa, indem aufs neue nach der Relevanz von Schlüsselementen der Reformation gefragt wird. Eines dieser Elemente ist die Idee der „Rechtfertigung durch den Glauben allein“. Dies sollte Protestanten befähigen, in einer ehrlichen Art und Weise mit der jüngsten Vergangenheit der kommunistischen Unterdrückung umzugehen. (Es ist kennzeichnend, daß der Frage der Komplizenschaft und Schuld sowohl im katholischen Triumphalismus als auch im orthodoxen Märtyrertum ausgewichen wird, sie aber in diesem protestantischen Dokument ausdrücklich aufgenommen ist.) Ein zweites Element ist das „Priestertum aller Gläubigen“, dem sowohl für die Gleichstellung von Mann und Frau wie für die demokratische Qualität der europäischen Institutionen große Bedeutung zugemessen wird.

Also drei Reaktionen der Jahre 1991/2, die auch für das heutige Denken noch repräsentativ sind. Doch keine kann als eine klare Antwort auf die Herausforderung von Jacques Delors betrachtet werden. Die römisch-katholische Reaktion ist zu *triumphalistisch*, die orthodoxe Reaktion zu *konservativ* und *defensiv*, die protestantische Reaktion zu *marginal*. Dazu kommt, daß die großen aktuellen Dilemmata in der EU – Vertiefung oder Erweiterung?, ein einheitliches Integrationsmodell oder Flexibilisierung?, Markt oder soziale Gemeinschaft?, Europa der nationalen Staaten oder Souveränitätsverzicht? – in diesen kirchlichen Versammlungen einfach nicht auf der Tagesordnung standen. Das galt sogar für die KEK-Vollversammlung im September 1992 in Prag.

##### 5. Ein neue Verbindung zwischen „Glaube“ und „Leben“

Die neue Denkschrift der Niederländischen Reformierten Kirche „*Herz und Seele für Europa?*“ lehnt in ihrer Antwort auf Delors jede Tendenz in Richtung Wiederherstellung eines „christlichen Europas“ ab. Das römisch-katholische Konzept der „neuen Evangelisierung“ – unter Anwendung eines vorgegebenen Satzes christlicher Grundwerte – wird kritisiert. Diese Kritik zielt nicht auf den Inhalt dieser Werte als solche, sondern auf die Machtan-

sprüche, die unvermeidlich einhergehen mit dem Konzept „neuer Evangelisierung“. Anstatt die „Seele“ von Europa in einem vorgegebenen Satz (vorausgesetzter) christlicher Grundwerte zu suchen, sollten die Kirchen sich engagieren in einem neuen, offenen Dialog zwischen Evangelium und Kultur in Europa.

Die alten und grundlegenden Fragen, die für die europäische Kulturgeschichte so fundamental sind (siehe Par.1), erfordern von jeder neuen Generation neue Antworten. In einem säkularisierten Europa sollte der Beitrag der Kirchen nicht auf die Wiederherstellung der Vergangenheit zielen, sondern auf erneutes Entdecken der Relevanz ihres Zeugnisses. Diese Relevanz kann nicht als selbstverständlich angesehen werden. Auch wenn man selbst davon überzeugt ist, daß das Evangelium der Versöhnung, Vergebung und Gerechtigkeit eine entscheidende Bedeutung für die schweren Fragen im heutigen Europa hat, muß diese Relevanz doch immer wieder im Dialog zwischen Evangelium und Kultur neu entdeckt werden. Die Antwort, die wir auf die Frage von Jacques Delors über das Herz und die Seele Europas geben, ist deshalb zugleich die Antwort auf die Frage nach unserer eigenen Rolle als Kirche in unserer eigenen säkularisierten Gesellschaft.

Tatsächlich, was Europa braucht ist eine neue Verbindung zwischen „Glaube“ und „Leben“. Obwohl es evident ist, daß durch die europäische Geschichte hindurch das Christentum eine ungeheuere Einwirkung auf die europäische Kultur in seinem weitesten Sinn gehabt hat, sollte es auch deutlich sein, daß die Beziehung zwischen dem christlichen Glauben (oder den Kirchen) und der europäischen Kultur durch verschiedene Stadien gegangen ist. Der Prozeß der Christianisierung Europas hat mehr als 1000 Jahre gedauert. (Preußen z.B. wurde erst im 12. und 13. Jahrhundert christianisiert, Litauen am Ende des 14. Jahrhunderts.) Und natürlich verging, sobald ein König oder eine Königin – oft aus politischen Gründen – entschieden hatte, sich „bekehren“ zu lassen, gewöhnlich eine lange Zeit, bevor der christliche *Glaube* wirklich der dominante Faktor im täglichen *Leben* der Menschen wurde.

Wenn wir also vom „christlichen Europa“ sprechen, meinen wir gewöhnlich die relativ kurze Periode des Mittelalters, die als eine enge Verbindung zwischen „Glaube“ und „Leben“ existierte. Diese mittelalterliche Synthese brach mit der Renaissance und der Aufklärung auseinander. Wichtige Sphären des Lebens (Kunst, Wissenschaft) lösten sich von der Autorität der Kirche und des christlichen Glaubens. Während der Reformation wurde auch das individuelle Gewissen autonom.

Die heutige Säkularisierung ist also nicht das Ende des „christlichen Europas“ – es hatte schon einige Jahrhunderte davor aufgehört zu existieren. Eher ist sie das Ende der Synthese zwischen „Glaube“ und „Leben“ im 19. Jahrhundert, welche sich von der mittelalterlichen Synthese in dem Sinne unterschied, daß sie sowohl Kunst und Wissenschaft als auch das öffentliche Leben (Politik, Wirtschaft) nicht mehr einschloß. Die heutige Aufgabe der Kirchen in Europa ist es nicht, nach der Wiederherstellung dieses „bürgerlichen“ Modells des 19. Jahrhunderts zu streben („bürgerlich“ meint, daß diese Synthese zwischen „Glaube“ und „Leben“ hauptsächlich auf bestimmte Bereiche der Gesellschaft und, inmitten dieser Bereiche, hauptsächlich auf das Privatleben zutraf). Noch weniger ist es ihre Aufgabe, zur Synthese des späten Mittelalters zurückzukehren. Vielmehr ist es ihre Aufgabe, nach *neuen* Verbindungen zwischen „Glaube“ und „Leben“ zu suchen.

Innerhalb der vielen Gemeindekontakte zwischen den Niederlanden und der ehemaligen DDR tritt dies vielleicht deutlicher zutage als im westdeutschen kirchlichen Leben. Jüngster EU-Daten zufolge bezeichnen sich in den Niederlanden 48% und in Ostdeutschland 69% als „ohne Religion“. Dies sind die weitaus höchsten Zahlen innerhalb der EU.<sup>3</sup>

So spüre ich hier auch den wichtigsten Unterschied zwischen der neuen Denkschrift der Niederländischen Reformierten Kirche und dem Dokument der EKD-Synode „*Europa fordert die Christen*“. Der Punkt ist nicht, daß die EKD auf ein christliches Europa zielt. Dies tut sie nicht. Ihr Ausgangspunkt ist jedoch, daß sich die Bedeutung des christlichen Glaubens für das Leben und die Gesellschaft von selbst versteht. Wir Niederländer denken aber, daß diese Bedeutung neu entdeckt werden muß. Inhaltlich stehen wir einander nahe, viel mehr als vor zehn Jahren in der Friedensfrage, wo wir oft gegeneinander standen. Aber noch immer spielt eine Rolle, daß die Niederländische Reformierte Kirche sich seit dem Zweiten Weltkrieg als eine erneuernde, herausfordernde Kraft in der Gesellschaft definiert hat, die EKD dagegen sich als eine stabilisierende Kraft. Das EKD-Papier „*Europa fordert die Christen*“ reflektiert vielleicht in dieser Hinsicht mehr die westdeutsche als die ostdeutsche Realität. Den 69% Nichtreligiösen in Ostdeutschland stehen laut diesen EU-Daten nur 13% in Westdeutschland gegenüber.

## 6. Beispiele

Es geht darum, die Relevanz des Glaubens für das Leben und Zusammenleben in Europa neu zu entdecken, statt ein System von christlichen Werten anzubieten, die man in einer Enzyklika finden kann. Die neue Denkschrift „*Herz*

*und Seele für Europa?*“ gibt etliche Beispiele für diese neue Relevanz. Es ist kein Zufall, daß die meisten dieser Beispiele von den jüngsten Erfahrungen und Entwicklungen in Mittel- und Osteuropa abgeleitet sind. Diese Beispiele zeugen in der Tat von der tiefen Bedeutung des *Glaubens* für das *Leben* in Europa heute. Sie sind Beispiele. Auch zusammen bilden sie kein System von christlichen Werten, das wir anzubieten haben. Es sind Beispiele von Lernprozessen.

Ein *erstes* Beispiel stellen die früheren kommunistischen Gesellschaften dar, die jetzt der schwierigen Aufgabe ins Gesicht sehen, ihre jüngste Vergangenheit zu verarbeiten. Hier haben wir von Heino Falcke gelernt. Die neue Denkschrift betont, welche Bedeutung die biblische Nachricht von Gottes Gnade und menschlichem Schuldbekennnis – in dieser Folge! – für die Wiederherstellung von Gemeinschaft in solchen Gesellschaften hat, die weiterhin zerrissen sind durch gegenseitiges Mißtrauen und kollektive Schuld. (Es wird auch argumentiert, daß die Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit eine gemeinsame Verantwortung der Kirchen sowohl in Ost als auch West ist.) Wenn aber die Relevanz der biblischen Botschaft von Gnade und Vergebung in der Ex-DDR neu entdeckt wird, sollte sie dann nicht auch bei uns in den Niederlanden neu entdeckt werden?

Ein *zweites* Beispiel leitet sich von der Erfahrung des Krieges und der „ethnischen Säuberung“ im ehemaligen Jugoslawien her. Die Ideologie der Ausschließung darf nicht als eine Ausnahme oder typisch nur für den Balkan gesehen werden. Statt dessen muß die Wahl zwischen „Ausschließung“ und „Umarmung“ (wie der amerikanisch/kroatische Theologe Miroslav Volf es nannte) als archetypisch für viele Tendenzen in der modernen Gesellschaft überhaupt gesehen werden. Daher ist die biblische Botschaft vom Wert des „Andersseins“ als Teil der Identität des Einzelnen höchst relevant für das Zusammenleben in Europa heutzutage.

Ein *drittes* Beispiel ist der neue ideologische Kampf in Mittel- und Osteuropa zwischen Demokratie und (exklusivem) Nationalismus. Nationalismus pervertiert, wenn er eine Art von „Glauben“ wird. Und Glauben pervertiert, wenn er eine Art von „Nationalismus“ wird. Dieses Problem hängt mit der alten biblischen Frage des Partikularismus und Universalismus zusammen. Wir können Gott nicht „besitzen“ und sollten uns immer der Gefahr bewußt sein, daß die universalen Ansprüche unseres Glaubens nicht unseren eigenen partikularen Ansprüchen dienen. Statt dessen sollte der Universalismus des Glaubens immer unsere eigenen partikularen Interessen korrigieren. Für die politische Ordnung bedeutet dies, daß Demokratie nicht die Diktatur der Mehrheit ist, sondern Partizipation, geteilte Verantwortlichkeit, Anerkennung der Pluriformität.

Ein viertes Beispiel ist die neue Bedeutung der ökumenischen Bewegung in einem Europa voller Konflikte, in welchen Religion und Konfession wiederum wichtige Faktoren sind. Es gibt sogar Voraussagen, daß die Kriege des 21. Jahrhunderts nicht zwischen Nationalstaaten, sondern zwischen Kulturen geführt werden; nicht über nationale Grenzen (welche oft sowieso relativ jung sind und jetzt an Bedeutung verlieren), aber über kulturelle, ethnische und religiöse Trennungen (welche oft viel älter sind). Diese Analyse trifft nicht allein auf Europa zu, aber insoweit sie auf Europa zutrifft, trifft sie vor allem auf die östliche Hälfte zu. Europa mag hinten stehen auf der Tagesordnung der Kirchen, aber Religion und Konfession stehen hintan auf der Tagesordnung Europas in einer Weise, die höchst beunruhigend ist. Daher sind Frieden und Versöhnung wiederum das Herz ökumenischer Arbeit.

Dafür ist es wesentlich, daß auch die örtlichen Gemeinden und Parochien weiter ihre ökumenische Identität entwickeln. Die Erneuerung des ökumenischen Lebens ist unentbehrlich sowohl für die Relevanz des Glaubens als auch für die Zukunft der europäischen Zivilgesellschaft, und dabei spielen die Ost-West-Gemeindepartnerschaften eine wichtige Rolle. Es handelt sich in den niederländischen protestantischen Kirchen um ungefähr 800 Kontakte: 400 mit Gemeinden in der ehemaligen DDR, 40 mit Polen, 40 mit der Tschechischen Republik und der Slowakischen Republik, 80 mit Ungarn, fast 200 mit Rumänien und einige mit den baltischen Staaten, mit Rußland und mit dem ehemaligen Jugoslawien. Dazu kommen auch noch Dutzende von römisch-katholischen Partnerschaften.

### *7. Erneuerung der ökumenischen Bewegung: zehn Punkte*

Wie sollte die europäische Ökumene sich erneuern? Die Denkschrift „*Herz und Seele für Europa?*“ stellt warnend fest, daß die ökumenische Bewegung Schwierigkeiten hat, adäquat auf die neue Situation in Europa zu reagieren. Sie läuft Gefahr, sich in einer ähnlichen Weise zu benehmen wie die politischen Institutionen im Westen. Die Haltung der Nato und der Europäischen Union gegenüber den früheren kommunistischen Ländern Mittel- und Osteuropas scheint ähnlich zu sein wie die Haltung Westdeutschlands gegenüber Ostdeutschland, nämlich: ihr dürft euch uns anschließen, vorausgesetzt ihr werdet so wie *wir*. Die dominante ökumenische Haltung nach der „Wende“ scheint zu sein: schön, daß ihr wieder frei seid, an *unserer* Bewegung teilzunehmen.

Statt dessen sollte sich die ökumenische Bewegung eingestehen, daß auch sie es nötig hat, sich zu transformieren. Auch die politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen in Europa zwingen sie dazu. Gerade weil die Einigung Europas jetzt – nach der Wende – auf der politischen Tagesordnung steht, muß auch die ökumenische Bewegung wirklich *europäisch* statt *westeuropäisch* werden. Zehn Punkte möchte ich dazu nennen, die natürlich keineswegs Vollständigkeit beanspruchen, aber doch die Vielfalt der heutigen Herausforderungen illustrieren.

*Erstens* müssen die 40 oder 70 Jahre an Erfahrungen des Kirchenlebens unter kommunistischer Herrschaft absorbiert und verdaut werden durch die ökumenische Bewegung als Ganzes. Dies wird ein sehr langer und schwieriger Prozeß sein. Er verlangt von der ökumenischen Bewegung, von den Erfahrungen der Kirchen in ehemaligen kommunistischen Ländern zu lernen – von Leidenserfahrungen, von Martyrien, von Kollaboration, von Widerstand, von Ohnmacht, von Manipulation, von sprituellen Überleben. Die unterschiedlichen Modelle kirchlichen Lebens in einem feindlichen Kontext sind Lehren auch für das kirchliche Leben woanders. Diese Erfahrungen sollten auch auf die Theologie in Europa einwirken. Ähnlich wie nach dem Zweiten Weltkrieg eine „Theologie nach Auschwitz“ entwickelt wurde, gibt es jetzt ein Bedürfnis für eine „Theologie nach dem Gulag“. Westeuropa zeigt jedoch bis jetzt wenig Interesse daran, was Kirchen und Christen in Osteuropa während der Periode kommunistischer Herrschaft ertragen mußten.<sup>4</sup>

*Zweitens* muß auch die eigene Vergangenheit der Ökumene während des Kalten Krieges aufgearbeitet werden. Diese Aufgabe ist wesentlich für ein Europa, das auf mehr Gemeinschaft zielt. Sie ist nicht nur Aufgabe der großen ökumenischen Organe in Genf und der Kirchen im Osten, sondern genauso der Kirchen im Westen.<sup>5</sup>

*Drittens* muß die traditionelle ökumenische Distanz gegenüber dem europäischen Integrationsprozeß korrigiert werden. Dies erfordert mehr als nur neue Aufmerksamkeit in Genf für Brüssel und Straßburg; die bevorstehende Integration von KEK und EECCS sollte diese verstärken. Es erfordert aber vor allem wesentlich mehr Interesse in den Kirchen der EU-Mitgliedstaaten. Es erfordert auch neue Arbeit an den alten Fragen, die in Par. 1 erwähnt wurden.

*Viertens* bedeutet die kommende Erweiterung der EU – die Verhandlungen fangen vielleicht schon Anfang nächsten Jahres an –, daß auch die Kirchen in den Anwärterstaaten sich auf diese großen Änderungen vorbereiten sollten. Welches wird ihre Rolle in der Zivilgesellschaft sein? Und wie kann in den Gebieten Europas, die außerhalb der EU bleiben, doch eine „sense of belonging“, wie Delors es nannte, geschaffen werden?

*Fünftens*, die ursprünglichen Motive des (west)europäischen Integrationsprozesses waren Friede (Versöhnung) und Gerechtigkeit. Wenn die ökumenische Bewegung jetzt diese Motive und ihre neue Aktualität für ganz Europa positiv bejahen würde, könnte sie diese Motive glaubwürdiger als Kriterien geltend machen. Gerade von den Motiven Frieden und Gerechtigkeit her ist klar, daß Europa mehr sein sollte als Markt und Münze. Ich komme hierauf noch zurück.

*Sechstens* zeigen die Entwicklungen in Europa auch, daß seit dem Ende des Kalten Krieges neue (teils sehr alte) Mauern Europa wieder zu trennen drohen. Dies fordert die Kirchen und die Ökumene heraus, die kulturellen, religiösen und konfessionellen Trennlinien zu beseitigen oder jedenfalls porös zu machen. Vor allem zwingt „Europa“ jetzt die Ökumene, die orthodoxe Welt ernst zu nehmen. Umgekehrt gilt dasselbe: die Orthodoxie muß auch die Ökumene sehr viel ernster nehmen.

*Siebtens* zwingen die aktuellen nationalistischen/ethnischen Konflikte in Europa die Kirchen und die Ökumene zu neuer Besinnung über die Rolle von Religion und Konfession in solchen Konflikten. Diese Besinnung ist schon in Gang und hoffentlich wird Graz dazu Weiteres beitragen, weil es für die Versöhnungsarbeit unentbehrlich ist.

*Achtens*, die Schaffung von neuen Verfassungen und Gesetzssystemen in Mittel- und Osteuropa zwingt die Kirchen zu neuem Interesse an Religionsfreiheit und den Kirche-Staat-Verhältnissen. Die Arbeit daran ist im KEK-Rahmen und anderswo schon mit neuer Energie aufgenommen worden. Sie verdient jetzt eine prominentere Stelle, als die Ökumene sie sich während des Kalten Krieges mit dem ökumenischen Menschenrechtsprogramm im KSZE-Gebiet gestattet hat.

*Neuntens* bedeutet das Ende des kommunistischen Systems auch das Ende des traditionellen Unterschieds zwischen „Zweiter Welt“ und „Dritter Welt“. Die traditionelle Solidarität zwischen diesen zwei Welten, vor allem auch in der ökumenischen Bewegung, hat sich als unecht erwiesen. Sie war eine Illusion, die von der Ökumene nicht korrigiert wurde. Die Ökumene ist leider auch in der Erkenntnis dieses Faktums langsam gewesen. Und viele kirchliche Hilfsorganisationen im Westen sind langsam gewesen in der Anerkennung, wie ernst die Krise im Osten ist (Krieg, Armut, soziale Ungleichheit, Kriminalität). Die hier dringend erforderliche Solidarität sollte nicht länger gegen die Solidarität mit der Dritten Welt ausgespielt werden.

*Zehntens* und abschließend, die EU entwickelt sich zu einer neuen – und neuartigen – Staatsstruktur auf europäischer Ebene. Welche kirchlichen und ökumenischen Strukturen werden jetzt benötigt für das öffentliche Zeugnis

der Kirchen in Europa? Sollte ein europäischer Ökumenischer Rat angestrebt werden? Jedenfalls, wie kann die Arbeit von KEK und EECCS gestärkt werden? (Der Krieg ist zurückgekehrt in Europa, aber die Ökumene ist noch zu wenig zurückgekehrt als Friedensfaktor, vor allem weil die Mitgliedskirchen dazu nicht die Mittel geben.)

Diese Punkte sind nicht zuerst als Anregungen für die bereits überforderten ökumenischen Organe gemeint, sondern vor allem für die Mitgliedskirchen. Und die meisten dieser neuen Aufgaben sind auch Aufgaben für die „Ökumene von Unten“. Gerade dort steht auf dem Spiel, was der Glaube für das tägliche Leben bedeutet, also wie Glaube und Leben sich miteinander verbinden. Gerade in den Hunderten von örtlichen Ost-West-Partnerschaften erfahren wir, daß wir aus der engen Verbindung zwischen Glauben und eigener Kultur und Nation herausgehoben werden. Dies ist das Geschenk und die Gnade der Ökumene. Zugleich ist dies auch unsere Aufgabe und Verantwortung: diese Qualität der Übersteigerung von Grenzen und Überwindung von Trennungen sollten wir der Entwicklung Europas dienstbar machen. Dies tun wir genau dann, wenn wir unsere *eigene* Rolle als Kirche innerhalb der zivilen Gesellschaft ernst nehmen. Gerade örtlich sollten Themen wie die Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit, das Verhältnis zwischen Konfession und Nation, der aufkommende Antisemitismus, der Dialog zwischen Religionen und Konfessionen in Europa auf der Tagesordnung stehen.

### 8. Versöhnung in Amsterdam und Graz

Zurück zur Frage, welche Antwort wir Delors geben können. Also nicht ein Plädoyer für ein christliches Europa. Auch nicht davon ausgehen, daß wir Kirchen wichtig *sind* und deshalb gehört werden sollten. Auch nicht, daß wir die Werte besitzen, worauf Europa gebaut werden kann. Wohl aber: die Relevanz des Evangeliums *neu* entdecken und deshalb auch neu und glaubwürdig verkündigen und mit dieser Entdeckung von neuen Verbindungen zwischen „Glaube“ und „Leben“ erneuernd auf die Gesellschaft einwirken. Eine weitere Antwort ist: Ökumene – vor allem auch die örtliche – als Wiederherstellung und Erneuerung der Gemeinschaft in Europa. Das heißt Versöhnung.

Soweit die prinzipielle Antwort auf Delors' Frage. Es gibt jedoch auch die Ebene der laufenden politischen Debatte über die zukünftige Richtung Europas, besonders die Frage, wie „Erweiterung“ und „Vertiefung“ der Europäischen Union zu kombinieren sind. „Erweiterung“ bezieht sich auf den Beitritt von neuen Mitgliedstaaten vor allem in Mittel- und Osteuropa, „Vertiefung“ auf

die Währungsunion und die institutionellen Reformen, die notwendig sind, um das Funktionieren der Europäischen Union zu verbessern und neue Mitgliedstaaten zu absorbieren. Sollte man auf ein starkes oder auf ein schwaches Europa zielen? Ein Europa mit einem einheitlichen Integrationsmodell und mit starken (und demokratischen!) Institutionen? Oder ein „flexibles“ Europa? Oder vielleicht sogar auf ein „Europa à la carte“?

Dies ist der Kern der laufenden Regierungskonferenz der EU, um das Funktionieren des Vertrages von Maastricht von 1991 zu überprüfen. Der Abschluß ist geplant für das Gipfeltreffen in Amsterdam am 16. und 17. Juni 1997. Das ist kaum eine Woche vor der zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung vom 23. bis 29. Juni 1997 in Graz.

Das Thema in Graz „Versöhnung“ ist auch deshalb ein sehr aktuelles Thema. Es reflektiert die Tatsache, daß die europäische Gesellschaft jetzt durch Konflikte gekennzeichnet ist: zwischen Völkern, zwischen Gruppen, zwischen Religionen, zwischen Kulturen, zwischen Arm und Reich, zwischen Marginalisierten und Privilegierten, zwischen Ost und West, zwischen Nord und Süd, zwischen den Interessen von heute und denen zukünftiger Generationen. Und das Thema ist jetzt besonders aktuell, weil Versöhnung eigentlich auch das Thema von Amsterdam sein sollte. Es war die Vision der Gründungsväter des Prozesses der europäischen Integration, Jean Monnet und Robert Schuman: Frieden in Europa, nach drei Kriegen zwischen Deutschland und Frankreich in fünfundsiebzig Jahren.

Wie oben schon gesagt, bezieht auch die Denkschrift der Niederländischen Reformierten Kirche „*Herz und Seele für Europa?*“ sich auf die ursprünglichen Motive von Versöhnung und Gerechtigkeit. Diese ursprünglichen Ziele hinter dem *westlichen* nachkriegseuropäischen Integrationsprozeß gelten jetzt, nach 1989, für Europa als *Ganzes*. Mit anderen Worten, Frieden (Versöhnung) und Gerechtigkeit müssen als die *zentralen* Motive gesehen werden, um die neuen Demokratien in Mittel- und Osteuropa in den Prozeß der europäischen Integration und Einigung einzuschließen.

*Gewalt* ersetzen durch *Gesetz*. Nicht das Recht der Macht, sondern die Macht des Rechts. Darum ging es nach dem Zweiten Weltkrieg in diesem historischen Prozeß, und darum geht es noch immer. Dieser Prozeß verdient mehr Unterstützung der Kirchen, gerade weil die Frage offen ist, wie dieser Prozeß sich fortsetzen wird. Nach dem Ersten Weltkrieg wurden die Verlierer gestraft und erniedrigt durch Friedensverträge, wovon Versailles und Trianon die bekanntesten waren. Versailles war ein Keim des nächsten Weltkrieges. Deshalb galt nach dem Zweiten Weltkrieg der Vertrag von Rom von 1957, durch den die EWG entstand, als der Anti-Versailles-Vertrag. Einen Anti-

Trianon-Vertrag hat es bis heute nicht gegeben. Könnte der Vertrag von Amsterdam von 1997 es werden, weil die Osterweiterung der EU auch für die Linderung des Problems der Minderheiten in Mittel- und Osteuropa einen neuen Kontext bietet?

Daneben gibt es die Frage nach der sozialen und demokratischen Qualität Europas. Sozial und demokratisch sind eng miteinander verbunden. Eine Währungsunion ohne eine soziale Stärkung Europas wird dazu führen, daß Europa nicht *mehr*, sondern *weniger* von den Bürgern getragen wird. Wir sollten uns als Kirchen sehr kritisch darüber auslassen. Aber unsere Kritik kann nicht länger, wie bis vor kurzem, nur Kritik sein. Der Protestantismus muß seinen Provinzialismus und Nationalismus überwinden. Unsere Kritik sollte deshalb auf einer positiven Bejahung des Prozesses der europäischen Einigung als solchem gegründet sein.

### *9. Europäische Integration von unten*

Was können wir als Kirchen dazu praktisch beitragen? Die Regierungskonferenz der EU wird vielleicht nicht sehr erfolgreich sein. Offiziell hat sie drei Zwecke: Europa näher an die Bürger heranzubringen, Europa zu erweitern (Malta, Zypern und zehn mittel- und osteuropäische Staaten), Europas Außenpolitik zu stärken (Bosnien!).

Beschränken wir uns jetzt auf den zweiten Punkt: die Erweiterung. Also nach der deutschen Einigung nun die europäische Einigung. Eigentlich gibt es schon *drei Osteuropas*. Erstens die ehemalige DDR, die bereits Teil der EU ist. Zweitens die zehn Staaten, die Aussicht auf Mitgliedschaft in der EU haben. Und drittens die Staaten, die diese Aussicht nicht haben. Die Probleme sind groß und die meisten Probleme vor allem dieser dritten Kategorie können nicht im institutionellen Rahmen gelöst werden, nicht in der EU, nicht in der NATO und noch weniger im Europarat, der OSZE usw. Wir sollten auch nicht alles von den Regierungen erwarten. Dies wäre eine Verneinung unserer eigenen Verantwortlichkeit. Die Bürgergesellschaft ist oft wichtiger als die institutionelle Ebene.

Hier bekommen die Gemeindekontakte eine ganz neue Bedeutung. Während des Kalten Krieges gab es dafür bei uns im Westen eine Reihe von Motiven: Solidarität mit Christen in einer totalitären Gesellschaft, Feindbilder abbauen im Ost-West-Konflikt, lernen von „Kirche-Sein“ unter völlig anderen Umständen, junge „dissidente“ Gruppen, die sich für Demokratie einsetzten, unterstützen (das Wort „Dissident“ durften wir hinsichtlich der DDR nicht benutzen; wir lernten, daß wir von „eigenständigen“ Gruppen reden sollten).

Bei unseren Partnern im Osten gab es ebenfalls unterschiedliche Motive: das Bedürfnis nach Unterstützung und Schutz des kirchlichen Lebens, ein Fenster zur Welt öffnen, Freundschaft pflegen; in der DDR kam dazu: Kontakte mit dem Westen ohne finanzielle Abhängigkeit entwickeln.

Die Solidarität äußerte sich nicht nur in vielen Besuchen – während des Kalten Krieges natürlich vor allem vom Westen nach Osten –, sondern auch in gemeinsamen Liturgien, Fürbitten, Paramenten und Wandteppichen. Auch wenn es sich um eine ökumenische Verbundenheit handelte, die in westlichen Augen ziemlich a-politisch war, stand sie bei den kommunistischen Regimen unter Verdacht. Für ein totalitäres Regime war jedes Kirche-Sein, das nicht innerlich konform ging, ein Ärger, weil es Zeugnis war für ein anderes Umgehen mit der Wirklichkeit. Die Ost-West-Gemeindekontakte versuchten, dieses „Eigene“ des kirchlichen Lebens zu stärken.

Nach der „Wende“ wurde auch in diesem Bereich alles anders. Jetzt konnte gereist, jetzt konnte offen gesprochen werden. Aber jetzt war es – für viele im Westen – weniger spannend. Und es war – für viele im Osten – weniger nötig. Die westliche Sicht, daß eine Partnerschaft nicht ein Kontakt für materielle Hilfe sein sollte – dafür gibt es andere Kanäle –, konnte sogar Ärger wecken. Es ist deshalb eigentlich ein Wunder, daß so viele Kontakte sich nach der „Wende“ weiterentwickelt haben.

Dennoch droht eine Art Auszehrung. Es ist deshalb wichtig, daß die Relevanz der Gemeindekontakte für Europa deutlich formuliert wird, vor allem auch innerhalb der Partnerschaften selber. Die Denkschrift *„Herz und Seele für Europa?“* nennt zwei neue Elemente: Erstens wurden vor der „Wende“ die Kontakte vor allem innerhalb der eigenen Konfession entwickelt. Damals war dies auch logisch. Es war die Art und Weise, womit wir die Kluft zwischen Ost und West überbrücken konnten. Jetzt müssen neue Grenzen in Europa überschritten werden: konfessionelle Grenzen. Auf dieser Ebene können wir von einer Regierungskonferenz der EU wenig erwarten. Hier liegt die Verantwortung bei den Kirchen. Wir müssen die alten Konfessionsgrenzen in Europa überbrücken, speziell zu den orthodoxen Kirchen. Dabei ergibt sich auch eine neue Möglichkeit für Dreiecks-Gemeindekontakte (wobei übrigens wiederum Hilfsabhängigkeit vermieden werden sollte!).

Das zweite ist zugleich eine praktische Antwort auf die Herausforderung von Jacques Delors. Die Hunderte von Partnerschaften, die während des Kalten Krieges von lokalen Kirchen, Gemeinderäten, Schulen usw. mit Osteuropa entwickelt wurden, waren ein wichtiger Beitrag zur *„Entspannung von unten“*. Die kirchlichen Partnerschaften wirkten deshalb sowohl kirchlich als auch politisch. Kirchlich waren sie eine Äußerung christlicher Ver-

bundenheit, politisch waren sie ein Signal, daß die gesellschaftliche Basis für die Konfrontation zwischen Ost und West wegbrach. Nicht zufällig sind die DDR-Kontakte gerade zwischen 1980 und 1985 (Raketenkrise!) explosiv gewachsen. Jetzt haben sie eine neue Relevanz gewonnen. Auf der institutionellen Ebene steht der europäische Integrationsprozeß vor fast unmöglichen Aufgaben und Dilemmata. Um so wichtiger ist unser Beitrag am Prozeß der „*Integration von unten*“. Er ist jetzt essentiell für die Versöhnung, die in Europa benötigt wird.

### 10. Lange Antwort, kurze Frage

So ist unsere Antwort auf Delors vielseitig und kompliziert. Sie enthält sowohl das Suchen nach neuen Verbindungen zwischen Glauben und Leben als auch nach Erneuerung des ökumenischen Lebens; sowohl eine prinzipielle Bejahung der europäischen Integration als auch praktische Arbeit auf unserer eigenen, *nicht*-institutionellen Ebene, um die vielen Gegensätze innerhalb der europäischen Gesellschaft zu überwinden. Dennoch war die Frage von Delors so einfach. Er fragte nach unserem Beitrag zur Wiederherstellung und Erneuerung der Gemeinschaft in Europa. Wiederherstellung und Erneuerung der Gemeinschaft heißt in der Bibel: Versöhnung. Es geschieht durch und in der Arbeit an Versöhnung, daß wir dazu beitragen, Europa ein Herz und eine Seele zu geben.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Persönliche Notizen L.J. Hogebrinks vom Treffen am 4./5. November 1990 zwischen einer EECCS-Delegation und der Europäischen Kommission, Brüssel.
- <sup>2</sup> *Europa fordert die Christen. Für eine Gemeinschaft in Gerechtigkeit und Frieden*. In: *Europa zusammenführen und versöhnen*, EKD, Hannover 1996, auch epd-Dok 49/95. „*Hart en ziel voor Europa?*“, Boekencentrum, Zoetermeer 1996.
- <sup>3</sup> Siehe *Standard Eurobarometer 42*, Frage 10.8 (European Commission, Brussels, 1995).
- <sup>4</sup> Zbigniew Nosowski, *Theology after the Gulag*, The Tablet, May 1992.
- <sup>5</sup> Der Rat für Kirche und Gesellschaft der Niederländischen Reformierten Kirche und die Evangelische Akademie Berlin-Brandenburg haben im April 1993 und Mai 1995 in Berlin Seminare über die Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit organisiert. Siehe: *Die Kirchen und der Kommunismus* (1993) und *Kirchen und kirchliche Kontakte in der Zeit des Kommunismus und heute* (1995), beide von der Ev. Ak. Berlin-Brandenburg veröffentlicht.

# Völker – Nationen – Reich Gottes\*

VON KÁROLY HAFENSCHER

...  
Ich komme aus der *Lutherischen Kirche in Ungarn*; ich betone den *Namen*, weil unsere Kirche nicht die Ungarisch Lutherische Kirche ist. Sie umfaßt vielmehr drei ethnische Gruppen oder zumindest drei Sprachgruppen: Wir haben ungarische, slowakische und deutsche Gemeinden. Das heißt, das lutherische Bekenntnis und nicht die ethnische Zugehörigkeit ist der entscheidende Faktor, der unsere Identität als Kirche ausmacht.

*Die LKU ist eine Minderheitskirche.* Die größte Kirche im Land ist die römisch-katholische Kirche, zu der ca. 65% der Bevölkerung gehören; die zweitgrößte ist die reformierte Kirche mit ca. 20%, und dann folgt unsere Kirche mit 4%. Wir gebrauchen auch gern noch einen anderen Begriff, um unsere Kirche zu kennzeichnen: wir nennen sie eine *Diaspora-Kirche*, d.h. die 400000 Gemeindeglieder, die dazu gehören, leben verstreut unter 10,5 Millionen Einwohnern...

Aus theologischen Gründen möchte ich den vorgegebenen Titel „Völker – Nationen – Reich Gottes“ geringfügig abwandeln, indem ich die Reihenfolge *ändere*: „Reich Gottes – Völker – Nationen“. Auf diese Weise kann ich unter dem Dach des Reich-Gottes-Begriffes die Begriffe Völker und Nationen als Unterthemen behandeln.

## *1. Die Königsherrschaft Gottes*

...  
Königsherrschaft Gottes bedeutet für mich die *Realpräsenz Gottes*, der über allen Dingen steht und ein *handelnder* Gott ist, wenn dieses Handeln manchmal auch in verborgener Weise geschieht! Dieses Bekenntnis verbindet den Glauben des *Alten* und des *Neuen Testaments*: *Gott ist gegenwärtig*; unser Herr existiert nicht irgendwo (im Weltraum oder über uns, über den Wolken oder in einem fernen Land), sondern Gott wohnt mitten unter uns; er hat sich vorgestellt in den Worten: „Ich werde sein, der ich sein werde“. Er ist der Herr unserer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs. Und das wurde den Israeliten gesagt: „Das ist mein Name auf ewig, mit dem man mich anrufen soll von Geschlecht zu Geschlecht.“

Diese „Vorstellung“ Gottes hat M. Buber so erklärt: „ICH BIN DA“. Dieser Glaube Israels unterschied sich von allen Religionen, von allen Gottesbildern. Und im Neuen Testament scheint Jesus der gleiche handelnde Herr zu sein; das fleischgewordene Wort wohnte oder lebte unter uns. Er *war* und *ist* immer mit seinem Volk. Er ist *der Immanuel* (Mt 1,23); das bedeutet „Gott mit uns“. Und das sagte er, als er seine Jünger zu allen Völkern aussandte: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“. Alle sogenannten „*ego eimi*“-Worte („Ich bin“-Worte Jesu) im Evangelium sagen uns das Gleiche: Er ist der Herr, der König, *seine Königsherrschaft*

liegt in seiner Gegenwart. Das ist für Ungläubige keineswegs selbstverständlich; doch für die Jünger, für die Christen ist es eine unzweifelhafte Realität. Diese Art von *Regnum Christi* findet man überall da, wo man Christus Herr oder König sein läßt und ihn als solchen bekennt, d.h. in seiner Kirche, im Volk Gottes heute. Königsherrschaft kann nicht geographisch definiert werden (hier und dort, innerhalb oder außerhalb dieses oder jenes Territoriums); sie kann nicht mit irgendeinem politischen oder wirtschaftlichen System, einem Staat oder einer Region der Welt identifiziert werden. Ich sehe einen Unterschied zwischen der *Königsherrschaft* Gottes und dem *Reich* Gottes. Der erste Begriff ist meines Erachtens dynamischer als der zweite.

Wir wissen, daß das Reich Gottes das zentrale Thema der Predigt Jesu ist; in ihm ist das ganze Verständnis seiner Person und seines Wirkens enthalten. In *Markus 1,15* ist die Botschaft der Predigt Jesu in Galiläa zusammengefaßt: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium!“ Diese Zusammenfassung kann man nicht losgelöst vom alttestamentlichen Denken über die Zeit und ihre Erfüllung und auch über das Reich Gottes verstehen. Das griechische Wort *basileia*, das aramäische *malkut* geben Reich Gottes wieder im Sinne von Königtum, Königsherrschaft, Souveränität; und somit bezeichnet dieser Begriff die souveräne Herrschaft Gottes über sein Volk und über die Welt, die er geschaffen hat.

Mein Hauptgedanke ist der, daß das Reich Gottes, wie es in der Predigt und im Wirken Jesu zum Ausdruck kommt, seinem Wesen nach Gottes und nicht unser Reich ist. Es ist etwas, was Gott gibt, und nicht etwas, was der Mensch erbaut. Und es ist ganz sicher keine *Utopie* oder neue soziale Ordnung...

Wir alle wissen, daß es unter den Gelehrten eine erhebliche Diskussion darüber gegeben hat, ob Jesus das Reich Gottes als *gegenwärtig* oder *zukünftig* verstanden hat. Das ist meines Erachtens ein Scheindilemma, wenn man sich bewußt macht, daß das Reich Gottes seinem Wesen nach Herrschaft Gottes ist. Gott herrscht von Ewigkeit her, doch seit dem Kommen Jesu hat er begonnen, in einer neuen Weise zu herrschen. Zugleich kann ich meinen Glauben daran nur in Verbindung mit der Person Jesu bekennen. Im *Gebet des Herrn*, das als ein von Jesus dargebrachtes Gebet für seine Jünger gedacht war, heißt es: „Dein Reich komme“. Diese Herrschaft Gottes muß noch aufgerichtet werden, so wie auch das Reich Gottes im absoluten Sinne nicht kommen wird vor der Wiederkunft des Herrn am Jüngsten Tage. So kann die Königsherrschaft Gottes für alle Gläubigen Wirklichkeit sein; das Reich Gottes aber wird erst in der Zukunft sichtbar erfahren werden; es bleibt ein Ziel, für das wir Tag um Tag beten.

Daraus ergibt sich ganz klar, daß die in Christus verwirklichte Königsherrschaft Gottes nicht mit der Herrschaft der Kirche oder einer Gruppe wahrhaft Gläubiger vermischt oder gleichgesetzt werden kann. Sie kann nicht mit einem bestimmten Land, einer Region, dem Westen oder dem Osten, irgendeinem Staat oder einer Staatengemeinschaft identifiziert werden.

Die Königsherrschaft Gottes ist eine *Gabe* Gottes, die von den Christen angenommen und bekannt wird, sie ist kein Ziel oder Vorhaben, das von uns verwirklicht werden muß. Denn die Königsherrschaft Gottes ist mit der Inkarnation Christi angebrochen; und das hat Konsequenzen für uns, die sich auch in einem verantwortlichen Leben unter Völkern und Nationen äußern. Somit kann die Königsherrschaft Gottes kein bloßes *theologoumenon* für Gelehrte bleiben. Sie ist vielmehr eine Quelle schöpferischen Lebens für alle Jünger, die diese Wirklichkeit in Wort und Tat anerkennen und bekennen.

Darum können wir unter dem Dach der Königsherrschaft Gottes ein göttliches und ein menschliches Leben führen, in unserem Zusammenhang so ausgedrückt: *ein aktives und verantwortungsvolles Leben gegenüber allen Völkern und Nationen.*

In dieser Sicht ist die *Säkularisierung* und ihre Ideologie, der Säkularismus, nichts anderes als eine Leugnung der Königsherrschaft Gottes, wie es seit Hugo Grotius (1606) oft mit seinem klassischen Ausspruch gesagt worden ist: „etsi deus non daretur“. Im praktischen Leben können alle Bereiche säkular genannt werden; sie haben nichts mit Gott zu tun. Das Christentum mit seiner Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes scheint ein Fremdkörper zu sein im Geschäftsleben und in der Industrie, in Politik, Wirtschaft und Diplomatie, in der Literatur und Musik usw. Die zeitgenössische Mentalität ist nicht militant atheistisch; sie ist mehr oder weniger neutral; sie rechnet ganz einfach nicht mit Gott als einer Wirklichkeit. Für uns Theologen in Ungarn besteht kein Zweifel daran, daß mit dem Ende des marxistischen Sozialismus in unserem Land, wie auch im Westen, nicht das Ende der Säkularisierung gekommen ist. Sie besteht weiter, wenn auch in Gestalt einer Pseudo-Religion; und die nennt sich Säkularismus. Wir sind vielleicht hinaus über das „Stadt-ohne-Gott-Syndrom“ („the secular city syndrome“), wie Harvey Cox es 1967 beschrieben hat. Die neue Form der Säkularisierung und des Säkularismus hat einige neue Merkmale: Es herrscht eine tiefe Enttäuschung. Den einfachen, naiven Optimismus gibt es nicht mehr. Eine ganze Epoche geht ihrem Ende zu. Nicht nur der Wert unseres Geldes hat in letzter Zeit abgenommen, sondern auch die moralischen Werte haben an Gültigkeit verloren. Die gesamte geistige Situation kann als eine Vakuum-Situation beschrieben werden. Es herrscht Zusammenbruchstimmung, und der geistliche Akku ist leer.

So leben wir unter einer „Herrschaft säkularer Werte“. Und darum ist in meinen Augen die Säkularisierung das Problem Nr. 1 in meinem Land oder vielleicht für das Christentum in Europa überhaupt.

Zweifellos stellt der *Säkularismus* für das Christentum heute eine Herausforderung dar, wie auch das Christentum eine Herausforderung für den Säkularismus sein kann. Wir haben heute einige Fragen an die säkularisierte Welt zu stellen. Wir können ein Gegenpart für die Säkularisierung sein. Ich möchte ausdrücklich betonen, daß meiner Meinung nach die Säkularisierung keine bloße Revolte gegen einige theologische Vorstellungen ist. Sie ist vielmehr eine Atmosphäre, die uns umgibt und in uns herrscht. Sie zu beschreiben, heißt die Luft um uns und in uns zu beschreiben. Säkularisierung ist praktischer Atheismus, so wie der Säkularismus eine theoretische Vorstellung davon ist, eine Ersatzreligion.

Gibt es – nach diesen Beobachtungen – heute und morgen irgendeine Chance für die christlichen Werte in Europa? Hat das Christentum eine echte Möglichkeit zu überleben auf einem europäischen Kontinent, der durch eine so tiefgreifende und weitreichende Säkularisierung gekennzeichnet ist? ... Wird das Christentum in Europa eine rechtliche Körperschaft sein und weiter nichts? Genügt es, die Grundrechte zu erneuern? Ohne geistliche Quellen ist es für das Christentum unmöglich, in dieser Welt zunehmender Säkularisierung zu überleben.

*An die Königsherrschaft Gottes, die Herrschaft Christi zu glauben, sie zu verkündigen und alle Konsequenzen daraus zu ziehen – das ist unsere hinreichende Antwort auf die Herausforderungen der Säkularisierung heute...*

## *II. Die Völker der Erde – sind gleich*

... Die Welt ist zu einem großen Dorf geworden. Wir wissen heute mehr über die Völker auf der anderen Seite des Globus als je zuvor. Wir erkennen die Unterschiede der Sprachen, wir sehen die verschiedenen Hautfarben: braun, gelb, rot, schwarz und weiß. Alle gehören dem gleichen Schöpfer. Und alle sind gleich in den Augen Gottes. Einst gab es ein auserwähltes Volk, und die anderen waren Heiden, Fremdlinge. Doch diese Zeit ist vorbei. Sie sind alle gleich. Alle haben gesündigt, alle. Juden und Griechen sind in Not und ermangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten. Und für alle gibt es nur einen Ausweg: durch die Erlösung zur Versöhnung. So beschreibt Paulus die Völker, wie Gott sie sieht: „Denn es ist hier kein Unterschied: sie sind allesamt Sünder und ermangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten, und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist“ (Röm 3,22–24).

Nicht nur die Schöpfung, sondern auch diese Sicht kann ein neuer Ausgangspunkt sein für das Verständnis der Völker in der Welt heute, der Völker,

die im gleichen Raumschiff, genannt Erde, auf der Reise sind. In dieser Sicht können alle Völker des Nordens und Südens, des Westens und Ostens als gleich angesehen werden. Die Völker der Erde sind gleich. Man kann diese Gleichheit auch noch in einigen anderen Kategorien zum Ausdruck bringen. Man ist sich darin einig, daß wir von *gemeinsamen Ängsten* befallen sind. Im *Osten* haben wir Angst vor Großmächten, vor den Schatten der Vergangenheit und der Ungewißheit der Zukunft. Die Völker in Europa sind heute von Ängsten erfüllt; die Angst ist uns sogar zur zweiten Natur geworden. Wir haben Angst voreinander. Wenn ich recht sehe, haben Sie im *Westen* Angst vor Asylbewerbern, vor der hohen Zahl von Einwanderern, die ständig hereinströmen, die zunächst vorgeben, als Gastarbeiter zu kommen, dann aber in Ihrem Land bleiben, schließlich die Staatsbürgerschaft erwerben und irgendwie eine Bedrohung für Ihr Eigentum darstellen. *Wer* ist hier zu Hause?, fragen Sie. *Wer* sind diese Fremden? *Wer* sind wir eigentlich? „Sverige tillhör svenskarna – Schweden gehört den Schweden“ kann man an Mauern oder Brückenpfeilern überall in Schweden lesen. Ich möchte dieses Problem in keiner Weise herunterspielen. Nur: Wie können wir unsere Ängste loswerden? Wie können wir hier in Europa wieder zu offenen Gesellschaften werden? Wie können wir als Christen in dieser Situation helfen?

Wir als *populus dei*, als Volk Gottes, sollten aus der Passivität heraustreten. Wir sind keine bürokratisch ausgestattete Institution; wir sind nicht nur eine Burg, die Asyl bietet, sondern wir sind eine Bewegung, eine Gemeinschaft, eine *koinonia*, eine *communio viatorum*, ein pilgerndes Volk: Wir müssen mit anderen Völkern gemeinsam wandern. Das ist die christliche Solidarität mit den Völkern der Erde...

Ja, die Völker der Erde sind gleich; es gibt keine Unterscheidung zwischen Siegern und Besiegten, Starken und Schwachen, Reichen und Armen. Es gibt keine Unterscheidung unter uns. Diese Sicht der Gleichheit ist kein Luftschloß. Es ist eine Wirklichkeit, die uns in Christus schon erreicht hat. Er hat uns diese Dimension der Befreiung von unserem alten Egoismus in seiner ersten Predigt in der Synagoge von Nazareth gezeigt, als er (Lk 4,18; Jes 61,1.2) las: „Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat, zu verkündigen das Evangelium den Armen; er hat mich gesandt, zu predigen den Gefangenen...“. Das ist selbst heute immer noch ein großes Programm. Wenn es ein marxistisch-kommunistisches Manifest gab, dann hat Christus in der Synagoge sein eigenes „Manifest“ verkündigt. Das kann uns zu einer neuen illusionslosen Sicht verhelfen: Wir sind alle gleich, die Völker der Erde sind alle gleich in Seinen Augen. Ist das nicht zu naiv? Gibt es irgend-

etwas in diesem Programm, was verwirklicht werden kann? Sollten wir nicht Schritte zu unserer Versöhnung unternehmen?

Ich möchte Sie auf eine Ökumenische Konferenz über *Christlichen Glauben und Menschliche Feindschaft* hinweisen, die vom 21. bis 27. August 1995 in KecsKemét getagt hat. Nach *Basel* 1989 war dies unser Beitrag zur Vorbereitung auf die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in *Graz* 1997. Wir haben uns mit den brennenden Problemen dieser Region, dieser Völker auseinandergesetzt. Und was noch mehr ist, wir konnten zusammensitzen, zusammen beten, miteinander als Brüder und Schwestern reden, und das 200 Kilometer vom Balkankrieg entfernt. Wir sind zu der Überzeugung gekommen, daß eine der größten Sorgen für Europa aus den ethnischen und nationalen Spannungen und Konflikten in Mittel- und Osteuropa erwächst. Auch die christlichen Kirchen sind verwirrt. Die öffentliche Meinung erwartet zu Recht eine aufrichtige Antwort auf die Frage, ob der Glaube der Religionen und der Kirchen zur Versöhnung oder zu Feindschaft führt. Das war das zentrale Thema dieser internationalen ökumenischen Versammlung, die gemeinsam von der Ungarischen Katholischen Bischofskonferenz und dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Ungarn mit der Unterstützung amerikanischer und westeuropäischer kirchlicher Organisationen einberufen worden war. Als Teilnehmer an der Konferenz konnte ich die Erfahrung machen: die Völker der Erde sind gleich; selbst das Volk Gottes kann diese Herausforderung aufnehmen und ihr begeben.

### III. Nationen

...

Es besteht kein Zweifel daran, daß wir heute in gefährlichen Wassern segeln. Es gibt Stürme um uns und manchmal auch in uns. Gewiß können wir die Konflikte in unserer Nachbarschaft, die Kämpfe, den unsicheren Frieden im ehemaligen Jugoslawien, die ungewisse Situation in Rußland und die zahllosen Spannungen in anderen Teilen Europas nicht ignorieren. Der erschreckende Aspekt für mich ist der, daß oft religiöse Gründe angeführt werden, um menschlichen Haß zu rechtfertigen (Katholiken gegen Protestanten in Großbritannien, Orthodoxe gegen Katholiken auf dem Balkan). Wir rufen zu Recht: Vorsicht! Der Nationalismus kann heute überall in Europa eine Explosion auslösen.

*Was bedeutet Nation eigentlich?* Ist es ein politischer, ethnischer Begriff oder aber eine kulturelle Gegebenheit? Es ist bekannt, daß Rousseau und Herder hier von verschiedenen Prinzipien ausgegangen sind. Ist die Nation

ein Zusammenschluß von Staatsbürgern oder aber eine kulturelle Tradition, die sich vornehmlich auf die gleiche Sprache, Mentalität und Geistesverwandtschaft gründet? Es ist nicht leicht, das Prinzip der Nation in einer Weise zu definieren, die zumindest für alle Menschen im Westen oder im Osten annehmbar ist. Beachtlich ist, was Viggo *Mortensen* in seiner vom LWB veröffentlichten Schrift *Region and Religion. Land, Territory and Nation from theological perspective* (Genf 1994) dazu gesagt hat:

„Heutzutage sind die Nationalstaaten durch eine Verbindung von wirtschaftlicher Internationalisierung und kultureller Dezentralisierung gekennzeichnet. Das könnte in unterschiedliche Richtungen führen. Eine könnte auf eine nationale Homogenisierung oder auf sog. „ethnisch gesäuberte“ kleinere Territorialstaaten hinauslaufen. Es gibt heute etwa 500 anerkannte unterschiedliche Völker in der Welt, die in 200 Nationalstaaten leben. Sollten sie alle ihren eigenen Nationalstaat haben? Wie groß sollten die Vereinten Nationen sein? Eine andere Strategie bestünde darin, die 150 Jahre alte totale Identifizierung des zentralisierten Territorialstaates mit der politischen Nation aufzugeben. Im letzteren Falle könnten sich einige Fragen im Blick auf die Demokratie ergeben. In der Regel werden Nationalstaat, Liberalismus und Demokratie als einander bedingend verstanden. Individuelle Selbstbestimmung und nationale Souveränität gehen Hand in Hand.“

Heute gebrauchen wir häufig einen anderen Begriff: *Ethnizität*. Wir verstehen darunter in der Regel neben der eigenen Sprache den gemeinsamen historischen Hintergrund, das gemeinsame geopolitische Schicksal. Wir sprechen heute auf dem Territorium Ungarns von verschiedenen ethnischen Gruppen innerhalb der gleichen Nation. Außer den Ungarn gibt es folgende Gruppen: Slowaken, Deutsche, Rumänen, Serben, Kroaten und eine Minderheit von Sinti. Alle haben ihre eigene Identität, doch sie sind Bürger desselben Landes. Früher pflegte das anders zu sein. Wenn wir einen Blick zurück tun in unsere Geschichte, stellen wir fest, daß im 16. und 17. Jahrhundert ein Student, der an der Universität von Wittenberg studierte, als „*Hungarus*“, d. h. jemand der aus Hungaria (der frühere Name Ungarns, des Karpathischen Beckens) kommt, eingetragen war. Weder die Muttersprache noch die ethnische Zugehörigkeit wurde erwähnt. Die alten Studentenregister belegen dies. Das ist ein Beispiel für eine andere Denkungsart.

Es kommt noch ein weiterer Faktor hinzu, den man in diesem Kontext nicht vergessen darf: Es leben heute *Ungarn über die ganze Welt verstreut*, vor allem seit 1956, als etwa 250 000 Menschen ihr Heimatland verließen. Man trifft sie überall in Westeuropa und auf allen fünf Kontinenten. Sie sind Ungarn, aber nicht unbedingt mehr ungarische Staatsbürger. Was ist ihnen gemeinsam? Die Sprache, der kulturelle Hintergrund, die vertraute Vergangenheit. Und wie steht es mit den nächsten Generationen? Sie können die gleichen Fragen im Blick auf die Esten oder irgendwelche anderen Einwanderer

derer in Europa stellen (oder selbst Türken in Deutschland, Iraner in Schweden). Das Bild ist sehr komplex, es setzt sich aus den unterschiedlichsten Faktoren zusammen. Die Definitionen geben nicht die Wirklichkeit wieder.

Welche Rolle fällt den Christen in dieser Hinsicht zu? 1) Die Nationen vor dem Nationalismus zu bewahren durch eine Förderung des Respekts und der Toleranz gegenüber anderen Nationen, ethnischen Gruppen usw. 2) Liebe, Versöhnung und die mögliche Ko- und Pro-Existenz zu verkündigen. In unserem Ökumenischen Studienzentrum in Budapest haben wir eine Broschüre zu diesem Thema veröffentlicht: *Die Kirchen und der Nationalismus* (Nr. 3, Budapest 1992 – auch auf deutsch erhältlich). Wir hatten damals den Eindruck, daß wir drei Jahre nach dem Wandel in Osteuropa mit dieser problematischen Frage ins Schwarze getroffen hatten. Es war in der Tat ein aktuelles Thema für viele Christen, die in dieser Frage verunsichert und hilflos waren. Bei unseren Bemühungen waren uns die Erklärungen der UN seit 1982 sehr hilfreich, insbesondere Artikel wie der von Theo Van Oven, *Advances and obstacles in building understanding and respect between peoples of diverse religions and believes*. Natürlich haben wir auch die *Europäische Charta* (Paris, 21. November 1990) zitiert, die die Rechte von ethnischen Minderheitsgruppen und -nationen schützt. Heute können wir auf den *Ökumenischen Brief der Konferenz von Kecskemét* (1995) verweisen, insbesondere auf die fünf Punkte, in denen wir unsere Überzeugungen darlegen.

Wir müssen den Dienst eines *Vorpostens* leisten, unsere Pflicht ist das *Wächteramt*, wie Karl Barth es in den dreißiger Jahren zur Zeit des nationalsozialistischen Regimes genannt hat. Dieser Dienst ist höchst aktuell für die Kirchen aller Denominationen, die in Situationen leben, in denen eine Tendenz zur Ausgrenzung besteht und chauvinistische Neigungen in Europa und anderswo zur Gefahr werden. „Wir verpflichten uns, durch konkrete Pläne und Projekte das Versöhnungswerk Christi und das Bemühen um gegenseitiges Verständnis über Konfliktgrenzen hinweg, das wir auf der Konferenz begonnen haben, fortzuführen... Wir hoffen auf Ihre Unterstützung und die Ihrer Kirchen in diesem Bemühen“ (Kecskemét-Brief).

### *Einige Gedanken über die Zukunft*

Wir sind verpflichtet, etwas über die Zukunft zu sagen, ohne Propheten zu sein und den Anspruch zu erheben, alles zu wissen, was kommen wird. Die erste Frage, die sich im Blick auf die Völker und Nationen heute stellt, ist die: Gibt es für sie eine Zukunft oder nicht? Hamlets Frage „Sein oder Nichtsein?“ ist eine Frage, die sich uns an der Schwelle zum nächsten Jahr-

hundert stellt. In unserer Region kann man nicht nur positive Antworten darauf hören. Das mag anderswo befremdlich klingen, doch wir leben in einem Teil Europas, wo dies eine brennende Frage ist. Wir können keine genaue Prognose stellen; doch als Jünger Christi sollten wir Pläne und Strategien haben, uns zugleich aber unserer Grenzen bewußt sein. Man bedenke, was Jesus über den Mann gesagt hat, der einen Turm bauen will und sich zuvor hinsetzt und die Kosten überschlägt. Und man denke an den König, der beratschlagt, ob er stark genug ist, einem anderen König die Stirn zu bieten (Lk 14,28–33). Wir kennen aber auch das Gleichnis vom reichen Kornbauern, zu dem Gott sprach: „Du Narr! Diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern“ (Lk 12,20). Das nennen wir in der Theologie eine *komplementäre Sicht*: der Zukunft ins Auge sehen, alle Verpflichtungen zu erfüllen suchen – doch mit unseren Grenzen und den unbekanntem Faktoren in unserem Leben rechnen. *Gott ist der Herr der Zeit* und nicht wir. Er allein als König ist kein Gefangener der Zeit, wie wir es sind. Er handelt in der Zeit, wie wir in den vorangehenden Kapiteln betont haben. Er transzendiert die Zeit – das ist die andere Seite der Münze.

Ich wage keine Prognosen im Blick auf die Entwicklung der Theologie und der Kirche im nächsten Jahrtausend. Doch ich möchte versuchen, einige Tendenzen aufzuzeigen, die meines Erachtens für das 21. Jahrhundert kennzeichnend sein könnten.

1. Es wird mehr denn je *eine ökumenische Epoche* für die Kirche sein. Das ist eine innere Notwendigkeit und die ökumenische Bewegung darum der logische Weg, wie Christen in der Welt der Zukunft zusammenarbeiten.
2. Die Kirche wird einen *Lernprozeß* durchmachen. Die Kirchen sollten voneinander lernen. Der Osten hat etwas vom Westen zu lernen und umgekehrt.
3. Die Kirche wird *weltweit Verständnis für die ganze Menschheit* haben müssen. Nur eine offene Kirche kann im nächsten Jahrhundert etwas bewirken.
4. Die Kirchen sollten *neue Beziehungen zu den Weltreligionen* entwickeln und ihre Einstellung zu ihnen überprüfen.
5. Die Kirche wird in Zukunft mehr *aktive und bekennende Glieder* haben müssen, um in das soziale und internationale Leben vorzudringen.
6. Die Kirchen werden sich mehr als bislang um *Inkulturation* bemühen müssen...
7. In der Zukunft wird die Kirche herausgefordert sein, *die durch das Wort unseres Herrn geleitete Vernunft zu gebrauchen*, nicht als ein Idol wie zur Zeit der Aufklärung, sondern als ein legitimes, von Gott geschenktes Werkzeug. Es ist unsere Pflicht, unsere nüchternen Stimmen hören zu lassen...

Zum Schluß wird man mich fragen: Sind Sie im Blick auf die Zukunft der Kirche ein Optimist oder ein Pessimist? *Pessimist* zu sein, ziemt sich nicht für jemanden – sei es ein einzelner oder das Volk Gottes –, der an die Auferstehung und an den lebendigen Herrn glaubt. Ich kann die Autoren der „Krisenliteratur“ von Spengler über Huxley bis hin zu Orwell verstehen, die mit scharfer Stimme den Niedergang des Westens oder der europäischen Kultur an die Wand malen. Doch sie wollen nichts von Ostern wissen, und so sind sie Pessimisten. *Die optimistische Sicht* ist zu oberflächlich, denn sie nimmt Jesus, „den gekreuzigten Gott“, den Kreuzesweg und die „theologia crucis“ nicht ernst. Optimismus ist immer schön, doch er ist nicht mehr als ein Traum. Ich kenne einen dritten Weg, den man (nach Lennart Koskinen, Tro på framtiden) *Possibilismus* nennen könnte. Das ist eine realistischere Sicht und Einstellung. Wir können nicht weit voraussehen, doch wir glauben an Gott und seine Königsherrschaft. Er kann uns auch in der Zukunft Möglichkeiten eröffnen. Laßt uns offen sein für noch mehr überraschende Taten Gottes in der kommenden Zeit. Die Kirche, die inmitten von Völkern und Nationen lebt, ist aufgerufen, *jetzt* – auf der Basis ihrer auf Gott gegründeten *Zukunftshoffnung* – für eine bessere Welt zu arbeiten.

*Übersetzung aus dem Englischen von Helga Voigt*

#### ANMERKUNG

- \* Von der Schriftleitung verantworteter Auszug aus einem Referat, das am 25. August 1996 bei der 9. Konsultation der Societas Oecumenica in Straßburg gehalten wurde. Das vor-  
ausgehende Referat zum gleichen Thema und der irische Beitrag wurden uns leider nicht  
zugänglich gemacht (siehe Vorwort Heft 1/97).

# Kann die Wahrheit ein Volk versöhnen?

## Erfahrungen in Südafrika

VON GEIKO MÜLLER-FAHRENHOLZ

### *1. Bei den Hearings in Aliwal North*

Aliwal North liegt am Oranje-River, auf der Grenze zwischen der Eastern Cape Provinz und dem Oranje Freistaat, dem alten Zufluchtsort der Buren. Es ist ein beschauliches Städtchen, eingebettet in eine majestätische Landschaft, umgeben von großen Farmen. Wenn man nicht aufpaßt, könnte man die „townships“ glatt übersehen. Die „Stadt“ der Schwarzen liegt abseits, hinter ein paar Hügeln, eine armselige und kahle Siedlung, die an den Rändern in Slums ausfranst. In einer großen Turnhalle drängen sich Hunderte von Menschen. Auf einer einfachen Bühne sitzen zwei Frauen und drei Männer. Die Tische vor ihnen sind mit Akten beladen. Rechts von ihnen, hinter ein paar Tischen, eine Stuhlreihe. Links und rechts zwei Blumensträuße, und in der Mitte der Bühne eine große Kerze. Die Kerze wurde am 21. Oktober morgens um 9 Uhr angezündet. Drei Tage lang wird sie brennen. An den Wänden der Turnhalle finden sich Plakate mit dem Text:

„Some of the crimes of our past: Murder, Abduction, Torture.  
One of the crimes of our present: Silence“

(Einige der Verbrechen unserer Vergangenheit: Mord, Verschleppung, Folter.  
Ein Verbrechen unserer Gegenwart: Schweigen.)

Vom 21. bis 23. Oktober 1996 fanden in diesem beschaulichen Städtchen am Oranje-River, diesem „Schicksalsfluß“ der Afrikaner, die Anhörungen eines Unterausschusses der Wahrheits- und Versöhnungskommission (TRC) statt. Er hatte sich mit Fragen der Rehabilitation und der Reparationen zu beschäftigen. Drei Tage lang, von 9 bis 17 Uhr, kommen 57 Personen zu Wort. Sie sprechen Xhosa oder Suthu, die nunmehr zu den offiziellen Sprachen Südafrikas gehören. Nur eine der fünf Kommissionsmitglieder, eine weiße Juristin, stellt ihre Fragen auf Englisch. Alle anderen sprechen Xhosa. Respektvoll, aber genau sind ihre Fragen. Die Antworten der Frauen und Männer sind kurz und unbeholfen, manchmal auch umständlich und langatmig. Sie sind derlei Veranstaltungen offensichtlich nicht gewohnt. Es ist schwer, Stunde um Stunde den Details standzuhalten; denn jede Aussage ist ein weiteres Steinchen in dem scheinbar endlosen Mosaik des Grauens. In fast der

Hälfte aller Fälle, denen die Anhörungen gelten, geht es um Mord. Daneben um versuchten Mord und schwere Folter. Im Mittelpunkt des ersten Tages steht ein Massaker, das die Polizei im August 1985 in dem Township von Aliwal North veranstaltet hat.

Ein junger Mann berichtet eine Stunde lang von den Folterungen, denen er ausgesetzt war. Er war 1985 ganze 16 Jahre alt, ein kleiner Aktivist des Afrikanischen Nationalkongresses. Er wurde wegen Widerstands gegen die Staatsgewalt zu 20 Jahren Haft verurteilt und nach sechs Jahren aufgrund der Amnestie von 1991 entlassen. Die körperlichen und psychischen Folgen von Folter und Haft merkt man ihm noch deutlich an. Wenn die Zeugen gefragt werden, ob sie sich erinnern können, welche Polizisten bei diesem Massaker und anderen Morden beteiligt waren, kommt immer wieder ein Name vor, und ein Raunen geht durch die Menge. Dieser Polizist ist gut bekannt. Er wohnt in Aliwal North. Möglicherweise hat er sich oft in der Turnhalle aufgehalten, in der jetzt von seinen Untaten die Rede ist; denn diese Halle gehört zum „Entspannungsklub“ der südafrikanischen Polizei. In diesem Freizeitklub hat er sich vielleicht von seinen „Einsätzen“ erholt. Jetzt holt ihn seine Vergangenheit ein.

Was versprechen sich die Zeugen von der Wahrheits- und Versöhnungskommission? Sie, die Überlebenden der Mordversuche und Folterungen sowie die Angehörigen der Ermordeten, sie erwarten vor allem ein paar materielle Hilfen für sich und ihre Kinder. Oft waren es ja die „breadwinners“, die Versorger ihrer Familien, die zu Tode gebracht worden sind. Daß diese Hilfe dringlich ist, versteht sich auch ohne viel Worte. Die verhärmten Gesichter und gekrümmten Gestalten sprechen eine viel zu laute Sprache.

Ich schaue mich um. Unter den vielen Hunderten von Besuchern kaum eine Handvoll weißer Bürger. Wo sind sie? Warum hören sie sich nicht an, was hier bekannt gemacht wird? Was in ihrem Namen verübt wurde?

## *2. Die Kommission für Wahrheit und Versöhnung*

Am 26. Juli 1995 trat das Gesetz in Kraft, das die Arbeit der TRC ermöglicht hat. Es heißt interessanterweise „National Unity and Reconciliation Act“!. Das Wort „Wahrheit“ ist also durch den Begriff der „nationalen Einheit“ ersetzt. Daß die eigentliche Kommission dann doch in Kapitel 2 „Truth and Reconciliation Commission“ genannt wird, spiegelt den Kompromiß wider, dem sich dieses Gesetz verdankt. Der Afrikanische Nationalkongreß von Präsident Nelson Mandela wollte ursprünglich eine „Wahrheitskommission“, die Nationalpartei von de Klerck hingegen lediglich eine Versöhnungs-

kommission. Die führende Partei der Schwarzen wollte also dafür sorgen, daß die Wahrheit über die Opfer der Apartheid-Zeit ans Licht kommt, während die Nationalpartei, die für eben diese Zeit verantwortlich ist, eine Amnestie für sich und ihre Handlanger anstrebte. Diese gegensätzlichen Interessen kommen sehr deutlich in Kapitel 3 des Gesetzes zum Ausdruck. Dort werden die Ziele wie folgt beschrieben:

*„Die Aufgaben der Kommission bestehen darin, nationale Einheit und Versöhnung in einem Geist des Verstehens zu fördern, welcher die Konflikte und Trennungen der Vergangenheit transzendiert, und zwar durch*

*a) die Aufstellung eines möglichst umfassenden Bildes der Gründe, der Natur und des Ausmaßes schwerer Menschenrechtsverletzungen, verübt in dem Zeitraum vom 1. März 1960 bis zum Abschlußdatum (festgesetzt auf Dezember 1993), einschließlich der Ursachen, Umstände, Begleiterscheinungen solcher Verletzungen, unter Einbeziehung der Perspektiven der Opfer sowie der Ansichten der für die Ausführung solcher Verletzungen verantwortlichen Personen, und zwar auf dem Wege von Untersuchungen und Anhörungen;*

*b) durch die Ermöglichung der Gewährung von Amnestie für solche Personen, die eine vollständige Offenlegung aller relevanten Fakten bezüglich aller Handlungen, die politisch motiviert sind und mit den Anforderungen dieses Gesetzes übereinstimmen, vorlegen;*

*c) durch die Aufstellung und Bekanntgabe des Schicksals sowie weiterer Umstände der Opfer und durch die Wiederherstellung ihrer menschlichen und bürgerlichen Würde, indem sie die Möglichkeit erhalten, ihre eigene Darstellung der erlittenen Verletzungen zu geben sowie Ausgleichs- und Schadensersatzmaßnahmen vorzuschlagen;*

*d) durch die Erstellung eines Berichtes, der eine möglichst umfassende Bilanz der Maßnahmen und Ergebnisse der Kommission bietet und Empfehlungen bezüglich Maßnahmen zur Vermeidung künftiger Menschenrechtsverletzungen enthält.“*

Demnach lassen sich die wichtigsten Ziele dieses Gesetzes so zusammenfassen:

2.1 Die Aufarbeitung der Apartheid-Epoche wird auf gut dreißig Jahre eingeschränkt. Sie umschließt den Zeitraum, der mit dem Massaker von Sharpeville (1960) beginnt und Ende 1993 endet.<sup>1</sup> Eine weitere Einschränkung besteht darin, daß lediglich schwere Menschenrechtsverletzungen wie Mord, versuchter Mord, Verschleppung und Folter untersucht werden können. Bemerkenswert ist dabei, daß nicht nur die Opfer solcher Verbrechen, sondern auch die Verantwortlichen genannt werden sollen.<sup>2</sup>

2.2 Ein deutlicher Akzent wird auf die Wiederherstellung der persönlichen und staatsbürgerlichen Würde der Opfer gelegt. § 11 des Gesetzes unterstreicht, daß sie mit „compassion and respect“ behandelt werden und jede nur mögliche Hilfe erfahren sollen, damit sie ihre Geschichte vorbringen können und rasche Hilfe bekommen.

Diese „Opferorientierung“ läßt sich deutlich an dem Charakter der Hearings ablesen. Wenn die Zeugen hereingeführt werden, erheben sich alle Anwesenden. Die Kommissionsmitglieder stellen ihre Fragen auf einfühlsame und diskrete Weise. Kreuzverhöre finden nicht statt. Dolmetscher sorgen dafür, daß sie ihre Muttersprache verwenden können. In der Regel sitzt eine psychologisch geschulte Frau bei den Zeugen, um ihnen bei ihren leidvollen Erinnerungen beizustehen. Daß es zu tränenreichen Zusammenbrüchen kommt, ist unvermeidlich. Wenn sich einige Zeugen in ihrer Sicherheit bedroht fühlen, können sie in eigens angemieteten Wohnungen der Kommission unterkommen. Allerdings scheint die materielle Versorgung dieser Menschen, die zumeist in schreiendem Elend leben, zu wünschen übrig zu lassen. Da erst im Anschluß an die Veröffentlichung des Abschlußberichtes über Pensionen und andere Schadensersatzmaßnahmen entschieden werden kann, müßte eigentlich ein Interims-Hilfsprogramm zum Zuge kommen. Doch auch dieses funktioniert noch nicht.

2.3 Deutlich ist andererseits das Interesse des Gesetzes, all solchen Übeltätern des Apartheid-Regimes zu einer Amnestie zu verhelfen, die sich bereitfinden, ihre Handlungen, deren Umstände und Ursachen, vollständig und öffentlich aufzudecken (§§ 16–22). Dazu gehört auch und vor allem, daß die politische Motivation der Verbrechen nachgewiesen werden muß, was nicht ohne namentliche Nennung verantwortlicher Vorgesetzter geschehen kann. Im Zuge solcher Anhörungen sind mittlerweile bereits führende Politiker der Apartheid-Ära, einschließlich Ex-Präsident Botha, genannt worden.

2.4 Das Gesetz verfolgt das Ziel, daß die Bearbeitung der schweren Menschenrechtsverletzungen nicht zu einer Art Hexenjagd führen, sondern dazu beitragen soll, Einheit und Versöhnung zwischen den verschiedenen Teilen der südafrikanischen Bevölkerung zu fördern, damit in Zukunft ähnliche Verbrechen vermieden werden können.

Es liegt auf der Hand, daß das Gesetz Absichten und Ziele zusammenfügt, welche unvereinbar erscheinen. Wie verträgt sich die Würde der Opfer mit einer Amnestie für die Täter? Wie ist zu gewährleisten, daß die Erinnerung an soviel Schrecken und Leid nicht zu mehr Haß Anlaß gibt, sondern zu Einheit und Versöhnung führt?

### *3. Die Arbeit der Kommission – einige Einzelheiten*

Bevor ich mich diesen heiklen Fragen zuwende, scheint es angebracht, einige Aspekte zu nennen, die zum Verständnis der Arbeit dieser Kommission beitragen können.

3.1 Die Kommission umfaßt siebzehn Mitglieder. Sie wurden nicht nach Parteienproporz ausgesucht, sondern von einem eigens einberufenen Gremium ausgewählt, wobei die persönliche Integrität wichtiger erschien als ethnische Repräsentativität. Daß Erzbischof Desmond Tutu den Vorsitz hat, ist bekannt. Sein Ansehen in Südafrika wird nur noch von dem des Präsidenten Mandela übertroffen. Der stellvertretende Vorsitzende ist Dr. Alex Boraine, ein sehr geachteter weißer Theologe und Politiker. Das moralische Ansehen aller Kommissionsmitglieder ist auch nach sechs Monaten – die Arbeit wurde am 15. April aufgenommen – über jeden Verdacht erhaben.

3.2 Das Gesetz sieht drei Ausschüsse vor, denen drei wesentliche Arbeitsfelder zugeordnet sind. Es sind diese a) der Ausschuß für Menschenrechtsverletzungen (vgl. §§ 12–15), b) der Amnestieausschuß (§§ 16–22) und c) der Ausschuß für Reparation und Rehabilitation (§§ 23–27). In diesen Ausschüssen arbeiten jeweils fünf Personen, und zwar sind dies Mitglieder der Kommission und zusätzliche Experten und Juristen. Es versteht sich von selbst, daß der Amnestieausschuß von besonderem Gewicht ist. Er hat weitreichende Vollmachten erhalten. Wenn er eine Person amnestiert, kann diese von keinem Gericht mehr für die verübten Taten zur Rechenschaft gezogen werden.

3.3 Das Gesetz sieht zudem die Bildung einer Untersuchungs- und Nachforschungsstelle vor (§ 28). Ihr obliegt es, sämtliche eingehenden Anträge zu prüfen, Umstände und Hintergründe aufzuklären, die Antragsteller zu befragen und zusätzliche Nachforschungen, zum Beispiel in Archiven, bei der Polizei oder anderen Behörden, anzustellen. Nur wenn diese Arbeit getan ist, können die eigentlichen Hearings stattfinden, wobei zu beachten ist, daß nur diejenigen Antragsteller eingeladen werden, die bereit sind, öffentlich auszusagen. In 90 % der Anträge finden keine Hearings statt, sondern die Fälle gehen von der Informations- und Forschungsstelle direkt zur Kommission. Es ist noch nicht abzusehen, wieviele Meldungen und Anträge zu bearbeiten sein werden. Man rechnet mit 50 000, andere sprechen sogar von 100 000 Fällen.

3.4 Der Gesetzgeber hat der Kommission eine Frist von 18 Monaten gesetzt, um ihre Arbeit durchzuführen. Angesichts der unerwartet hohen Zahl der Anträge ist der Zeitraum um drei Monate bis Ende 1997 verlängert worden. Für die abschließende Erstellung des Berichtes sind drei Monate vorgesehen. Der Präsident muß dieses Dokument dann der Öffentlichkeit vorstellen und binnen zweier Monate dem Parlament vorlegen. In diesem

Zusammenhang werden dann die Maßnahmen verabschiedet werden müssen, die mit den Stichworten *Reparation* und *Rehabilitation* bezeichnet worden sind. Vorgesehen ist im Gesetz die Bildung eines „President's Fund“ (§ 42), durch welchen diese Ansprüche bezahlt werden sollen. Ob das eine realistische Planung ist, darf bezweifelt werden. Ich werde darauf später noch einmal zurückkommen müssen.

3.5 Die Kommission hat in Kapstadt, Johannesburg, East London und Durban Regionalbüros eingerichtet, damit die Fülle der Anträge und der Kontakt zu den Antragstellern sowie den entsprechenden Behörden halbwegs überschaubar gestaltet werden können. Jedes Regionalbüro unterhält eine Abteilung für die Aufnahme und Bearbeitung der Anträge, eine zweite für die detaillierte Erforschung der Umstände, eine dritte ist für die Vorbereitung und Durchführung der Anhörungen sowie die allgemeine Verwaltung der Kommissionsarbeit zuständig. In dem Büro der Östlichen Kapprovinz in East London arbeiten zum Beispiel 50 Personen. Es dürften in den anderen kaum weniger sein.

#### *4. Ein Land im Kampf um seine Erinnerungen*

4.1 Schon die Zahl von 50000 Anträgen läßt die Umriss der Aufgabe erkennen, mit der die Wahrheits- und Versöhnungskommission konfrontiert ist. Je dichter sich das Netz der Anhörungen über das Land breitet, desto schärfer treten die Konturen der inneren Zerstörung hervor, die das System der Apartheid in Südafrika, ja im ganzen Südlichen Afrika hervorgerufen hat. Jede Anhörung produziert neue Varianten des alltäglichen Grauens. Ob es der Zynismus der Spezialeinheiten zur „Bekämpfung des kommunistischen Terrorismus“ ist, die nächtliche Schikanierung und Einschüchterung der armen Menschen in den Townships, die perfiden Inszenierungen und Verschärfungen der Rivalitäten zwischen schwarzen Gruppen, so insbesondere der Inkatha Freedom Party und dem ANC, die entmenschlichenden Folterpraktiken oder, um auch die andere Seite zu nennen, die „Hinrichtung“ von vermeintlichen Informanten durch brennende Autoreifen, das „necklacing“ – diese Exhumierung der Schrecken sendet immer wieder Schockwellen der Erschütterung durch das Land. Kaum ein Tag vergeht, in dem nicht in den Medien von den Hearings die Rede ist.

Darüber hinaus wurde am 21. und 22. Oktober im Abendprogramm des südafrikanischen Fernsehens die zweiteilige Dokumentation „Prime Evil“ ausgestrahlt. Es handelt sich um die Rekonstruktion der Aktivitäten eines Mordkommandos der Polizei, das von der einsam gelegenen Farm „Vlak-

plaas“ aus im ganzen Südlichen Afrika Morde und Massaker verübte, mit Wissen und unter dem Schutz oberster Stellen. Die Schandtat zu beschreiben, erspare ich mir. Sie sind uns in ähnlicher Form aus Rwanda, aus dem ehemaligen Jugoslawien und aus den Konzentrationslagern der Nazis zur Genüge bekannt. In Südafrika bewirkte „Prime Evil“ tagelang ohnmächtigen Zorn bei den schwarzen und beklommene Beschämung bei den weißen Bürgern. Die einen sagten: Wir haben es immer geahnt! Die anderen sagten: Wir haben nicht glauben wollen, daß so was im Namen von Apartheid möglich war.

Nun hat der Chef dieses Kommandos, Eugene de Kock, bei der Kommission Amnestie beantragt. Und man fragt sich entsetzt: Können solch bestialische Praktiken unter eine Amnestie fallen? Und General van der Merwe, oberster Leiter der Polizei zu Apartheid-Zeiten, hat bei seinem Amnestieverfahren unter anderem ausgesagt, Präsident P.W. Botha habe persönlich die Order gegeben, das Khotso House, die Zentrale des südafrikanischen Kirchenrates, in die Luft zu sprengen (was dann auch geschah). Es ist noch kein Ende der Schrecken abzusehen, doch es dämmert vielen weißen Südafrikanern, die sich an die Illusion geklammert hatten, das System der getrennten Entwicklung müsse doch auch sein Gutes haben, daß sie von ihren Politikern belogen und betrogen worden sind.

Wenn ich von innerer Zerstörung spreche, meine ich nicht nur die direkt Geschändeten und Beschädigten, nicht nur die Angehörigen derjenigen Polizisten, Generäle und Politiker, deren Verbrechen jetzt an den Tag kommen. Natürlich erinnern sich jetzt auch viele wieder der alltäglichen Erniedrigungen, etwa der nach Rassen gestaffelten Gehaltsstufen in den Kirchen. (In der Anglikanischen Kirche bekam ein schwarzer Bischof eben mal das Gehalt eines weißen Anfängers!)

In einem allgemeineren Sinn fühlen sich alle beschmutzt, besudelt, beschämt, beleidigt. Bei vielen rassistisch verfolgten Südafrikanern findet sich tiefer Zorn, die Bitterkeit der Kränkungen vergiftet die Seele, während erschrockene Beschämung viele Weiße erfaßt. Wer will da von nationaler Einheit und Versöhnung reden? Wie soll das denn gehen?

4.2 Einige Beobachter haben die Arbeit der Wahrheits- und Versöhnungskommission als einen kathartischen Vorgang beschrieben. Sie verstehen ihn als einen Selbstreinigungsprozeß und sagen deshalb, daß er notwendigerweise Empfindungen von Hilflosigkeit, Wut und Trauer an die Oberfläche der Seele spülen müsse. Das Eingeständnis dieser Schmerzen sei schon der Anfang der Heilung. Daran ist etwas Richtiges. In den Hearings ist immer wieder zu beobachten, daß mitten in den qualvollen Erinnerungen etwas Erhebendes geschieht. Wenn Zeugen an den Ort ihrer Qualen zurückkehren,

dann sind Weinen und Klagen unvermeidlich. Und doch verlassen viele von ihnen den Zeugenstand mit dem Empfinden, endlich als ein leidender Mensch erkannt und gewürdigt worden zu sein.

Sie empfinden natürlich auch tiefe Befriedigung. Sollten sie nicht vernichtet werden? Jetzt preist man sie als Helden. Hatte man den Gefolterten in den Gefängnissen nicht immer wieder zugerufen: „Ihr könnt so laut brüllen, wie ihr wollt, es hört euch niemand!“? Jetzt aber hört das Land, und die Geschichte der Leiden wird aufgenommen in die Erinnerung der Nation. Sie sollten mundtot gemacht werden, jetzt aber hört man sie. Jetzt dürfen die Namen öffentlich genannt werden, die noch vor wenigen Jahren über jeden Verdacht erhaben schienen. Das ist die Erhebung der Erniedrigten, die an den Lobgesang der Maria denken läßt. „Er stößt die Gewaltigen vom Thron und erhebt die Niedrigen!“

Was nun aber wahrhaft zu Herzen geht, ist nicht, daß diese Befriedigung eine sublimale Art der Rache ist, sondern sich in genuiner Vergebungsbereitschaft äußert. Das fällt immer wieder auf: Mitten in Schrecken und Klagen die große Bereitschaft zur Vergebung. Oft wird dieser Satz wiederholt: „Ich möchte wohl vergeben, aber ich muß wissen, wem ich vergeben soll und wofür!“

4.3 Damit aber sind wir bei der Frage, die nach meinem Eindruck die größte Frage in Südafrika ist: „Kain, wo bist du?“ Weißer Bruder, wo bist du? Hast du es nicht nötig, Abels Geschichte zu hören? Warum sehen wir dich nicht bei den Hearings? Willst du so tun, als wärest du nicht dabei gewesen, als dies alles geschah?

Ich vermute, daß sich viele Weiße schämen und deshalb der Konfrontation mit den Einzelheiten des Grauens ausweichen. Sie fürchten wohl, an den Pranger gestellt zu werden. Möglicherweise sind viele von ihnen Opfer ihrer eigenen Propaganda, welche die Schwarzen als unberechenbar und grausam hinstellte. Die Lynchjustiz des „necklacing“ ist ja noch präsent. Wer garantiert, daß sich sowas nicht wiederholt?

Im Gefängnis der Scham haben die Ausflüchte Inflation. Da sind Ausweichmanöver an der Tagesordnung. Auch in Südafrika sind die Menschen nicht anders als bei uns. Die meisten verstecken sich feige hinter den Barrikaden des Mitläufertums. Wir waren's nicht! Wir haben's nicht gewußt! Zumindest so haben wir's nicht gewollt!

Die Offenbarung der grauenvollen Geschichten kann in der Tat einen solchen Schrecken auslösen, daß sich die Seele taub stellt. Psychologen haben dafür Begriffe parat: Sie sprechen von „numbing“. Es ist nicht selbstverständlich, daß die Wahrheit uns befreit, sie kann uns auch übermannen und gefühllos machen. Wir können die Wahrheit nur dann aushalten, wenn wir uns gehalten

und getröstet wissen. Das aber ist das große Problem, das mit der tiefen rassistischen Prägung der südafrikanischen Gesellschaft verknüpft ist: Die Weißen glauben nicht, daß schwarze Menschen sie halten und trösten könnten.

Schwarze Theologen wie Welele Mazumiza vertreten denn auch die Theorie, die Weißen hätten sich das „Baas-Dienstboten-Verhältnis“ so zu eigen gemacht, daß sie gar nicht auf den Gedanken kämen, von diesen „Untermenschen“ etwas Hilfreiches zu erwarten, genauso wenig wie sie meinten, ihnen gegenüber etwas schuldig zu sein. Daß Schwarze zur Vergebung bereit seien, sei sozusagen „normal“, weil es dem Abhängigkeitsverhältnis der Dienstboten entspreche. Aber der „Baas“, der Boss, der Herr, habe doch keine Veranlassung, seine Diener um Vergebung zu bitten.

Ist diese Interpretation stichhaltig? Vieles spricht dafür. Es läßt sich nicht leugnen, daß fast alle weißen Kinder gleichsam mit der Muttermilch die Erfahrung aufnehmen, daß da immer jemand ist, der aufräumt, putzt, sauber macht. Und dieser jemand ist schwarz. Noch bevor sie darüber reflektieren können, machen diese Kinder die Erfahrung, über den Schwarzen zu stehen. Damit bildet sich in ihnen die tiefsitzende emotionale Disposition der Überlegenheit. Sie haben die Macht, die Schwarzen sind abhängig.

Diese frühkindliche Prägung wird durch Schule und Kirche, wirtschaftliche Vorrangstellung und soziales Prestige Tag für Tag vertieft. Über Jahrzehnte hat das System der Apartheid diese Prägungen und Einstellungen bestätigt. In den Kirchen wurde es gar als biblisch und gottgewollt gerechtfertigt. Und irgendwann schienen die Rassenschranken „natürlich“ zu sein, wurde das groteske System der „Townships“ eine Selbstverständlichkeit. Zwar sind die Gesetze der Segregation abgeschafft, aber die innere Segregation dauert fort. Und mit ihr Berührungsängste und Verhaltensunsicherheiten, selbst bei solchen, die wohlmeinend sind und das neue Südafrika willkommen heißen.

Wie befreit man die Herren von ihrer rassistischen Gefangenschaft? Es wird nur so geschehen, daß einige von ihnen vortreten und stellvertretend für die Vielen das Wort sprechen, das sie befreit, das entwaffnende Wort: „We are sorry!“ Es tut uns leid! Wer ist da in der Gesellschaft der Weißen, der diese erlösenden Worte findet und die Schranken niederlegt? Wird die Holländisch Reformierte Kirche, die ja oft als der geistliche Arm der Burenpartei erschien, die Kraft haben, diesen befreienden Schritt zu tun?<sup>3</sup>

4.4 Wenn sich keiner findet, der die Weißen aus dem Niemandland der Verleugnung und scheinbaren Indifferenz herausführt, wird die Amnestie, die das Gesetz vorsieht, zu einem sozialen Sprengsatz.

Es hat sehr viel böses Blut gegeben, als am 11. Oktober die Nachricht verbreitet wurde, daß der frühere Verteidigungsminister Malan sowie seine

neunzehn Mitangeklagten vom Vorwurf der Ermordung von dreizehn Menschen, darunter vielen Frauen und Kindern, freigesprochen wurden<sup>4</sup>. Dieses Urteil wurde von vielen Südafrikanern als ein deutliches Indiz dafür betrachtet, daß offenbar auch nach dem offiziellen Ende der Apartheid alles beim Alten bleiben soll. Deshalb hört man bittere Sätze wie diese: In den Gerichten sind es dieselben Richter wie vorher. Wie kommen wir dazu, von ihnen ein gerechtes Urteil über ihresgleichen zu erwarten? In den Ministerien und Behörden sind die alten Leitenden Beamten an ihren Plätzen geblieben, deshalb geht es mit dem groß angekündigten „Reconstruction and Development Programme“ (RDP) auch nicht voran. In den Banken und Betrieben sind die Chefs natürlich immer noch die Weißen, und die Schwarzen, die kooptiert werden, lassen sich rasch korrumpieren...

Vorwürfe wie diese mögen übertrieben erscheinen, sie spiegeln jedoch eine tiefe Frustration und eine wachsende, unruhige Gereiztheit wider. Dem halten Menschen wie Tutu entgegen: Das Gesetz über Nationale Einheit und Versöhnung ist ein Kompromiß, und wir müssen lernen, mit Kompromissen zu leben. Falls Angehörige der Polizei den Amnestie-Ausschuß überzeugen können, daß dies aus politischen Gründen geschehen ist, dann steht ihnen eine Amnestie zu. Sie brauchen noch nicht einmal zu sagen, daß sie ihre Untaten bereuen. Sie müssen lediglich nachweisen, daß sie Order hatten zu tun, was sie getan haben.

Aber, auch dies fügt Tutu hinzu, die öffentliche Bloßlegung der eigenen Verbrechen ist nicht leicht! Wie schwer fällt es, schon zu Hause, im vertrauten Kreis der Familie, einen Fehler einzugestehen. Wieviel schwerer muß es sein, vor den Augen der ganzen Nation über unsägliche Verbrechen Auskunft zu geben. Wie schwer ist es auch, die Namen der Vorgesetzten und Helfershelfer zu nennen und damit die Kameraderie der vertrauten Gruppen zu „verraten“. Dies ist zweifellos richtig. Wer seine Rolle im Vernichtungs- und Unterdrückungssystem der Apartheid schonungslos bloßlegt, muß sich von der Ideologie der „geschlossenen Gruppe“ mit ihrem subtilen System von Belohnung und Drohung entfernen. Mit anderen Worten: Er wird zum Deserteur und Verräter. Das wird solange als verächtlich gelten, als die alten Seilschaften an der Macht sind. Wird aber erst einmal deutlich, wie sehr und wie systematisch einfache und zumindest anfänglich gutgläubige Polizisten von ihren Oberen mißbraucht und verraten worden sind, dann dürfte sich auch dieser fatale Gruppenzwang verflüchtigen. Zur Zeit aber hat es noch den Eindruck, als würden immer noch einige Angehörige aus den Unterdrückungskadern der Apartheid versuchen, sich zu verbergen, in der Hoffnung, auf immer unentdeckt zu bleiben.

Doch können derartige Überlegungen den gefährlichen Zorn bändigen, der in denen aufkocht, die immer noch kein Ende ihrer Leiden sehen? Die

sich bitter fragen, was denn eine Wahrheits- und Versöhnungskommission nütze, wenn sie nur an die alten Wunden rühre, nicht aber dazu beitragen könne, daß sie auch geheilt werden? Wenn es mit der Rückgabe des Landes, mit dem Bau von Wohnungen und Häusern, mit Ausbildungs- und Arbeitsmöglichkeiten so unendlich langsam vorangeht, wie soll da nicht der Eindruck entstehen, die Wahrheits- und Versöhnungskommission sei kaum mehr als ein sozialdiakonisches Placebo? Die Akzeptanz von Amnestie-Maßnahmen hängt entscheidend davon ab, ob die Nutznießer des Apartheid-Systems signifikante Zeichen von Bußfertigkeit und Versöhnungsbereitschaft erkennen lassen. Und diese können nicht nur auf der symbolischen Ebene der Vergangenheitsbewältigung liegen, sondern müssen sichtbare und spürbare wirtschaftliche und politische Konsequenzen haben.

4.5 Bevor ich diesen Kontext ausführlicher darstelle, möchte ich noch eine Überlegung einfügen, die eher in den Bereich der Anthropologie und Religionswissenschaft gehört, aber zum Verständnis der gegenwärtig in Südafrika feststellbaren emotionalen Dynamik beitragen kann. Bei weißen Politikern und Geschäftsleuten hört man häufig die Parole: „Let bygones be bygone!“ Also: Was vorbei ist, ist vorbei! Strich drunter! Es gibt soviel zu tun! Packen wir's an! Es wäre meines Erachtens falsch, solche Parolen lediglich als Zeichen für die Verweigerung einer ernsthaften Beschäftigung mit der Vergangenheit zu deuten. Gewiß, die Neigung zur Selbstamnestie ist vorhanden, und in der Tat ist Amnestie oft mit Amnesie, also mit kollektiver Vergeßlichkeit, verwechselt worden!

Dennoch scheint mir noch ein anderes Element im Spiele zu sein. Die Mentalität der Engländer und Afrikaaner in Südafrika ist zutiefst mit der europäischen Kultur verbunden. Und dies ist eine Kultur, welche die Vergangenheit als vergangen, als tot und abgetan erlebt und daher auch keine vitale Notwendigkeit darin sieht, mit ihr in lebendiger Verbindung zu bleiben. Zwar verehren wir in Europa im allgemeinen unsere Toten und halten ihre Gräber in Ehren, aber wir leben nicht in dem Bewußtsein, daß die Geister der Toten noch um uns sind, daß es also darauf ankomme, uns mit den unerlösten Geistern der Vergangenheit zu versöhnen.

Das aber ist genau der Ansatz, den wir in der traditionellen Spiritualität afrikanischer Religionen finden und der unter dem Firnis importierter Christlichkeit auch in Südafrika noch an allen Ecken und Enden zu spüren ist. Das explosionsartige Wachstum der sogenannten „unabhängigen“ afrikanischen Kirchen beweist dies zur Genüge! Darum weisen schwarze Theologen und Religionswissenschaftler immer wieder darauf hin, daß es keine friedliche Gegenwart und keine verheißungsvolle Zukunft geben kann,

solange die Geister der Vergangenheit nicht erlöst und zur Ruhe gebracht worden sind. Aus diesem Grund wiederholen so viele Menschen in den Hearings, sie möchten wissen, wo ihre ermordeten Angehörigen geblieben sind, damit sie ihnen ein würdiges Begräbnis bereiten können. Es ist eben von elementarer Dringlichkeit, das tote Mitglied der Familie zu seiner Ruhe zu bringen. Nur so läßt sich die Harmonie mit den vergangenen Generationen aufrechterhalten. Die Heimholung des verlorenen, auch des schuldig gewordenen Angehörigen zu den Gräbern der Ahnen ist ein wesentlicher Bestandteil des Friedens der Lebenden.

Dies wird in westlichen Kreisen oft als unchristlicher Geisterglaube denunziert. Ich verstehe diese Suche nach einer Befriedung der Vergangenheit vielmehr als Kennzeichen einer Spiritualität, die von dem ganzheitlichen Zusammenhang des Lebens überzeugt ist und den einzelnen Menschen nur in seiner Einbettung in die Gemeinschaft zu verstehen vermag, wobei Gemeinschaft eben auch den Zusammenhang in der Zeit umschließt. Deshalb hat „Vergangenheitsbewältigung“ für diese Sicht der Geschichte eine essentielle Bedeutung. Sie dient nicht nur der juristischen Aufarbeitung von Ansprüchen, sondern hat etwas mit Heilung, Erlösung und Befreiung zu tun.

Diese Heilung umschließt gerade auch solche tiefen seelischen Beschädigungen wie Beschämung und Kränkung und ist deshalb geeignet, den fatalen Wiederholungszwang unbefriedigter Schuld, also den Mechanismus der Rache, zu überwinden. Genau dies aber fällt uns in Europa – und in anderen Teilen der Welt – sehr schwer. Die verbreitete Tendenz der Verleugnung macht uns zu Wiederholungstätern. Wir gelangen über den Mechanismus der Vergeltung nicht hinaus, weil wir Gefangene unserer Kränkungen bleiben.

Meine Frage an die weißen Menschen in Südafrika ist daher: Werden sie bereit sein, die Arbeit der Wahrheits- und Versöhnungskommission als eine Gelegenheit zu verstehen, die spirituelle Kraft ihrer schwarzen Landsleute besser und tiefer zu erfassen? Werden sie darüber hinaus bereit sein, zusammen mit ihnen an einer Befriedung der Vergangenheit zu arbeiten? Können sie die große Vergebungsbereitschaft der Leidtragenden als eine Chance begreifen, aus dem Gefängnis ihrer Scham und den Verliesen der Verleugnung herauszutreten, damit sie alle gemeinsam am Kap der Guten Hoffnung guter Hoffnung sein können?

### *5. Umriss einer Politik der Versöhnung*

Ich wies bereits darauf hin, daß die Arbeit der Wahrheits- und Versöhnungskommission der „nationalen Einheit und Versöhnung“ dienen und die Trennungen der Vergangenheit transzendieren soll, damit in der Zukunft ähnliche

Menschenrechtsverletzungen vermieden werden können. Die Beschäftigung mit der Apartheid-Zeit hat also nicht nur eine kathartische, sondern auch eine propädeutische Funktion mit dem Ziel, mehr Rechtssicherheit und Friedensfähigkeit zu schaffen.

Es ist jetzt schon klar, daß die Kommission mit ihrem zeitlich begrenzten Mandat lediglich die Umriss einer Politik der nationalen Versöhnung erarbeiten kann. Viel wird daher davon abhängen, ob es gelingt, die Empfehlungen dieser Kommission mit den großen Zielen des nationalen Aufbaus zu verknüpfen. Mir scheint, daß dafür folgende Gesichtspunkte beachtet zu werden verdienen.

5.1 Die weitverbreitete Enttäuschung über den Ausgang des Malan-Verfahrens darf nicht dahin führen, die Bedeutung des Rechts für die Aufrichtung einer verlässlichen Ordnung in Frage zu stellen. Zwar hat sich der Gesetzgeber bei der Schaffung der Wahrheits- und Versöhnungskommission bewußt gegen Gerichtsverfahren entschieden, die an die Nürnberger und Tokioter Kriegsverfahren erinnert hätten. Damit ist natürlich nicht die Intention verbunden, die Autorität der Gerichte und die Geltung des Rechts in Zweifel zu ziehen. Es wird sehr viel darauf ankommen, die Achtung vor der absoluten Souveränität des Rechts zu begründen und zu festigen; denn nur so kann allen Tendenzen gewehrt werden, das Recht in die eigenen Hände zu nehmen, was notwendigerweise die Rückkehr zu Willkür und Rache, also die Brechung des Rechts, implizieren müßte. Die langen Jahre der Willkür haben eine „Kultur der Gewalt“ etabliert, die natürlich ihre eigene Dynamik behält, auch nachdem die ideologische Rechtfertigung der Apartheid zusammengebrochen ist. Schon immer waren die Übergänge von politisch sanktionierter Gewalt zu krimineller Gewalt fließend, und ausweglos erscheinendes Elend provoziert „horizontale Gewalt“ in all ihren Spielarten, von häuslicher Gewalt und Kindesmißbrauch bis hin zu massenhaftem Diebstahl und Waffenhandel. Wer sich heute über das alarmierende Ausmaß von Gewaltverbrechen in Südafrika wundert, hat vergessen, daß die Jahrzehnte institutionalisierten Rechtsmißbrauchs eine Schule der Gewalt darstellten, in der es viele gelehrige Schüler gab. „Wer Wind sät, wird Sturm ernten“, sagt die Bibel, und das gilt auch hier.

Die Arbeit an dem Primat des Rechts ist daher nicht nur eine vorrangige Aufgabe des Staates, sondern gilt gleichermaßen für die Öffentlichkeit und die Zivilgesellschaft. Nicht nur die Besetzung der Richterstellen wird öffentliche Aufmerksamkeit erfordern, auch die Arbeit der Polizei bedarf strenger Observanz, zeigt sich doch, daß gewalttätige Praktiken, etwa bei Verhören, immer noch an der Tagesordnung sind. Die Überwindung von Willkür und

Korruption ist eine alltägliche Kärnerarbeit, die natürlich von allen Sektoren der Gesellschaft erwartet werden muß.

Für Südafrika stellt sich insbesondere die Frage, wie mit politischen Mandatsträgern verfahren werden soll, die durch ihre Beteiligung am Apartheid-System belastet sind. Früher wurden Personen, deren öffentliche Tätigkeit unerwünscht war, einfach gebannt. Das wird niemand wiederholen wollen. Das heißt jedoch nicht, daß auf eine kritische und öffentliche Begleitung aller Persönlichkeiten verzichtet werden muß, die eine Leitungsfunktion in den Bereichen der Politik, der Rechtspflege, in Wirtschaft und Verwaltung anstreben. Jede vitale Demokratie lebt von der strengen Kontrolle ihrer Mandatsträger.

5.2 Schon nach den ersten Monaten zeigt sich, daß möglicherweise der größte Dienst der Wahrheits- und Versöhnungskommission darin besteht, die Würde der Opfer aufzurichten. Es war bereits davon die Rede, wie wichtig es ist, die Geschichte derer, die zur Unsichtbarkeit verurteilt waren, sichtbar zu machen und in die Geschichte des neuen Südafrika zu integrieren. Dieser Vorgang hat also eine erhebliche symbolische Bedeutung. Diese aber wird sich verflüchtigen, wenn es nicht zugleich auch zu einer spürbaren materiellen Aufrichtung der Verelendeten kommt. Ich erwähnte bereits, daß diese Hilfen noch nicht adäquat geleistet werden. Auch hier könnten die Kirchen und andere zivilgesellschaftlichen Gruppen mit unbürokratischer Hilfe in die Bresche springen, wenigstens so lange, bis die staatliche organisiert ist.

Die Arbeit der Wahrheitskommission kann als eine Bereicherung der Rechtspflege angesehen werden. Ihre „Opferorientierung“ ergänzt die „Täterfixierung“, die in der klassischen Gerichtsbarkeit im Vordergrund stehen muß. Vor Gericht muß die Schuld des Täters zweifelsfrei erwiesen werden; darum muß dort der Täter im Mittelpunkt stehen. Dagegen tritt in der Gestalt der Anhörung der beleidigte und beschädigte Mensch in das Zentrum. Die Wiederaufrichtung seiner Würde gilt als ein ebenso großes Ziel für das Wohl der Gesellschaft wie die Bestrafung des Schuldigen.

Darin sehe ich eine wichtige Korrektur und Ergänzung unserer geläufigen Rechtspflege. Neben dem punitiven Aspekt stellt sie die aufrichtende und konstruktive Seite der Gerechtigkeit. Es wäre zu überlegen, ob dieser Ansatz nicht auch in anderen Ländern Nachahmer finden sollte. Schon jetzt ist offensichtlich, um nur dieses Beispiel zu nennen, daß die Prozesse gegen serbische und kroatische Kriegsverbrecher in Den Haag nur eine, dazu eine sehr eingeschränkte Form der Wiederaufrichtung des Rechts bewirken können. Die Aufrichtung der Würde der geschändeten und vernichteten Menschen ist dadurch alles andere als gewährleistet.

Diese rechtsphilosophische Überlegung muß natürlich um den Gedanken der Kompensation ergänzt werden. Dabei stoßen wir auf ein altbekanntes Dilemma: Ist es überhaupt möglich, erlittenes Leiden auszugleichen? Welche Form von Restitution ist überhaupt denkbar, wenn wir an Mord, Verschwindenlassen oder Folter denken? Ist der Begriff der „Wiedergutmachung“ nicht eine zusätzliche Beleidigung?

Es ist eine Binsenwahrheit, daß sich das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen läßt. Deshalb kann es auch keine Restitution im eigentlichen Wortsinne geben; denn eine Rückkehr zu dem Punkt, bevor das Unrecht begann, ist unmöglich. Ich gebe daher zu bedenken, ob der Gesichtspunkt der Aufrichtung der Opfer nicht eine doppelte Ausrichtung haben müßte. Die Heilung der beleidigten Würde ist auf die Vergangenheit gerichtet und bedarf symbolischer Akte. Dagegen richtet sich alle materielle und soziale Hilfe auf die Zukunft. Sie muß zum Ziel haben, die Chancengleichheit und Zukunftsfähigkeit der geschädigten und erniedrigten Menschen zu gewährleisten. Es geht also bei Versöhnung nicht nur um die Bearbeitung von Vergangenheit, sondern zugleich auch um die Vorbereitung und Inauguration gerechterer Bedingungen für die Zukunft.

5.3 Diese Überlegung führt zwangsläufig zu einem dritten Aspekt von Gerechtigkeit, den ich den distributiven nennen möchte. Wenn von Chancengleichheit der benachteiligten Menschen die Rede ist, müssen wir auch davon sprechen, daß die Nutznießer des Unrechts ihre gestohlene Macht wiedererstatten müssen. Gleichheit ist ohne Ausgleich nicht zu haben.

Ich erwähnte bereits, daß die Einrichtung eines „President's Funds“ vorgesehen ist, mit dessen Mitteln die fälligen Kompensationszahlungen für die Opfer gezahlt werden sollen. Ob dies angesichts der Höhe der zu erwartenden Ansprüche praktikabel ist, erscheint fraglich. Wichtiger aber ist die grundsätzliche Frage, ob die Wiederaufrichtung der Würde der Apartheid-Opfer aus der Schatulle des Präsidenten bezahlt werden sollte. Müßte sie nicht vielmehr mit einem nationalen Lastenausgleichsprojekt verknüpft werden, das die Gewinner und Opfer der Apartheid zusammenbringt?

Die Erinnerung an die seit 1952 in der Bundesrepublik Deutschland verfolgten Lastenausgleichsgesetze mag nützlich sein, um diesen Ansatz zu unterstreichen. Damals wurden die Bürger, die den Zweiten Weltkrieg relativ unbeschadet überstanden hatten, gezwungen, einen Teil der Werte ihrer Liegenschaften an den Staat abzutreten, damit mit diesen Mitteln Eingliederungsprogramme für die Heimatvertriebenen und Kriegsoffer bestritten werden konnten<sup>5</sup>. Hier wurde also das Kriterium des Verzichts als Bestandteil sozialer Gerechtigkeit erkannt und praktiziert.

In Südafrika scheint mir eine ähnliche Vorgehensweise geboten. Die weiße Bevölkerungsgruppe hat in den Jahrzehnten der Apartheid materielle, soziale und professionelle Vorteile genossen, die mit der Unterdrückung und Ausbeutung der schwarzen Menschen bezahlt worden sind. Der Reichtum der Weißen steht in einem direkten Verhältnis zur Armut der Schwarzen. Wenn es also in dem neuen Südafrika für alle Menschen Chancengleichheit geben soll, dann ist das ohne die Aufgabe angemessener Macht nicht denkbar. Verzicht ist also die konkrete Folge von Unrechtsbewußtsein. Verbale Schuldbekennnisse sind wenig wert, wenn sie nicht in konkrete Formen von Verzicht übersetzt werden. Dies scheint mir die eigentliche Schwierigkeit des friedlichen Übergangs in Südafrika zu sein.

Bisher haben die bemerkenswerte Versöhnungs- und Kompromißbereitschaft der Mehrheit der Bevölkerung diesen Übergang getragen. Sollte sich aber zeigen, daß sich die Weißen als die Nutznießer des verbrecherischen Apartheidsystems in ein neues Südafrika hinüberretten wollen, ohne zu tiefgreifenden Verzichten, zum Beispiel in der Landfrage bereit zu sein, ist eine Erschöpfung der Geduld und eine Verschärfung von Gewalt zu befürchten.

Die Zukunftsfähigkeit des neuen Südafrika entscheidet sich an der Verzichtsbereitschaft der mächtigen Bevölkerungsteile. Das ehrgeizige Programm zur Rekonstruktion und Entwicklung des Landes (RDP) ist also der praktische Ausdruck von Wahrheit und Versöhnung. Wer die Zukunftsaufgaben auf den Gebieten der Wirtschaft, der Aus- und Fortbildung, Sozialfürsorge und Ökologie von der Aufarbeitung der Folgelasten der Apartheid zu trennen versucht, gibt sich m. E. einer Täuschung hin, die schwerwiegende Folgen haben könnte.

5.4 Mit diesen Überlegungen will ich unterstreichen, daß die Arbeit der Wahrheits- und Versöhnungskommission nicht auf eine bloße Vergangenheitsbewältigung beschränkt werden kann, sondern für die Eröffnung einer gemeinsamen Zukunft von ausschlaggebender Bedeutung ist. Diese Absicht verfolgt, wie wir gesehen haben, auch das Gesetz. Eine wahrhaftige Beschäftigung mit den verbrecherischen Elementen der Vergangenheit kann nur dann Versöhnung zwischen allen beteiligten Bevölkerungsgruppen bringen, wenn sie zugleich die Fundamente für eine gerechtere Zukunft legt. Versöhnung und Bündnispolitik gehören zusammen. Was damit gemeint ist, sei an zwei Beispielen verdeutlicht:

5.4.1 85% des Landes sind in der Hand der weißen Minderheit. Die „Landfrage“ ist damit eines der brisantesten Probleme des neuen Südafrika. Wird eine bloße Umverteilung des Landes, wenn sie denn politisch durchsetzbar wäre, langfristig eine Lösung darstellen? Ein Vergleich mit Landverteilungsprojekten in anderen Teilen der Welt, ich denke z. B. an Mexiko,

zeigt, daß mit der bloßen Verteilung von Land an landlose Bauern allein noch nicht viel gewonnen ist. Von gleicher Bedeutung sind Maßnahmen zur professionellen Befähigung der landsuchenden Menschen, zur Umorganisation landwirtschaftlicher Produktionstechniken und Vermarktungsformen, um nur die wichtigsten Aspekte zu nennen. Außerdem müßte dafür gesorgt werden, das Land möglichst weitgehend vor Spekulation zu schützen. Das gilt vor allem für Bauland in den urbanen Zonen. Es wäre daher daran zu denken, „land trusts“ zu gründen, also Bündnisse zum Schutz des Landes und zum Schutz finanzschwacher Bewohner.<sup>6</sup>

5.4.2 Es ist bekannt, daß das neue Südafrika die Schulden des Apartheidstaates beim IWF, der Weltbank, nationalen Regierungen und Geschäftsbanken übernehmen mußte<sup>7</sup>. Damit zeigt sich in besonders krasser Form, wie die Schulden eines verbrecherischen und korrupten Regimes den nachfolgenden Generationen aufgebürdet werden. Damit werden Tatbestände der Unversöhnlichkeit geschaffen, die der Arbeit der Wahrheits- und Versöhnungskommission entgegenstehen. Das Land sollte daher versuchen, diese Schulden gegen langfristige Projekte im Aus- und Fortbildungssektor zu tauschen, wenn es nicht möglich sein sollte, einen Schuldenerlaß auszuhandeln. Nur eine zielstrebige Befähigung der jungen Generation kann Südafrika auf einen wirtschaftlich erfolgreichen und partnerschaftlichen Weg bringen.

5.5 Ich habe mich bisher darauf konzentriert, juristische, soziale, wirtschaftliche und politische Konsequenzen einer Arbeit für Wahrheit und Versöhnung zu skizzieren. Es muß jetzt auch noch von einer Ebene die Rede sein, die auf den ersten Blick weniger praktisch zu sein scheint, die aber dennoch von großer Bedeutung für die nationale Einheit Südafrikas ist. Es muß so etwas wie eine symbolische Verständigung über Wahrheit und Versöhnung geben. Was ich mir darunter vorstelle, sei an folgenden Beispielen erläutert:

5.5.1 Es wird sehr wichtig sein, in welcher Weise der Abschlußbericht der Wahrheits- und Versöhnungskommission aufgenommen wird. Denkbar wäre ein öffentlicher „Ritus“, wie ihn Präsident Aylwin in Chile praktiziert hat. Er stellte den Bericht der chilenischen Kommission in einer Fernsehansprache dem Volk vor und bat im Namen des Staates alle Opfer um Vergebung.<sup>8</sup> Was würde es bedeuten, wenn Präsident Mandela als oberster Repräsentant des Landes und begleitet von einer signifikanten Gruppe leitender Persönlichkeiten den Bericht der Kommission vorstellen und alle Opfer um Vergebung bitten würde? Zugleich müßte ein nationaler Versöhnungstag eingesetzt werden, der in den verschiedenen Regionen und Städten auf jeweils relevante Weise begangen werden könnte. Es könnten auch in verschiedenen Orten Apartheid-Museen und Mahnmale für die Opfer der Apartheid eingerichtet werden.

Es wäre sicher unverzichtbar, soweit das nicht bereits geschehen ist, neue Schulbücher zu entwickeln, in denen die unterschiedlichen Erinnerungen verarbeitet werden. Erst ein gemeinsamer Gang durch die verschiedenen „Geschichten“ transzendiert Stereotypen und Feindbilder und legt die Grundlage für eine gemeinsame Wahrnehmung von Zukunft. Damit wären einige Strukturen einer symbolischen Kommunikation gegeben, die sicherstellen würden, daß die Erinnerung an die Apartheid zu einer echten Überwindung ihrer Schrecken führt.

Auch hier wird sehr viel davon abhängen, ob sich Nichtregierungsorganisationen, unter diesen vor allem die Kirchen, bereitfinden, diese Herausforderung zu übernehmen. Bisher waren die Kirchen zu sehr damit beschäftigt, die Identität der jeweils eigenen Gruppe religiös zu rechtfertigen und zu stabilisieren. Das mußte zu tiefen Mißverständnissen zwischen ihnen führen, auch wenn die eigentliche Glaubensgrundlage dieselbe war.<sup>9</sup> Darunter litt natürlich vor allem ihre ökumenische Arbeit. Jetzt kommt es darauf an, an allen Orten Foren der Begegnung und partnerschaftliche Programme einzurichten, damit die tiefen sozialen und kulturellen Zerklüftungen in der südafrikanischen Gesellschaft überwunden werden. Exemplarische diakonische Initiativen sollten begonnen werden, um akute Notlagen zu meistern. Die Pflege des Vertrauens ist nach so vielen Jahrzehnten des Mißtrauens und der Berührungsängste eine Aufgabe, die viel Geduld und Geistesgegenwart erfordert.

## *6. Der internationale Kontext*

Der friedliche Übergang vom Apartheid-Staat zu einer „Rainbow-nation“ der nationalen Einheit erfüllt immer noch viele Beobachter mit Staunen und Dankbarkeit. Es gibt aber auch viel Skepsis. Wird der Übergang zu einer neuen Demokratie gelingen?

Ich habe zu zeigen versucht, daß die Arbeit der Wahrheits- und Versöhnungskommission einen integralen Teil dieses Übergangs darstellt. Vergleichen wir diesen Ansatz mit Versuchen in anderen Teilen der Welt, wird uns sofort deutlich, daß er präzedenzlos ist. Darum ist er auch für alle Menschen, die sich mit der Frage befassen, wie die unseligen Kreisläufe von Gewalt und Gegengewalt, von Demütigung und Vergeltung überwunden werden können, von exemplarischer Bedeutung. Das gilt für die internationale Friedensforschung ebenso wie für ökumenisch orientierte Theologie, für Juristen, Politiker, Sozialexperten und Vertreter der Zivilgesellschaft. Es ist darum nicht nur zu hoffen, daß der südafrikanische Versuch gelingen

möge. Es wäre auch von beträchtlichem Belang, diesen Versuch unter dem Aspekt seiner Übertragbarkeit auf andere Situationen zu untersuchen.

Ich habe Wert darauf gelegt, die Arbeit für Wahrheit und Versöhnung in ihren sozial- und wirtschaftspolitischen Kontext zu stellen. Wenn es nicht gelingen sollte, den Prozeß der Verelendung der „townships“ zu entschärfen, wobei sozialer Wohnungsbau und Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen von höchster Priorität sein dürften; wenn die „Landfrage“ nicht befriedigend gelöst wird, wenn die empörenden ökonomischen Diskrepanzen zwischen den „Eliten“ und den großen Massen nicht ausgeglichen werden können, wird das „neue Südafrika“ an seiner immanenten Gewalt und Ungerechtigkeit ersticken. Das vorherzusagen, erfordert keine prophetische Gabe.

Es ist aber sehr die Frage, ob diese dringlichen politischen Aufgaben, die im Kern einen sozialstaatlichen Ansatz erforderlich machen, von der internationalen Politik und den vorherrschenden globalen Wirtschaftsstrategien verstanden und bejaht werden. Die Prioritäten der neoliberalen Weltwirtschaft und Weltfinanzwirtschaft bilden keinen günstigen Kontext für die Bedürfnisse der Menschen in Südafrika. Es wird also sehr viel davon abhängen, ob es den Reformkräften am Kap der Guten Hoffnung im Verein mit dem weltweiten Netz von Gewerkschaften, Nichtregierungsorganisationen und Kirchen gelingen wird, ihren eigenen Weg zu finden und durchzusetzen.

Als Nelson Mandela nach 27 Jahren das Gefängnis verließ, sagte er: „Die Wahrheit ist, daß wir noch nicht frei sind; wir haben lediglich die Freiheit, frei zu sein, erworben, das Recht, nicht unterdrückt zu sein. Wir haben den letzten Schritt unserer Reise nicht getan, sondern den ersten eines längeren und schwierigeren Weges begonnen ... Die eigentliche Probe unserer Freiheitsliebe fängt gerade erst an.“<sup>10</sup>

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Inzwischen liegt der Antrag der Kommission vor, das Abschlußdatum auf den 10. Mai 1994 auszudehnen, um auch die Gewalttaten im Vorfeld der ersten freien Wahlen einbeziehen zu können. Zu dem Zeitpunkt nahm die Übergangsregierung unter Mandela nach den ersten freien Wahlen ihre Tätigkeit auf.
- <sup>2</sup> Es sei daran erinnert, daß die „Wahrheits- und Versöhnungskommission“, die in Chile von Präsident Aylwin eingesetzt wurde, um die Verbrechen des Pinochet-Regimes zu untersuchen, nur die Opfer und ihre Angehörigen sowie die Umstände ihrer Leiden behandelt, aber keine Täter kennt.
- <sup>3</sup> Einen ersten Schritt in diese Richtung unternahm ein kleiner Kreis der Holländisch-Reformierten Kirche in Stellenbosch. Dieser Kreis von zwölf Gemeinden wandte sich im Oktober 1996 mit einem Schuldbekentnis an die Kommission. Aber der nationale Leitungsausschuß der NGK hält sich bisher noch zurück.

- <sup>4</sup> Der „Malan-Trial“ fand vor dem Obersten Gericht der Provinz Kwazulu Natal in Durban statt und bezog sich auf ein Massaker, das 1987 in Kwamakutha (einem Township in der Nähe von Durban) verübt wurde. Nach einjähriger Vorbereitung und sechsmonatiger Prozeßdauer wurden alle Angeklagten freigesprochen.
- <sup>5</sup> Auf diesen ungewöhnlichen Ansatz weist der amerikanische Ethiker Donald W. Shriver ausdrücklich hin. Vgl. sein Buch: *An Ethic for Enemies. Forgiveness in Politics*. Oxford University Press, New York 1995, S. 89.
- <sup>6</sup> In traditionellen afrikanischen Gesellschaften gilt das Land als kollektiver Besitz und wird vom Häuptling treuhänderisch verwaltet. Es ist jedoch die Frage, ob sich dieses System auch unter modernen Bedingungen, vor allem in den urbanen Regionen, durchhalten läßt. Außerdem sind auch Häuptlinge nicht immun gegen Korruption. Deshalb wären m.E. auch andere genossenschaftliche Treuhand-Konstruktionen für die Verwaltung von Land zu erwägen.
- <sup>7</sup> Vgl. U. Duchrow, Südafrika muß gelingen!, JK 7/8 96, S. 397–401.
- <sup>8</sup> Für weitere Details: J. Zalaquett, in: A. Boraine, J. Levy, R. Scheffer (Hg.), *Dealing with the Past. Truth and Reconciliation in South Africa*, IDASA Cape Town 1994, S. 47–53.
- <sup>9</sup> Dies gilt insbesondere für die reformierten und lutherischen Kirchen Südafrikas.
- <sup>10</sup> Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom*, Little, Brown and Company, London 1994, S. 617 (meine Übersetzung).

## Solidarität und Gemeinschaft

### Die Studie und Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen zu HIV/Aids\*

VON CHRISTOPH BENN

#### *Begründung und Ziel der Studie*

Wenn der Ökumenische Rat der Kirchen eine Gruppe von zwanzig Fachleuten aus fünf Kontinenten, aus den verschiedensten Denominationen und Fachgebieten mit der Erarbeitung einer Studie zum Thema HIV/Aids beauftragt, muß es dafür wichtige Gründe geben. Der Anlaß war zunächst die Sitzung des Zentralausschusses in Johannesburg im Januar 1994, wo es fast zu einem Eklat kam, weil das Thema Aids tiefsitzende Differenzen unter den Mitgliedskirchen offenbarte in bezug auf die Fragen von Sexualität und sexueller Orientierung. Die daraufhin in Auftrag gegebene Studie sollte dazu beitragen, auf der Basis von wissenschaftlichen Fakten und theologisch-ethischer Reflexion eine sachliche Diskussion dieser sensiblen Fragen zu ermöglichen. Noch wichtiger als dieser Anlaß war aber die Notwendigkeit für die Kirchen, sich zu einem globalen Problem zu äußern, das sich mittlerweile in fast allen

Ländern ausgebreitet hat, Millionen von Männern, Frauen und Kindern das Leben kostet und Gesellschaften in den am stärksten betroffenen Regionen an den Rand des Zusammenbruchs führt.

Menschen, die an Aids leiden, die Angehörige und Freunde durch diese Krankheit verlieren, die diskriminiert und ausgestoßen werden, warten auf ein klares Wort der Solidarität und Ermutigung durch die Kirchen. Internationale Organisationen wie das neugeschaffene Hilfswerk der Vereinten Nationen UNAids suchen die Kooperation der Kirchen, da diese auf dem Gebiet der Gesundheitsversorgung und Entwicklung eine wichtige Rolle spielen.

Allzulange wurde in der Öffentlichkeit die Antwort der Kirchen identifiziert mit einer moralisierenden Abwertung der Betroffenen und dem Verbot von Kondomen als wirksamer Methode der Prävention. Darum gehört zu einem ermutigenden Wort auch das Eingeständnis des Versagens und der Schuld. So stellt der vorliegende Bericht unzweideutig fest, daß die Antwort der Kirchen trotz einiger durchaus positiver Ausnahmen insgesamt unzureichend war, Angst und Vorurteilen Vorschub geleistet wurde und die Kirchen oftmals die Verbreitung von korrekten Informationen eher behindert haben. Es ist die Hoffnung der Arbeitsgruppe und des ÖRK, daß sich diese Einstellungen ändern werden und die Kirchen zu aktiven Partnern im weltweiten Kampf gegen die HIV-Pandemie und ihre Auswirkungen werden.

Letztendlich handelt es sich bei HIV/Aids um einen Test für unsere eigene Menschlichkeit und für unsere Berufung als Nachfolger Jesu Christi. Wir berufen uns auf den Jesus, der mit den Aussätzigen und Prostituierten seiner Zeit zu Tisch saß und der sich besonders um die Kranken und Ausgestoßenen kümmerte. Die Parallelen zur Situation der von HIV/Aids Betroffenen sind offensichtlich. Darum ist die entscheidende Frage an die Christen in bezug auf HIV/Aids nicht: Wollt ihr Barmherzigkeit üben oder: wollt ihr aufhören, bei Aids immer nur an Sünde und Andersartigkeit zu denken? Die Frage lautet: Seht ihr in den Menschen, die von dieser Infektion betroffen sind, eure Schwestern und Brüder, die notwendig zu eurer Gemeinschaft dazugehören, und seid ihr bereit, in voller Solidarität an ihrer Seite zu stehen?

Die nachfolgenden Kommentare und Auszüge aus dem Studienbericht sollen die *theologische Argumentation*, die uns zu dieser Position geführt hat, nachvollziehbar machen. Dabei ist darauf hinzuweisen, daß es sich natürlich nur um einen kleinen Ausschnitt aus einem umfangreichen Dokument handelt. Die Studie enthält außerdem eine Fülle von Informationen zu medizinischen Grundlagen, sozialen Ursachen, Ansätzen zur Prävention, Menschenrechten, Seelsorge und ethischen Fragen. Der Artikel wird sich aber im wesentlichen auf die theologischen Aspekte beschränken.

## *Das Human Immunodeficiency Virus (HIV) als Teil der Schöpfung*

Am Beginn der theologischen Reflexion standen Überlegungen zur Schöpfungstheologie. Grundlegend war dabei die Feststellung, daß ein Mensch nie für sich allein lebt, sondern erschaffen wurde, um in Beziehung mit Gott, seinen Mitmenschen und der gesamten Schöpfung zu treten.

*Alles was in einer Theologie der Schöpfung am wertvollsten ist, läßt sich als Beziehung ausdrücken. Es gibt Beziehungen innerhalb der Dreieinigkeit, Beziehungen zwischen Gott und der Schöpfung – sowohl ihren menschlichen als auch ihren nicht-menschlichen Aspekten – Beziehungen zwischen den Menschen und zwischen Menschen und der natürlichen Welt. Die Heilige Dreieinigkeit lebt in den Beziehungen zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist, und bezeichnenderweise geschieht auch alles, was Gott in und mit der Schöpfung tut, in Beziehungen.*

*Eine gute Beziehung kann nicht durch Gewalt geschaffen werden, wobei die stärkere Partei die schwächere dominiert. Beziehungen, die dauerhaft sind und wachsen, sind auf gegenseitige Achtung gegründet. Ebenso will auch Gott, der Beziehungen zur Schöpfung eingeht und erhält, nicht dominieren oder mit Gewalt regieren, da das jede Möglichkeit einer Antwort der Schöpfung zunichte machen würde. Statt dessen hat Gott der Menschheit Freiheit gegeben, so daß die Menschen sich für eine Beziehung entscheiden können, anstatt wie Marionetten durch Manipulation zum Gehorsam gezwungen zu werden (Abschnitt III, Theologische Perspektiven: Beziehungen).*

Wenn die Menschen zur Schöpfung in Beziehung treten, gehört zu dieser Schöpfung auch das HIV. In diesem Fall verursacht eine solche Beziehung unendliches Leid für die Betroffenen, ihre Familien und Freunde. Gerade darum mußte die Frage geklärt werden: Welche Stellung hat dieses Virus in der Schöpfung? Hat Gott das HIV geschaffen und zu welchem Zweck? Letztlich begegnet uns hier die alte theologische Frage nach Gottes Gerechtigkeit, Allmacht und Güte trotz des Leidens so vieler Menschen.

In der Gruppe haben uns besonders die Mitglieder, die selber mit HIV infiziert sind, eine besondere Sichtweise nahegebracht, die für die Beantwortung dieser Fragen wichtig ist. Sie betonten, daß das HIV für sie nicht nur ein Gegner ist. Sie sehen HIV als Teil der Schöpfung, mit dem sie leben müssen, an dem sie wahrscheinlich auch sterben werden, aber das sie auf keinen Fall außerhalb der schöpferischen Macht Gottes sehen wollen. Eine der Besonderheiten von Aids ist die lange Inkubationszeit zwischen der Infektion und dem Ausbruch der ersten Symptome. Diese Zeit beträgt im Durchschnitt zehn Jahre. Für viele Infizierte bedeutet dies einen langen Zeitraum, in dem sie um die Infektion wissen, in dem sie sich damit auseinandersetzen müssen,

in dem sie aber noch gesund und leistungsfähig sind. Sie sind nicht an Aids erkrankt, sondern sie leben mit HIV. Diese Unterscheidung ist wichtig.

Das bedeutet nicht, daß das HIV nicht auch zu bekämpfen wäre. Wo es möglich ist, mit Medikamenten und anderen Methoden den menschlichen Organismen bessere Chancen im Überlebenskampf mit der Infektion zu geben, da soll dies unbedingt getan werden, aber die natürlichen Bedingungen der Schöpfung werden dadurch nicht geändert.

*Was für die Menschen und für Gott gilt, gilt auch, auf ihre Weise, für die nicht-menschliche Welt und Gott. Auch hier entscheidet sich Gott, nicht durch Gewalt zu regieren, sondern die natürliche Welt sich nach ihren Möglichkeiten entwickeln zu lassen. Daher kann man nicht Gott die Schuld an Erdbeben oder Vulkanausbrüchen geben: diese entstehen infolge der freien Weiterentwicklung der Welt. Die Schöpfung wird zu einer Vielheit von koexistierenden endlichen Freiheiten, einschließlich aller Gase, Insekten, Pflanzen und Tiere, die auf komplizierte Art und Weise miteinander verbunden sind.*

*Auf die gleiche Weise entstand aus der Freiheit zur Entwicklung, die Gott der natürlichen Welt gegeben hat, das HI-Virus. Es schadet den Menschen und bringt wiederum großes Leid mit sich; aber trotz aller Schmerzen und Probleme, die das Virus verursacht, ist es nicht etwas, das außerhalb der Schöpfung steht – und es ist auch keine „besondere“ Schöpfung Gottes, mit der er die Menschen strafen will. Statt dessen handelt es sich um etwas, das mit der Entwicklung der Welt möglich geworden ist, ein Geschöpf wie alle anderen, das daher in der Lage ist, unter den gegenwärtigen Bedingungen zu interagieren und das natürlich Böse hervorzubringen (Abschnitt III, Theologische Perspektiven: Die göttliche Gabe der nicht-menschlichen Freiheit).*

Gott ändert nicht für uns die natürlichen Bedingungen dieser Welt, unter denen sich Kreaturen frei entfalten können, sondern er bietet uns unter diesen Bedingungen seine Liebe an. Er erklärt sich mit uns in unserem Leiden solidarisch.

*Außerdem ist Gott beim Eingehen von Beziehungen zu allem, was ist, offen, sowohl für die Freude und das Gedeihen der Schöpfung als auch für Schmerz aufgrund ihrer Verderbtheit und ihrer Katastrophen. Daher verläßt Gott die Schöpfung nicht, welche Probleme sich auch aus ihrer Freiheit ergeben mögen. Schließlich hat Gott, obwohl die menschlichen und die nicht-menschlichen Geschöpfe wahrscheinlich keine andere Wahl haben als zu leiden, wenn die Welt in ihrer Freiheit sie verletzt, sich aus Liebe entschieden, die Schöpfung durch alle Veränderungen ihres fragilen Gefüges hindurch zu begleiten und die endliche Antwort der Geschöpfe auf die göttliche Liebe zu suchen (Abschnitt III, Theologische Perspektiven: Menschen in Beziehung).*

Darum ist Gott in seinem Sohn Jesus Christus auch den Menschen besonders nahe, die zu den Benachteiligten, Unterdrückten, Ausgestoßenen gehören. Das betrifft in vielen Gesellschaften gerade auch die mit HIV-Infizierten. Wenn Christen diesen Menschen die Gemeinschaft verweigern, verstoßen sie nicht nur gegen die elementaren Menschenrechte, sondern verweigern ihnen die Gemeinschaft und Solidarität, die Gott allen Menschen anbieten will.

*Wenn daher Menschen und Kirchen Jesus hierin folgen, d. h. aus ihrer Beziehung zu Gott heraus leben, sind sie immer offen und bieten anderen eine Beziehung an, selbst denen, die ganz anders zu sein scheinen. Da es in den Erzählungen des Evangeliums über Jesus keine Verweigerung von Beziehungen gibt, kann es auch für die Kirchen keinen Rückzug in Gruppen Gleichgesinnter und keine Verweigerung von Offenheit oder Achtung aufgrund von physischen oder sozialen Unterschieden geben (Abschnitt III, Theologische Perspektiven: Menschen in Beziehung).*

*Leider haben in vielen Fällen die Kirchen Menschen mit HIV/Aids keinen sicheren Ort angeboten, an dem sie offen leben können. Allzu oft führt das Wissen, daß jemand HIV-positiv ist, zu Gerede und zu Ablehnung. In deutlichem Kontrast dazu bietet Christi Gemeinschaft der Fürsorge ein Umfeld, in dem Risiken eingegangen werden können, in dem alle Mitglieder die gegenseitige Verletzlichkeit akzeptieren und in dem in Vertrauen und gegenseitiger Verpflichtung persönliche Geschichten ausgetauscht werden können.*

*In einer solchen Gemeinschaft bedeutet „Akzeptanz“ nicht distanzierte Urteilsenthaltung, sondern ein umfassendes Annehmen dessen, was wir als einzelne und, was noch wichtiger ist, was wir alle gemeinsam sind. Es geht um den Unterschied zwischen dem Empfangen eines anderen als Gast, als jemand, der ein „anderer“ bleibt, und dem Annehmen einer anderen Person als ein rechtmäßiges Mitglied der Familie.*

*Die Gegenwart von HIV in unserer Gemeinschaft – besonders, aber nicht ausschließlich, in der kirchlichen Gemeinschaft – verlangt von uns ein solches Umdenken im Blick auf Akzeptanz. Wir sind nicht nur einfach aufgerufen, denen, deren Körper von dem Virus infiziert ist, Barmherzigkeit anzubieten. Wir sind durch unsere unleugbare Zugehörigkeit zur Gemeinschaft herausgefordert, die Tatsache zu akzeptieren, wie schmerzlich sie auch sein mag, daß das Virus in unseren Leib eingedrungen ist (Abschnitt III, Theologische Perspektiven: Akzeptanz).*

### *Die Beziehung zu Sünde, Strafe und Vergebung*

Es wurde in der Gruppe lange diskutiert, ob das Thema Sünde und Strafe überhaupt in den Bericht aufgenommen werden sollte. Wir wollten nicht die

bereits tiefsitzende Verknüpfung von Aids mit Sünde weiter verstärken. Trotzdem haben wir uns dafür entschieden, mit einer differenzierten Darstellung dieses Themas einen Beitrag zur Beseitigung dieser Vorurteile zu leisten. Die meisten Mitglieder hatten selber bereits Situationen erlebt, bei denen in Kirchen über Aids als Strafe Gottes gepredigt wurde. Wir hielten es deshalb für notwendig, theologisch gegen diese Fehlinterpretation zu argumentieren, die so viele Betroffene tief verletzt hat. Drei Aussagen waren dabei besonders wichtig.

1. Sünde gehört zur Realität menschlichen Denkens und Handelns und wird interpretiert als Verletzung von Beziehungen. So wie das charakteristische Kennzeichen der Schöpfung die Schaffung von Beziehungen ist, so besteht die Sünde darin, daß diese Beziehungen zu Gott, zu den Mitmenschen und zur Mitwelt von uns verletzt werden.

*Aber aufgrund unserer Freiheit können wir natürlich die Beziehung zu Gott ablehnen und handeln, als ob sie nicht existierte. Wir können auch Beziehungen zu anderen Menschen ablehnen oder abbrechen. Eine solche Störung des In-Beziehung-Seins ist Sünde, denn auch Sünde entsteht in Beziehung, wenn Selbstsucht in Taten umgesetzt wird. Tatsächlich sind Handlungen, die anderen oder der natürlichen Welt schaden, sündig, und wir tragen unseren Teil der Verantwortung daran (Abschnitt III, Theologische Perspektiven: Sünde, Bestrafung und Vergebung).*

2. Krankheit kann unter keinen Umständen eine Strafe für begangene Sünden sein. Das widerspricht elementar unserem Gottesverständnis und wird in keiner Weise den Bedingungen, unter denen sich Krankheit ereignet, gerecht.

*Zudem ist ein Gott, der auf diese Weise vergibt, nicht einer, der strafen will. Weder die Schöpfungsgeschichte noch unser Gottesverständnis bieten eine Grundlage dafür, Gott den Wunsch nach Strafe zu unterstellen. Als Jesus aufgefordert wurde, Sünde mit Unglück in Verbindung zu bringen, weigerte er sich nachdrücklich: „Ich sage euch: Nein“ (siehe Lukas 13,3). In der persönlichen spirituellen Erfahrung kann es geschehen, daß die Krankheit die Menschen dazu bringt, ihre eigenen Taten zu bereuen, genauso wie auch andere Formen des Leids diese Wirkung haben können. Aber diese Sichtweise der eigenen Taten ist etwas ganz anderes, als wenn man glaubt, daß Gott, dem wir in der Beziehung begegnen und der die Liebe ist, eine Strafe verhängt, und schon gar nicht eine Strafe, die immer unterschiedsloser alle trifft. Aufgrund dieser Überlegungen und der bei dieser Studie gemachten Erfahrungen möchten wir jeden Schluß vermeiden, daß HIV/Aids, oder irgendeine andere Krankheit oder ein Unglück, eine direkte „Strafe“ Gottes ist (Abschnitt III, Theologische Perspektiven: Sünde, Bestrafung und Vergebung).*

3. Die Existenz von Sünde ist sehr real. Sie ereignet sich in sehr komplexen Konstellationen, in denen die persönliche und strukturelle Sünde auf verschiedenen Ebenen deutlich wird. Die vereinfachende Identifikation von Sünde mit bestimmten Verhaltensweisen, insbesondere im sexuellen Bereich, wird der Komplexität dieses Problems nicht gerecht. Außerdem muß darauf hingewiesen werden, daß alle Menschen Sünder sind und es hier keine graduellen Abstufungen geben kann. Selbstverständlich sind bestimmte Verhaltensweisen falsch und menschenverachtend und müssen als solche auch deutlich bezeichnet werden. Das ist die prophetische Aufgabe der Kirche. Aber es darf kein vorschnelles Moralisieren geben, weil Zusammenhänge ausgeblendet werden.

*Es gibt außerdem einen Unterschied zwischen der Bestrafung von Handlungen und den Folgen von Handlungen. Folgen sind das natürliche Ergebnis von bestimmten Handlungen; verschiedene Faktoren haben zu dem Endergebnis, der „Folge“, beigetragen. Die Ergebnisse können gut oder schlecht für die Beteiligten sein, aber alles ist so geschehen, wie es „der Lauf der Welt“ ist und wie es der von Gott gegebenen Freiheit entspricht. Von Ereignissen als „Strafe“ Gottes zu sprechen, unterstellt Gott dagegen einen Wunsch nach Vergeltung, als ob wir uns immer noch eine göttliche Moral des „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ vorstellen müßten. Außerdem müßte Gott, um solche Vergeltung zu üben, bereit sein, in menschliches oder natürliches Leben einzugreifen, es zu zerstören.*

*Eine Fallstudie kann vielleicht die tatsächliche Komplexität des Geschehens deutlicher machen und zeigen, daß es immer um eine Konstellation von Ursachen und Folgen geht, nicht um eine einzige Ursache und Wirkung. Außerdem zeigt sie die Probleme und Grenzen auf, die bestehen, wenn man Folgen als „Strafe“ bezeichnen will.*

*Ein junges Mädchen aus dem nördlichen Bergland Thailands verläßt seine Familie, um in der großen Stadt Bangkok eine Arbeitsstelle zu finden. Die Eltern drängen es dazu, weil sie – als Subsistenzwirtschaft betreibende Bauern, für deren Ernte nur sehr niedrige Preise gezahlt werden – sehr arm sind und ohne Zusatzeinkommen nicht überleben können.*

*In Bangkok wird das Mädchen in ein Bordell gesteckt, in dem auch viele andere Mädchen von einem reichen Bordellbesitzer wie in Gefangenschaft gehalten werden. Der größte Teil des Geldes der Kunden geht an den Bordellbesitzer, aber es gelingt dem Mädchen, seiner Familie zu Hause kleine Beträge zu schicken.*

*Das Bordell wird regelmäßig von reichen Männern aus Bangkok und auch von Sextouristen aus verschiedenen Ländern besucht, die die Mädchen zu ihrem eigenen Vergnügen mißbrauchen. Die HIV-Infektionsrate unter den*

Mädchen ist sehr hoch, da viele der Kunden mit HIV infiziert sind und das Virus an sie weitergeben – das diese dann ihrerseits an andere Kunden weitergeben.

Es ist deutlich, daß hier zahlreiche Faktoren mitspielen: Es gibt keine simple Ursache-Wirkung-Beziehung. Sündige Strukturen in der Gesellschaft und sündiges Verhalten vieler Menschen sind beteiligt, angefangen bei den ökonomischen Bedingungen, die die Eltern zwingen, ihre Töchter in die Sklaverei zu verkaufen, über das Verhalten des Bordellbesitzers bis hin zu den Kunden und Touristen, die die Mädchen nicht als Menschen, sondern als Objekte betrachten. Bei allen Aspekten der Geschichte werden Beziehungen verletzt und mißachtet.

Dies zeigt auch, warum es aus sozialer, ethischer und theologischer Sicht unmöglich ist, Sünde direkt mit Bestrafung in Verbindung zu bringen. Wenn das Mädchen von einem Sextouristen mit HIV infiziert wird, wäre das eine Folge, und zwar eine schlimme Folge, aber angesichts des Hintergrunds kann diese Folge nicht als „Strafe“ für die Prostitution angesehen werden. Wenn umgekehrt der Sextourist von dem Mädchen infiziert wird, wäre auch das eine Folge der Begegnung. Aber wer kann sagen, welche Umstände ihn zu diesem Verhalten geführt oder davon abgehalten haben, seine Sexualität verantwortlich in einer auf Gegenseitigkeit beruhenden Beziehung zu leben? Es kann weder geleugnet werden, daß bestimmte Handlungen besser sind als andere, noch daß Menschen immer bis zu einem gewissen Grad für ihre Taten verantwortlich sind. Aber es wird auch folgendes deutlich: sobald man den Hintergrund und alle Umstände der Handlungen jedes einzelnen Menschen verstanden hat – und Gott tut dies –, kann man bestimmte Folgen nicht mehr als „Strafe“ für bestimmte Handlungen bezeichnen. Diese völlige Ablehnung des Begriffs der Strafe spricht für ein Verständnis Gottes als allgegenwärtige, beständige, liebende Beziehung, wie sehr auch einige Handlungen eines jeden von uns Gott bekümmern mögen (Abschnitt III, Theologische Perspektiven: Sünde, Bestrafung und Vergebung).

Dieser Abschnitt wurde ausführlicher zitiert, da er in typischer Weise die sozialen Ursachen der HIV-Pandemie darstellt. An diesem konkreten Beispiel wird die Komplexität der Problematik besonders deutlich, die jegliches simplifizierende Moralisieren unmöglich macht.

### *Sexualität*

In der Studie wird ein umfassendes Verständnis von Sexualität vertreten, das sich nicht nur auf den erotischen Anteil beschränkt, obwohl auch dieser

Aspekt voll bejaht wird. Sexualität ist eine gute Gabe Gottes, in der Menschen höchstes Glück und Erfüllung finden können. Gleichzeitig ist die sexuelle Intimität aber auch ein Moment besonderer Verwundbarkeit. Dabei war es der Gruppe wichtig festzustellen, daß Beziehungen keineswegs nur bei Kontakten außerhalb der Ehe verletzt werden können. Die Ehe bietet zwar einen besonderen Schutz und ist deshalb von den Kirchen zu allen Zeiten als eine bevorzugte Institution angesehen worden. Sie ist aber keine Garantie für gelungene, partnerschaftliche Beziehungen.

*Die Sexualität ist ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen Identität. Sie drückt sich auf viele unterschiedliche Arten aus, besonders aber in der intimen menschlichen Beziehung. Sie ist „erotisch“ im klassischen Sinne, das heißt, sie bringt uns dazu, die eigenen Grenzen zu überschreiten und einander in einer Beziehung zu begegnen. Und obwohl dieser Aspekt der menschlichen Identität seinen besonderen Ausdruck in der Dimension der physischen Intimität findet, kann er doch nicht von seinen emotionalen, intellektuellen, geistlichen und sozialen Dimensionen getrennt werden. Das christliche Verständnis von Sexualität versucht, der Fülle all dieser Dimensionen Rechnung zu tragen und erkennt gleichzeitig das Geheimnis an, das Gott den Menschen in der Ganzheit der Sexualität geschenkt hat.*

*Die Sexualität kann Beziehungen um die Dimension der Intimität bereichern und Freude spenden, aber sie macht die Menschen auch besonders verwundbar gegenüber anderen Menschen und gegenüber gesellschaftlichen Kräften. Im Zusammenhang mit HIV/Aids erhöht die Sexualität die Verwundbarkeit auf zweierlei Weise. Offensichtlich können uns viele physische Ausdrucksformen der Sexualität der Gefahr einer HIV-Infektion aussetzen. Aber auch und gerade die Tatsache, daß wir sexuelle Wesen sind, macht uns verwundbar für die vielen verschiedenen gesellschaftlichen Faktoren, die ethisch-moralische Entscheidungen und Handlungen beeinflussen.*

*Geschichtlich betrachtet haben die Gesellschaften versucht, die Menschen vor dieser Verwundbarkeit zu schützen. Durch Wertsysteme, die bestimmte Verhaltensformen gesellschaftlich inakzeptabel machen, und durch eher formale Mittel wie die Institution der Ehe wurde die Ausdrucksform des menschlichen sexuellen Verlangens so geregelt und gelenkt, wie es für ein verantwortliches und sicheres Gemeinschaftsleben notwendig erschien. Die Kirchen haben hier insbesondere die Rolle der Ehe hervorgehoben. Trotz all dieser Versuche, Schutz zu bieten und Verantwortung zu fördern, bleibt der Mißbrauch sexueller Macht und sexueller Beziehungen eine Realität. Dies wird besonders deutlich in der zunehmenden Kommerzialisierung von Sex und Sextourismus.*

Mancher deutsche Leser oder Leserin wird vielleicht die grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Thema der Homosexualität vermissen. Dies hat mehrere Gründe. Einerseits war den Teilnehmern von vornherein klar, daß es in diesem Punkt keine Einigung geben würde. Außerdem war es nicht der Auftrag, eine Studie über Homosexualität und Kirche zu erarbeiten, sondern über HIV und Aids. Aus der deutschen Perspektive werden diese beiden Themenkreise oftmals vermischt, da sich hier die Mehrheit der HIV-Infizierten (z. Zt. 1997: 66 %) durch gleichgeschlechtlichen Sexualverkehr angesteckt hat. Die globale Situation sieht allerdings ganz anders aus. Nicht einmal 10 % aller Infektionen gehen auf diesen Übertragungsweg zurück. Da die heterosexuelle Übertragung von HIV bei weitem überwiegt und sehr stark durch Faktoren wie Armut, Unterdrückung von Frauen und schlechte Gesundheitsversorgung mitbedingt ist, wurde diesen Problemen im Bericht besondere Aufmerksamkeit gewidmet.

Das bedeutet nicht, daß das Thema Homosexualität und Kirche nicht von besonderer Bedeutung wäre. Im Abschnitt über Sexualität wird die Mitschuld der Kirchen an der Marginalisierung von Homosexuellen ausdrücklich anerkannt und deren positive Rolle bei Aufklärung und Betreuung gewürdigt. Außerdem wird festgestellt, daß sowohl homosexuelle als auch heterosexuelle Beziehungen ein geeignetes Umfeld benötigen, in dem sich Menschen angenommen fühlen und in dem sie ihrer Identität entsprechende Formen von Beziehungen leben können. Nur in einem solchen Umfeld kann auch ein partnerschaftlicher und verantwortungsbewußter Umgang mit Sexualität erwartet werden. Die Kirchen sind dazu aufgerufen, bei der Förderung eines solchen Umfeldes mitzuwirken. Weitergehende Aussagen müssen wünschenswerten Studien speziell zu diesem Thema im Rahmen der ökumenischen Bewegung vorbehalten bleiben.

*Dieser Bericht versucht nicht, die laufende interkonfessionelle und ökumenische Diskussion über sexuelle Orientierung zu beenden. Aber es ist wichtig zu erkennen, daß die Kirchen das Umfeld der von HIV betroffenen Menschen – oft derjenigen, mit denen die Kirchen nicht einer Meinung sind – mitprägen. Manchmal müssen theologische Differenzen angesichts der Pflicht, sich um die Leidenden zu kümmern und menschliches Leiden zu verhindern, zurückgestellt werden. Die Rolle der Kirchen bei der Entwicklung der Fähigkeit, ethisch-moralische Entscheidungen zu treffen, ist der Schlüssel zu diesem Auftrag.*

*Die Kirchen haben nicht immer eine offene und konstruktive Diskussion über die menschliche Sexualität gefördert. Wenn aber fundierte ethisch-moralische Entscheidungen getroffen werden sollen, dann muß dies auch in einem*

geeigneten Umfeld geschehen. Ein solches Umfeld fördert die Offenheit für ein ehrliches Mitteilen von Erfahrungen und Mittragen von Sorgen, ein Miteinanderteilen, in dem die Integrität der Menschen und ihrer Beziehungen bekräftigt werden. Fehlt ein solches Umfeld, erhöht sich die Anfälligkeit marginalisierter Gruppen für riskante Verhaltensweisen ganz erheblich.

Homosexuelle Männer, die zu den ersten Opfern der Pandemie gehörten und die in vielen Situationen bei der Betreuung und der Prävention eine sehr wichtige Rolle spielen, sind von den Kirchen oft verurteilt und marginalisiert worden. Die religiösen Gemeinschaften, die zu dieser Marginalisierung beigetragen haben, tragen einen Teil der Verantwortung für die erhöhte Anfälligkeit dieser Menschen, und beide Parteien müssen eine neue Beziehung aufbauen, um eine wirksamere Prävention und gegenseitige Fürsorge zu gewährleisten. (Abschnitt III, *Theologische Perspektiven: Menschliche Sexualität*)

### *Kondome*

Die Rolle von Kondomen in der HIV-Prävention war ein weiteres besonders schwieriges Thema. Für mitteleuropäische protestantische Kirchen mag diese Frage keine besondere Brisanz haben, aber für viele Kirchen der Ökumene sieht das ganz anders aus. Neben der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen lehnen auch viele anglikanische und lutherische Kirchen in Afrika und Asien den Gebrauch und die Propagierung von Kondomen strikt ab. Für sie ist die Anerkennung von Kondomen als wirksamer Methode zur Verhinderung der HIV-Übertragung ein Angriff auf die Lehre, daß nur Enthaltensamkeit und eheliche Treue einen Schutz vor HIV bieten können. Die Studie versucht, durch fundierte Informationen die Diskussion zu versachlichen und eindeutig zu unterscheiden zwischen technischen Fragen, die die Sicherheit der Kondome betreffen, und theologisch-ethischen Fragen, die die Wirkung des Kondomgebrauchs auf das Sexualverhalten betreffen. Dabei wird betont, daß alle Menschen das Recht auf freie Entscheidung über die Anwendung dieser Methode haben müssen, und daß es unter Umständen eine ethische Verpflichtung zum Schutz menschlichen Lebens geben kann, die auch das Angebot aller verfügbaren Präventionsmaßnahmen einschließt.

*Das Kondom ist ein einfaches technisches Mittel, mit dem der Austausch von Körperflüssigkeiten beim Geschlechtsverkehr verhindert werden kann. Die Förderung und die Verwendung dieses Mittels hat bei Christen und Kirchen erhebliche Besorgnis ausgelöst. Es wird als ein Widerspruch zu der Lehre angesehen, daß Abstinenz oder gegenseitige Treue in sexuellen Beziehungen die sichersten Methoden der HIV-Prävention sind.*

*Wenn die Förderung der Verwendung von Kondomen das Risiko einer HIV-Übertragung verringert, ergibt sich aus den Prinzipien der Wohltätigkeit und der Schadensabwehr eine ethisch-moralische Verpflichtung, Leben zu retten, indem Menschen befähigt werden, sich zu schützen. Das Prinzip der Gerechtigkeit verlangt außerdem, daß alle, die eine Schutzmethode benötigen, Zugang zu ihr erhalten – und nicht nur diejenigen, die in Gesellschaften leben, wo diese Methoden frei verfügbar sind, oder die in der Lage sind, sie zu bezahlen.*

*Wegen dieser Argumente haben sich viele Christen, die in medizinischen und beratenden Berufen tätig sind, aufgrund ihrer seelsorgerlichen Verantwortung und nach sorgfältiger Abwägung aller Argumente dafür entschieden, ihren Patienten Kondome zur Verfügung zu stellen. Dabei wird nicht behauptet, daß dies die einzige Antwort auf oder Lösung für die Frage der HIV-Prävention ist oder sein sollte.*

*Nach sorgfältiger Abwägung der ethischen Fragen und der technischen Einzelheiten wurde die folgende Schlußfolgerung gezogen:*

*Ohne die Promiskuität gutheißen oder fördern zu wollen, erkennen wir die Realität der sexuellen Beziehungen und der sexuellen Praxis der Menschen sowie der Existenz von HIV in der Welt an. Wissenschaftliche Erkenntnisse haben gezeigt, daß Aufklärung über gezielte Präventivmaßnahmen und die Verteilung und Verwendung von Kondomen hilft, die Übertragung des Virus und das sich daraus ergebende Leiden und den Tod vieler Infizierter zu verhindern.*

*Sollten nicht die Kirchen angesichts dieser Fakten die Verwendung von Kondomen als Methode der HIV-Prävention anerkennen? (Abschnitt IV, Ethische Perspektiven: Kondome)*

### *HIV/Aids und die Kirche als Leib Christi*

Es gibt verschiedene theologische Beschreibungen von Kirche. Für die Studie wurde durchgängig das Bild von der Kirche als Leib Christi benutzt. Wichtig war vor allem das Verständnis von Kirche als inklusiver Gemeinschaft, die sich nicht abgrenzt und bestimmte Menschen ausschließt, sondern die transparent ist für die in Jesus Christus angebotene Liebe. Dies ist die eigentliche Berufung, an der sich tatsächlich entscheidet, ob Kirche wirklich Kirche Jesu Christi ist. Sie soll eine heilende Gemeinschaft sein, die allen Mitgliedern ermöglicht, sich zu öffnen und die Fülle des Lebens zu erfahren.

*Als der Leib Christi muß die Kirche der Ort sein, an dem Gottes heilende Liebe erfahren und sichtbar gemacht, an dem Gottes Verheißung der Fülle des Lebens frei verfügbar gemacht wird. Weil alle Menschen von Gottes Liebe erfaßt und durch Christi Fürsorge geehrt werden, sind wir aufgerufen, einander zu ehren, als ob wir in jedem Menschen Christus selbst begegnen würden.*

*So, wie sich Christus mit unserem Leiden identifiziert und in unser Leiden eingeht, ist auch die Kirche als Leib Christi aufgerufen, in das Leiden anderer einzugehen, ihnen beizustehen gegen alle Ablehnung und Verzweiflung. Dies ist nicht eine Option: es ist die Berufung der Kirche. Und weil sie der Leib Christi ist – der für alle starb und der in das Leiden aller eingeht – kann die Kirche niemanden ausschließen, der Christus braucht, und schon gar nicht HIV-infizierte und Aids-krankte Menschen.*

*Indem sich die Kirche Menschen mit HIV/Aids öffnet, indem sie an ihrem Leiden teilhat und es mit ihnen trägt, indem sie ihnen gegen Ablehnung und Verzweiflung beisteht, bringt sie deutlicher zum Ausdruck, was es heißt, der Leib Christi zu sein. Und indem die Kirche sich solidarisch zeigt mit Menschen, die mit HIV/Aids leben, wird unsere Hoffnung auf Gottes Verheißung der Fülle des Lebens lebendig und in der Welt sichtbar.*

*Die Kirche ist aufgerufen, den von HIV/Aids betroffenen Menschen beizustehen. Dieses „Beistehen“, dieser Dienst der Kirche im Namen derer, die leiden, nimmt je nach den Bedürfnissen und Möglichkeiten jeder Situation unterschiedliche Formen an. In einigen Fällen muß die Kirche auf eine bessere medizinische Versorgung der betroffenen Menschen hinarbeiten, in einigen Fällen muß sie sich für verbesserte Beratungsdienste einsetzen, in einigen Fällen für die Verteidigung der grundlegenden Menschenrechte, in einigen Fällen dafür, daß innerhalb der Kirche und der allgemeinen Öffentlichkeit korrekte sachliche Informationen zur Verfügung gestellt werden, in einigen Fällen muß sie gewährleisten, daß ein Klima des Verständnisses und des Mitleids herrscht. In den meisten Fällen ist dies alles und noch mehr erforderlich. (Abschnitt III, Theologische Perspektiven: Die Kirche als Leib Christi)*

### *Die Aufforderung an die Kirchen*

Der Text schließt mit konkreten Bitten an die Kirchen, die hier ungekürzt wiedergegeben werden sollen.

1. Wir bitten die Kirchen, ein Umfeld der Liebe, Annahme und Unterstützung für Menschen zu schaffen, die für HIV/Aids anfällig oder davon

betroffen sind. Dies könnte dadurch zum Ausdruck gebracht werden, daß diesen Problemen im regulären Gottesdienst mit besonderen Gottesdienstelementen (z.B. anläßlich des Welt-Aids-Tages am 1. Dezember) Raum gegeben wird, daß Unterstützungsgruppen gebildet oder Besuche bei HIV/Aids-erkrankten Menschen organisiert werden.

2. Wir bitten die Kirchen, gemeinsam über die theologische Grundlage für ihre Antwort auf die von HIV/Aids aufgeworfenen Probleme nachzudenken.

3. Wir bitten die Kirchen, gemeinsam über die ethischen Fragen nachzudenken, die von der Pandemie aufgeworfen werden, und Wegweisung anzubieten für jene, die sich vor schwierige Entscheidungen gestellt sehen.

4. Wir bitten die Kirchen, sich an der öffentlichen Diskussion über die ethischen Fragen, die von der Pandemie aufgeworfen werden, zu beteiligen und ihre eigenen Mitglieder zu unterstützen, die sich als medizinisches Personal vor schwierige Entscheidungen in den Bereichen Prävention und Behandlung gestellt sehen.

5. Wir bitten die Kirchen, sich für eine bessere Betreuung der von HIV/Aids Betroffenen einzusetzen.

6. Wir bitten die Kirchen, dabei zu helfen, die Rechte der von HIV/Aids Betroffenen zu schützen.

7. Wir bitten die Kirchen, die Verbreitung von korrekten Informationen über HIV/Aids sowie ein Klima der offenen Diskussion zu fördern und gegen die Ausbreitung von Angst und Desinformation anzugehen.

8. Wir bitten die Kirchen, sich für die Bereitstellung umfangreicherer Mittel seitens der Regierungen und medizinischen Institutionen einzusetzen, um Lösungen für die medizinischen und sozialen Probleme zu finden, die durch die Pandemie aufgeworfen werden.

9. Wir bitten die Kirchen, den Zusammenhang zwischen Aids und Armut anzuerkennen und sich für Maßnahmen einzusetzen, die gerechte und zukunftsfähige Entwicklung fördern. Wir bitten sie eindringlich, den Situationen besondere Aufmerksamkeit zu schenken, die die Anfälligkeit für Aids erhöhen, wie Wanderarbeit, massive Flüchtlingsbewegungen und kommerzieller Sex. Insbesondere:

a. bitten wir die Kirchen, mit Frauen zusammenzuarbeiten, die darum kämpfen, in den vollen Genuß ihrer Würde zu gelangen und die ganze Spannweite ihrer Begabungen ausschöpfen zu können;

b. bitten wir die Kirchen, sich zu engagieren, um die Lage der von HIV/Aids betroffenen Kinder zu verbessern.

10. Wir bitten die Kirchen, sich mit dem Problem des pandemischen Drogenkonsums und dessen Rolle bei der Verbreitung von HIV/Aids zu befassen. (Abschnitt VII, Schlußfolgerung: Was die Kirchen tun können)

Der letzte Abschnitt hat Aufforderungscharakter. Das Ziel des Studienberichts war nicht eine akademische Darstellung der Problematik, sondern der Versuch, den Kirchen bei der Formulierung einer adäquaten Antwort auf die globale Herausforderung durch HIV/Aids zu helfen. Die Reflexion soll zur Aktion führen. Die Studie wird begleitet von einem pädagogischen Anhang, der konkrete Vorschläge macht, wie sich Gemeinden mit dem Thema beschäftigen und in ihrer lokalen Umgebung engagieren können. Die Mitgliedskirchen des ÖRK sollen durch eine Reihe von Regionalseminaren in das Dokument eingeführt werden. Auf diesen Seminaren soll dann ein für die jeweilige Situation angepaßtes Programm formuliert werden. Es ist zu hoffen, daß die Studie des ÖRK mit dazu beiträgt, daß die Kirchen einen aktiven Beitrag zur Bewältigung der globalen Bedrohung durch HIV/Aids leisten werden und dabei vielleicht neu lernen, was es bedeutet, Leib Christi zu sein, an dem benachteiligte, diskriminierte und leidende Menschen bevorzugte Glieder sind.

#### ANMERKUNG

\* Im September 1996 wurde vom Zentralausschuß des ÖRK eine Erklärung zu HIV/Aids offiziell angenommen und die Grundlage für diese Erklärung, ein umfassender Studienbericht, den Mitgliedskirchen zur Umsetzung der darin enthaltenen Empfehlungen empfohlen. Beide Dokumente waren von einer Beratungsgruppe in einem zweijährigen Prozeß vorbereitet und formuliert worden. In diesem Artikel erläutert der Vorsitzende der Beratungsgruppe, Christoph Benn, den Hintergrund des Studienprozesses und einige Ergebnisse der theologischen Reflexion, die in dem Studienbericht enthalten sind. Die Originalzitate aus dem Bericht sind zur leichteren Identifizierung kursiv gedruckt. Die Studie wird in Kürze im Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a.M., als Buch veröffentlicht. Da die Drucklegung noch nicht erfolgt ist, sind zur leichteren Auffindung der zitierten Stellen die entsprechenden Abschnitte des Dokuments angegeben.

# Die Herausforderung von „Hongkong 1997“

## Auf dem Weg zur Neunten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes

VON VIGGO MORTENSEN

Die Neunte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB), die vom 8. bis 16. Juli 1997 in Hongkong stattfindet, ist aus zwei Gründen ein historisches Ereignis: In ihrem Rahmen wird der 50. Jahrestag der Gründung des Weltbundes im Juli 1947 in Lund (Schweden) gefeiert, und zum ersten Mal wird eine LWB-Vollversammlung auf dem asiatischen Kontinent abgehalten. Diese zwei Fakten werden die Vollversammlung prägen, die kurz nach der Rückgabe Hongkongs an China zusammentritt. Höhepunkt wird die Feier des 50. Jahrestages des LWB sein. Aus einer freien Verbindung von 49 Kirchen, die überwiegend der nördlichen Hemisphäre angehörten, hat sich der LWB zu einer weltweiten Gemeinschaft entwickelt, die derzeit 122 lutherische Kirchen in 68 Ländern umfaßt.

Die Achte Vollversammlung fand 1990 in Curitiba, Brasilien, statt. Dort wurde sehr kontrovers über eine neue Struktur für den LWB diskutiert. Diese neue Struktur wurde dann auch beschlossen und ist seither verwirklicht und mit Leben gefüllt worden. Im Zentrum der Diskussionen stand der Begriff *communio*, und seither befassen sich weitere Studien eingehender mit diesem Begriff.<sup>1</sup>

Im Kielwasser der Krise des Ökumenischen Rates der Kirchen steht die Rolle der konfessionellen Weltbünde innerhalb der ökumenischen Bewegung wieder zur Diskussion. Was ist ihre Rolle und was ist der spezifische lutherische Beitrag? Dies ist eine Herausforderung für die etwa 400 offiziellen Delegierten aus den Mitgliedskirchen und die weiteren 1000 Teilnehmenden – Beobachter/innen, Berater/innen, ökumenischen Gäste und Journalist/innen –, die sich im „Convention and Exhibition Center“ von Hongkong einfinden werden. Es wird an ihnen sein, über die zukünftigen Aufgaben des LWB gemeinsam nachzudenken. Die Tage in Hongkong werden zur Rückbesinnung, einem Blick in die Zukunft, aber auch zum Feiern von Festen Anlaß geben. Mittelpunkt der Feierlichkeiten wird ein Festgottesdienst sein, der auf den 13. Juli 1997 angesetzt ist. Die Mitgliedskirchen auf der ganzen Welt sind dazu eingeladen, mitzufeiern und diesen Tag als „Sonntag der lutherischen Gemeinschaft“ zu begehen. Gastgeberin der Vollversammlung ist die Hongkong-Gemeinschaft Chinesisch-lutherischer Kirchen, der vier Mitgliedskirchen des LWB angehören.

Andachten, Bibelarbeiten, Vorträge und Diskussionen über eine Reihe aktueller Themen sollen das Vollversammlungsthema aufnehmen. Das kirchliche Leben in Gemeinschaft, ökumenische Beziehungen, Mission und Entwicklung, Frieden und Gerechtigkeit sowie Dienst in der Welt werden auf der Tagesordnung stehen. Gemäß der Verfassung des LWB führt die Vollversammlung die Geschäfte des Weltbundes. Die Vollversammlung wählt den neuen Präsidenten, der den brasilianischen Theologen Dr. Gottfried Brakemeier ablöst, sowie die 48 Ratsmitglieder, die bis zur nächsten Vollversammlung fungieren.

In seiner Einladung hat der Generalsekretär des LWB, Dr. Ishmael Noko, die Bedeutung dieser Vollversammlung hervorgehoben:

„Die Vollversammlung ermöglicht uns, für die Zukunft zu planen. Gemeinsam können wir die Richtung festlegen, die unsere Gemeinschaft als Konfessionsfamilie und im Hinblick auf unsere ökumenischen Beziehungen einschlagen wird.

Auf unserem Weg ins dritte Jahrtausend wird es nötig sein, aufeinander zu hören, zu lernen und einander zu ermutigen. Für die Vertreter und Vertreterinnen von Kirchen der ganzen Welt ist die Vollversammlung eine einmalige Gelegenheit, Erfahrungen, Herausforderungen und Möglichkeiten für Zeugnis und Dienst auszutauschen. Wir werden während der acht Tage in Hongkong nicht nur an die Zukunft denken, sondern uns auch kritisch mit den letzten 50 Jahren des Weltbundes auseinandersetzen. Was haben wir getan, um das Leben der Menschen zu verändern, es besser und menschlicher zu gestalten? Wie konnten wir die Mission und Einheit der Kirche stärken?“<sup>2</sup>

### Das Thema

Wegweisend für die programmatischen Überlegungen wird das Thema der Vollversammlung sein: *In Christus – zum Zeugnis berufen*. Damit wird ein zentrales Thema des christlichen Glaubens angeschnitten. Da es im Zweiten Glaubensartikel fest verwurzelt ist, erinnert uns das Thema an die *sakramentale* Grundlage unseres Lebens in Gemeinschaft. Wir sind in Christus (im Namen Christi) getauft und davon ausgehend erkennen wir, daß „in Christus sein“ Auswirkungen darauf hat, was wir unter einem christlichen Leben verstehen.

Zugleich ist es ein *biblisches* Thema. Die Bibel ist voller Geschichten von Menschen, die zum Zeugnis berufen wurden. Manchmal wird dieser Ruf als unerwartete Umkehr empfunden. Manchmal geht es darum, wie die Menschen auf Gottes Ruf reagieren. Die Jünger Christi erlebten eine dramatische Umkehr, die dazu führte, daß sie ihre Arbeit verließen und Zeugen in der Welt wurden.

Das Thema ist auch *kontextuell*. In Christus feiern wir die Vielfalt unseres Zeugnisses. Das Thema wird die Teilnehmer/innen an der Vollversammlung im multireligiösen und multikulturellen Rahmen einer modernen High-

Tech-Metropole wie Hongkong zum Nachdenken darüber anregen, wie das Zeugnis von Christus in einem solchen Umfeld gelebt werden kann. Die Teilnehmenden vertreten mannigfaltige Kontexte. So werden viele Stimmen an dieser Vollversammlung zu hören sein, die auf die Dringlichkeit einer neuen hermeneutischen Besinnung auf das Verhältnis von Text und Kontext, Verkündigung und Kultur hinweisen.

Das Thema ist *missionsorientiert*. Der Aufruf zum Zeugnis ist zuerst und vor allem eine Verpflichtung zur Mission. Alle Kirchen sind aus der Mission hervorgegangen. Mission als Ausdruck des Aufrufes, Zeugnis abzulegen, wird immer zum Aufgabenkreis der Kirche gehören. Wie kann dieser Aufruf heutzutage an Glaubwürdigkeit gewinnen?

Außerdem ist es *aktionsorientiert*. Wir haben erfahren, daß Zeugnis und Evangelisation umfassender sind als Wortverkündigung. Der Ruf zum Zeugnis schließt eine Verpflichtung zum Dienst mit ein. Der Dienst an allen Bedürftigen durch humanitäre Hilfe steht im Mittelpunkt der weltweiten Verpflichtung des LWB zum Zeugnis durch Dienst.

Bei der Wahl dieses Themas, das das Volk Gottes und das Zeugnis der Kirche in der Welt umfaßt, stellt sich die Frage: Was ist der Beitrag der lutherischen Konfessionsfamilie? Das Thema weist auf die Feier der Einheit in der Vielfalt hin, die ein Geschenk und ein Ruf an die Gemeinschaft ist, die uns eins werden läßt in Christus.

### *Hongkong 1997*

Die Diskussionen werden natürlich auch den Kontext widerspiegeln. Der LWB hat auf allen Kontinenten schon Vollversammlungen abgehalten, außer in Asien (Lund 1947, Hannover 1952, Minneapolis 1957, Helsinki 1963, Evian 1970, Daressalam 1977, Budapest 1984, Curitiba 1990). Deshalb war es natürlich, für die Neunte Vollversammlung Asien zu wählen, obschon dort die lutherische Präsenz nicht so groß ist wie in anderen Regionen. Man muß sich darüber im klaren sein, daß es in Asien nicht so viele Orte gibt, an denen man eine Vollversammlung dieser Größe abhalten und über Gott und die Menschenrechte reden und Gottesdienste feiern kann.

Nach Hongkong wurde der LWB von den dortigen Mitgliedskirchen eingeladen; diese Initiative wurde auch von den dortigen Behörden begrüßt. Kurz danach gab es einen Zwischenfall. Es wurde dem LWB von Xinhua, der chinesischen Vertretung in Hongkong, bedeutet, der Zeitpunkt der geplanten Vollversammlung sei nicht opportun. Dies kam den Medien zu Ohren und löste Besorgnis über die Einhaltung der im chinesisch-britischen

Vertrag gewährleisten Religionsfreiheit aus. Gespräche des Generalsekretärs, Dr. Ishmael Noko, mit den Behörden in Peking und Hongkong erlaubten es, Mißverständnisse aufzuklären. An sich soll das chinesisch-britische Übereinkommen über Hongkong gelten, das die Religionsfreiheit sowie auch die Meinungs- und Pressefreiheit garantiert.

Dr. Gottfried Brakemeier (Brasilien), der Präsident des Lutherischen Weltbundes, sieht in der Wahl Hongkongs ein Programm:

Hongkong hat Symbolkraft für die heutige Diasporasituation der Kirche. Zeugnis ist die eigentliche Gestalt christlicher Mission. Sie ist ausgesprochen nicht-autoritär. Sie übt keinen Zwang aus und konfrontiert dennoch mit Fragen, die über Freiheit und Knechtschaft, über Leben und Tod entscheiden.

Zeugen haben ein besonderes Wissen, das für das Böse gefährlich ist. Zeugenmord ist in meinem Heimatland beängstigend häufig: „Archivverbrennung“ nennt man das. Deshalb ist es besser, nichts gehört und nichts gesehen zu haben. Aber Gerechtigkeit braucht Zeugen. Für das Evangelium gilt gleiches. Wer bei Jesus Christus in die Schule gegangen ist und von ihm Worte des ewigen Lebens gehört hat (Joh 6,68), kann nicht schweigen. Es ist zu hoffen, daß die Vollversammlung in Hongkong zu einem kräftigen Zeichen lutherischen Bekenntnisses in ökumenischer Verpflichtung wird.<sup>3</sup>

Gilt das auch für die Menschenrechte? Diese Frage wird immer wieder gestellt, vor allem in Deutschland. Wird der LWB in Hongkong auch über Menschenrechte reden? Der LWB-Generalsekretär, Dr. Ishmael Noko, gibt darauf eine eindeutige Antwort: „Wir werden in Hongkong genauso über die Verletzung von Menschenrechten sprechen, wie wir es in anderen Städten tun würden.“<sup>4</sup> Allerdings werden sich die dort zusammentreffenden Kirchen nicht nur mit Menschenrechtsverletzungen in China oder Asien befassen, sondern auch mit jenen in Europa, USA, Afrika und Lateinamerika.

Die Situation der Kirchen in Asien und China, besonders aber in Hongkong, wird sicherlich den Hintergrund für die Diskussion bilden. Während der gesamten Vollversammlung werden die Delegierten sich der Geschichte der Kirche in China bewußt sein, einer Kirche, die ihre Wurzeln im Protestantismus und im Katholizismus hat und auf eine lange Geschichte lutherischer Missionstätigkeit zurückblicken kann, einschließlich vieler Jahre Unterdrückung während der Kulturrevolution. Den Teilnehmenden werden auf ganz neue Art der gesellschaftliche und politische Charakter Chinas sowie seine Beziehungen zu den asiatischen Nachbarländern in den vergangenen fünfzig Jahren deutlich, d. h. die ganz reale Übergangssituation, in der sich die chinesische Kirche und die Gesellschaft befinden, und die sich verändernde Rolle, die China und die asiatischen Länder im Verhältnis zur internationalen Gemeinschaft spielen.

Im Rahmen des Vollversammlungsthemas „In Christus – zum Zeugnis berufen“ werden den Teilnehmenden *zehn* aktuelle Diskussionsbereiche zur Wahl angeboten: I. Engagement für die Einheit der Kirche; II. Gemeinschaft in einer gespaltenen Welt; III. Christliches Zeugnis in einer pluralistischen Welt; IV. Geschlechtsspezifische Fragen in Theologie und Kirche; V. Kirchen – lebendige Gemeinschaften in unterschiedlichen kulturellen Umfeldern; VI. Jugend in Kirche und Gesellschaft; VII. Werte und Macht in der Informationsgesellschaft; VIII. Zur Bewahrung von Gottes Schöpfung berufen; IX. Zeugnis durch Dienst: Die Antwort der Christen auf eine leidende Welt; X. Menschenrechte, Frieden und Versöhnung.

Dazu kommen verschiedene Plenarsitzungen, an denen man sich mit Mission und Dialog, sozialer Gerechtigkeit und Ökumene befassen wird. „Zeugnis ablegen in einem multireligiösen und multikulturellen Umfeld“ ist das Thema eines Forums, das sich mit der Existenz in einer multireligiösen und multikulturellen Welt auseinandersetzt. Diese Wirklichkeit beeinflusst auch die Kirchen bei der Wahrnehmung des Missionsauftrags. Es ist vorgesehen, Anhänger anderer Glaubensrichtungen zu der Vollversammlung einzuladen; zum Beispiel wird ein Buddhist in diesem Rahmen ein Referat halten.

Das Forum über soziale Gerechtigkeit „Auf dem Weg zu einer gerechten Gesellschaft“ beschäftigt sich vor allem mit Friedensfragen, Gerechtigkeit, Versöhnung und Menschenrechten und wird sowohl die Frage nach „einem gerechten Asien“ stellen als auch auf die weltweiten Bezüge hinweisen. Ein weiteres Forum wird sich mit der Kirche in China beschäftigen. An den Diskussionen werden sich Vertreter und Vertreterinnen des Chinesischen Christenrates, der katholischen Kirche und ökumenischer Kreise in Hongkong beteiligen.

Das Forum „Zeugnis für die christliche Einheit“ setzt sich mit dem zentralen ökumenischen Thema, dem Entwurf der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre zwischen den LWB-Mitgliedskirchen und der römisch-katholischen Kirche auseinander. Da der Text sich zur Zeit der Tagung in Hongkong noch bei den Kirchen befinden wird, wird er der Vollversammlung nicht zur endgültigen Entscheidung vorgelegt, vielmehr soll erst Ende 1998 darüber beschlossen werden. Die Vollversammlung wird aber laut der Empfehlung des Rates einen Bericht über die jüngsten Entwicklungen zur Erklärung erhalten und darum gebeten, Dank zu sagen für die Fortschritte auf dem Weg zu einem gemeinsamen Bekennen der Botschaft von der Rechtfertigung. Dies wird der Vollversammlung die Gelegenheit geben, darüber nachzudenken, *warum* die Rechtfertigungslehre heute von Bedeutung ist.

Zur Vorbereitung der Vollversammlung sind zwei Bücher erschienen, ein Studienbuch und Bibelstudien.

Das *Studienbuch zur Vollversammlung* erläutert den Vollversammlungsprozeß. So liefert es zum Beispiel Hintergrundinformationen zur Vollversammlung und behandelt den Kontext Asiens, Hongkongs und Chinas. Im Zentrum der 161 Seiten steht eine eingehende Erläuterung des Themas der Vollversammlung. Sie soll zur Diskussion und zum Nachdenken anregen.

Der größte Teil des Buches ist den zehn Diskussionsbereichen der Vollversammlung gewidmet. Es handelt sich hier aber nicht um Positionspapiere, die die offizielle Haltung des LWB wiedergeben, sondern um Quellenmaterial, das als Diskussionsanstoß gedacht ist. Das Vollversammlungsthema „In Christus – zum Zeugnis berufen“ mit seinem ausdrücklichen Aufruf zur Mission bildet die Klammer, die den Inhalt des Studienbuchs zusammenhält. Die Diskussionen in den einzelnen Bereichen sind daher auch ein Beitrag zum Verständnis der Mission heute.

Die andere Publikation für die Vollversammlung – die *Bibelstudien* – enthält umfassendes Quellenmaterial. Wie bei allen LWB-Vollversammlungen steht in Hongkong die Bibel im Zentrum. Jeder Tag beginnt mit einer Bibelarbeit gefolgt von Diskussionen in Kleingruppen, die die Bibelauslegung vertiefen. Die Bibelstudien enthalten die in den sieben Regionen des Weltbundes erarbeiteten Beiträge und zeigen die Vielfalt und den Reichtum lutherischer Bibelauslegung. Die Bibelarbeiten werden für die Vollversammlungsteilnehmenden also gemeinsame Bezugspunkte sein, an denen sie auch erkennen, daß die Bibel auf verschiedene Weise gelesen werden kann.

Diese Weite und Fülle biblischer Auslegung kann eine reiche Quelle der Inspiration sein. Es werden sicher neue Wege gefunden werden, die Heilige Schrift zu verstehen, um aus den verschiedenen Auslegungen Anregungen für die eigene Situation und ihre Fragen zu gewinnen. Die sieben Bibelstudien werden jeweils von einem Text über den regionalen und den biblischen Kontext eingeleitet, und sie schließen mit Fragen, die zur weiteren Diskussion anregen sollen.

Das Wort Gottes ist die wahre Grundlage unseres Lebens sowohl mit Gott als auch in zwischenmenschlichen Beziehungen. Doch dieses Wort als biblischer Text muß immer im Kontext gesehen werden, im ursprünglichen Kontext und in dem Kontext, in dem die den Text Lesenden und Hörenden heute leben. Die biblischen Texte haben ihren eigenen spezifischen Kontext und spiegeln die Gesellschaft von vor mehreren tausend Jahren wider. Doch die Botschaft ist zugleich universal. Sie geht über den Kontext früherer Zeiten hinaus und will in jedem neuen kulturellen Kontext Gestalt annehmen.

Unsere Weise, die *Bibel zu lesen*, ist natürlich weitgehend von der Kultur geprägt, in der wir leben. Manchmal muß uns unser eigener kultureller Kontext bewußt gemacht werden, und wir müssen über ihn nachdenken. In dieser Hinsicht können wir inspiriert und bereichert werden, wenn wir sehen, wie ein bestimmter Text in einem anderen Kontext als dem unsrigen gelesen wird. So sehr das *Evangelium* ein und dasselbe ist, so sehr wird es doch von den verschiedenen Kulturen, in denen es verkündigt wird, geprägt und beeinflußt. Aus diesem Grund ist eines der wichtigsten Ziele dieser Vollversammlung, die Mitgliedskirchen bei der Wahrnehmung ihres Missionsauftrags in vielfältigen kulturellen Kontexten zu stärken. Somit ist die Klärung der Beziehung zwischen Evangelium und Kultur eines der kritischen Themen des Weltbundes, ganz besonders in den neunziger Jahren. Die Vielfalt innerhalb und zwischen den Kulturen wird sicher nicht abnehmen. Im Gegenteil, es ist höchst wahrscheinlich, daß neue kulturelle Ausprägungen und neue Verbindungen zwischen alten und neueren Kulturen entstehen. Angesichts dessen kommt es gerade darauf an, daß wir unsere Identität als Christen in unserer jeweiligen Kultur und in ihrer Interaktion mit anderen kulturellen Strömungen neu finden. Dann werden wir nie vergessen, daß es die heilige Taufe und der Ruf des Evangeliums sind, in denen wir unsere Identität als Christen erhalten.

Die Beziehung zwischen diesen beiden Ursprüngen – unserer Identität als Christen und als Kulturträger – sollte nicht nur als paradoxe Koexistenz gesehen werden; im Gegenteil, es geht um eine dialektische, wandlungsfähige Beziehung. Die Feier dieser Vielfalt gehört zum Zeugnis in Hongkong, denn Kultur hat nicht nur Auswirkungen auf das Evangelium, sondern – wie unsere Erfahrung auch zeigt – verwandelt das Evangelium die Kultur.

### *Vorwärts zu Luther*

Auf dieser Vollversammlung wird herauszufinden sein, wie LWB-Mitgliedskirchen in Gemeinschaft einander helfen können, das Evangelium in unserer Welt besser zu verstehen und zu bezeugen, und wie sie einander im ökumenischen Sinn dabei unterstützen können, Kirche in der Welt zu sein. Das war bereits während der ersten Periode des Lutherischen Weltbundes so. In der Botschaft der Gründungsversammlung in Lund im Jahre 1947 lesen wir:

„Immer wieder lagen der Vollversammlung in Lund konkrete Beweise vor, daß die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche auch heutzutage eine Kraft darstellen, die Menschen in Zeiten äußerster Not Mut geben. Immer wieder ließ sich der Geist der Zusammenkunft mit den Worten ausdrücken: ‚Vorwärts zu Luther! Vorwärts zu Christus und den Propheten und den Aposteln!‘“<sup>5</sup>

Als Lutheraner/innen haben wir ein reiches geistliches Erbe gemeinsam, das wir bewahren und weise anwenden. Das kann nur geschehen, wenn erkannt wird, daß die Früchte von Luthers Arbeit immer vor uns liegen. Alle Aspekte der Tradition müssen daher kreativ untersucht werden. Darauf zielt das Vollversammlungsthema „In Christus – zum Zeugnis berufen“: die Kirchen auf ihrem Weg vorwärts zu bringen und zu erläutern, was es im Leben der Kirche und der Welt heißt, zu diesem bestimmten Zeitpunkt – an der Schwelle zum 21. Jahrhundert – eine Gemeinschaft von lutherischen Kirchen zu sein, die den Glauben an Jesus Christus aus ihrer Tradition heraus kreativ leben.<sup>6</sup>

*Der Verfasser dankt Karin Achtelstetter und Dr. Wolfgang Greive für wertvolle Hinweise.*

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> H. Holze (Hg.), *Die Kirche als Gemeinschaft*, LWB-Dokumentation 1997 (in Vorbereitung).
- <sup>2</sup> *Vollversammlung Aktuell*, Nr. 1, Dezember 1995, S. 2.
- <sup>3</sup> „Lutherisches Bekenntnis in ökumenischer Verpflichtung“. Drucksache Nr. 14/1996. 6. Tagung der 8. Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Lüneburg 1996.
- <sup>4</sup> epd-Interview. *Evangelisches Gemeindeblatt Württemberg*, 38/96.
- <sup>5</sup> *Proceedings of the Lutheran World Federation Assembly*, Lund, Sweden 1947. The United Lutheran Publication House, Philadelphia 1948, S. 98f.
- <sup>6</sup> Quellen: *Vollversammlung Aktuell*, Nr. 1, 1995. LWB. *Vollversammlung Aktuell*, Nr. 2, 1996. LWB. *In Christus – zum Zeugnis berufen. Studienbuch zur Vollversammlung*, Lutherischer Weltbund, Genf 1996. *In Christus – zum Zeugnis berufen. Bibelstudien*, Lutherischer Weltbund, Genf 1996. J.H. Schjöring, Prasanna Kumari, Norman Hjelm (Hg.), *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes*. Lutherisches Verlagshaus 1997 (in Vorbereitung).

# Eindrücke von der Weltmissionskonferenz in Salvador vom 24. November bis 3. Dezember 1996

## 1. Teil: Eine pfingstliche Symphonie

### *1. Ein pfingstlicher Auftakt*

Donner krachten. Blitze zuckten über den dunklen Himmel, der seine Schleusen öffnete und einem tropischen Regenguß freien Lauf gab. Mitten im Sturm, auf einem großen überdachten Platz hinter dem Tagungshotel, feierten wir den Eröffnungsgottesdienst der Weltmissionskonferenz. 600 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus über 60 Ländern, in einer bunten Vielfalt der Gesichter und Farben sangen und beteten miteinander und rückten immer enger zusammen, während Sturmböen den Regen in den offenen Raum peitschten. Regen bedeutet im trockenen Nordosten Brasiliens Segen, erklärte der katholische Erzbischof von Salvador in seinem Grußwort. Im Gewitter, das wir gerade erlebten, segnete Gott die Konferenz.

Das Brausen des Windes über dieser multikulturellen Gemeinschaft setzte darüber hinaus Assoziationen an Pfingsten frei. So ähnlich muß es wohl damals in Jerusalem gewesen sein, als die Energien des Heiligen Geistes eine neue Gemeinschaft stifteten – über alle sprachlichen und kulturellen Grenzen hinweg. In dieser Geschichte fanden wir uns nun selber wieder, als wir – begleitet von den ungeplant und unverfügbar über uns gekommenen Naturgewalten – biblische Texte und Gebete in unterschiedlichen Sprachen hörten und Lieder aus der reichen Vielfalt der kulturellen Traditionen der Christenheit sangen. Hier war sie gleichnishaft gegenwärtig: die Gemeinschaft der neuen Schöpfung, berufen durch den Heiligen Geist aus allen Völkern des Erdkreises.

Aus den unterschiedlichen Melodien des christlichen Glaubens, die wir mitbrachten, sollte auf dieser Konferenz eine Symphonie werden, wie eine lateinamerikanische Teilnehmerin ihre Vision ausdrückte. In dieser Symphonie sollten sich die unterschiedlichen Themen, Harmonien und Dissonanzen zusammenfügen zu einem Ganzen – zu der gemeinsamen Berufung zur einen Hoffnung, die uns verbindet über die Verschiedenheit der kulturellen Kontexte hinweg, in denen wir leben.

Ist das Zusammenspiel gelungen? Ist daraus eine Musik entstanden, die in den Ohren klingt über diese Tagung hinaus? Ein Werk, das mit den an ihre Orte zurückgekehrten Teilnehmern um die Welt gehen wird?

### *2. Der Tagungsort*

Die Impulse, die von dieser Missionskonferenz ausgehen, hängen eng zusammen mit dem Umfeld der Tagung. 60 % der Einwohner Salvadors sind Abkömmlinge der afrikanischen Sklaven, die über Jahrhunderte hin zu Millionen nach Brasilien verschleppt worden sind. Noch heute leben nur in Nigeria mehr Afrikaner als in Brasilien.

Afrikanische religio-kulturelle Traditionen haben sich hier durch schlimmste Unterdrückung hindurch lebendig erhalten.

Die meisten dieser Menschen leben in bitterer Armut – unübersehbar, wenn man mit offenen Augen durch die Stadt geht. Überall trifft man auf Straßenkinder. Sie verkaufen alles: Zeitungen an die Autofahrer, die an Ampeln halten, Souvenirs an die Touristen, Süßigkeiten aus dem Bauchladen an die Fahrgäste in den Bussen. Sie betteln, kindliche Mütter ihre Säuglinge auf dem Schoß, Brüder ihre verkrüppelten oder abgemagerten Geschwister im Arm. In einem Schulprojekt der katholischen Kirche in einem Armenviertel erfahre ich, daß es selbst für Jugendliche mit handwerklicher Ausbildung keine Chancen auf Anstellung gibt. Kinder finden am ehesten eine Arbeit, mit der sie etwas Geld verdienen können. Es sind Handlangerdienste oder erfindungsreiche Beschäftigungen wie das Einsammeln von Mülltüten – auf Schubkarren, die sie aus einer Obstkiste und einem Rad selber gebastelt haben. Ein jugendlicher Souvenirverkäufer in der Altstadt trug eine blaue Schirmmütze mit der Aufschrift „Jesus lebt“. Ich sprach ihn darauf an und erfuhr, daß er Mitglied einer Pfingstkirche ist, die in Salvador, mehr als die Traditionskirchen, die Massen der Armen anzieht. In der Pfingstbewegung mit ihrer persönlichen Erlösungsvision und einer strengen individuellethischen Praxis erfahren die Menschen Heilung ihrer individuellen und gemeinschaftlichen Lebensverhältnisse. Getragen von der Kraft der Gemeinschaft finden sie ihre Würde als Geschöpfe Gottes wieder.

Dieses Umfeld in Salvador sollte die Fragerichtungen der Konferenz mitbestimmen: Wie verhält sich missionarische Kirche zu anderen Kulturen, religiösen Traditionen und Konfessionen, die sie im Pluralismus der modernen Welt zu Nachbarn hat? Wie steht es um die Tragfähigkeit der Vision einer neuen Schöpfung angesichts einer Weltwirtschafts- und Gesellschaftsordnung, die nicht nur Menschen an den Rand drängt, sondern sie förmlich aus dem Wirtschaftsprozeß – und damit vom Recht zu leben – ausschließt? Brasilianische Theologen sprechen heute von einer Kultur der Ächtung (bras. *proscricao*).

### *3. Herausforderungen der missionarischen Kirche in einer pluralistischen Welt*

Vierorts, auch in Brasilien, tun sich Kirchen mit diesen Herausforderungen schwer. Die Referate der deutschen Pastorin *Cornelia Füllkrug-Weitzel* sowie des brasilianischen Theologen und Soziologen *Robinson Cavalcanti* öffneten die Augen für die tieferliegenden geistesgeschichtlichen Hintergründe, die die gesellschaftliche Situation Brasiliens wie auch die Haltung der Kirchen bestimmen.<sup>1</sup>

Cavalcanti in seiner Analyse der Wurzeln der brasilianischen Kultur: „*Sie ist eine europäische und römisch-katholische Kultur, die ihrerseits das Ergebnis römischer, iberischer, islamischer und arabischer Elemente ist und geprägt wurde vom kriegesischen Geist der Rückeroberungsfeldzüge gegen die Muslime, der Inquisition und der Gegenreformation. Diese Vorherrschaft wurde durch Anwendung von Gewalt gegen die Ureinwohner und gegen die Sklaven aus Afrika ausgebaut und konsolidiert.*“<sup>2</sup>

Die Ausgrenzung dieser Bevölkerungsgruppen ist bis heute kaum überwunden. Die brasilianische Gesellschaft ist hierarchisch gegliedert. Jeder kennt seinen Platz. Es gibt sozial wie geistig-geistlich wenig Durchlässigkeit. Die Indianer und die Afro-Brasilianer stehen auf der sozialen Leiter ganz unten. Dennoch ist eine strikte Trennung der Bevölkerungsgruppen nicht gelungen. Cavalcanti sprach vom Einwirken

der unterdrückten Kulturen auf die Kultur der Beherrscher und von der Herausbildung einer „lusitanisch-afrikanisch-indianischen Kultur“. Äußerlich sichtbar kann das jedem Besucher Salvadors schon am Rhythmus der Musik und am Temperament der Menschen werden. Die Brasilianer haben Musik im Blut wie die Menschen Afrikas. Eindrücklich ist auch das kulturelle und religiöse Selbstbewusstsein, das sich die Afro-Brazilianer über ihre leidvolle Geschichte der Entwürdigung hinweg bewahrt haben.

Der indische orthodoxe Theologe *K.M. George* machte gerade den unterdrückerischen Impetus des kolonialen Christentums verantwortlich für die Stärkung der betroffenen Religionen und Kulturen: Es „bestand einer der wesentlichen Beiträge der westlichen Zivilisation und ihres missionarischen Wirkens in der übrigen Welt darin, das Selbstbewusstsein der anderen Kulturen und Religionen zu wecken.“<sup>3</sup> *K.M. George* sah darin die „Macht des Geistes“ am Werk, der die Völker befreit zu ihrer eigenen religiökulturellen Welterfassung und -gestaltung. Sie werden damit auf qualitativ neue, herausfordernde und zugleich bereichernde Weise zum Dialogpartner für die christliche Gemeinschaft.

Der Vortrag von *Cornelia Füllkrug-Weitzel* zog die Verbindungslinien zu unserem deutschen Kontext. Auch wir stehen geistesgeschichtlich in der problematischen Tradition des *corpus christianum*, die die abendländische Kultur zu einer „Herrschaftskultur nach innen und außen“<sup>4</sup> werden ließ. Das mittelalterliche *Corpus-Christianum*-Denken wurde über die Reformation hinaus auch im lutherischen Kontext aufrechterhalten und die Kirche deshalb bis in dieses Jahrhundert hinein von vielen Menschen als eine Zwangseinrichtung empfunden.

Wie reagieren Theologie und Kirche? In bezug auf die religiöse Orientierung der Menschen in Westeuropa ist auf der Konferenz viel von „patchwork-religion“ gesprochen worden. Menschen wählen sich aus dem großen Supermarkt der Religionen Elemente aus und setzen sie wie selbst zurechtgeschnittene Puzzleteilchen zu ihrem persönlichen Weltbild zusammen.<sup>5</sup> Es stellt sich jedoch die Frage, ob sich hier nicht wieder der alte Herrschaftsanspruch des *Corpus-Christianum*-Denkens einschleicht, dem um der missionarischen Kraft unserer Kirchen willen entgegenzutreten ist. Unter uns ist eine ernsthafte Suche nach religiöser Wahrheit zu verzeichnen – in bewußter Abgrenzung von einer jahrhundertelangen Bevormundung. In Zeiten der Demokratie und der Mündigkeit ihrer Bürger wollen die Menschen ihren eigenen Standpunkt finden und vertreten, auch in religiösen Dingen. In der Sektionsarbeit der Konferenz wurde es angesprochen: Die Kirchen Europas sind dazu herausgefordert, ihren heutigen Kontext als einen multireligiösen anzunehmen. Von den Erfahrungen anderer Kirchen (vor allem der südlichen Welt) haben sie den interreligiösen Dialog zu lernen: das Ernstnehmen und Respektieren der anderen in der Offenheit der Zuwendung. Christen sind heute gefordert, sich als Partner anzubieten (wie Philippus dem Kämmerer aus dem Morgenland in *Apk* 8, 26ff) und zu fragen: „Verstehst du, was du da liest?“ Auf der anderen Seite: Haben wir denn schon genügend begriffen, was unser Gegenüber in einer anderen religiösen Tradition gefunden hat? Das Bild vom Puzzle und der patchwork religion ist demgegenüber zu defensiv.

In den Gottesdiensten und Referaten wurde immer wieder Bezug genommen auf den Heiligen Geist als die Kraft, die religiöses Suchen und Erkennen leitet. Unsere deutsche Theologie ist durch eine lange christozentrische Tradition geprägt.<sup>6</sup> Partnerschaft im interreligiösen Gespräch setzt bei uns eine Neubesinnung auf den Heiligen Geist voraus, der in der gesamten Schöpfung, also auch in den Kulturen

und Religionen der Welt am Werke ist – und auch in unseren suchenden Nächsten. Es ist der Heilige Geist, der zu einem mündigen Leben im Glauben führt.

„Gott schafft sich Zeugen außerhalb traditioneller kirchlicher Strukturen“, hieß es in den Diskussionen in Sektion II.<sup>7</sup> Für die Offenheit denen gegenüber, die am Rande oder außerhalb unserer Gemeinden stehen, gilt die gleiche Verheißung wie im Dialog mit Vertretern der Weltreligionen: nämlich daß wir dabei manches lernen können auch über unseren eigenen Glauben. Und schließlich mag uns dabei manche wegweisende Einsicht zuwachsen darüber, wie wir unsere kirchlich-gemeindlichen Strukturen so gestalten können, daß sie mehr bzw. andere Menschen erreichen als nur die sogenannte Kerngemeinde und deren Kultur.

Wir leben in Deutschland auch ethnisch-kulturell in einer pluralistischen Welt. Wir haben Mitbürger aus anderen Kulturen und Religionen unter uns. Nehmen wir sie als Nachbarn wahr und pflegen mit ihnen Gemeinschaft?

Rassismus und Ethnozentrismus samt dem damit verbundenen kulturellen Überlegenheitsdenken sind noch tief in unserem Land verwurzelt. Die Angst vor dem Anderen, dem Fremden führt auch in den Gemeinden immer noch zu Abwehr und Ausgrenzung. Davon sind auch Mitchristen betroffen, die aus anderen Ländern als Flüchtlinge zu uns kommen.

#### 4. „Encontro“: Mühe und Bereicherung der interkulturellen Begegnung

Ein wichtiger Teil waren die sogenannten „Encontros“ (brasilianisch: Begegnung). In über 20 Foren stellten Delegierte Beispiele über die Beziehung von Evangelium und Kultur in ihrem Kontext vor. Es war oft mühsam, darüber in einen Austausch zu treten. Oft lag es an Mängeln der optischen und akustischen Technik. Aber auch sprachliche Schwierigkeiten stellten Hemmnisse dar. Die vorgestellten Bräuche und Herausforderungen blieben nicht selten fremd. Sachliche wie emotionale Distanz waren die Folgen.

Doch gerade in diesen Kommunikationsschwierigkeiten stellten die Encontros ein Muster der Begegnung auch für uns dar. Das Gelingen von Begegnung in einem multikulturellen Umfeld setzt voraus, daß man bereit ist, Energie einzusetzen. Es kostet Kraft und Geduld, sich auf andere einzulassen – auf ihre schwer verständliche Sprache und ihre nicht immer leicht zugängliche Darstellungsweise, auf ihre kontextbedingten Themen und Visionen. Interkulturelle Gemeinschaft ist die Frucht solcher Mühe. Diese ist jedoch letztlich nicht unser Werk, sondern ein Geschenk des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist schafft den Freiraum der Liebe, in dem Begegnung gelingen kann.<sup>8</sup>

Solche Geschenkmomente gab es z. B. in der Präsentation der Delegierten aus dem Pazifik. Ähnlich war es in der Darstellung von Jugendkulturen durch deutsche Delegationsmitglieder. Die Liedtexte der Heavy Metal Bands „Tote Hosen“ und „Böhse Onkelz“ sowie die Bilder von Punks und Skins hinterließen einen starken Eindruck und schlugen eine Brücke zu den Nöten von Jugendlichen in den Ländern, aus denen die Zuhörer kamen. Eine Teilnehmerin aus Uruguay erkannte in den Gesichtern dieser deutschen Jungen und Mädchen die von Armut betroffenen Jugendlichen ihres eigenen Kontinents wieder. „Sie haben denselben traurigen Gesichtsausdruck“, konstatierte sie. Hier waren sie wieder: die Parallelen auf einer tiefen menschlichen Ebene. Die Sorge um die Bedürfnisse der Jugend fand dementsprechend Eingang in die Texte.<sup>9</sup>

## 5. Kultur und Spiritualität in Afrika und der afrikanischen Diaspora

Der entscheidende Encontro war für viele jedoch die Begegnung mit Afro-Brasilianern und deren religio-kultureller Identität. In der Altstadt begegnete man immer wieder jugendlichen Trommelgruppen. Der Klang der Trommeln ging unter die Haut. Er zeugte von der Kraft und dem Überlebenswillen einer Kultur, die Widerstand geleistet hat und leistet. Selbstbewußtsein und Stolz spiegelte sich in den Gesichtern. Die meisten sind ehemalige Straßenkinder. Sie erhalten durch den Rhythmus der Trommeln einen Rhythmus für ihr Leben, wie es ein brasilianischer Teilnehmer beschrieb. In einem Morgengottesdienst waren die Kinder eines Straßenkinderprojektes zu Gast: verwundete, schutzbedürftige Kinder, die „weinen im Lächeln“.<sup>10</sup> In der afro-brasilianischen Kampfsportart Capoeira lernen sie, in einer sie bergenden Gemeinschaft zu kämpfen und Selbstbewußtsein zu entwickeln. Das wurde ergänzt durch die Begegnung mit afro-brasilianischer Religion am Rande der Konferenz. Der Besuch eines Candomblé-Gottesdienstes in einem Terreiro<sup>11</sup> nahm uns mit hinein in die Offenheit des Wartens auf das Kommen der Götter, in den Rhythmus der Trommeln und des Tanzes, in das Erleben von Tragen und Getragenwerden und das gemeinsame Essen in der Feier der Gegenwart Gottes.

Der brasilianische Pfarrer *Milton Schwantes* hat in das Begleitmaterial für die täglichen Bibelarbeitsgruppen<sup>12</sup> erzählerische Texte aufgenommen, die etwas von der Gemeinschaft in den Terreiros vermitteln. Der Candomblé habe die Afro-Brasilianer in ihrer Identität und Würde als Kinder Gottes bestärkt. Von hier ging der Widerstand der Sklaven gegen die Sklaverei aus. Bis heute schöpfen die Nachkommen aus den Visionen ihres Glaubens die Energie, sich gegen ihre gesellschaftliche Herabsetzung zu wehren. Schwantes zitiert den brasilianischen Theologen Carlos Mesters, der in der befreienden Kraft der afro-brasilianischen Spiritualität ein Zeichen für den Anbruch des Reiches Gottes sieht – als ein Licht der Hoffnung in einer Realität, die von Elend, Hunger, Gewalt und Perspektivlosigkeit überschattet ist.

Es ist bedauerlich, daß es auf der Konferenz kaum authentische Zeugnisse über den Candomblé gab – vermittelt durch Menschen, die selber im Candomblé zu Hause sind.<sup>13</sup> Der Zugang durch die Befreiungstheologen Schwantes und Mesters wirkt stellenweise idealisierend.<sup>14</sup> Vielleicht sind auch sie dem erlegen, was *Musimbi Kanyoro* in ihrem Vortrag<sup>15</sup> als Gefahr der Verherrlichung der Kultur der kolonisierten Völker – als Gegenreaktion auf deren Verachtung und Unterdrückung – beschrieb.

Kanyoro ist z. Zt. Frauenreferentin im Lutherischen Weltbund. Sie gehört zu den afrikanischen Theologinnen, die aus einer feministischen Perspektive heraus differenzierte Analysen über den religio-kulturellen Kontext Afrikas erarbeitet haben. Sie beschrieb, wie afrikanische Frauen über eine Theologie der Inkulturation hinausgehen „und die Kultur an sich einer Prüfung ... unterziehen, um festzustellen, ob sie Gerechtigkeit, Leben, Frieden und Befreiung fördert oder ob sie Menschen erniedrigt und entmenschlicht“. Sie hat in ihrer Arbeit mit Frauen eine „kulturelle Hermeneutik“ entwickelt, die narrativ ansetzt: „Afrikanische Frauen betreiben kulturelle Hermeneutik, indem sie Geschichten aus unserem eigenen Erfahrungsschatz erzählen und klären, wie wir die Schrift in unserem kulturellen Umfeld lesen und verstehen. Indem wir unsere Geschichten erzählen und diejenigen unserer Vormütter wieder-aufleben lassen, werden wir jene Elemente der Kultur ans Licht bringen können, die holistisch waren, und sie wieder in die Kirche zurückbringen. Und gleichzeitig werden

wir jene Aspekte aufdecken können, die schädlich sind und sie vor die Öffentlichkeit bringen als kollektive Sünden, die die Gesellschaft, die Kirchen und besonders wir Frauen bekennen und für die wir Vergebung empfangen müssen.“

Ein Zeugnis für kulturelle Hermeneutik im Kontext der Sklaverei in Nordamerika war der Vortrag der schwarzamerikanischen Theologin *Prathia Hall Wynn*.<sup>16</sup> Sie führte aus: „*Die Sklaven brachten ein afrikanisch-amerikanisches Christentum hervor, das die Bibel, an die sie glaubten, und ihre afrikanische Weltsicht und Spiritualität unter dem Eindruck ihrer Erfahrungen in der Sklaverei miteinander verband.*“ Biblische Texte, die von Gottes Eintreten für die Armen, Gefangenen und Unterdrückten sprachen, bestätigten die Sklaven in ihrer Identität und ihrer Würde. Ihr Glaube schenkte auch ihnen – wie den Afro-Brasilianern – eine innere Freiheit, die ihnen half, in der Sklaverei zu überleben.

### *Evangelium und Kultur in Rußland*

In ihrer Hervorhebung der geistlichen Freiheit, die Afrikaner durch ihren Glauben gefunden haben, berühren sich die dargestellten Beiträge mit der These des russischen *Metropolitan Kirill*:<sup>17</sup> Das Überleben des Menschen hängt von seiner geistlich-moralischen Verfassung ab. Deshalb war auch „Jesus Christus ... in erster Linie ein großer Reformator des menschlichen Geistes“. Beeindruckend war seine Beschreibung der inneren Durchdringung der russischen Kultur durch das Christentum. In Literatur, Kunst, Musik, Architektur bis hin zu den Sprichwörtern des Volkes hat im Laufe der Jahrhunderte eine Inkarnation des christlichen Glaubens stattgefunden. Diese tiefe innere Prägung hat sich am Ende als mächtiger erwiesen als alle Anstrengungen des sowjetischen Staates, den christlichen Glauben zu zerstören. Sie bestätigt die positive Einstellung der orthodoxen Theologie zur Kultur. Ausgehend von 1 Mose 2,15 wird Kultur als eine „gemeinschaftliche Schöpfung von Gott und Mensch“ verstanden. Kultur ist „ihre gemeinsame Arbeit an der Bildung des Menschen und der Bewahrung und Bearbeitung der Umwelt“. Kulturkritik ist gefordert gegenüber jeder deformierenden und zerstörerischen „Antikultur“. Mission ist für Kirill Einsatz für die wahre Menschlichkeit des Menschen in der Gemeinschaft mit Gott. Um darin zu überzeugen, müssen die Kirchen zusammenarbeiten. Der Metropolitan beklagte die jüngsten Erfahrungen der russischen Kirchen mit missionierenden Gruppen aus dem Westen. Seine Kirche erlebe darin regelrecht eine „Invasion durch eine andere Kultur“ – „nach den alten missionarischen Strukturen der Kolonialzeit“. Dabei werde die tiefe Prägung der russischen Kultur durch das Christentum nicht wahrgenommen. Die ökumenische Gemeinschaft muß sich dieser Problematik stellen, gehören doch auch Mitgliedskirchen des ÖRK zu denen, denen der Metropolitan eine Art „geistlicher Kolonisation“ in Rußland vorwirft. Kirill erinnerte an das alte Prinzip der Ortskirche: Danach „*trägt die Kirche an einem bestimmten Ort die volle Verantwortung für ihre Menschen vor Gott. ... Jede aus dem Ausland geleistete missionarische Arbeit sollte der Unterstützung und Hilfe der Ortskirche oder der Ortskirchen dienen.*“ Für die missionarische Arbeit über das Jahr 2000 hinaus muß die Sensibilität füreinander gestärkt werden. „*Nur so werden wir als eine geistlich starke Zivilisation, die den Sinn ihrer Existenz kennt, in das neue Jahrtausend hineingehen können.*“

## 6. Der Kristallisationspunkt der Konferenz: der Gedenkgottesdienst am Sklavendock

Am Ende der ersten Konferenzwoche versammelten sich die Teilnehmer auf dem ehemaligen Sklavendock Salvadors. Hier wurden etwa zwei Millionen afrikanische Männer, Frauen und Kinder an Land gebracht – also ein Großteil der ca. zehn Millionen Afrikaner, die nach Amerika verschleppt wurden. Sie wurden zu Gegenständen gemacht, nach Qualität sortiert und versteigert. Familien wurden auseinandergerissen und sahen sich nicht wieder. Diese Menschen wurden zu Opfern der kolonialen Wirtschaftsordnung, die billige Arbeitskräfte für die Zuckerrohrplantagen Brasiliens brauchte. Wir standen vor dem Schuppen, in dem die Versteigerungen stattfanden. Nebenan die Kirche, von deren Turm ein Priester kübelweise Wasser auf die Menschen herabschüttete. Damit waren sie getauft, was ihren Wert steigerte. Wir waren verbunden in einer Stunde gemeinsamer Betroffenheit und gemeinsamer Tränen. In die Erinnerung floß die Gegenwart mit ein: bis heute werden Millionen Menschen Opfer unserer Weltwirtschaftsordnung. Rassismus und Ethnozentrismus verweigern anderen ihr Recht auf Leben. Und unsere Kirchen, unsere Gemeinden? Sind sie nicht mitgeprägt von der sich in unserer Gesellschaft ausbreitenden Individualisierung und Entsolidarisierung,<sup>18</sup> die mit Hoffnungslosigkeit einhergeht und schließlich zur Abstumpfung gegenüber dem Leid der anderen führt?

Es war eine sehr verletzte Gottesdienstgemeinschaft dort unten am Sklavendock. Die Trennungen und Verwundungen der Geschichte wie der Gegenwart standen unausgesprochen zwischen uns. Das erlösende Wort kam schließlich von unseren afrikanischen Schwestern und Brüdern. Sie hatten in Zusammenkünften am Rande der Konferenz erst kurz vor diesem Gottesdienst ein gemeinsames Schuldbekenntnis formuliert, das sie nun aussprachen: „Diejenigen, die uns hierher gebracht haben, waren nicht alleine schuld an dieser Tragödie. Wir Afrikaner teilen diese Verantwortung. Wir haben uns selbst erniedrigt, indem wir unsere Schwestern und Brüder als Ware verkauft haben; weil wir nie den Mut gehabt haben, dies zuzugeben und zu bereuen, daß wir dasselbe auch noch heute tun, deshalb gibt es diese tragischen und entwürdigenden Situationen in Afrika. Wir möchten Buße ablegen und um Vergebung und Gottes Barmherzigkeit bitten.“

Dieses Bekenntnis löste die Spannung, indem es uns aus den alten Täter-Opfer-Mustern befreite und uns in die Solidarität der gemeinsamen Schuldverstrickung stellte. Es ermöglichte uns, den Kopf zu heben und einander wieder in die Augen zu sehen. Es befreite unsere Sinne zu neuer Aufnahmefähigkeit unseren Nächsten und Gott gegenüber.

In einem Moment der Stille im Rahmen von Fürbitte und Absolution wurden wir aufgefordert, auf den Geist zu hören. Was sagte er uns? Welchen Anspruch stellte er an uns? Was würde unser nächster Schritt sein? Vom Meer her wehte eine leichte Brise herüber, wie das Flüstern eines zarten Wehens, das den Propheten Elia am heiligen Berge berührt hatte. Das Wehen des Geistes, das die Tränen trocknete, lud ein zu einem behutsamen Umgang mit uns selbst, miteinander und mit Gott. Mitten unter uns die Kinder und Jugendlichen der Percussionsgruppe Olodum, Nachkommen der Sklaven in dieser Stadt. Sie sind in ihrer Existenz ein Zeichen des Widerstandes und des Neins zu allem, was entmenschlicht. In den Gesichtern dieser Kinder spiegelte sich etwas von der Gegenwart Gottes, einladend, ermutigend. Im zarten

Flüstern des Geistes stand plötzlich der Anspruch Gottes im Raum: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott“ (Micha 6,8).

Der Blick in die Augen dieser Kinder und das Hören auf das Gebot Gottes vor der Klangkulisse der Trommeln, das rührte das Herz an. Hier wurde es für mich – jenseits aller lehrhaften theologischen Überlegungen – aus dem Inneren der existentiellen Betroffenheit heraus absurd, Menschen die Würde ihrer eigenen Religion und die Möglichkeit der Erlösung durch den eigenen Glauben abzusprechen. Hier verlor die diffamierende Rede von Synkretismus für mich ihre Berechtigung. Hier wurde mir die These vom Wirken des Geistes Gottes in Menschen anderer religio-kultureller Herkunft zu einer Sache der Glaubenserfahrung.

Nach dieser Erfahrung der Gemeinschaft in der Schuld wie in der Hoffnung auf Erlösung, nach gemeinsamer Anrufung Gottes und Meditation im Schweigen, im Hören auf das Flüstern des Geistes, beschlossen wir den Gottesdienst mit einer ausdrucksvollen Zeichenhandlung. Wir knüpften einander bunte Bänder ums Handgelenk als Zeichen der Verbundenheit und der gemeinsamen Verpflichtung vor Gott über diesen unvergeßlichen Morgen hinaus.

#### *7. Missionarische Gemeinde in ökumenischer Verantwortung: verwundete und verwundbare Gemeinschaft*

Auf dem Hintergrund der Gottesdienstgemeinschaft am Sklavendock möchte ich weiter nachdenken über christliche Gemeinde als verwundete und verwundbare Gemeinde. In der Botschaft der Weltmissionskonferenz ist ein richtungweisender Abschnitt enthalten, der von der Gemeinde im Kontext der pluralistischen Welt als einer verletzbaren Gemeinschaft spricht: „Ortsgemeinden sollen Orte der Hoffnung sein und einen sicheren und verlässlichen Raum bieten, in dem unterschiedliche Menschen in einer Weise aufgenommen und gestärkt werden können, die die alle umfassende Liebe Gottes zum Ausdruck bringt. Da die Gemeinden in zunehmendem Maße pluralistisch werden, ist es wichtig, alle in der Gemeinschaft vertretenen kulturellen Gruppen einzubeziehen, einschließlich derer, die an den Rand gedrängt und verachtet werden. Es ist entscheidend, die Gemeinden durch eine Spiritualität zu stärken, die sie dazu befähigt, die mit dieser Offenheit verbundene Verwundbarkeit zu akzeptieren.“<sup>19</sup>

In ihrer Verwundbarkeit sind die Gemeinden Leib Christi in der Welt – und ein Zeichen für die Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist, der einstimmt in das Seufzen der Kreatur in den Geburtswehen der neuen Schöpfung.

Um noch einmal auf das Bild der Symphonie zurückzukommen: Es ist eine unvollendete Symphonie geblieben, oder positiver ausgedrückt: ein nach vorn offenes Werk, das auf Weiterführung wartet in den jeweiligen örtlichen Zusammenhängen, in die wir Delegierte zurückkehrten. Es ist ein an die Basis der Kirchen und Gemeinden zurückwirkendes Zusammenspiel, das lebt von der Hoffnung auf die vollendete Festmusik am Ende der Zeiten, wenn alle Völker und Kulturen der Erde am Tische des Herrn zusammen das Fest der Erlösten feiern werden: „When I'll go home to my Lord and be free.“

*Eva-S. Vogel-Mfato*

- <sup>1</sup> Es wurden auf der Konferenz zunächst zwei Hauptvorträge zum Konferenzthema gehalten, der eine von dem russischen Metropoliten Kirill von Smolensk und Kaliningrad, der andere von der Kenianerin Musimbi Kanyoro. Eine zweite Einheit bildeten vier Vorträge zum Thema „Die Bibel im Kontext“ von Teilnehmern aus Indien, Großbritannien, Afrika und Nordamerika. Ein dritter Block waren vier Vorträge zum Thema „Um dieser Zeit willen – Evangelisation und Kultur“ von Teilnehmern aus Deutschland, Australien, Brasilien und Jamaica.
- <sup>2</sup> R. Cavalcanti, „Um dieser Zeit willen – Evangelisation und Kultur“.
- <sup>3</sup> K. M. George, Die Bibel im Kontext: Eine indische Geschichte.
- <sup>4</sup> C. Füllkrug-Weitzel, „Um dieser Zeit willen – Evangelisation und Kultur“.
- <sup>5</sup> Dieses Bild gebrauchte die in Großbritannien arbeitende norwegische Pastorin Kristin Ofstad in ihrem Vortrag „Großbritannien: Ein nachchristlicher, postmoderner Kontext“.
- <sup>6</sup> In der Schule Karl Barths wurde unter christologischen Prämissen ein starker Akzent auf die Konfrontation in der Beziehung des Evangeliums zur Kultur gelegt. Damit ist praktisch die alte Haltung der kirchlichen Bevormundung theologisch untermauert worden. C. Füllkrug-Weitzel hat in ihrem Referat aufgezeigt, wie konstruktiv es demgegenüber ist, über die sogenannten Barthianer hinaus nach Karl Barths eigener Position zurückzufragen. „Manche Theologen in Westdeutschland haben nach 1945 ... die Theologie Barths als prinzipiell ‚kulturfeindlich‘ interpretiert und solchermaßen ‚ent-weltlicht‘, dekontextualisiert, und ein Prinzip daraus gemacht“. Demgegenüber ermutigt die christologische Konzentration Barths, „nach Zeichen der Hoffnung des Reiches Gottes zu suchen“ und die „lebensfördernden und befreienden Elemente einer Kultur auf das Evangelium zu beziehen“. Dabei ist das Evangelium „zugleich als kritischer Faktor gegenüber den lebenszerstörenden Anteilen der Kultur ... zu interpretieren“. Demgegenüber denkt ökumenische Theologie heute stärker pneumatologisch. Sie erkennt in den „Zeichen der Hoffnung des Reiches Gottes“ auch außerhalb der Kirche das Wirken des Heiligen Geistes. Zugrunde liegt die trinitarische Interpretation der Schöpfung durch den logos im Heiligen Geist. Diese Interpretation könnte helfen, die Angst vor Synkretismus zu überwinden und frei zu werden für die Begegnung mit anderen. Der Bericht von Sektion I hält in Absatz 6 fest: „Wir können Spuren der Gegenwart und des Wirkens Gottes wahrnehmen, wenn wir anerkennen, daß Früchte des Heiligen Geistes in anderen religiösen Traditionen zu finden sind, und wir können voller Vertrauen den alten Lobpreis singen: Ubi caritas et amor deus ibi est. ‚Wo die Liebe wohnt, da ist Gott.‘“ Die kritische Funktion des Evangeliums bleibt in den Konferenztexten gewahrt und wird immer wieder hervorgehoben.
- <sup>7</sup> Im Bericht von Sektion III wird dann mit Bezug auf die Korneliusgeschichte in Apg 10 formuliert, daß „andere Menschen auch gegenüber Christen zu Gottes Werkzeugen werden können“ (III, Abs. 21).
- <sup>8</sup> Die kenianische Theologin Musimbi Kanyoro sprach davon: „Mission erfordert heute eine schmerzvolle und aus tiefstem Herzen kommende Anstrengung, den Weg mit anderen in ‚Verschiedenheit‘ zu gehen. Wenn wir starke und verlässliche Beziehungen in der ganzen Welt aufbauen wollen, dann müssen wir unser Vertrauen ineinander vertiefen ... Eine gesunde Vielfalt basiert auf Vertrauen und auf einer gemeinsamen Vorstellung vom Wohl der ganzen Gemeinschaft.“
- <sup>9</sup> Vgl. vor allem im Bericht der Sektion II, Abs. 11 b und der Sektion III, Abs. 11.
- <sup>10</sup> Dieser Ausdruck begegnete mir auf einem handschriftlichen Textposter in einem katholischen Schulprojekt am Stadtrand. Der Gesamttext lautete: „Wie viele Kinder laufen herum auf der Straße, immer allein, ohne Schutz. Wie viele Kinder, die Entschuldigungen verkaufen für ein Stück Brot. Wie viele Kinder, die weinen im Lächeln, die sich in Gefahr begeben auf der Suche nach Aufmerksamkeit. Wie viele menschliche Personen. Streckt die Arme aus, wenigstens einmal!“
- <sup>11</sup> Ein Terreiro ist ein Gottesdienstraum, in dem die Riten des Candomblé vollzogen werden. Bis in die Mitte dieses Jahrhunderts war deren Ausübung verboten und wurde verfolgt.

- <sup>12</sup> Jeder Konferenztag begann mit einem Gottesdienst und sich anschließender Bibelarbeit in Kleingruppen zu ausgewählten Texten aus der Apostelgeschichte. Das Arbeitsmaterial zu den Bibelarbeiten hat das Evangelische Missionswerk in Deutschland (EMW) unter dem Titel „Geist, Evangelium und Kulturen“ in Weltmission heute Nr. 21 herausgegeben. Das zusätzliche Begleitmaterial von Milton Schwantes liegt bisher nur im Manuskript für die Konferenz vor.
- <sup>13</sup> In den brasilianischen Kirchen steht die Auseinandersetzung mit dem Candomblé wie auch mit der Religion der indianischen Bevölkerung noch ganz am Anfang. Die Konferenzteilnehmer wurden gleich im Eröffnungsgottesdienst Zeugen davon, mit welchen Spannungen und Kontroversen das Zugehen auf diese jahrhundertlang ausgegrenzten Religionen verbunden ist. Vor der Predigt des methodistischen Bischofs Paulo Ayres traten Demonstranten mit Transparenten und Sprechchören auf. Sie klagten Ayres an, er sei Rassist und Sexist und habe gegen eine Pastorin Disziplinarmaßnahmen eingeleitet, weil sie sich in besonderer Weise den Armen zugewandt und Elemente des Candomblé in die Gottesdienste ihrer Gemeinde aufgenommen habe. Leider wurde dieser Zwischenfall im weiteren Verlauf der Konferenz nicht aufgearbeitet.
- <sup>14</sup> Das Gleiche gilt für ein Buch, das ich im Buchladen der Konferenz fand: Paulo Brotas, *Carne do Sagrado, Devaneios Sobre a Espiritualidade dos Orixas*, Rio de Janeiro/Petropolis 1996. Brotas, ein katholischer Theologe, beschreibt darin seinen Zugang zum Candomblé. Er zieht z. B. Parallelen zur alttestamentlichen Sicht des Geistes als der Kraft Gottes im Menschen (S. 31), aber auch zur alttestamentlichen Weisheit als narrativem Ausdruck von Wahrheit (S. 59). Er zeichnet den „Austausch von Leben“ in der Interaktion von persönlicher spiritueller Suche und dem Teilen von Glaubenserfahrungen in der Gemeinschaft nach (S. 68). Er umreißt den Spannungsbogen dieser Spiritualität zwischen gefülltem Schweigen und Ekstase (S. 83), in der die „Träume, Wünsche und Utopien ... die persönlichen Miseren transzendieren“ (S. 84, Übers. durch die Verf.). Die Bewegung der Selbsttranszendenz führt in den Widerstand, der über Jahrhunderte hin der physischen wie psychischen Todesbedrohtheit standhielt.
- <sup>15</sup> Musimbi Kanyoro, *Zu einer Hoffnung berufen – Das Evangelium in verschiedenen Kulturen*.
- <sup>16</sup> Prathia Hall Wynn, *Die Bibel im Kontext der afrikanisch-amerikanischen Kultur*.
- <sup>17</sup> Metropolit Kirill von Smolensk und Kaliningrad, *Evangelium und Kultur*.
- <sup>18</sup> Vgl. dazu das Heft „Schritt halten mit Gott. Das Evangelium und unsere Kultur. Ein deutscher Beitrag zur Vorbereitung der Weltmissionskonferenz“, erarbeitet von einer Arbeitsgruppe zum Studienprozeß über Evangelium und Kultur, hg. v. Evangelisches Missionswerk in Deutschland als Heft Nr. 110 der EMW-Informationen, Hamburg, März 1996.
- <sup>19</sup> Botschaft der Konferenz für Weltmission und Evangelisation, Absatz 9e.

## 2. Teil: Die Sektionsberichte, die Botschaft und die Akte der Verpflichtung

Das schriftliche Ergebnis der Konferenz bilden drei Texte: die Botschaft, die Akte der Verpflichtung und die Berichte der Sektionen.<sup>1</sup> Dabei wurden die Botschaft, die Selbstverpflichtungen der Delegierten sowie die Präambel der Sektionsberichte von einer besonderen Kommission erarbeitet. Diese bemühte sich, die wichtigsten Anliegen aus den Encontros, den Vorträgen und der Arbeit in den Sektionen aufzunehmen. Gegen Ende der Konferenz wurden diese Texte dem Plenum vorgelegt, diskutiert, überarbeitet und schließlich fast einstimmig angenommen. Die Sektionsberichte dagegen wurden in den vier Sektionen und deren Untergruppen erarbeitet. Das Plenum sollte sie eigentlich nur noch „entgegennehmen“, also nicht mehr abändern. Daß dort doch noch zwei Änderungen vorgenommen wurden, war eigentlich nicht vorgesehen.<sup>2</sup>

Nach der Verfassung des ÖRK spricht die Weltmissionskonferenz nur im eigenen Namen. Sie kann ihre Ergebnisse allerdings dem Zentralausschuß des ÖRK zuleiten, der sie entweder „entgegennimmt“ oder sie sich „zu eigen macht“. Erst im letzteren Fall werden sie zu offiziellen Äußerungen des ÖRK.

### *Der Arbeitsstil der Konferenz*

Die Konferenz hatte insgesamt neun Arbeitssitzungen – als Plenum, in Sektionen, in Sub-Sektionen oder in noch kleineren Gesprächsgruppen. Jedesmal hielten Rapporture die wichtigsten Beiträge fest. Ihre Notizen wurden in der nächsten Sitzung vorgetragen, wobei aus Zeitgründen jeweils nur ein kleiner Ausschnitt diskutiert werden konnte.

*Die Sektionsberichte sind eher ein Einblick in die derzeitige Diskussion über „Evangelium und Kultur“ als ein abschließendes Ergebnis.* Ein Journalist sagte mir, in einem Pressegespräch sei zu seiner Verwunderung behauptet worden, das Vorbereitungsmaterial<sup>3</sup> der Konferenz sei besser als die Sektionsberichte. Ich antwortete ihm, das könne man durchaus so sehen, denn es sei die Zusammenfassung all der Studien,<sup>4</sup> die in einem mehrjährigen Prozeß<sup>5</sup> von Fachleuten erarbeitet wurden. Dennoch würde ich nicht sagen, es sei „besser“ als die Sektionsberichte. Auf dieser Konferenz waren nicht nur Fachleute der Missionswissenschaft vertreten, sondern auch viele Menschen, die in der direkten Missionsarbeit in allen Kontinenten tätig sind. Die haben nicht den Überblick über die wissenschaftliche Diskussion, aber sie sind selber Träger der Mission; sie leiden täglich unter den Konflikten, über die hier gesprochen wurde. So sind die Sektionsberichte *Arbeitsergebnisse von ganz anderem Charakter* als die Dokumente der Vorbereitungszeit. In der Präambel heißt es dazu: „Die Berichte sind nicht als endgültige theologische Stellungnahmen, sondern als Einladung zur fortgesetzten Reflexion im Bestreben der Christen aufzufassen, wahrhaft dem missionarischen Ruf der Kirche in das 21. Jahrhundert zu folgen.“

In der Diskussion der Protokollnotizen zeigte sich immer wieder ein Dilemma: sollen gegensätzliche Auffassungen klar benannt werden oder soll man nach einer harmonisierenden Formel suchen? Mal wurde der eine, mal der andere Weg eingeschlagen, manchmal steht beides nebeneinander. So heißt es z. B. harmonisierend am Anfang des ersten Sektionsberichtes „Kultur ist eine Frucht der Gnade Gottes und zugleich ein Bereich, in dem sich die Freiheit des Menschen zum Besseren oder Schlechteren entfalten kann“. (I,1) Aber gleich im nächsten Absatz werden die beiden gegensätzlichen Auffassungen wiedergegeben: „In der Sektion tat sich ein krasser Gegensatz zwischen den Standpunkten derjenigen auf, die meinen, daß Kultur ein Aspekt der Schöpfung Gottes sei, und denen, die Kulturen als das ureigene Werk der Menschen ansehen. Daraus ergaben sich deutlich voneinander abweichende Bewertungen der Fragen nach Evangelium und Kultur“. (I,2)

### *Die Präambel*

Ziel der Konferenz ist es, „die Kirchen bei der Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi zu unterstützen und zu ihrer ständigen Erneuerung in der Mission beizutragen“. Die Präambel geht vor allem auf die Worte „Hoffnung“ und „Evangelium“ ein. Dies wurde notwendig, weil in den vier Sektionsberichten wenig zum Inhalt unserer Hoffnung gesagt wird und weil die Konferenzteilnehmer das Wort „Evangelium“ in unterschiedlicher Bedeutung verwendeten.

Worin ist unsere Hoffnung gegründet und was ist ihr Inhalt? – „Im Angesicht der überall gegenwärtigen Kräfte des Todes stellt die in der Auferstehung Christi verwurzelte christliche Hoffnung eine Hoffnung auf das neue Leben dar, das Gott in Jesus Christus allen Menschen verheißt. In einem Kontext zunehmender Zersplitterung menschlicher Gemeinschaften ... verheißt der zu Pfingsten ausgegossene Geist der Einheit Hoffnung auf eine neue Gemeinschaft in Gerechtigkeit und Frieden, insbesondere für jene, die ausgeschlossen und ausgegrenzt sind. ... Die Hoffnung, zu der die Christen aufgerufen sind, wird Erfüllung in der Fülle des nahenden Reiches Gottes finden.“

Das Wort „Evangelium“ taucht in den Texten mit verschiedener Bedeutung auf: „Die ersten vier Bücher des Neuen Testaments. Die aus diesen vier Büchern abgeleitete Botschaft. Die Erfahrung der Geschichte Jesu als froher Botschaft. Einige bezeichnen mit dem Begriff die befreienden Elemente ihrer Kultur vor der Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi – das ‚Evangelium vor dem Evangelium‘. Andere benutzen den Begriff als Synonym für das Christentum oder die gesamte Bibel.“

### *Sektion I „Authentisches Zeugnis in jeder Kultur“*

Zunächst geht es um ein theologisches Verständnis von Kultur. „Kultur ist ihrem Wesen nach weder gut noch böse; sie trägt in sich die Möglichkeit zu beidem, und Menschsein ist ohne Teilhabe an Kultur nicht denkbar.“ (1) Kultur ist der Raum der Begegnung zwischen Mensch und Gott. (2) „Läßt sich das Wirken des Heiligen Geistes in den Kulturen feststellen? In vielen Kulturen läßt sich die Frucht des Geistes erkennen: Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Keuschheit (Gal 5,22f), ebenso wie die Wahrung der Gerechtigkeit in menschlichen Belangen. Sind dies alles nicht Zeichen der Gegenwart des Heiligen Geistes?“ Andererseits wird auch festgestellt: „Alle Kulturen können jedoch auch dämonische Züge tragen, lebensverachtende und unterdrückerische Elemente und die Verneinung der Grundwerte menschlicher Beziehungen. Die Sünde hat alles Menschliche, auch die Kultur beeinflusst.“ (3)

Als dieser von der Sektion beschlossene Text im Plenum der Konferenz vorgestellt wurde, protestierte Dr. Melbalina D. Evans, eine farbige Nordamerikanerin, vehement gegen die Verwendung des Ausdrucks „dämonisch“. Das sei das Schimpfwort, mit dem weiße Christen immer wieder jeden Ausdruck schwarzer Spiritualität verurteilt und unterdrückt hätten. Dieses Wort dürfe nie mehr gebraucht werden. Sie leugne ja gar nicht, daß es destruktive Elemente in vielen Kulturen gäbe – aber im Namen aller nichtweißen Christen protestiere sie gegen die Verwendung des Wortes „dämonisch“. Dieser engagierte Einspruch löste so starke Betroffenheit aus, daß – gegen alle Verfahrensregeln – der Text an dieser Stelle geändert und das Wort „dämonisch“ durch „böse“ ersetzt wurde.

Im nächsten Abschnitt des Sektionsberichts geht es um die Beziehung zwischen Religion, Kultur und Evangelium. In der Bibel finden wir eine unterschiedliche Haltung zu den Religionen der Umwelt. „Einerseits finden wir darin die Anerkennung von Elementen anderer Kulturen und Religionen, beispielsweise der Weisheitsliteratur der damaligen Welt, die in das Alte Testament aufgenommen worden ist. Andererseits werden religiöse und kulturelle Elemente aus der Nachbarschaft Israels energisch

verworfen.“ (5) „Wir bekennen, daß wir nicht sagen können, wie Gott in anderen Glaubensgemeinschaften am Werk ist. Wir können Spuren der Gegenwart und des Wirkens Gottes wahrnehmen, wenn wir anerkennen, daß Früchte des Heiligen Geistes in anderen religiösen Traditionen zu finden sind, und wir können ... singen ‚Ubi caritas et amor deus ibi est. – Wo Liebe wohnt, da ist Gott‘.“ (6)

Diese Offenheit „tut indessen der missionarischen Berufung der Kirche ... keinen Abbruch. Wir sind Zeugen und Zeuginnen der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, wir erfahren die Gemeinschaft mit unserem lebendigen Herrn in der Kirche, wir können Zeugnis ablegen von der Befreiung von Unterdrückung und Tod ... Das können wir nicht für uns behalten. Gottes Geist drängt uns, die Menschen an allen Orten einzuladen, dieses Leben mit uns zu teilen.“ (6) Der Sektionsbericht zitiert dazu aus dem Bericht der Weltmissionskonferenz in San Antonio (1989) die bekannten Worte: „Wir kennen keinen anderen Weg zum Heil als Jesus Christus; zugleich aber können wir dem Heilswirken Gottes keine Grenzen setzen.“ (7) Im nächsten Abschnitt geht es um die *dynamische Wechselwirkung* zwischen Evangelium und Kultur. (9–25) Das Evangelium bekräftigt manche Aspekte vorchristlicher Kulturen, die mit seinem Inhalt vereinbar sind. Andere Aspekte werden verändert und mit einer neuen Bedeutung weitergeführt. Wieder andere müssen aufgegeben werden, weil sie dem Evangelium widersprechen. (16) Und nun werden die Ergebnisse der Vorstudien und viele in den Encontros genannten Beispiele zusammengefaßt: „Es gibt ... Fälle, wo die Verkündigung des Evangeliums zu kultureller Entfremdung geführt hat ... Dies geschieht, wenn der Kultur kein Raum gegeben wird, das Evangelium zu erleuchten und zu inkarnieren. In solchen Fällen wurde das Evangelium in verschiedenen kulturellen Kontexten in unangemessener Weise verkündet, so daß die Menschen sich in ihrer eigenen Kultur fremd oder entfremdet fühlten.“ (18)

„Da die kulturellen Ausdrucksformen sich von einer Generation zur anderen ändern, muß die Wechselbeziehung zwischen Evangelium und Kulturen an jedem Ort ein kontinuierlicher Prozeß sein, weil die Kultur sich in einem ständigen Fluß befindet. Die Kirche ist stets etwas vorläufiges.“ (19) Es gibt aber auch die Gefahr, daß das Evangelium in einer Kultur „gefangen“ wird (20), wenn es in den Dienst der kulturellen Identität gestellt wird. Es muß umgekehrt sein: Die Kultur muß im Dienst des Evangeliums stehen. (22)

In der Sektion wurde auch über heutige Wege kultur-sensibler Evangelisation gesprochen und Erfahrungen ausgetauscht (26–37). Schnell wurde man sich einig, daß es unmöglich ist, dafür allgemeine Regeln aufzustellen, die in jeder Kultur gelten. In welchem Verhältnis Zeugnis und Dialog, Wort und Tat zueinander stehen, das sieht in jedem Kontext anders aus. Wichtig bleibt: „Die Hoffnung unserer Mission ist, daß wir allen Menschen helfen können, Christus kennenzulernen und in ihm das Heil zu finden. Heute hat die Hoffnung ein Gesicht und einen Namen und ist lebendig. Christus ist unsere Hoffnung.“ (37)

## *Sektion II „Evangelium und Identität in Gemeinschaft“*

Die 2. Sektion beschäftigte sich mit den strukturellen Dimensionen der Kultur, also z. B. Volkszugehörigkeit, Geschlechterrollen sowie dem Gebrauch von wirtschaftlicher und politischer Macht. Einerseits ging es darum, „wie dominante Gruppen zuweilen das Evangelium mißbrauchen, um die Identität von Menschen zu zerbrechen

und sie zu marginalisieren.“ (2) Zu solchen marginalisierten Gruppen gehören die Urvölker, Straßenkinder und Menschen mit HIV/Aids. Die befreiende Botschaft des Evangeliums bietet auch ihnen Bestätigung ihrer Identität und Aufnahme in eine neue Gemeinschaft an. (6) – Auch an dieser Stelle gab es im Plenum der Konferenz einen Protest, diesmal von orthodoxer Seite. Es ging dabei um die Frage, ob auch „Menschen mit anderen sexuellen Orientierungen“ durch das Evangelium eine Bestätigung ihrer Identität erfahren. Die Protestierenden, für die Homosexualität eindeutig etwas Sündhaftes ist, erreichten mit ihrem Einspruch, daß die Formulierung an dieser Stelle abgeschwächt wurde.

Gefährlich wird es, wo in einer Kultur ethnische Unterschiede durch unterschiedliche Glaubensüberzeugungen überhöht und dadurch verstärkt werden. (2) Demgegenüber wird betont, daß das Evangelium Kraft gibt, gegen solche lebensfeindlichen Kräfte anzugehen, weil es eine Gemeinschaft über ethnische Grenzen hinweg verheißt. (3) Die kulturellen und wirtschaftlichen Auswirkungen der allgemeinen Globalisierung bedrohen an vielen Orten der Welt Kultur und Identität der Menschen (3). Sie schaffen ein „globales Apartheidssystem“ (27). Die Kirchen werden aufgerufen, Solidarität mit den Angehörigen der Urvölker und anderen Minderheiten zu zeigen. Sie sollen prüfen, wo sie selber durch ihre Theologie oder ihre Ordnungen kulturelle Traditionen zu Unrecht unterdrückt haben und noch heute unterdrücken. (11a)

### *Sektion III „Ortsgemeinden in pluralistischen Gesellschaften“*

Mission findet nicht nur in fernen Ländern statt, sondern überall, auch vor unserer Haustüre. Das Leben einer Gemeinde kann das Evangelium anschaulich machen und Menschen zur Gemeinschaft einladen, kann aber auch ein Hindernis auf dem Weg zum Glauben sein. (2) Wichtig ist, daß jede Gemeinde die Bibel in der eigenen Sprache hat (5) – für Europäer eine Selbstverständlichkeit, für viele Völker aber noch ein Traum. Ergiebig ist eine „interkulturelle Lektüre“ der Bibel, bei der Menschen aus unterschiedlichen Kulturen ihre Einsichten austauschen. Diese Erfahrung machten die Delegierten selber an jedem Morgen in den Bibelarbeitsgruppen. Die Gemeinden werden aufgerufen, alte Symbole und Riten ihres christlichen Kulturerbes neu zu entdecken. (8) Wo aber die Riten und Symbole einem Volk – vor allem in der Kolonialzeit – von außen übergestülpt wurden, da werden die Gemeinden ermutigt, sie durch solche zu ersetzen, die der eigenen kulturellen Tradition entsprechen. (9)

Angesichts der schwierigen Situationen, in der viele Menschen heute leben, wird festgestellt: „Evangelisation ist die Vermittlung von Hoffnung.“ (18) Hoffnung auch auf die Umgestaltung von bedrückenden Elementen gegenwärtiger Kulturen mit Machtmißbrauch, Ausgrenzung und Angst vor Fremdem. Die Gemeinde muß in ihrer Mission manche Mauern übersteigen, z. B. zu ihren eigenen Jugendlichen mit ihrer spezifischen Kultur und Sprache. (25) Eine andere Mauer trennt uns von Christen anderer Rassen und Volkszugehörigkeit in unserer Stadt – mindestens bei unseren Festen sollten wir uns treffen. (26) Eine besondere Aufgabe ist das christliche Zeugnis in der postmodernen Gesellschaft, wo „die vorherrschende Kultur die Frage nach der Wahrheit verdrängt hat. Der Pluralismus gilt dort bereits als *die* Wahrheit.“ (29)

Im Blick auf den Dialog mit Menschen anderen Glaubens wird darauf hingewiesen, daß die Motive für den Dialog sehr verschieden sein können, je nach Persönlichkeit oder Kontext: „Dialog kann als Ausdruck beiderseitiger Suche nach Wahrheit auf-

gefaßt werden. Einige Christen führen ihn in dem Bestreben, andere zur Nachfolge innerhalb einer christlichen Gemeinschaft aufzurufen. Andere sehen im Dialog eine Möglichkeit, bei den Gesprächspartnern Nachfolge im weiteren Sinne zu fördern ... In anderen Kontexten besteht die vorrangige Bedeutung des Dialogs darin, in Konfliktsituationen zwischen religiösen Gemeinschaften Frieden zu schaffen oder aufrechtzuerhalten.“ (33) Im Dialog können wir auch das Wirken des Heiligen Geistes in Menschen anderer Religionszugehörigkeit entdecken, z.B. wo wir auf Demut, Solidarität und Gewaltlosigkeit stoßen. Es waren die Orthodoxen, die auf Justin den Märtyrer verwiesen, der schon von der „Saat des Wortes“ in anderen Kulturen gesprochen hat. (34) Es wurde allerdings auch klagend festgestellt, daß Dialog sehr schwierig ist, wo Konflikte zwischen den Religionsgemeinschaften herrschen oder wo die Religionsfreiheit verweigert wird. (37)

#### *Sektion IV „Ein Evangelium – verschiedene Ausdrucksformen“*

Es wird betont, daß das Evangelium sich gegen die „Monopolisierung durch eine Kultur“ (8) sperrt, und daß die Vielfalt der Ausdrucksformen des Evangeliums zu einer „gegenseitigen Bereicherung“ (1) führt. Diese Ausdrucksformen müssen einerseits „kontextuell“ sein, aber andererseits auch „katholisch“, also „dem Ganzen entsprechend“. (7)

Ein wichtiger – und umstrittener – Begriff war in dieser Sektion das Wort „Synkretismus“. Einige sahen darin einen wertneutralen Begriff, der nur „Mischung von Elementen aus unterschiedlichen Quellen“ bedeutet. „Damit ist jede kulturelle Ausdrucksform des Evangeliums synkretistisch.“ Andere gaben dem Wort einen negativen Sinn und bezeichneten damit eine Mischung von Elementen, bei der „es nicht gelungen ist, eine treue Übereinstimmung mit dem Evangelium durchzuhalten“. (17) Als Beispiel dafür wird die Haltung der „Deutschen Christen“ in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts angeführt. – Wegen des unterschiedlichen Verständnisses des Wortes „Synkretismus“ schlugen einige Delegierte vor, das Wort ganz zu vermeiden; aber das erwies sich als unmöglich. So taucht es nun in beiden Bedeutungen in den Texten auf. Als Maßstab zur „Unterscheidung der Geister“ wird genannt: die Bezeugung des gekreuzigten und auferstandenen Christus sowie die Widerspiegelung des lebensbejahenden, inklusiven, befreienden und gemeinschaftsbildenden Evangeliums. (19)

Das zweite große Thema in dieser Sektion war die Zusammenarbeit in der Mission und damit auch das Schlagwort „Proselytismus“. – Im Blick auf neue Formen partnerschaftlicher Zusammenarbeit in der Mission wird auf die Entwicklung der „Vereinigten Evangelischen Mission“ in Wuppertal verwiesen, die ebenso wie die ehemalige Pariser Mission (jetzt CEVAA) und die Londoner Mission (jetzt Council for World Mission) ihre einseitige „von Nord-zu-Süd-Ausrichtung“ zugunsten einer gleichberechtigten Gemeinschaft von Kirchen in der Mission umgeformt hat. Solche Modelle werden den Kirchen und Missionen als Beispiel empfohlen (32f). Deutlich betont die Sektion die Notwendigkeit für ein „gemeinsames Zeugnis“ aller in der Mission Tätigen: „Der ÖRK und seine Mitgliedskirchen und angeschlossenen Organisationen sollten den offiziellen und inoffiziellen Dialog mit dem Rat nicht angehörenden Kirchen, Organisationen und Verbänden auf allen Ebenen verstärken.“ (35)

Das Anliegen der Zusammenarbeit mit Kirchen und Organisationen, die nicht dem ÖRK angehören, wurde auch im Plenum der Konferenz aufgenommen. Es stimmte einem Antrag zu, der auf eine Anregung von Herbert Meißner zurückgeht. Darin

wird der Zentralaussschuß aufgefordert, einen in der Verfassung der „Kommission für Weltmission und Evangelisation“ (CWME) vorgesehenen „Board for World Mission and Evangelism“ zu berufen. Dabei sollen auch Vertreter von Kirchen, die dem ÖRK nicht angehören, sowie von Kirchenräten und Dachverbänden der Mission berücksichtigt werden.<sup>6</sup>

Ein klares Wort wird im Sektionsbericht gegen den Proselytismus<sup>7</sup> gesagt, hier verstanden als „Ermutigung von Christen ..., die als Glieder einer Kirche gelten, ihre Kirchenzugehörigkeit zu verändern, und zwar auf eine Weise und mit Mitteln, die dem Geist christlicher Liebe widersprechen ...“<sup>8</sup> (38) Diese Verurteilung entsprach dem Wunsch der Delegierten aus den Kirchen Osteuropas. Bei allem Verständnis für deren Situation wies die Sektion jedoch auch darauf hin, daß es wichtig ist, „die Religionsfreiheit nicht anzutasten und die Entscheidungsfreiheit der Menschen zu achten“ (41), und daß „die Kirchen sich daraufhin prüfen müssen, ob sie nicht selbst auch Anlaß dafür geben, daß einige ihre Kirchenzugehörigkeit wechseln wollen“. (42) – Gegen diesen letzten Satz hatten orthodoxe Sprecher vergeblich protestiert. Die Sektion empfiehlt dem ÖRK die Weiterarbeit am Dokument „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Zeugnis“, das bisher nur als Entwurf vorliegt. (37)

Es wurde aber nicht nur geklagt, sondern im Blick auf die wiedergewonnene Freiheit in Osteuropa auch gesagt: „Dies ist auch für die Kirchen in der übrigen Welt die Gelegenheit, die historischen Kirchen in Osteuropa zu stützen und zu stärken, wenn diese einen neuen Dialog und neue Orientierungen für die Mission und die Erneuerung von Dienst und Amt suchen.“ (43) – Leider wurden dafür keine positiven Beispiele genannt; das bleibt eine Hoffnung für die nächste Weltmissionskonferenz!

Gesprochen wurde in dieser Sektion auch über die Situation der Christen in islamischen Ländern. Allerdings baten die Vertreter aus dem Sudan, Indonesien usw. darum, das Stichwort „Islam“ nicht im Text zu erwähnen. Das würde ihre Arbeit nur erschweren. Aber ebenso dringend baten sie um Unterstützung und Fürbitte der Christen in aller Welt. So heißt es nun im Bericht: „Einige Kirchen stehen mitten in Konflikten ..., während andere sich als Glaubensgemeinschaften von Minderheiten mit Verfolgung durch fundamentalistische Systeme auseinandersetzen müssen.“ Ihnen muß die weltweite Kirche mit „Unterstützung, Stärkung und Einsatz im gemeinsamen Zeugnis“ zur Seite stehen. (44)

### *Die Botschaft*

Die Botschaft versucht, in Kürze die wichtigsten Einsichten der Konferenz zusammenzufassen. Sie enthält keine Forderungen und Appelle. – Anliegen der Konferenz ist es, „besser zu verstehen, auf welche Weise das Evangelium eine Herausforderung an alle menschlichen Kulturen darstellt und wie uns Kultur ein besseres Verständnis des Evangeliums vermitteln kann.“ (4) Hervorgehoben wird „Die Bereitschaft der Kirchen und Missionswerke, in der Vergangenheit begangene Fehler einzugestehen und sich vor Klischees zu hüten und die Entschlossenheit, beieinander zu bleiben und gemeinsam zum Wohl unseres gemeinsamen missionarischen Auftrags zu arbeiten.“ (7d)

Wie in der ganzen Konferenz wird das Problem der Urvölker und der verschleppten Afrikaner besonders betont: „Wir haben die Schmerzensschreie von Urvölkern gehört, die vor der Ausrottung ihrer Gemeinschaften und Kulturen standen und haben bewundert, mit welcher Initiative und Entschlossenheit sie ihre ureigene

Spiritualität und ihren christlichen Glauben miteinander verbanden und sich damit eine ungespaltene Identität bewahrten.“ (8a) „Wir haben den Zorn der afrikanischen, afrokaribischen und afrolateinamerikanischen wie auch der Menschen afrikanischen Ursprungs aus Nordamerika über die Schrecken der Sklaverei vernommen, aber auch gehört, wie der Glaube für sie zur Hoffnung und Befreiung wurde, obwohl ihnen ein verfälschtes Evangelium gepredigt worden war.“ (8d) Es wurde auch der spezifische Beitrag der deutschen Delegierten aufgenommen: „Wir haben von Christinnen und Christen aus Deutschland die warnenden Worte gehört, nicht zu schnell bereit zu sein, Gottes Geist in allen menschlichen Kulturen zu sehen; denn sie haben schmerzliche Erinnerungen daran, wie die Kirchen in der Vergangenheit in die Gefahr geraten sind, von der Nazi-Ideologie gefangengenommen zu werden.“ (8k)

### *Akte der Verpflichtung*

Gegenüber vielen markanten Sätzen in den Sektionsberichten und auch in der Botschaft bleiben die sechs Selbstverpflichtungen der Delegierten eher blaß. Vielleicht steckte den für die Formulierung Verantwortlichen noch die Erinnerung an den Streit über die pointierten „Akte des Gehorsams“ bei der letzten Weltmissionskonferenz in San Antonio in den Knochen. So bleibt es bei der sehr allgemeinen Verpflichtung, das Evangelium der Hoffnung in Jesus Christus weiter zu bezeugen (1) und dabei nach mehr Gemeinsamkeit zu suchen (2). Die Delegierten wollen den Dialog mit Menschen anderer Religionen und Kulturen suchen und die „eigene Kultur der Kritik des Evangeliums ... unterziehen“ (3). Sie wollen „unterdrückerischen Strukturen und Kräften in den Kirchen und in der Gesellschaft“ entgegenreten (4) und bei dem Streben nach Gerechtigkeit und Frieden auch für „gerechtere Wirtschaftssysteme und faire Handelspraktiken eintreten“. Alle Glieder des Leibes Christi – insbesondere junge Menschen – sollen für die Teilhabe an der Mission Gottes ausgerüstet werden (6).

*Jürgen Quack*

### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Daneben wurde noch ein Antrag angenommen, der den Zentralausschuß auffordert, einen „Board for Mission and Evangelism“ zu berufen. Weitere Anträge gab es – im Unterschied zu vielen früheren ökumenischen Konferenzen – nicht.
- <sup>2</sup> Wegen dieser Änderungen und weil auch sprachliche Unebenheiten und Wiederholungen gerügt wurden, erhielten die Planungsgruppe der Konferenz und die Kommission der Unit II des ÖRK den Auftrag, die beschlossenen Berichte stilistisch zu überarbeiten und den endgültigen Text festzustellen. Ich zitiere die Berichte so, wie sie von den Sektionen beschlossen wurden.
- <sup>3</sup> Das „Vorbereitungsmaterial“ mit Überlegungen zu den Themen der vier Sektionen wurde erst kurz vor der Konferenz an die Teilnehmer verteilt.
- <sup>4</sup> Dazu gehören u.a. die Berichte von regionalen und konfessionellen Vorkonferenzen sowie einige Entwürfe von Arbeitsgruppen, z. B. zum Thema Prosyletismus, dann die Aufsätze in den letzten Ausgaben der International Review of Mission sowie die Länderstudien der Schriftenreihe „Gospel and Cultures“. Der deutsche Beitrag „Schritt halten mit Gott. Das Evangelium und unsere Kultur“ erschien auch als EMW-Information Nr. 110.

- <sup>5</sup> Seit 1994 war Christopher Duraisingh im Auftrag des ÖRK als Koordinator des Studienprozesses „Kultur und Evangelium“ tätig. Die Länderkoordinatoren dieses Studienprozesses, der auch nach der Konferenz weitergeht, trafen sich in Salvador zu einer Sitzung. Der deutsche Koordinator ist Klaus Schäfer beim EMW.
- <sup>6</sup> Dieses Bemühen um eine Zusammenarbeit aller in der Mission Tätigen wurde auch von den auf der Konferenz anwesenden Evangelikalen – teils Delegierte von Mitgliedskirchen, teils als offizielle Gäste eingeladen – gewürdigt. Bei zwei Treffen lobten sie die Offenheit der Konferenz für ihre Anliegen. Allerdings äußerten sich einige von ihnen besorgt über die geplante neue „Erklärung zu Mission und Evangelisation“. Sie meinten, es sei kaum möglich, die Erklärung von 1982 zu verbessern. – Zu dieser neuen Erklärung gab es ein „Hearing“ im Plenum, bei der John Brown über den Stand der Vorarbeit berichtete und Anregungen für die weitere Arbeit entgegennahm. Die Erklärung soll bei der Vollversammlung des ÖRK in Harare 1998 angenommen werden.
- <sup>7</sup> Vgl. dazu: Die Herausforderung des Proselytismus und die Berufung zu gemeinsamem Zeugnis. Ein Studiendokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des ÖRK und der röm.-kath. Kirche, ÖR 1996/4, S. 479–490.
- <sup>8</sup> Dies ist die Definition der Orthodoxen Konsultation über Mission und Proselytismus, Moskau, Juni 1995.

## 50 Jahre ökumenisches Lernen am Ökumenischen Institut in Bossey

*Salvador de Bahia, Brasilien, November 1996: Bei der Weltmissionskonferenz sitze ich im Plenumssaal und komme mit einer Frau aus den USA ins Gespräch. Sie beginnt mit leuchtenden Augen von ihren Studien am Ökumenischen Institut in Bossey zu erzählen. „You know, Bossey changed my life!“ Bossey veränderte mein Leben! Wie oft habe ich diesen Satz gehört und gelesen während des Reflexionsprozesses zum ökumenischen Lernen in Bossey, der im Rahmen des Jubiläumsjahres stattgefunden hat!*

Was ist es, was das Leben verändert? Was beinhaltet ökumenisches Lernen in Bossey? In den Berichten, die wir während des Jubiläumsjahres 1996 von ehemaligen Studierenden erhielten, kommt eindrücklich zum Ausdruck, daß während des Nachdiplomstudiums und auch in kürzeren Bossey-Seminaren zwei Dinge zusammenkommen: Das *gemeinschaftliche Leben* und das *gemeinschaftliche Lernen*. Hans-Ruedi Weber nennt dies in seinem Buch „A laboratory for ecumenical life, the story of Bossey 1946–1996“ „a temporary residential learning fellowship“<sup>1</sup>, eine zeitlich befristete Lebens- und Lerngemeinschaft.

– *Die Lerngemeinschaft*. Die Lerngemeinschaft entsteht im ökumenischen Lernen in Bossey, indem die Frauen und Männer, die aus der ganzen Welt zusammenkommen und ihre Kultur, ihre Spiritualität, ihre Konfessionszugehörigkeit, ihr Verständnis von Kirche, ihren sozialen und gesellschaftlichen Kontext mitbringen, sich einfinden auf einem Hügel über dem Genfer See in einem schloßartigen Institut, aufeinander zugehen und sich begegnen. Dadurch entsteht eine Entfremdung, ein Wort, das in vielen Berichten zu einem Schlüsselbegriff wird. Es ist, als ob sie vieles von dem, was sie mitbringen an Wissen, an Erfahrung, an theologischer Lehre, für eine gewisse

Zeit „versorgen“ müßten in ihren Köpfen und Seelen, um sich einzufinden in der Lernsituation an diesem bestimmten Ort. Dieser schmerzliche Prozeß läßt eine gemeinsame Basis unter den Studierenden entstehen, ein Klima des Lernens voneinander und miteinander. Ehemalige berichten, wie sie ihre eigene religiöse Identität finden und vertiefen konnten in der Auseinandersetzung mit der religiösen Identität anderer. Die Sprache spielt eine wesentliche Rolle. Zwar ist, wie könnte es anders sein, Englisch die Hauptsprache. Aber lange nicht alle verfügen über sie so, daß sie einander auch verstehen, wobei es oft die Englischsprachigen sind, die nicht verstanden werden. Das Tempo und die Aussprache sind es wohl, die dazu beitragen. Französisch und Deutsch werden simultan übersetzt. Warum es nur diese beiden sind, ist eine Anfrage an die westlich privilegierten Studierenden ebenso wie an die Träger des ökumenischen Lernens in Bossey! Neben der Sprachenbarriere gibt es aber noch andere Konfliktfelder, die im besten Sinne des Wortes Lerninhalt werden: Unterschiedliche Verhaltensformen Frauen gegenüber, Rassismus, Sexismus, die verschiedenen Verständnisse der Eucharistie, Unterschiede im Umgang mit dem Faktor Zeit und viele mehr. Ökumenisches Lernen in Bossey ist ein Lernen von und in Unterschieden, ein Lernen, diese als Bereicherung zu erfahren. Duleep de Chickera aus Sri Lanka beschreibt dies aus seinem Kontext, der von Spaltungen, Abgrenzungen und Ausgrenzungen geprägt ist, so: „Die Kirche muß sich engagieren, die biblische Sicht des Pluralismus im Leben zu verkündigen, nämlich daß der Pluralismus nicht ein Unfall ist, sondern entschieden ein Geschenk von Gott, und daß dessen Ziel die Bereicherung der einen bewohnten Erde darstellt.“<sup>2</sup> Das ist es wohl, was für viele Studierende so einmalig ist: Sie entscheiden sich für das ökumenische Lernen und beginnen, in die ökumenische Bewegung hineinzuwachsen aufgrund dieser Entscheidung. „Sie sehen die ökumenische Option als Kokosnuß – schwierig zu knacken, aber voll von Nahrung“<sup>3</sup>, schreibt de Chickera weiter.

Bossey ist mit der Universität Genf verbunden. Die Nähe des Ökumenischen Rates der Kirchen und der internationalen Organisationen in Genf trägt viel zum Studium in Bossey bei. Während des Nachdiplomstudiums finden auch immer ein Aufenthalt in Taizé und einer im Vatikan statt. Letzterer ist Ausdruck einer über zwanzig Jahre dauernden offiziellen Zusammenarbeit von Bossey mit der römisch-katholischen Kirche. Daß in Bossey selber Studierende des Nachdiplomstudiums und Teilnehmende an Seminaren immer wieder auf BesucherInnengruppen, namentlich aus Deutschland, treffen, hilft mit zu bereichernden Begegnungen für alle.

– *Zielsetzungen der Lerngemeinschaft*: Die Menschen, die in Bossey die Lerngemeinschaft bilden, lernen, in die ökumenische Rolle der Kirchen hineinzuwachsen. Sie lernen, wie wir als ChristInnen rund um die eine bewohnte Erde gemeinsam Zeugnis ablegen können von der Liebe Gottes zu den Menschen und seiner ganzen Schöpfung, und gemeinsam Rechenschaft ablegen können über die Hoffnung, die in uns ist. In der Lerngemeinschaft von Bossey gilt es, „mehr Klarheit zu erhalten im Glauben und mehr Gehorsam für die gemeinsame Berufung in der heutigen Welt“, schreibt Hans-Ruedi Weber<sup>4</sup>. Das, was aus dem eigenen Kontext für das Lernen mitgebracht und geteilt wird, stellt die besondere Herausforderung dar, welche Hans-Ruedi Weber als erstes Lernziel von Bossey so formuliert: „Die Leidenschaft für die Welt, Gottes erste Liebe“<sup>5</sup>. Die meisten Studierenden, diejenigen von Sri Lanka zum Beispiel, sind in der Friedensarbeit engagiert, in jener Arbeit also, welche die Antwort der Kirchen auf die soziale Ungerechtigkeit und die Spaltungen unter den Menschen

darstellt. Sie entdecken das „ökumenische Potential der Armen. Die Armen leben das, wofür wir beten. Wo es wenig oder keine Angst gibt, etwas zu verlieren, teilen sie das gemeinsame Erbe, Ressourcen, Betroffenheiten und die Zukunft“<sup>6</sup>. Lernen in diesem Kontext kann nur Lernen voneinander bedeuten. So ist es wichtig, daß alle Teilnehmenden „Ressource-Persons“ sind und das Gefälle zwischen Lernenden und Lehrenden abgebaut wird.

Für ein fruchtbares Lernen in und von Unterschieden und Spannungen braucht es nicht nur Begegnung, sondern auch ein gemeinsames Bibelstudium und vor allem das gemeinsame Feiern. Beides nimmt in Bossey einen breiten Raum ein. In den täglichen Gottesdiensten, die mit Hilfe von Schwestern aus der Communauté de Grandchamp von den Studierenden gestaltet werden, geschieht die Entfremdung am intensivsten. Wenn orthodoxe ChristInnen einen reformierten Gottesdienst erleben, dann fühlen sie sich zutiefst verunsichert und haben Mühe, diesen als Gottesdienst zu identifizieren. Und umgekehrt dauert es lange, bis protestantische Studierende einen orthodoxen Gottesdienst verstehen lernen und sich darin wohlfühlen können. Zur Entfremdung gehört auch die schmerzliche Erfahrung, daß wir, auch wenn wir eine Lebens- und Lerngemeinschaft bilden, nicht gemeinsam Eucharistie feiern können. Im gemeinsamen Feiern wird es möglich, konfessionelle Vorurteile als solche zu verstehen und sie abzulegen. Das ist ein prägendes Element der Spiritualität von Bossey.

– *Lebensgemeinschaft*: Noch einmal geht es da um einen „unlearning process“<sup>7</sup>, einen Lernprozeß im Lebensvollzug, einen Prozeß des „Verlernens, um zu lernen“. Die kulturelle Verschiedenheit, das andere Essen, wieder die neuen Sprachen, Bossey und Genf als Orte – alles ist so anders und alles ist auf Gemeinschaft ausgerichtet. „Will ich diese Gemeinschaft überhaupt, wo ich doch so schrecklich Heimweh habe nach meiner Familie auf den Philippinen. Mit wem kann ich mich austauschen über meine Angst für meine Familie vor den erneuten kriegerischen Auseinandersetzungen?“ Oder gar: Ein Studierender wird wegen Kriegsausbruchs in seiner Heimat über Nacht zum Asylsuchenden in der Schweiz. Die Lebensgemeinschaft ist weit mehr als ein bloßes Einüben in neue Lebensumstände – sie ist ein Teilen, Teilgeben und Teilhaben an verschiedensten Menschen aus Situationen, die vielen fremd sind. Und sie ist ein Lernen, sich in eine Welt einzufinden, in der Privilegien nicht unangefochten bleiben; das gilt vor allem für westliche, weiße, privilegierte Studierende. Die Lebensgemeinschaft in Bossey fordert heraus zur Auseinandersetzung mit der eigenen Person, der eigenen Biographie, der eigenen Geschichte und Kultur, der Politik, den Unrechts- und Unterdrückungsstrukturen, der Ausbeutung.

Schließlich: In Bossey bilden Frauen und Männer eine Lebens- und Lerngemeinschaft. Die Geschlechterfrage ist darum nicht nur eine Frage, sondern ein existentielles Problem, das Einüben eines gerechten Umgangs miteinander.

– *Wozu aber ist diese Lern- und Lebensgemeinschaft bestimmt?* Während des Jubiläumsjahrs des Ökumenischen Instituts Bossey wurde an verschiedenen Stellen neu bewußt, daß wir über den Begriff Ökumene keine Klarheit haben, ökumenisches Lernen also in der Spannung von verschiedenen Verständnissen stattfindet. Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Konrad Raiser, sagte dazu in seinem Festvortrag in Bossey: „Einheit der Christen kann nicht ein Ziel in sich selbst sein, sondern muß als missionarische Perspektive gesehen werden, als Dienst an der Einheit der Menschheit.“<sup>8</sup> Dazu gehört wohl auch, daß ökumenisches Lernen in

einen noch weiteren Horizont zu stellen ist, in die Auseinsetzung mit nicht-christlichen Religionen. Die tiefste Bestimmung des Ökumenischen Instituts in Bossey, seiner Seminare, des Nachdiplomstudiums, der Forschungsarbeit und der Besuchsprogramme liegt für mich dort, wo ökumenisches Lernen zum Lernen für Frieden, Gerechtigkeit, Menschenrechte, Demokratie und einen gerechten Umgang mit der Umwelt wird. Dazu gehört selbstverständlich auch der interreligiöse Dialog. Solches Lernen stellt einen wesentlichen Beitrag zur gemeinsamen Sprache der Kirchen dar. Einer Sprache, die, aufbauend auf dem ökumenischen Gedächtnis, die Fragen aufnimmt, die sich in aller Dringlichkeit stellen, geht es doch um das Weiterleben unseres Planeten und um das Leben der Menschen.

Damit Bossey weiterhin seiner Bestimmung nachleben kann, braucht es meines Erachtens zweierlei: Daß die Kirchen den Bildungsauftrag ernst nehmen und das „lebendige Laboratorium“ wollen, es bezahlen und unterstützen. Und daß Frauen und Männer mit viel Liebe, Mut und Engagement Wege suchen und gehen, um in einer großen Freiheit der ökumenischen Lebens- und Lerngemeinschaft Bossey immer wieder Raum und Gestalt zu geben. Zu ihnen gehören in besonderem Maß die ehemaligen Studierenden, welche die Entwicklung des Institutes mit Dankbarkeit und Fürsprache in ihren je eigenen Kirchen begleiten und im Gebet weitertragen.

*Madeleine Strub-Jaccoud*

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Hans-Ruedi Weber, *A Laboratory of Ecumenical Life*, WCC Publications, 1996.
- <sup>2</sup> Duleep de Chickera, *The Ecumenical Option*, in: *the Ecumenical Review*, WCC, Geneva, Nr. 4, Oktober 1996. Duleep de Chickera war Bossey-Student im Nachdiplomsemester 1991/1992.
- <sup>3</sup> Duleep de Chickera, ebd.
- <sup>4</sup> Hans-Ruedi Weber, *A Laboratory of Ecumenical Life*, in: *the Ecumenical Review*, WCC Geneva, Nr. 4, Oktober 1996.
- <sup>5</sup> Hans-Ruedi Weber, ebd.
- <sup>6</sup> Duleep de Chickera, ebd.
- <sup>7</sup> Jacques Nicole, *Unlearning in order to learn*, in: *the Ecumenical Review*, WCC Geneva, Nr. 4, Oktober 1996.
- <sup>8</sup> Konrad Raiser, *Fifty years of ecumenical formation*, in: *the Ecumenical Review*, WCC Geneva, Nr. 4, Oktober 1996.

# Perspektiven für Bossey aus dem EKD-Freundeskreis

Seit ca. zwei Jahren hat sich innerhalb der EKD ein Bossey-Freundeskreis gebildet, in dem sich ehemalige Studierende, Gäste und Freunde des Ökumenischen Institutes einmal im Jahr treffen, um die Vernetzung zwischen Bossey und den Gliedkirchen der EKD zu fördern, Anregungen für die Programmarbeit von Bossey zu entwickeln und auch finanzielle Unterstützungskampagnen abzusprechen. Zum Nikos Nissiotis-Kolloquium im Juli 1996, das konzeptionelle Fragen der Weiterarbeit diskutierte, wurde ein sechsseitiges Votum „50 Jahre ökumenische Bildungsarbeit in Bossey – Erfahrungen und künftige Perspektiven der Arbeit des Ökumenischen Institutes“ gemeinsam erarbeitet und an die Leitung weitergegeben. Sechs Punkte daraus sollen den Bericht von Madeleine Strub-Jaccoud ergänzen.

1. Bossey hat Generationen von Pfarrern/innen aus den Kirchen der EKD die Augen für die weltweite Ökumene eröffnet. In einer Zeit, in der das Ökumenische Institut unter gravierenden Einsparungen zu leiden hat, hängt seine Zukunft auch von der Frequentierung durch deutsche Seminargäste und Besuchergruppen ab. Für die Programmangebote müßte durch Bossey selbst und durch die Ehemaligen in Deutschland verstärkt Öffentlichkeitsarbeit betrieben werden. Für Besucherprogramme aus Deutschland sollte darauf geachtet werden, daß die Gruppen nicht monokulturell und monokonfessionell zusammengesetzt sind, sondern Interessenten aus Minderheitskirchen im deutschen Kontext oder ökumenische Mitarbeiter, ausländische Studierende und Besucher aus Partnerkirchen einbeziehen, also eine ökumenische Zusammensetzung schon mitbringen. Die Investition in Reise- und Unterkunftskosten lohnt sich trotz des höheren Aufwandes, wenn die weltweit einzigartigen Möglichkeiten dieses ökumenischen Studien- und Bildungszentrums (Nähe zum ÖRK und zu internationalen Organisationen, interkulturelle Stabszusammensetzung, enorme Archiv- und Bibliotheksressourcen) in Vorbereitung und Durchführung genutzt werden. Für viele ist unbekannt, daß Bossey auch als Urlaubs- oder Forschungsdomizil für Einzelreisende oder Familien zur Verfügung steht.

2. Das Ökumenische Institut entspricht mit seiner Gründungsintention, die stark auf die Förderung eines gesellschaftsbezogenen christlichen Engagements von Laien ausgerichtet war, Aufbruchsimpulsen, wie sie auch im westdeutschen Protestantismus der Nachkriegszeit in Gestalt des Kirchentages, der Evangelischen Akademien, des Evangelischen Studienwerkes und der Evangelischen Akademikerschaft lebendig waren. Dieser gesellschaftsbezogene und interdisziplinäre Akzent in der Programmarbeit, das Leitinteresse an einem gesellschaftlich verantwortlichen und öffentlichkeitsfähigen Christentum, das das Zeugnis des Evangeliums sachbezogen in die verschiedenen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens hinein entfaltet, muß heute von Bossey und von den Kirchen, die das Institut mitgestalten, neu zur Geltung gebracht werden, damit seine Pionierrolle aus den frühen Jahrzehnten der ökumenischen Bewegung zurückgewonnen wird. Anknüpfungspunkte dafür sind z. B. der neue Fortbildungskurs für Führungskräfte in der christlichen (Laien-)Bildungsarbeit, die forschungsbezogene Arbeit in der Visser't Hooft-Memorial-Konsultation sowie einzelne themenbezogene Kolloquien. Wie die enormen Ressourcen und Begegnungsmöglichkeiten von Bossey durch eine intensivere Kooperation mit berufsbezogenen Zusammenschlüssen christlich engagierter Laien im Bereich von Wissenschaft,

Wirtschaft, Medien und Politik auf deutscher und auf europäischer Ebene besser genutzt werden können, sollte auch auf der Seite entsprechender Organisationen in Deutschland bedacht werden.

3. Das Studien- und Forschungszentrum Bossey wird in Zukunft seine Kooperationsbeziehungen ausbauen und dazu einladen müssen, daß andere Zentren und Einrichtungen ökumenischer, missionstheologischer und entwicklungsbezogener Forschungsarbeit in und außerhalb von Europa verstärkt genutzt werden. Da in vielen Bereichen Kapazitäten für ökumenische Forschungsarbeit eher abgebaut werden, sollten vorhandene Pläne zur Intensivierung der Forschungsarbeit in Bossey selbst tatkräftig umgesetzt werden und finanzielle Unterstützung von außen erhalten. Die Vernetzung mit ökumenischen und internationalen Zusammenschlüssen, z. B. mit der *Societas Oecumenica*, mit der Arbeit von IAMS, mit EATWOT oder mit dem Europäischen Theologenkongreß sollte ebenso gefördert werden wie die Kooperation mit den theologischen Fakultäten und ihren Fachkongressen. Die noch immer unzureichende Integration ökumenischer, interkultureller und interreligiöser Perspektiven in die traditionelle theologische Ausbildung ist auf die Impulse aus Bossey dringend angewiesen. Und nicht vernachlässigt werden darf dort, wie Ökumene-, Missions- und Religionswissenschaft in die Curricula neuer osteuropäischer Ausbildungsstätten einbezogen und wie in Bossey nachrückende Ökumenedozenten und -dozentinnen ausgebildet werden können.

4. Bossey ist nicht zuletzt durch die wunderschöne Kapelle ein Ort des Experimentierens und der Begegnung auf der Suche nach neuen Formen ökumenischer Spiritualität. Seine geistliche Ausstrahlung und seine Funktion, verschiedene spirituelle Traditionen der Kirchen zu verknüpfen, wird das Institut dann weiter erhalten und ausbauen können, wenn in Bossey auch die kommunitären Traditionen verschiedener Kirchen eine angemessene Gegenwart finden bzw. (wie mit Grandchamp-Schwestern praktiziert) behalten. Vielleicht könnten auch deutsche Kommunitäten eine zeitweise Aussendung und Präsenz im liturgischen Dienst des Instituts erwägen. In einer Zeit, in der sich große theologische Konzeptionen in der Krise befinden und nach neuen Vergewisserungsformen für christliche Identität gesucht wird, nimmt die Bedeutung von Bossey als Einkehr- und ökumenisches Retraitenzentrum mit Sicherheit zu.

5. Für das Jahr 1997 haben gravierende Zuschußkürzungen des ÖRK den Scholarship-Funds halbiert. Dadurch ist das Konzept in Frage gestellt, nach dem bisher auch Kirchen der Zwei-Drittel-Welt die Ökumenische Hochschule in Bossey beschicken konnten. Damit die Kulturen und Kontexte in dieser Graduate School vielfältig bleiben, muß sowohl die Zahl der teilnehmenden Selbstzahler erheblich gesteigert als auch die Förderung von Einzelpersonen durch Sponsoren entwickelt werden. Könnten Missionswerke und Partnerschaftskreise nicht die Methode des twin-funding in der Weise anwenden, daß jeweils neben einem deutschen Partner auch ein(e) Vertreter(in) eines Partnerschaftskirchenkreises in Übersee mitfinanziert werden? Der Bossey-Freundeskreis innerhalb der EKD hat deshalb eine „Aktion Brückenschlag Bossey“ gestartet, durch die Sponsoren für die Studien- und Begegnungsarbeit von Bossey geworben werden sollen (Anfragen an Frau Ohaus, EKD-Kirchenamt oder an den Autor).

6. Die Attraktivität und Aufgabe von Bossey liegt heute – anders als in den zurückliegenden Jahrzehnten – nicht mehr nur in der Ermöglichung interkonfessionellen und interkulturellen Lernens. Das geschieht heute in vielen anderen Institutionen auch. Der zunehmende ökumenische Gedächtnisverlust, der Generationen-

bruch und abnehmendes Interesse für Ökumene, Entwicklungsfragen und Mission in den krisengeschüttelten Großkirchen und in Teilen der jüngeren Generation verlangen von Bossey neue Perspektiven, nämlich für jüngere, ökumenische Dozenten/innen, interkulturelle Kommunikatoren und interdisziplinär Forschende ein nachhaltiges Qualifizierungsangebot bereitzustellen, um die Bewegung im 21. Jahrhundert fortzuführen. Bossey ist kein selbstverständlich immer schon vorhandenes Faktum, kein fraglos beständiges Kontinuum: Es muß – wie schon am Wechsel von einer zur nächsten Graduate school spürbar wird – immer neu erschaffen und mit Leben gefüllt werden. Dazu beizutragen ist Aufgabe der Kirchen, Gruppen und Gemeinden auch in Deutschland.

*Dietrich Werner*

## Theologische Ausbildung in der Volksrepublik China

### I.

Das geheimnisvolle Land der Mitte hat in diesem Jahrhundert eine überaus wechselvolle Geschichte durchlebt. Sein traditionelles Selbstbewußtsein wurde durch die Konfrontation mit dem Westen auf harte Proben gestellt und reagiert bis heute mit einer Mischung aus Faszination und Ablehnung auf die andere Welt. Die christliche Mission hatte es von Anfang an schwer in China und gewann erst nach und nach, und nicht zuletzt durch gemeinnützige Einrichtungen wie Schulen und Krankenhäuser, eine bescheidene Anhängerschaft. In den großen Städten gelang es verschiedenen Missionsgesellschaften, Universitäten einzurichten, die finanziell und personell bestens ausgestattet waren und sich bald durch ihren hohen wissenschaftlichen Standard einen Namen machten.

Mit dem Sieg der kommunistischen Volksarmee unter Mao Zedong über die Truppen Chiang Kai-sheks und der Ausrufung der Volksrepublik 1949 erlosch die Duldung ausländischer Missionare. Ihre Ausweisung bedeutete auch die erzwungene Ablösung der in China entstandenen Strukturen von den Muttergesellschaften. Die existentielle Krise der jungen Kirchen spitzte sich durch den anwachsenden ideologischen Druck noch weiter zu. In der „Drei-Selbst-Bewegung“, die unter der politischen Schirmherrschaft der KP eingeleitet wurde, sollten die chinesischen Christen aufgefangen werden und zu einer gemeinsamen nationalen Identität finden. Das Ende der Zersplitterung in unterschiedliche Denominationen wie Presbyterianer, Baptisten oder Anglikaner wurde verkündet. Mit der vollständigen Emanzipation von den westlichen Missionen erstrebte die Drei-Selbst-Bewegung zugleich die Übernahme sozialistischer Ideale und Grundwerte.

Obwohl die Bewegung eine große Anziehungskraft entwickelte, den Christen ihren Platz in der chinesischen Gesellschaft sicherte und eine bisher nicht gekannte allgemeine Anerkennung eintrug, waren viele nicht bereit, diesen Wandel mitzuvollziehen – die offizielle Anzahl der Gläubigen reduzierte sich drastisch. Zahlreiche theologische Ausbildungsstätten mußten den Lehrbetrieb einstellen oder sich mit anderen Seminaren zusammenschließen. Unter großem ökonomischen Druck fusionierte eine Reihe von Einrichtungen 1952 zum nationalen theologischen Seminar in

Nanjing, welches bis heute eine Schlüsselposition einnimmt. Da das Spektrum der nun an einer Hochschule vereinten Überzeugungen, von streng evangelikal bis hin zu freidenkerisch liberal, alle Nuancen aufwies, gestaltete sich bereits die Einigung auf einen Minimalkonsens äußerst schwierig. Im Lehrplan wurden deshalb besonders kritische Fächer wie Neutestamentliche Studien oder Systematik zuweilen parallel in zwei verschiedenen Kursen unterrichtet. Die Leitung des Theologischen Seminars in Nanjing lag über Jahrzehnte hinweg in den Händen Bischof K. H. Ting's, dem prominentesten Vertreter der protestantischen Kirche Chinas in der Gegenwart. Seiner persönlichen Ausstrahlung und sanften Autorität ist es zu verdanken, daß die Belegschaft nach und nach in einem Klima gegenseitigen Respektes zusammenwuchs. Als engster Mitarbeiter stand ihm Prof. Chen Zemin von Anfang an zur Seite. 1953 wurde in Nanjing erstmals die wohl maßgebliche theologische Zeitschrift<sup>1</sup> des Landes herausgebracht, in der grundsätzliche Fragen diskutiert wurden.

Politische Kampagnen prägten den gesellschaftlichen Alltag der fünfziger Jahre. Mit zunehmender Schärfe wurden Abweichungen vom maoistischen Kurs verfolgt. Die Drei-Selbst-Bewegung akzeptierte die Radikalisierung weitgehend als notwendige vorübergehende Phase in der Gesellschaftsentwicklung und bewahrte sich auf diese Weise ihre Existenzberechtigung. Gleichzeitig schmolz ihre Akzeptanz bei den Gläubigen weiter zusammen – viele fühlten sich verraten. Theologische Inhalte mußten auch in Nanjing mehr und mehr sozialistischen Parolen weichen. Die Anti-Rechts-Kampagne führte 1957 zu einer dreijährigen Zwangspause im Lehrbetrieb. Der Ausbruch der Kulturrevolution im Jahre 1966 bedeutete erneut die Schließung des Seminars, diesmal über einen wesentlich längeren Zeitraum.

Erst fünfzehn Jahre später, also 1981, durfte das Theologische Seminar in Nanjing seine Pforten wieder öffnen und eine Gruppe Studierender<sup>2</sup> aufnehmen. Mit der Leitung wurde wie vordem Bischof Ting betraut, der allerdings zunehmend in Verpflichtungen als Präsident des neu gegründeten Chinesischen Christenrates und als Vorsitzender der Drei-Selbst-Bewegung eingebunden war. Faktisch kümmerte sich Prof. Chen Zemin um alle wesentlichen Belange des Seminars. Der Lehrkörper setzte sich aus der ehemaligen Dozentenschaft zusammen, die auf ihr altes Wissen und Können zurückgreifen mußte. Die Bibliothek des Seminars hatte die Kulturrevolution nur teilweise überlebt. Der theologische Diskurs im Ausland war jahrzehntelang nicht bis nach China vorgedrungen.

Um die Voraussetzungen für ein geregeltetes Gemeindeleben neu zu schaffen, hatte in der Anfangsphase eine allgemeine Bestandsaufnahme und der Einsatz für die Rückgabe des Kircheneigentums Priorität. Bald stellte sich heraus, daß die Zahl der Christen in der Zeit der Unterdrückung nicht etwa kleiner geworden war, sondern wie durch ein Wunder zugenommen hatte. Der Bedarf an Versammlungsstätten und an erfahrener Personal war enorm. Neben ihrer Unterrichtstätigkeit gaben die Nanjinger Lehrkräfte bereits im ersten Jahr eine Art Fernkurs<sup>3</sup> heraus, der sehr gut aufgenommen wurde. Unterlagen zum Bibelstudium sollten Gemeindeleitern auf dem Land helfen, sich wieder in ihre früheren Ämter einzufinden. Zusätzlich wurde damit begonnen, auf lokaler Ebene theologische Workcamps und wochenlange intensive Schulungen zu veranstalten.

Im ganzen Land wurden große Anstrengungen unternommen, um so schnell wie möglich eine neue Pfarrergeneration auszubilden. 1982 eröffneten Seminare in den Städten Fuzhou und Shenyang mit reduziertem Angebot<sup>4</sup>, zwei weitere folgten in

Beijing und Chengdu im darauffolgenden Jahr. Die Reihe der Neugründungen riß nicht ab, bis 1986 insgesamt 10 theologische Seminare in China etabliert waren.<sup>5</sup> Danach folgte eine längere Phase der Konsolidierung, bevor Anfang der Neunziger wieder verstärkt zusätzliche Einrichtungen ins Leben gerufen wurden. Mittlerweile lassen sich 13 Seminare, 3 Bibelschulen und ein Trainingszentrum zählen, weitere befinden sich im Bau.<sup>6</sup> Eine Alternative zur Ausbildung an einer Schule bietet das Fernstudium per Teilnahme am drei Jahre dauernden Korrespondenzkurs.<sup>7</sup>

Qualität und Umfang der spezifischen Angebote variieren bis heute sehr stark von einer Einrichtung zur anderen.<sup>8</sup> Lediglich Nanjing, Shanghai und Beijing werden akademischen Ansprüchen einigermaßen gerecht. Die Bandbreite der angebotenen Kurse reicht von einem bis zu vier Jahren und dient in erster Linie der basisnahen Ausbildung zum Prediger. Es wird großer Wert darauf gelegt, daß die Gruppe der Studierenden ihren Glauben im gemeinsamen Gebet und Gottesdienst stärkt und in engem Kontakt zu Gemeinden und Hauskreisen bleibt.

In einem Klima der Toleranz und Öffnung nach außen wurden in den achtziger Jahren partnerschaftliche Kontakte zu Kirchen in Übersee neu geknüpft. Westliche Theologen hielten auf Einladung Gastvorlesungen in Nanjing. Schon 1983 wurde auch der erste chinesische Student an eine ausländische Universität geschickt.<sup>9</sup> Das Studium im Ausland gilt als effizienteste Methode, möglichst schnell Kenntnisse und Erfahrungen zu sammeln. Bis zum vergangenen Jahr bot es überdies die einzige Möglichkeit, einen Magistertitel in Theologie zu erwerben. Aus den ersten Examensjahrgängen in Nanjing wurde eine handverlesene Elite in englischsprachigen Ländern gezielt gefördert. Eine Ausnahme stellt Pastor Ji Tai dar, der Ende der Achtziger in München und Stuttgart studierte.<sup>10</sup> Die meisten von ihnen unterrichten inzwischen an einem der theologischen Seminare oder arbeiten in der Redaktion der Fernkurse und Zeitschriften. Die in Asien traditionell enge Bindung zwischen Lehrer und Schüler spiegelt sich in den Stellenbesetzungen und im dichten Beziehungsgeflecht der Belegschaften wider.

Seit Herbst 1984 kommt eine Neuauflage der *Nanjing Theological Review* heraus. War sie zunächst ausschließlich ein Forum einheimischer Autoren, begann sie bald auch Ansichten westlicher Theologen wie Tillich oder Moltmann vorzustellen. Mitte der achtziger Jahre rückten die Fragen theologischer Ausbildung immer stärker in den Mittelpunkt der innerkirchlichen Debatte. Wissenschaftliche Defizite und ein Mangel an Koordination zwischen den einzelnen Seminaren sollten von der Kommission für Theologische Erziehung<sup>11</sup>, die 1987 zum ersten Mal tagte, systematisch aufgearbeitet werden. Die Zeit drängte, mit der Übertragung verantwortlicher Aufgaben und Positionen an qualifiziertem Nachwuchs zu beginnen, zumal die Menge der Gläubigen beständig weiter wuchs und wächst.

Theologische Ausbildung in China befindet sich noch immer in dem Dilemma, gleichzeitig einer großen Masse gerecht zu werden und Anschluß an den weltweiten Standard zu finden. Der Generationenwechsel stellt ein bisher ungelöstes Problem dar. Dazu kommen die Herausforderungen des gesellschaftlichen Wandels, der China erfaßt hat und das bisherige Wertesystem in Frage stellt. Die Vielschichtigkeit des Problems soll am Nanjinger Seminar deutlich gemacht werden – der theologischen Eliteeinrichtung des Landes.

## II.

Gegenwärtig leben gut 200 Studierende auf dem Campus des Seminars. Aus allen Teilen des Landes sind sie auf Empfehlung ihrer Heimatkirchen entsandt worden und bringen oft langjährige Gemeindeerfahrung mit. Da Nanjing der einzige Ort in China ist, an dem ein drei Jahre umfassender Graduiertenkurs angeboten wird, aufgebaut auf einem vierjährigen Grundstudium, kommen viele hierher, nachdem sie bereits anderswo einen Abschluß gemacht haben. Der Unterrichtsplan sieht feste Klassenverbände vor. Wichtigstes Fach sind Neutestamentliche Studien, worunter weniger Exegese als Kenntnis der biblischen Schriften verstanden wird. Andere Fächer sind Altes Testament, Kirchengeschichte, Englisch, Musik und Systematik. Teil des Examens nach vier Jahren ist ein längerer Aufsatz, bei dem teilweise Sekundärliteratur verwandt wird. Das Anfertigen von Hausarbeiten während des Studiums ist nicht üblich. Die Bibliothek erstreckt sich auf einen Lesesaal und einen kleinen Raum, in dem Zeitschriften und Bücher aufbewahrt werden. Der Zettelkatalog ist unvollständig und wird allgemein ignoriert. Wer ein bestimmtes Buch finden will, fragt den Bibliothekar oder macht sich selbst auf die Suche. Einen Kopierer gibt es nicht.

Nachdem Chen Zemin und Bischof Ting sich im Laufe des vergangenen Jahres aus den Amtsgeschäften zurückgezogen haben, liegt die Leitung des Seminars nun in den Händen Peng Cui-ans, einer mit Anfang 40 für eine solche Aufgabe ungewöhnlich jungen Frau. Unterstützt wird sie dabei von ihrem Mann, der als Studienleiter fungiert. Andere Dozenten haben mit ihr zusammen studiert und halten sich selbst für mindestens ebenso fähig und theologisch versiert wie sie.

Im vergangenen Sommer wurden erstmals theologische Magisterprüfungen in der Volksrepublik abgehalten. Irritierenderweise können allerdings weder der Vorsitzende der Prüfungskommission noch die Leiterin des Nanjinger Seminars einen Magistergrad vorweisen. Den einzigen Dokortitel führt der Kunstdozent, der nur wenige Stunden pro Woche unterrichtet. Da das Seminar in Nanjing international über ein sehr gutes Renommee verfügt und einem nicht enden wollenden Besucherstrom aus aller Welt vorgeführt wird, gab es schon viele Einzelanfragen, insbesondere aus anderen asiatischen Staaten, dort für einige Semester zu studieren. Ein Grund für deren generelle Ablehnung könnte die Furcht sein, dem wissenschaftlichen Erwartungshorizont der Antragsteller nicht gerecht zu werden..

Obwohl bei vielen jüngeren Dozenten der Wunsch besteht, ihre theologischen Kenntnisse zu vertiefen und im Ausland einen Dokortitel zu erwerben, scheitern ihre Pläne an der Weigerung der Kirchenleitung. Der Lehrbetrieb sowie die Intensivkurse und Laienschulungen auf dem Land<sup>12</sup> binden alle verfügbaren Kräfte. Das Arbeitspensum, die relativ geringe Entlohnung und der allgegenwärtige Erwartungsdruck, individuelle Neigungen dem Allgemeinwohl unterzuordnen, haben bereits einige Nachwuchstheologen, auf die besonders große Hoffnungen gesetzt wurden, zum Ausbruch aus der Disziplin des Chinesischen Christenrates getrieben<sup>13</sup>.

Nachdem die Protagonisten der Drei-Selbst-Bewegung einst versuchen mußten, sich von ihrer christlichen Erziehung zu emanzipieren, sehen sich nun auch die zukünftigen Träger der chinesischen Kirche und Theologie im Zwiespalt. Paradoxiertweise ist das Studium im Ausland die Vorbedingung für fachliche Anerkennung im eigenen Land. Zugleich stellt sich immer lauter die Frage nach einer spezifisch

chinesischen Theologie.<sup>14</sup> In den neunziger Jahren begann ein älterer Dozent in Nanjing, Prof. Wang Weifan, Unterricht in der klassischen Schriftsprache zu geben und Vergleiche zwischen der jahrtausendealten Kultur des Reiches der Mitte und der Kultur des Christentums zu ziehen. Die Studierenden lieben diese Unterrichtsstunden, obwohl sie zugeben müssen, vom klassischen Chinesisch nicht allzuviel zu verstehen.

Angesichts der ständig wachsenden christlichen Gemeinden und dem akuten Personalmangel erscheint es als Gebot der Stunde, vor allen Dingen flächendeckend allzu freie Auslegungen des Evangeliums bis hin zum Sektiererum einzudämmen. Die große Masse der Gläubigen und die Mehrheit der Studierenden in Nanjing hält ohnehin nichts von einer abstrakten und „verkopften“ Theologie. Sie vertrauen allein auf Gebet, Bibellektüre und treuen Gehorsam gegen Gottes Willen. Demgegenüber steht ein zunehmendes Interesse unter chinesischen Intellektuellen an der Philosophie des Christentums und dem Konzept der christlichen Gesellschaft, das sie im Westen zu erkennen glauben. An den theologischen Seminaren finden sich kaum Gesprächspartner für einen kritischen Dialog.

Das Thema theologische Ausbildung rangiert in der Prioritätenliste des Chinesischen Christenrates sehr weit oben. Ein eindeutiges Indiz dafür ist die Wahl des Vorsitzenden der Kommission für theologische Erziehung, Pastor Su Deci, bei der Nationalen Christenkonferenz im Januar dieses Jahres zum Generalsekretär. Im vergangenen Sommer belief sich die Zahl der Graduierten seit 1985 insgesamt auf 2300 Personen<sup>15</sup> – bei weitem nicht genug, den pastoralen Bedürfnissen des riesigen Landes auch auf der Graswurzel-Ebene entgegenzukommen. Der Chinesische Christenrat ist für Anregungen, konkrete Hilfe und partnerschaftliche Kooperation auf dem Gebiet der theologischen Ausbildung zunehmend aufgeschlossen. Dabei läßt sich beobachten, daß besonders das Interesse stark wächst, sich enger mit asiatischen Nachbarstaaten zusammenzuschließen und auszutauschen.

Isabel Hess-Friemann

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Es handelt sich dabei um die *Nanjing Theological Review*, die bis 1957 in sieben Ausgaben erschien.
- <sup>2</sup> Am 28. Februar 1981 begannen 47 Studierende, darunter 18 Frauen, das Studium in Nanjing. Von fast 700 Bewerbern bestanden 308 das Eingangsexamen. Voraussetzung für die Zulassung war aktive Mitgliedschaft in einer lokalen Kirche, Abschluß der höheren Mittelschule und eine Empfehlung der Heimatkirche. Das Höchstalter war auf 25 Jahre festgesetzt. Im Sommer 1985 fand nach zwei Jahrzehnten wieder eine theologische Examensfeier statt. Siehe dazu Bob Whyte, *Unfinished Encounter*, 432.
- <sup>3</sup> Das verschickte Material, genannt Jiaocai, erreichte bis 1985 mit vier Ausgaben pro Jahr eine Auflage von 36000.
- <sup>4</sup> In Fuzhou wurde zu Beginn lediglich ein Jahreskurs angeboten, der 1983 bereits zu einem Zweijahreskurs erweitert werden konnte.
- <sup>5</sup> 1984 eröffnete ein Seminar in Tianjin, welches später mit Beijing zum Yanjing Seminar fusionierte, und ein weiteres in Hangzhou (Zhejiang); 1985 kamen Wuhan (Zhongnan Seminar) und Shanghai (Huadong Seminar) dazu. Den Abschluß bildete vorerst das theologische Ausbildungszentrum in Hefei (Anhui).

- 6 Als Seminare gelten, außer den bereits genannten, Schulungsstätten in den Provinzen Shandong, Guangdong, Henan und Yunnan. Bibelschulen finden sich in den Provinzen Shaanxi, Jiangxi und Hunan. Darüber hinaus gibt es ein Zentrum zur Ausbildung kirchlicher Mitarbeiter in der Inneren Mongolei. In den Provinzen Jiangsu, Jilin und Hebei ist die Eröffnung von Bibelschulen in nächster Zukunft geplant.
- 7 Er wird ebenfalls in Nanjing zusammengestellt und ausgewertet. 1 000 Studierende nehmen pro Jahrgang daran teil, d. h. immerhin 3 000 insgesamt.
- 8 „Das Seminar in Wuhan begann 1985 ohne eine Bibliothek, die Studenten hatten lediglich ihre Bibeln, die Dozenten ein paar Bücher, die sie aus Nanjing mitgebracht hatten und ihre Vorlesungsmitschriften von dort;“ kommentiert Claudia Währisch-Oblau, Herausgeberin des *Amity News Service* (ANS).
- 9 Zhang Jinlong ging 1983 für drei Jahre nach Toronto, Kanada.
- 10 Obwohl deutscher Theologie in China ein hoher Stellenwert beigemessen wird, schrecken die Anforderungen der hiesigen Universitäten und die deutsche Sprache nachhaltig ab. Pastor Ji Tai leitet gegenwärtig den Graduiertenkurs in Nanjing und ist intensiv an der Erstellung einer kommentierten chinesischen Bibelausgabe beteiligt. Wegen seiner guten deutschen und englischen Sprachkenntnisse kommt ihm eine tragende Funktion in den ökumenischen Beziehungen zu.
- 11 Unter dem Vorsitz von Bischof Shen Yifan, bis zu seinem unerwartet frühen Tod im August 1994 Vizepräsident des Chinesischen Christenrates.
- 12 Regelmäßige aktuelle Informationen über derartige Schulungen sind im *Amity News Service* (ANS) nachzulesen.
- 13 Namentlich Zhang Jinlong und Zhang Xianyong, die sich gegenwärtig in den USA und in der Schweiz befinden.
- 14 Der Begriff „kontextuell“ ist sehr umstritten und wird deswegen oft vermieden.
- 15 ANS Volume 5.3, Juni 1996, S.4.

## Aspekte versöhnenden Denkens und Handelns

### 8. Jahrestagung der AÖF

Obwohl sich die Kirchen seit vielen Jahrzehnten in der ökumenischen Bewegung engagieren, sind sie offensichtlich noch nicht in der Lage, einen entscheidenden ökumenischen Durchbruch in bezug auf die sichtbare Einheit der Kirchen zu erreichen. Konfessionelle Identitätsangst verhindert auf verschiedensten Ebenen ekklesiologische Selbstkritik und vorbehaltlose Offenheit für andere Denominationen, wodurch eine wirkungsvollere Versöhnung zwischen den Kirchen aufgehalten wird. Wollen die Kirchen diese Situation überwinden, müssen sie die hermeneutischen Strukturen ökumenischen Denkens und Handelns neu überdenken, um in einen offeneren und fruchtbareren Dialog eintreten zu können.

Vor diesem Hintergrund setzte sich die Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) auf ihrer achten Jahrestagung in der Missionsakademie an der Universität Hamburg (18. bis 20. Oktober 1996) unter dem Thema „Versöhnung“ mit den anthropologischen und theologischen Aspekten der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion auseinander.

Man suchte nach Perspektiven für eine ökumenische Hermeneutik, die dazu geeignet ist, die Identitätsangst der Kirchen zu überwinden. Hierzu diente zunächst ein Vortrag von Prof. Dr. Klaus Winkler (Bethel) zum Thema „Versöhnung oder die christliche Rede von der Vergebung – pastoralpsychologisch gesehen“. Winkler zeigte auf, wie die Pastoralpsychologie beim Umgang mit Glaubensgegenständen zu einem Perspektivenwechsel beitragen kann. Sie ermöglicht die genaue Analyse der Beziehungssituationen und damit eine Erweiterung des Problembewußtseins. So gewährt sie in Dialogsituationen die Eröffnung neuer Fragestellungen, die über die Verabsolutierung eigener Prämissen hinausführen und das gegenseitige Verständnis fördern, woraus schließlich die Vergrößerung des Handlungsspielraums resultiert. Soll Versöhnung zur Vergebung und zu neuer Gemeinschaft führen, so sind charaktertypische „Vor-Urteile“ und die damit verbundenen emotionalen Fixierungen als solche wahrzunehmen und bewußt zu machen. Wie im zwischenmenschlichen versöhnenden Geschehen bedarf es auch bei der interkonfessionellen Versöhnung der Fähigkeit des Perspektivenwechsels und einer Verzichtleistung. Dazu gehört der Verzicht auf selbstverständliche Wahrnehmung, die das Gegenüber nur so sieht, wie es in der eigenen Vorstellung festgelegt ist.

Mit diesen pastoralpsychologischen Aspekten konnte Winkler Grundlagen für eine ökumenische Hermeneutik entfalten, die bereits Edmund Schlink mit seiner Forderung nach der kopernikanischen Wende im interkonfessionellen Gespräch anstrebte, als er die Kirchen dazu aufrief, nicht um sich selbst zu kreisen, sondern gemeinsam um das Haupt aller Kirchen – um den dreieinigen Gott, der sich in Christus endgültig offenbart hat. Das gleiche Ziel verfolgte in Hamburg der Direktor von „Glauben und Kirchenverfassung“, Rev. Dr. Alan D. Falconer, mit seinem Referat „Erinnerungen zur Versöhnung führen“. Er forderte die Kirchen zu selbstkritischem Nachdenken über ihre Verantwortung für die Entfremdung der Konfessionen auf. Die jeweiligen partikularen konfessionellen Erinnerungen können seines Erachtens nur zur Versöhnung geführt werden, wenn eine gemeinsame Erinnerung an die in der Schrift bezeugte Versöhnung Gottes mit den Menschen erfolgt, die eine Versöhnung der Menschen untereinander ermöglicht.

Nur in Ausrichtung auf diesen von Gott gewährten Versöhnungsprozeß und in einer entsprechenden kenotischen Ekklesiologie vermögen die Kirchen in die sichtbare Einheit bzw. in den dynamischen Prozeß der Koinonia hineinzuwachsen, den die 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Santiago de Compostela 1993) aufgezeigt hat. Zur Unterstützung dieses Prozesses soll die Arbeit der AÖF auch weiterhin dienen. Das zeigte sich nicht zuletzt an einigen der diskutierten Promotions- und Habilitationsvorhaben, die sich an ähnlichen hermeneutischen und ekklesiologischen Fragestellungen orientieren.

Um allen Interessierten Auskunft geben zu können, hat die AÖF folgende Kontaktpersonen benannt: *Gesine von Kloeden*, Plankengasse 3, 69117 Heidelberg, Tel. über (06221) 543340 – *Kurt Zaugg-Ott*, Melchtalstraße 15, CH-3014 Bern. Es wird der AÖF auch bei ihren zukünftigen Aktivitäten ein Anliegen bleiben, sich mit der Erschließung weiterführender Aspekte versöhnenden Denkens und Handelns zu befassen. Die AÖF-Tagung 1997 findet vom 14. bis 16. November in Villigst statt.

*Matthias Haudel*

## Nichts Neues von Herrn Besier

Ein Heft der Zeitschrift *Kirchliche Zeitgeschichte*\* mit dem Themenschwerpunkt: Die Kirchen, das südliche Afrika und der politische Kontext weckt hohe Erwartungen. Denn es ist nicht von der Hand zu weisen, daß nach dem Ende des Kalten Krieges und dem damit verbundenen Auslaufen der Stellvertreterkriege in der Dritten Welt die Zeit für eine behutsame, differenzierte Aufarbeitung der Geschichte des südlichen Afrika gekommen ist, die auch die Sichtverkürzungen auf allen Seiten ausweist. Dabei eignet sich diese Region mit der spezifischen Apartheidspolitik und der weltweiten Antiapartheidsbewegung (AAB) in besonderer Weise dazu, den Zusammenhang von politisch-ideologischen Voraussetzungen (Revolution oder Entwicklung?), theologischen Positionen (Status confessionis), sozialetischen Grundsatzfragen (Gewalt oder Gewaltlosigkeit?) und kirchenpolitischen Spannungen (wie etwa zwischen kirchlichen Gruppen innerhalb der EKD oder auch zwischen EKD und BEK) sichtbar zu machen.

Diese Erwartungen erfüllt Heft 2/1996 der KZG jedoch leider nicht. Schon die Einleitung läßt nicht eine differenzierte Aufarbeitung erwarten, sondern einen polemischen Rundumschlag gegen die AAB, das „Plädoyer für eine ökumenische Zukunft“, einzelne „linke Pfarrer mit prophetischem Anspruch“ (225), aber auch gegen das Antirassismoprogramm des ÖRK, den BEK/DDR und nicht zuletzt das SED-Regime, das sich die ökumenischen Kontakte der Kirchenleute aus der DDR eifrig zunutze machte.

So hat wohl vor allem der Ärger über eine aufgrund innerkirchlicher Kontroversen abgesagte Tagung den Tenor des Heftes bestimmt, obwohl ja Herr Besier schon bei der Planung wußte, mit wem er es zu tun bekam, nämlich mit den „befangenen grauen Eminenzen der AAB in Heidelberg, Stuttgart, Hannover, Berlin oder Genf“ (224). Darum konnte wohl auch nicht viel anderes herauskommen als eine Bestätigung längst bekannter Theorien von Herrn Besier: die Entlarvung der unheiligen Allianz des ÖRK mit marxistischen revolutionären Utopien, die Kumpanei der Evangelischen Kirche in der DDR mit dem SED-Staat, abgesichert durch ein dichtes Netz von IMs, deren beiläufige Erwähnung Bände sprechen soll, die Hinwendung der DDR-Kirchen zu den sozialen Menschenrechten, wodurch der Gegensatz zur EKD unüberbrückbar wurde, die an dem klassischen Verständnis der Menschenrechte wider alle Anfechtungen aus der Ökumene und aus dem Osten festhielt.

Doch das simple Schwarz-Weiß-Denken ist zu einfach; es erinnert an die schlichte Formel „Vierbeiner gut, Zweibeiner schlecht“ aus Orwells „Farm der Tiere“, die den realexistierenden Christen in der DDR immer als ein Abbild „parteilichen Denkens“ erschien, das zu „klaren Feindbildern“ verhalf. Damals haben wir gelernt, daß man sehr genau hinsehen muß, bevor man parteilich urteilt. Auch nach dem Untergang des sozialistischen Systems genügt Antikommunismus allein nicht, um Gut und Böse zu unterscheiden: Das Streben nach sozialer Gerechtigkeit ist nicht dadurch erledigt, daß es als Kommunismus abqualifiziert wird, und der ideologisch-politische Gegensatz zwischen dem ANC Mandelas und der IFP Butheleziis genügt zu keiner Zeit zur Rechtfertigung der Homeland-Politik des letztgenannten und der Gewalt-

\* 9. Jahrgang, Heft 2/1996, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. S.217ff.

tätigkeiten seiner Stoßtrups in den townships von Durban und Johannesburg. Aber auch die intensive Debatte über Gewalt und Gewaltlosigkeit im ÖRK, in der EKD und im BEK kann nicht einfach auf den Gegensatz zwischen Ost und West verrechnet werden. Wer in diesen Debatten mitgewirkt hat, weiß noch, wieviel stärker es damals um theologische und sozialethische Grundpositionen ging als um ideologische Parteinahme, so wie auch der Streit um den „status confessionis“ nicht einfach als Politisierung der Kirche abgetan werden kann, sondern die stets notwendige Frage nach der Reichweite christlicher Verantwortung wachhält (vgl. Rainer Mayer, Kriterien für den Status Confessionis in ökumenischer Sicht, 307ff).

Die Notwendigkeit einer vorurteilsfreien Aufarbeitung der „Südafrika-Problematik“ im Verhältnis zum ÖRK macht auch der Beitrag von Armin Boyens, der selbst einmal Mitarbeiter des ÖRK in Genf war, deutlich (232ff). Er stellt richtig fest, daß mit der Weltkonferenz Kirche und Gesellschaft 1966 eine offensive Bekämpfung der Apartheid einsetzte, die nach Uppsala 1968 zur Entwicklung des Antirassismusprogramms (ARP) führte. Aber wenn er behauptet, der ÖRK habe einen „Feldzug gegen den Rassismus“ im Stile eines Kreuzzugs losgetreten, verkennt er den bewußt zeichenhaften Charakter des ARP, das wohl Partei gegen die Apartheid als „Häresie“ ergriff, aber doch eher der Bewußtseinsbildung in den Kirchen diene als dem politischen Kampf. Denn auch der umstrittene Sonderfonds sollte ja nicht Kampfmaßnahmen unterstützen, sondern humanitäre Unterstützung gewähren. Details jener Debatten kann man durchaus kritisch nacharbeiten: also etwa die Frage, ob man Kirchensteuermittel fraglos dafür einsetzen durfte, ob die Kriterien für die Vergabe wirklich effektiv überprüft wurden. Aber dem ÖRK zu unterstellen, er hätte durch seinen Feldzug mit all seinen Appellen das Apartheidssystem politisch überwinden wollen, verzeichnet doch sehr stark die generelle Linie des ÖRK, der sehr wohl um den kirchlichen Charakter seiner Programme wußte. Wenn Boyens im Resümee seines Beitrags feststellt, der ÖRK habe es nicht geschafft, erst der Boykott der USA und ihrer Verbündeten habe das Apartheidssystem in die Knie gezwungen, dann erkennt er doch an, daß der Boykott ein geeignetes Mittel war, Wirkung zu zeitigen, entsprechend den Appellen von AAB, ÖRK, ANC und SACC u. a., die vorher gerade dafür kritisiert wurden.

Auch die Proklamation des „Programms zur Überwindung von Gewalt“ von 1994, das während der Tagung des Zentralaussschusses des ÖRK ausgerufen wurde, kann nicht lediglich als Eingeständnis des Scheiterns des „Feldzugs gegen den Rassismus“ angesehen werden, auch nicht als Einschwenken auf eine „kontextuelle Theologie“, die nach Boyens nur negativ zu bewerten wäre. Das neue Programm ist eine angemessene Reaktion auf das Ende des Apartheidsystems. Wer seine Ausrufung während des Eröffnungsgottesdienstes in Johannesburg 1994 miterlebt hat, kann es nicht als Absage an den bisherigen Kurs von ÖRK und SACC bewerten, sondern als situationsgemäße Fortschreibung desselben. Außerdem darf man nicht vergessen, daß das ARP ja ebenfalls fortgeschrieben wurde, wobei Rassismus mit Recht als ein weltweites Problem definiert wird (vgl. Rahmendokument zum Rassismus, ZA 1995, Genf). Daß der ÖRK im Hinblick auf seine Vergangenheit nicht sakrosankt ist, sollte man zugeben. Nicht nur der von Boyens kritisierte einseitige Beschluß des Zentralaussschusses von Moskau 1989, sondern auch andere Einseitigkeiten in der Bewertung und falsche Rücksichtnahmen auf östliche Mitgliedskirchen müssen aufgearbeitet werden. Sie haben aber auch bereits innerhalb des ÖRK kritische Erwähnung gefunden. Alles in allem möchte man die Konfliktpartner auf allen Seiten an

einen Tisch bitten, um ein offenes und authentisches Gespräch zu führen, miteinander zu reden, nicht übereinander.

Diese Einstellung ist nun freilich in dem umfangreichen Beitrag von Gerhard Besier nicht zu finden: „Das Programm des ÖRK zur Bekämpfung des Rassismus (PCR), afrikanische Volksrepubliken und die deutschen Kirchen“ (251ff). Gemäß seiner in zahlreichen Veröffentlichungen zum Thema Kirche in der DDR erprobten Methode hält er sich an Akten, nicht an Fakten. Während die Berechtigung einer Stellungnahme gegen den Rassismus von ihm an keiner Stelle gewürdigt und die Herstellung einer Verbindung der Rassismusfrage mit sozialen, ökonomischen und politischen Grundfragen als ideologische Voreingenommenheit abgewiesen wird, wird gegen die Stellungnahmen aus der „Zweiten“ und „Dritten“ Welt kritisch eingewandt (253), daß ihre Verfasser keine wirtschaftlichen Interessen in den Staaten hatten, die sie kritisierten, sondern Kontakte zu den „meist kommunistisch orientierten Befreiungsbewegungen unterhielten“, was zwar die unterschiedlichen Stellungnahmen in Ost und West erklären könnte, aber nicht legitimiert. Auch kann man die Tatsache nicht gegen die Verfechter des ARP ins Feld führen, daß sie diejenigen auf die Anklagebank gesetzt hätten, die ihre eigenen Aktivitäten finanzieren (254f). Hätten sie also aus Dankbarkeit schweigen sollen?

Vollends die Beschreibung des ARP in den Kirchen des BEK in der DDR erweist sich als voreingenommen und einseitig. Den Kirchen in der DDR war von Anfang an klar, daß das Eintreten für das ARP die Gefahr der Vereinnahmung durch die DDR mit sich brachte. Das wurde entschieden diskutiert, zumal es immer wieder Kritik am ARP aus einzelnen Landeskirchen und von bestimmten Persönlichkeiten gab, wie auch Besier dokumentiert. Aber trotzdem beteiligten sich die Kirchen an dem Programm, unterstützten und förderten es, weil sie darin einen Weg sahen, unter den gegebenen politischen Bedingungen weltweite Verantwortung zu übernehmen; denn die Konstellation war überaus günstig dadurch, daß die DDR-Regierung nicht gut das Engagement für das ARP unterbinden konnte, weil es „ein ideales Feld für die DDR-Innen- wie Außenpolitik“ war (306). Die von Besier zitierten „Konzeptionen“ und „Maßnahmepläne“ zur Beeinflussung der Kirchenvertreter hatten teilweise den Charakter politischer Pflichtübungen, kamen aber in den meisten Fällen nicht zum Tragen, so wie ja auch die „Belehrungen“ der Delegationen vor den Vollversammlungen die Urteilsfähigkeit der Delegierten wenig trübten. Von Ausnahmen abgesehen, für die es freilich Belege gibt, hat es auch keine „Spitzelberichte“ gegeben, die Interna preisgegeben oder das Verhalten einzelner Delegierter zurückgemeldet haben. Das alles ließe sich beim direkten Gedankenaustausch klären, interpretieren und auch kritisieren, aber dazu kommt es ja nicht.

Auch die Beschreibung des Verhältnisses von EKD und BEK ist von Unterstellungen und Vorurteilen bestimmt. Als Teilnehmer an Gesprächen in einem Ad-hoc-Ausschuß über das ARP und die Menschenrechte kann ich bezeugen, daß es harte Kontroversen gab; aber diese beruhten nicht auf Pauschalurteilen und bewegten sich vor allem nicht entlang der simplen Demarkationslinie zwischen Ost und West. So gab es EKD-Vertreter, die in der Gewaltfrage entschiedener urteilten als manche Vertreter des BEK, und in der Frage der Menschenrechte ist dokumentiert, daß bereits in den ersten Beschlüssen der KKL und in den ersten „Informationen zum ARP“ der Zusammenhang zu den Menschenrechten hergestellt wurde. Die abwägenden differenzierten Aussagen zur Gewaltproblematik nach der Konsultation

von Cardiff 1972 und in der Antwort auf das Hintergrunddokument des ÖRK „Südafrika – Hoffnung um welchen Preis?“ 1979 sind ja himmelweit von den militanten marxistischen Thesen von der „gerechten Revolution“ und der Berechtigung des Klassenkampfes entfernt; es ist auch wissenschaftlich gesehen höchst fragwürdig, solch simple Gleichsetzungen vorzunehmen.

Dem BEK ist die Frage der Beteiligung am umstrittenen Sonderfonds erspart geblieben, weil aus dem Währungsgebiet der DDR Transfers kaum möglich waren. Deshalb wurde der Weg der materiellen Hilfeleistung gewählt, der allerdings auf den bewährten Kanälen von „Brot für die Welt“ und über das Afro-asiatische Solidaritätskomitee getätigt werden mußte. Gedacht waren die Hilfen vor allem für den humanitären und pädagogischen Bereich. Daraus willige Kooperation mit dem System konstruieren kann nur, wer die konkreten Bedingungen in der DDR von damals nicht zur Kenntnis genommen hat.

An Häme grenzt es dagegen schon, den DDR-Kirchen vorzuwerfen, daß ihre Mitgliedsbeiträge an den ÖRK nur einen Bruchteil der EKD-Beiträge ausmachten. Es hat vieler Jahre harter Verhandlungen mit der DDR-Regierung bedurft, um überhaupt den geringen Betrag von Sfr 30000,- transferieren zu können, vorher waren es Sfr 24000,- gewesen. Ebenso ist es unverständlich, wenn dem BEK vorgeworfen wird, daß er sich um mehr Repräsentanz im ÖRK bemüht hat; denn er war unterrepräsentiert, bei Stabstellen sowieso wegen bestehender Ausreisebeschränkungen, in den Kommissionen, weil der BEK erst 1971 als solcher Mitglied des ÖRK geworden war. Daß die DDR-Kirchen sich eben gerade nicht konform zur Mehrheit der ÖRK-Mitgliedskirchen aus Osteuropa verhielten, läßt sich an ihrem Abstimmungsverhalten in vielen Fällen zeigen. Tatsächlich war es so, daß die Kirchen des BEK im ÖRK eine sehr angesehene Stellung hatten, weil sie in vielen Fragen nicht mit der EKD stimmten und so näher bei den Kirchen der Dritten Welt standen. Die Gründe dafür müßte man einmal darlegen, aber eben ohne Vorurteile und „konkret unterscheidend“, um einen Terminus von Bischof Werner Krusche aufzunehmen.

Vorzuwerfen ist nach Besier den Kirchen des BEK auch ihre Zusammenarbeit mit den Kirchen und den Befreiungsbewegungen von FRELIMO bis SWAPO (275ff). Der Fall Mozambique beweist in Besiers Augen Unkenntnis und Mangel an politischer Urteilskraft bei den Verantwortlichen des BEK, weil der BEK durch das ARP einem Regime zum Sieg verholfen habe, „das eine kompromißlose Unterdrückungspolitik gegenüber den Religionsgemeinschaften verfolgte ... nach dem Muster der kommunistischen Diktaturen im Ostblock“ (278). Der Arbeitskreis Mozambique des BEK hat jedoch dessen ungeachtet über viele Jahre hinweg intensive Kontakte mit den Christen dieses Landes gepflegt, wie sich ebenfalls dokumentarisch belegen läßt. Andere Partner in den sogenannten Frontstaaten und schließlich auch SWAPO und ANC haben mit ihrer Strategie des revolutionären Kampfes Erfolg gehabt und sind jetzt in der Völkergemeinschaft hoch angesehen. Es ist nicht gegen die Intention der Vertreter des ARP in den Kirchen des damaligen BEK, wenn nun heute eine „sozialdemokratische Politik“ des friedlichen Wandels und Wettbewerbs von den ehemaligen Freiheitskämpfern vertreten wird. Trotzdem möchte man mit Ulrich Duchrow hoffen, daß den Menschen im südlichen Afrika viele schlechte Erfahrungen mit der gegenwärtigen Weltwirtschaftsordnung erspart bleiben: „Südafrika muß gelingen!“ (Hinweis 225, JK 75 [1996], 397–401).

Am unbefriedigendsten bleiben die fragmentarischen Hinweise auf die Menschenrechtsproblematik. Im Eintreten der Kirchen des BEK für die „Basisrechte“ sieht Besier aufgrund einer Notiz aus dem Hause Gysi ein Einschwenken auf das marxistische Verständnis der Menschenrechte (304), ohne darauf hinzuweisen, daß dieser Begriff einem „ganzheitlichen“ Verständnis der Menschenrechte verpflichtet ist, wie es in St. Pölten 1974 entwickelt und in Nairobi 1975 von der Vollversammlung des ÖRK angenommen wurde, jedoch keineswegs identisch ist mit den kollektiven Menschenrechten, deren Berechtigung allerdings von den Vertretern des BEK nicht bestritten wurde. Auch das Eintreten der Kirchen des BEK für die Verwirklichung der KSZE-Schlußakte in allen ihren Teilen wird von Besier nicht erwähnt, wie auch nicht die Strategie des BEK, die sozialen und die individuellen Menschenrechte dergestalt miteinander zu verbinden, daß auch die Freiheitsrechte in der DDR einklagbar wurden. Allerdings brachte der ganzheitliche Ansatz den BEK in die Nähe der Mitgliedskirchen aus der Dritten Welt, die sich großenteils vor der Herausforderung sahen, sich in einem sozialistischen System bewähren zu müssen. Da wurde die Kirche in der DDR als „Lerngemeinschaft“ wichtig. Was die Mitstreiter jener Jahre aus dem Bund verdrießen muß, ist der kalte Blick von außen, der nicht nach den Intentionen der Akteure von damals fragt, sondern nur die Akten sprechen läßt, die noch dazu einseitig interpretiert werden.

Nach dem Ende der realsozialistischen Staaten und dem Scheitern der sozialistischen Utopie bleibt jedoch die Frage in der Ökumene lebendig, wie dem Streben nach mehr Gerechtigkeit für alle Menschen Nachdruck verliehen werden kann. Diese Frage ist nicht erledigt, so wie der Rassismus mit dem Ende des Apartheidssystems nicht erledigt ist. Deshalb wäre ein Dialog der Verantwortlichen fällig, in dem jede Position ihr Recht bekommen sollte, also auch die Stimme des IFP-Politikers und Pfarrers Keith Muntuwenkosi Zondi, der den SACC attackiert und alte Rechnungen präsentiert (319ff). Auch die Klage des Leiters der „Christen in der Offensive“ (CIDO), Horst-Klaus Hofmann, gehört m.E. in die Aufarbeitung hinein. Er fordert „Christliche Diakonie und ‚ecumenical correctness‘“ (341ff) ein, nachdem er den Streit um die abgesagte Tagung dokumentiert hat. Auch wenn man seine Beurteilungen mancher Vorgänge anders sieht, werden Verletzungen der Vergangenheit sichtbar, die nach Versöhnung rufen.

Was den geduldgigen Leser ermutigt, ist ein Interview mit dem „Zeitzeugen“ Hans Wilhelm Florin unter dem Thema: „Aus Solidarität mit den Opfern“ (334ff). Florin kann als Experte gelten, der 1964 im Auftrag der lutherischen Kirchen eine Studie in Südafrika durchführte und später im Bereich Weltmission und christliche Kommunikation arbeitete. Wir verdanken ihm aufschlußreiche Studien zur Situation im südlichen Afrika in der Zeit der Apartheid. In seinem Interview unterstützt er nachdrücklich die Arbeit der sogenannten „Wahrheitskommission“ und stellt fest: „Dabei geht es weniger um Schuldzumessung als vielmehr um die ehrliche Benennung der allseits aufgelaufenen Schuld und mehr um die nachfolgende Versöhnung als um die Bestrafung der Schuldigen“ (337). Auf die Frage nach dem „Eintreten des ÖRK für Gewaltanwendung“ antwortet er: „Die Frage nach dem ‚Eintreten des ÖRK für Gewaltanwendung‘ ist falsch. Das Antirassismusprogramm des ÖRK zielte nicht, wie vielfach vermutet, auf die militärische Unterstützung der südafrikanischen Widerstandsbewegungen. Es suchte ausdrücklich die Programme für Menschenrechte und Soziales dieser Bewegungen zu unterstützen ... Wenn der ÖRK sich dieser

Herausforderung stellte und sein umstrittenes Antirassismusprogramm einrichtete, so tat er das aus Solidarität mit den Opfern einer am internationalen Menschenrecht gemessenen ungerechten Staatsmacht ... Daß sich trotz dieser klar auf humanitäre Hilfe ausgerichteten Ziele des Antirassismusprogramms einige ÖRK-Mitgliedskirchen schwer getan haben, das Programm direkt zu unterstützen, scheint mir nicht so sehr eine objektive Verurteilung des ÖRK und seines Antirassismusprogramms zu sein, als vielmehr der Erweis dafür, daß diese Kirchen ihre ökumenische Solidarität nicht richtig haben einordnen können oder wollen“ (337f). Das neue Programm zur Überwindung von Gewalt sieht Florin als Weiterführung des ARP in einer neuen Situation, vor allem im Hinblick auf die innere Versöhnung von ANC und IFP, aber auch als Beitrag zum „Abbau der politischen wie kriminellen Gewalt“ (340). Florin begrüßt das neue Programm, insofern es ein Beitrag zu einer gerechten Zukunft ist. „Wenn dies mit in der Zielrichtung des neuen ÖRK-Programms eingeschlossen ist, kann ich es nur begrüßen und ihm einen ähnlichen Erfolg wünschen wie dem voraufgegangenem Antirassismusprogramm“ (ebd.). Daß auch diese Stimme in dem Heft zu Wort kommt, ermutigt zum weiteren Gespräch mit den übrigen Autoren.

Auch wenn das Themenheft der KZG für manchen Zeitgenossen eine Zumutung ist, lohnt es sich doch, die darin aufgeworfenen Fragen aufzunehmen, weil ohne ihre Aufarbeitung Versöhnung nicht möglich ist.

Günter Krusche

## Gestern – heute – morgen

(bisher Chronik)

Am 28. Februar haben Bischof Dr. Karl Lehmann für die Deutsche Bischofskonferenz und Landesbischof Dr. Klaus Engelhardt für die EKD das „Gemeinsame Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland“ in Bonn der Öffentlichkeit übergeben. Am Beratungsvorgang war auch die ACK beteiligt. Die ÖR wird berichten.

ÖRK-Generalsekretär Konrad Raiser hat am 4. März in Genf das „Ökumenische Jahr der kirchlichen Solidarität mit den Entwurzelten“ eröffnet. Zu ihnen rechnet der ÖRK 130 Mio. Menschen, neben 15 Mio. Flüchtlingen und 30 Mio. intern Vertriebener die 85 Mio. Arbeitsmigranten, die ihren Lebensunterhalt nicht im eigenen Land sichern können.

Das Kuratorium von Glauben und Kirchenverfassung, die frühere Standing Commission, trat vom 8.–15. Januar auf Einladung des Päpstlichen Einheitsrates

in der Benediktinerabtei Fontgombault bei Poitiers/Frankreich zusammen.

Sieben methodistische Kirchen Europas wurden Anfang Februar bei einem Gottesdienst in Tallinn/Estland als neue Mitglieder in die Leuenberger Kirchengemeinschaft aufgenommen. Das am selben Ort zusammengetretene Leitungsgremium wählte den Präsidenten des Schweizer Evang. Kirchenbundes, Pfarrer Heinrich Rusterholz/Bern, als Nachfolger des verstorbenen rheinischen Präses Peter Beier zum Präsidenten der Gemeinschaft.

Am 13. Dezember besuchte der *Katholikos (Patriarch) der Armenischen Apostolischen Kirche, Karekin I.*, den Papst. Dabei wurde vereinbart, die gegenseitigen Verurteilungen nicht mehr zu wiederholen und einen Dialog aufzunehmen, um die festgestellten Übereinstimmungen in der Christologie offenkundig

zu machen. Im Januar besuchte auch der *Katholikos von Kilikien und Moderator des ÖRK-Zentralausschusses, Aram I.*, den Papst in Rom.

In der ältesten Waldenserkirche Roms fand am 16. Februar ein ökumenischer Gottesdienst statt, bei dem der Vorsitzende des Sekretariats für Ökumene und Dialog der italienischen Bischofskonferenz, Erzbischof Chiaretti von Perugia, um *Vergebung für das Leiden und Unrecht* bat, das die protestantische Minorität über Jahrhunderte zu erdulden hatte. Das Angebot zur Versöhnung ist auch ein Schritt italienischer Vorbereitung auf die 2. Ökumenische Versammlung in Graz.

Die Partnerkirchen im „Samen Op-Weg“-Prozeß der Niederlande haben zu Jahresbeginn einen provisorischen gemeinsamen Kirchenrat gebildet. Die Kirche, zu der sich die Niederländische Reformierte Kirche (NHK), die Reformierten Kirchen in den Niederlanden (GKN) und die Evangelisch-Lutherische Kirche zusammenfinden, soll *Vereinigte Protestantische Kirche in den Niederlanden* (VPKN) heißen.

Auch in der *Anglikanischen Kirche von Wales* sind nun *Frauen zu Priesterrinnen ordiniert* worden, bei einem ersten Weiheakt 64 Diakoninnen. Einen gleichen Schritt plant die *Äthiopische Evangelische Mekane Jesus-Kirche*.

„Die gegenseitige Anerkennung unseres Glaubens“ empfiehlt das Schlußprotokoll der *lutherisch-orthodoxen Dialogkommission in den USA* vom 16.–18. Dezember 1996.

In Prag wurden am 14. Januar die landesweiten Feierlichkeiten anlässlich des *1000. Todestages des ersten tschechischen Bischofs von Prag* eröffnet. Aus einem slawischen Fürstenhaus stammend und in Magdeburg erzogen, wurde der Heilige Adalbert 983 Bischof von Prag und wirkte dann als Missionar in

Ungarn und Preußen. Er starb im heute russischen Teil 997 den Märtyrertod. Der *Papst* plant als Höhepunkt der Feiern für 25.–27. April eine *dritte Reise nach Tschechien*.

Am *Europäischen Taizé-Jugendtreffen* in Stuttgart nahmen zwischen Weihachten und Neujahr 70.000 Jugendliche teil.

*Vertreter katholischer Reformgruppen* aus zehn Ländern gründeten bei einem ersten Treffen vom 22.–25. November 1996 in Rom eine „Internationale Bewegung: Wir sind Kirche“. Eine „römische Erklärung“ ruft zu einem Dialog für „echte Erneuerung“ und „substantielle Reform“ auf.

Der mühsame Durchgang der deutsch-tschechischen Regierungserklärung durch die parlamentarischen Gremien beider Länder wurde von *einem Symposium der beiderseitigen Bischofskonferenzen* begleitet, das am 8./9. Februar in Frantiskovy Lavné/Franzensbad stattfand und auch einen zweisprachigen ökumenischen Gottesdienst einschloß. Von evangelischer Seite waren der Synodalen senior der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder, Pavel Smetana, und der Präses der EKD-Synode, Jürgen Schmude, beteiligt.

Bei der Eröffnung des *Europäischen Jahrs gegen Rassismus* Ende Januar in Den Haag forderte der Niederländische Ministerpräsident Wim Kok, ein Europäisches Zentrum zur Beobachtung rassistischer Tendenzen zu schaffen. Eine *Absichtserklärung* „Europa gegen Rassismus“ wurde durch die Vorsitzenden des EU-Ministerrats, der EU-Kommission und des Europäischen Parlaments unterzeichnet.

Die *deutschen Baptisten* haben mehr als DM 300.000 für notleidende Menschen in Bulgarien gespendet.

Am 16. Februar wurde im Lübecker Dom die vierte Hilfsaktion „Hoffnung für Osteuropa“ eröffnet.

„Ihr seid in Christus versöhnt“ ist das Motto der diesjährigen Gebetswoche für die Einheit der Christen (18.–25. Januar oder 11.–18. Mai). Die Eröffnung fand 1997 in Kiel statt. Dabei betonte Bischof Dr. Klaiber/EmK, in Ländern wie Polen, Tschechien und der ehemaligen Sowjetunion seien es die Kirchen gewesen, die erste Schritte der Versöhnung gewagt hätten. Auch der Ökumenische Bibelsonntag am 26. Januar war dem Thema „Aus der Versöhnung leben“ gewidmet.

Ein ökumenischer Gottesdienst und ein Festakt am 16. Februar in Bretten nahe Karlsruhe galten dem Gedenken an Philipp Melanchthon, der vor 500 Jahren am gleichen Tag in der damals zur Kurpfalz gehörenden Stadt geboren wurde. Der Freiburger Erzbischof Oskar Saier bezeichnete Melanchthon dabei

als den „wohl größten Ökumeniker seiner Zeit“.

Die Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland, der alle kanonischen orthodoxen Diözesen in Deutschland angehören, gibt seit Januar 1997 einen monatlichen Informationsdienst heraus. Bestellung: Grüner Weg 40 a, D-44791 Bochum, Tel. 0234-501932, Fax 0234-503576.

In „schweren geistlichen Notlagen“, die vorher den zuständigen katholischen Seelsorgern anzuvertrauen sind, gestattet die katholische Deutsche Bischofskonferenz den evangelischen Partnern in konfessionell gemischten Ehen den Empfang der Kommunion. Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, daß geistliche Notlagen nicht als Präzedenzfälle für eine generelle Praxis betrachtet werden dürfen.

Das Motto der 18. Ökumenischen Friedensdekade (9.–19.11.1997) lautet „Meines Bruders Hüter sein?“.

## Von Personen

*Gewählt, berufen, ernannt wurden:*

Keith Winston Clements, 53-jähriger britischer Baptistenpastor, bisher Koordinator für internationale Beziehungen des britischen Kirchenrats, ab 1. September 1997 zum Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) als Nachfolger von Jean Fischer;

Heidi Hadsell, Professorin für Sozialethik in Chicago zur Direktorin des Ökumenischen Instituts in Bossey als Nachfolgerin des Schweizer Jacques Nicole;

Wenzao Han (73), bisher Generalsekretär des Christenrates der Volksrepublik China, zum Präsidenten dieser Organisation als Nachfolger von Bischof Ting Guan-Xun (80). Neuer Generalsekretär wurde Pfarrer Su Deci (63), der von 1958 bis zum Ende der Kulturrevolution in einer Fabrik arbeiten mußte;

der Schweizer Bischof Jean-Claude Perisset, ein ausgesprochener Spezialist für russische Fragen, zum beigeordneten Sekretär im Päpstlichen Einheitsrat;

Valentin Schmidt, Jurist und bisher Chef des Kommunalverbands im

Großraum Hannover, ab 1. März zum Präsidenten des Kirchenamts der EKD, als Nachfolger von Otto von Campenhausen, der am 7. Februar das 65. Lebensjahr vollendete und in den Ruhestand trat;

Hans-Martin Barth, Professor für Systematische Theologie in Marburg, zum Präsidenten des Evangelischen Bundes als Nachfolger von Gottfried Maron / Kiel, der altershalber nicht wieder kandidierte;

Werner Klän, Privatdozent in Münster und stellvertretender Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA), zum Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Hochschule der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) in Oberursel;

William L. Weiler, nordamerikanischer lutherischer Theologe zum Generalsekretär des Internationalen Rats der Christen und Juden mit Sitz in Heppenheim als Nachfolger des niederländischen Theologen Jacobus Schoneveld, der einen Forschungsauftrag an der hebräischen Universität in Jerusalem übernahm;

Eugen Brand, US-Lutheraner und Stellvertretender Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes in Genf, trat zum Jahresende in den Ruhestand, bleibt aber Berater für das Projekt „Erklärung zur Rechtfertigung“;

Otto Hermann Pesch, an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Hamburg lehrender katholischer Theologe, Luther- und Thomasforscher, Mitherausgeber der ÖR, trat Ende des WS 1996/97 in den Ruhestand. Sehr zu beklagen ist, daß sein Lehrstuhl aus finanziellen Gründen nicht wieder besetzt wird;

als Petros VII. zum orthodoxen Patriarchen von Alexandrien und 113. Nachfolger des Hl. Markus der aus

Zypern stammende 48jährige bisherige Metropolit von Accra/Ghana, Papapetrou Papageorgiou;

der Leiter der Europa-Abteilung im Kirchenamt der EKD, OKR Hermann Göckenjan, trat am 1. April in den Ruhestand. Als Nachfolgerin wurde Pastorin Antje Heider-Rottwilm berufen, die bisher in Soest die Arbeitsstelle der westfälischen Kirche zur Ökumenischen Dekade leitete.

#### *Ehrungen:*

Den Leopold-Lucas-Preis, den die Evangelisch-Theologische Fakultät Tübingen vergibt, erhält 1997 der Erzbischof von Gnesen (Gniezno) in Polen, Henryk Muszynski, für seine Bemühungen um die polnisch-jüdische Verständigung und die Einführung judaistischer Studien in die katholischen Ausbildungsstätten des Landes.

Der Evangelische Buchpreis 1997 geht an die Palästinenserin Sumaya Farhat-Naser für ihre Autobiographie „Thymian und Steine“.

Zu Doktoren der Theologie ehrenhalber wurden promoviert Professor Dr. Dietrich Ritschl/Heidelberg durch die Reformierte Kirchliche Hochschule mit Universitätsrang in Budapest (am 22. November) und Protopresbyter Professor Dr. Vitalij Borovoj/Moskau durch die Christkatholische Fakultät der Universität Bern (am 7. Dezember).

#### *Verstorben sind:*

Paulos MarGregorios (Vergheese), Metropolit der Orthodoxen Syrischen Kirche von Malankara in Indien, von 1983–1991 einer der Präsidenten des ÖRK, 74jährig am 24. November;

Dr. M. M. Thomas, führender indischer Ökumeniker aus der Syrischen Mar-Thoma-Kirche von Malabar, von

1968–1975 Moderator des ÖRK-Zentralausschusses, 80jährig am 3. Dezember;

Altbischof Hans-Joachim Fränkel, 15 Jahre lang Leiter des „Görlitzer Kirchengebiets“, jetzt Evangelische Kirche der schlesischen Oberlausitz, 87jährig in Marburg am 21. Dezember;

Gottfried Forck, Bischof em. der Ost-Region der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg, 73jährig in Rheinsberg am 24. Dezember;

Elisabeth Adler, frühere Leiterin der Evangelischen Akademie in Ostberlin, 70jährig am 15. Januar.

#### *Es vollendeten*

das 95. Lebensjahr:

Oscar Cullmann, 1938–1972 in Basel, 1948–1972 gleichzeitig in Paris Professor für Urchristentum und Alte Kirchengeschichte, Ökumeniker und Beobachter beim II. Vatikanischen Konzil, am 25. Februar;

das 90. Lebensjahr:

Bischof em. Hermann Kunst, erster Bevollmächtigter der EKD in Bonn und Förderer der deutschen Ökumene, am 21. Januar;

das 85. Lebensjahr:

Heinrich Fries, Professor für Fundamentaltheologie in München von 1958–1979, früherer Mitherausgeber der ÖR und geistlicher Vater einer ganzen Ökumenikergeneration in der römisch-katholischen Kirche Europas, am 31. Dezember;

das 75. Lebensjahr:

Helmut Simon, Bundesverfassungsrichter a.D. und früherer Kirchentagspräsident, am 1. Januar;

Josef Smolík, Professor für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Prag, Ökumeniker und Autor auch deutschsprachiger Publikationen, am 27. März;

das 70. Lebensjahr:

Dietrich Rössler, Professor em. in Tübingen und Vorsitzender der Kammer für Theologie der EKD, am 20. Januar;

Werner Leich, Altbischof der Lutherischen Kirche in Thüringen und von 1986–1991, Vorsitzender der Konferenz der Kirchenleitungen des DDR-Kirchenbundes, am 31. Januar;

Werner Simpfendörfer, seit 1969 lange Jahre Direktor für Bildung und Erneuerung im ÖRK und Generalsekretär des Ökumenischen Leiterkreises der Akademien und Tagungszentren in Europa, am 12. Februar;

Johannes Hanselmann, von 1975 bis 1994 Bischof der Lutherischen Kirche in Bayern, 1987–1990 Präsident des LWB, am 9. März;

das 65. Lebensjahr:

D. Dr. Ako Haarbeck, Landes-superintendent i.R. in Detmold und früherer Mitherausgeber der ÖR, am 20. Januar;

Franz Kamphaus, Bischof von Limburg, am 2. Februar;

Ulrich Kühn, Prof. für Systemat. Theologie in Leipzig, langjähriges Mitglied von F/O am 16. März.

# Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen 14. März 1997)

## I. ÖRK / Ökumenische Bewegung / Weltbünde

(a) Themenheft „Common Understanding and Vision“ mit dem Entwurf für eine Grundsatzerklärung in Harare, dem Bericht des Generalsekretärs, des Moderators sowie den öffentlichen Stellungnahmen beim Zentralausschuß im September 1996, dazu „In Memoriam M.M. Thomas, Paulos MarGregorios“ von Paul Abrecht, EcRev 1/97;

(der „Arbeitsentwurf“ ist in deutscher Übersetzung in Genf erhältlich).

### (b) Weltmissionskonferenz:

Klaus Schäfer, Evangelium und Kultur. Die Weltmissionskonferenz ..., HerKorr 2/97, 68–73;

Tim Kuschnerus, „Der Geist wird in alle Menschen einziehen ...“, Junge Kirche 1/97, 28–31;

Das Evangelium in unterschiedlichen Kulturen – Die Bibel im Kontext. Dokumente aus Salvador de Bahia, epd-Dok 4/97;

### (c) Konfessionelle Zusammenschlüsse

Generalsynode der VELKD (Hg.), Lutherisches Bekenntnis in ökumenischer Verpflichtung, Texte aus der VELKD, 72/96;

Hermann Brandt, Kleiner, schneller, effektiver. Notizen zum ökumenischen Profil der VELKD, LuthMon 3/97, 27 f;

Heiner Küenzlen, Die Zeit ist reif. Die konfessionellen Bünde haben sich überlebt, EvKom 3/1997, 130–132.

## II. Übereinkunft und Dialog

Porvoorer Gemeinsame Feststellung und Stellungnahme von Kirchenleitung

und Bischofskonferenz der VELKD, Texte aus der VELKD Nr. 73/1996;

International Roman Catholic / Methodist Commission Report „The Word of Life: A Statement on Revelation and Faith, dazu William Henn, Reflections on the Word of Life, One in Christ 4/96, 329–362 bzw. 363–377;

Werner Trutwin, Glauben Juden und Christen an denselben Gott?, StimdZ 3/97, 197–208;

M.R. Macina, Caducité ou irrévocabilité de la première Alliance dans le Nouveau Testament? A propos de la „formule de Mayence“, Istina 4/96, 347–400.#

## III. Christologie und Ekklesiologie

(a) Themenheft „Für wen haltet ihr mich?“ (I. Die Faszination Jesu heute, II. Jesus Christus – Ikone oder Idol?, III. Nachfolge Jesu heute und Reich Gottes, dazu IV. Dietmar Mieth, Aufbruch und Vision für ein neues Concilium. Wofür stehen wir?), Concilium 1/97;

Christoph Böttigheimer, Mysterium Christi und sakramentales Amt. Zur Problematik von Gemeinden ohne sonntägliche Eucharistiefeyer, StimdZ 2/97, 117–128;

(b) Sr. Mary C. Boulding, Fr. Edward Yarnold (rk) – Roger Grennacre, John Muddiman (anglik.), Gemeinsames Statement „Apostolicae Curae: A Hundred Years On“, One in Christ 4/96, 295–308;

Ernst-Christoph Suttner, Welche Einheit? Die Rolle der mit Rom unierten Ostkirchen, HerKorr 2/97, 89–95;

(c) *Ekklesiologie und Ethik*

George Vandervelde, *Koinonia between Church and World*, Exchange 1/97, 2–39;

ders., *Mission between Ecclesiology and Ethics*, EcRev 1/97, 46–60;

*Ekklesiologie und Ethik* – eine ökumenische Herausforderung. Texte einer EKD-Delegiertentagung vor Harare (Oktober 1996), mit Beiträgen u. a. von Wolfgang Bienert, Margot Käßmann, Konrad Raiser und Fritz Erich Anhelm, epd-Dok 8/97; Thomas F. Best, Martin Robra (eds.), *Costly Commitment* (Präsentationen und Reports von der 2. ÖRK-Konsultation *Ekklesiologie und Ethik*, Jerusalem, November 1994); dieselben, *Costly Obedience. Toward an Ecumenical Communion of Moral Witnessing* (3. ÖRK-Konsultation *Ekklesiologie und Ethik*, Johannesburg, Juni 1996), in Druck. Bezug: ÖRK Genf.

Joanna Udal, *Reconciliation among Nations: The role of the Church*, EcRev 1/97, 61–72;

Katholische Bischofskonferenz (USA), Zweiter Hirtenbrief „Bleibende Prinzipien, veränderter Kontext, neue Herausforderungen – Zehn Jahre nach ‚wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle‘“, epd-Dok 11a/97;

(d) *Kirche und Recht*

Ansgar Hense, *Flexible Kontinuität. Neuere Veröffentlichungen zum deutschen Staatskirchenrecht*, HerKorr 3/97, 136–141;

Jakow Krotow, Gerd Stricker, *Das Ringen um die Religionsfreiheit. Rußland in den Jahren 1992–1996*, G2W 1/97, 16–25.

IV. *Länderberichte*

Hans-Dieter Döpmann, *Kulturkampf der Kirchen. Nationale und religiöse*

*Identität in Südosteuropa*, EvKom 3/97, 152–154;

Stephan Lipsius, *Die Erneuerung kommt voran. Kirchen und Religionsgemeinschaften in Litauen*, HerKorr 2/97, 99–104;

Matthias Kunz, *Notfalls ohne England. Schottische Sonderwege und die ökumenische Offenheit der Church of Scotland*, LuthMon 3/97, 16 f;

Gustav-Adolf-Werk, *Martin-Luther-Bund* (Hg), *Themenheft Lateinamerika*. Beiträge von einer gemeinsamen theologischen Tagung in Leipzig, epd-Dok 1/97,

Joop Verhoeff, *Ecumenical Relations in Surinam*, Exchange 1/97, 61–76.

V. *Weitere lesenswerte Beiträge*

Detlef Pollack, *Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung. Eine religionssoziologische Analyse*, ZThK 4/96, 586–615;

Theo Mechtenberg, *Konflikt zwischen Modernisierung und Identität. Ein Beitrag zum ost-westlichen Europa-Diskurs*, Orientierung 1/97, 3–9;

Frederick Herzog †, *New Birth of Conscience*, Theology Today 1/97, 477–484;

*Themenheft* „100. Todestag von Bischof J.H. Reinkens (1821–1896)“, dem ersten Bischof der deutschen alt-katholischen Kirche, mit Beiträgen von Christian Oeyen, *Zur Spiritualität von Bischof J.H. Reinkens (194–207)* und Angela Berlis, *Bischof Reinkens und das Seminarkonvikt in Bonn (208–219)*, Int-KirchlZ 4/96;

Emilio Brito, *Les théologies de Heidegger*, Revue Théologique de Louvain 4/96, 432–461.

## VI. Dokumentation und Bibliographie

*Kirchenamt der EKD, Deutsche Bischofskonferenz*, Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Gemeinsames Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Gemeinsame Texte 9;

*Evang. Akademie Arnoldshain* (Hg.), Deutsche und Tschechen – Streit um Versöhnung. Texte einer Tagung, epd-Dok 2/97;

*Paul Oppenheim* (Hg.), Das „Meissener Modell“ bewährt sich. Bericht einer gemeinsamen Kommission der EKD

und der Church of England über die Zusammenarbeit 1991–1996, epd-Dok 5/97;

*Günter Balders* (Hg.), Textbuch „Taufe und Mitgliedschaft“, erw. Auflage eines 1994 erschienenen Textbuches zur Tauftheologie im deutschen Baptismus, J.G. Oncken Verlag, Kassel 1997;

*Pavel Smetana, Hermann von Loewenich*, Zur Aussöhnung von Tschechen und Deutschen, epd-Dok 12a/97;

*Alle Hoekema*, A Rainbow of Perspectives. Chronicle of Asian Theological Journals, 1995–1996, Exchange, Vol 26, No 1 (1997), 77–101.

## Neue Bücher

### VERSÖHNUNG

*Wilhelm Dantine*, Versöhnung. Ein Grundmotiv christlichen Glaubens und Handelns. Verlag des Evang. Presseverbands in Österreich, Wien 1996. 106 Seiten. Br. öS 130,-, DM 22,-.

Rechtzeitig vor der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz (Juni 1997) mit ihrem Thema „Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens“ wurde in Österreich ein „Büchlein“ (so der Autor) wieder aufgelegt, das der bekannte, 1981 verstorbene Wiener Systematiker 1977 im Gütersloher Verlagshaus herausgebracht hatte. Es ist die Wiedergabe einer Vorlesung für Hörer aller Fakultäten im Wintersemester 1976/77, in der es Wilhelm Dantine gelang, den gewaltigen Traditionsstrom hinter dem Stichwort Versöhnung auf Glaubensstärkung für heutige Christen und einsichtige Impulse für ihr Handeln hin aufzuarbeiten. Insofern

ergänzt diese Neuauflage in glücklicher Weise die „Vorschläge für eine Theologie der Versöhnung“, die Geiko Müller-Fahrenholz ebenfalls 1996 unter dem Titel „Versöhnung macht frei“ im Verlag Otto Lembeck vorgelegt hat. In beiden Publikationen empfangen Laien, Initiativen, aber auch Pfarrer und Theologiestudierende einen geistig-geistlichen Rahmen, durch den die Vielfalt der Themen im konziliaren Prozeß einem zufälligen Engagement entnommen und Bestandteil der Glaubensvermittlung und -weitergabe werden kann.

Was bei Dantine besonders beeindruckt, ist die Umsicht, mit der er die schöpferbezogen-kosmische und die mitmenschlich-gesellschaftliche Dimension der Versöhnung heraushebt. Es gelingt Dantine, Versöhnung in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi so darzustellen, daß nicht die Vergangenheit dominiert, sondern das Versöhnungsgeschehen von gestern das Heute und die Zukunft der Schöpfung bestimmt. Vo.

*Ökumenischer Rat der Kirchen in Ungarn* (Hg.), Schritte zur Versöhnung. Budapest 1996. 236 Seiten. Br.

Mit unendlicher gemeinsamer Mühe war es den ungarischen Kirchen, also der katholischen Bischofskonferenz und dem Ökumenischen Rat, gelungen, Delegierte aller Kirchen aus den benachbarten Ländern zusammenzuführen, um Schritte zur Versöhnung im ehemaligen Jugoslawien zu suchen. Gäste aus nordamerikanischen und westeuropäischen Kirchen, die viele Jahre hindurch den Weg der Kirchen in Mittel- und Osteuropa begleitet hatten, nahmen an der Suchbewegung teil. Die Predigten, Bibelstudien, Referate und Dokumente, die unter der redaktionellen Verantwortung von D. Dr. Károly Tóth vom ungarischen Ökumenischen Studienzentrum veröffentlicht worden sind, zeigen den Weg, auf dem die Konferenz von Kecskemét (21.–27. August 1995) sich bemüht hat aufzudecken, was Versöhnung verhindert, und auszusprechen, was Kirchen einander schulden, wenn sie Versöhnung bezeugen wollen.

Als regionale Vorkonferenz auf dem Weg zur Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung (Graz) hat sich die Konferenz von Kecskemét verstanden. Daß Christen und Kirchen sich dort, wie in Kecskemét, zum Eingeständnis bereit finden, daß auch sie Teil des Problems sind, zu dessen Bewältigung sie beitragen möchten, bleibt zu hoffen.

*Jürgen Schroer*

*Markus Weinland*, Das Friedensethos der Kirche der Brüder im Spannungsfeld von Gewaltlosigkeit und Weltverantwortung. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1996. 180 Seiten. Gb. DM 89,-.

Die Aufgabe dieser Dissertation ist klar umrissen: Auf dem Hintergrund des

Spannungsverhältnisses von absolutem Gewaltverzicht im Sinne der „anabaptistischen“ Wehrlosigkeit einerseits und der Weltverantwortung im Sinne eines politischen Realismus andererseits wird nach dem Friedensethos einer der historischen Friedenskirchen, der Church of the Brethren, gefragt. In der Reihe „Theologie und Frieden“ des gleichnamigen Instituts (Bd. 9) findet sie nun einen angemessenen Ort der Publikation.

Der Vf. löst die Aufgabe, indem er die Geschichte dieser kleinen, hierzulande kaum bekannten Denomination nachzeichnet, jeweils den Blick gezielt auf die Äußerungen zu Krieg, Frieden und politischer Verantwortung richtend. Diese Vorgehensweise ist angemessen, kann er doch zeigen, daß jede historische Herausforderung die Urteilsbildung neu und anders geprägt hat. Das ist keine Überraschung bei einer „non-creedal church“. Gegensätzliche Positionen und Spannungen werden in ständiger Auseinandersetzung fortgeführt. Der Versuchung einer Festlegung durch ein formuliertes Credo will man deshalb nicht nachgeben, weil dies nach Meinung der Brethren einem immer tieferen Verständnis der Heiligen Schrift zuwiderlaufen könnte.

Über weite Strecken folgt der Vf. daher einer Darstellung des Zusammenhangs von historischer, politischer Situation und der jeweiligen Reaktion der Kirchenführung. So werden letztlich sehr unterschiedliche „Typen“ von Antworten ihrer jeweiligen Entstehungszeit zugeordnet: Der „pietistische Typ“ geht zurück auf die Gründergeneration (1708–1750). Gewaltlosigkeit und Friedensethos sind nicht eigenständiges Motiv, sondern eher Folge der Forderung nach einer Orthopraxie. Die Konzentration in dieser Zeit liegt auf der Vollkommenheit im Leben des einzelnen und der Gemeinde. Weltverantwortung

tung ist nicht im Blick, nicht einmal im Gegenüber, wie bei einigen der Täufer des 16. Jh. Die Freiheit des Gewissens in Glaubensfragen bereitet hier allerdings schon die spätere Argumentation der Kriegsdienstverweigerung vor.

Vom „anabaptistischen Typ“ (1750–1917) werden die Brethren nach der Auswanderung vor allem nach Pennsylvania geprägt. Der enge Kontakt mit den deutschstämmigen Mennoniten und den Quäkern hinterläßt tiefe Spuren, wird doch nun die Wehrlosigkeit, das passive Erdulden des Bösen, als Konsequenz der Nachfolge Christi in Kauf genommen. (Der Begriff der Wehrlosigkeit kommt im ganzen Buch nicht vor, sondern wird umständlich umschrieben, bzw. das Englische „non-resistance“ verwendet. Warum?). Die Frage der Verantwortung kann Gott überlassen werden, denn eine klare Diastase trennt die heilige Gemeinde von der bösen Welt. Leidensbereitschaft ist eine der wichtigsten Voraussetzungen eines Christusgemäßen Lebens.

Der „liberale Typ“ schließlich (1918–1941) läßt die Brethren wieder stärker Anteil nehmen am politischen Geschehen. Durch Social-Gospel Bewegung, Einflüsse aus dem protestantischen Liberalismus sowie ökumenische Kontakte stellt sich nun der politische Pazifismus als treibende Kraft heraus. Frieden läßt sich durch politische Maßnahmen verwirklichen, das Reich Gottes bricht in der Welt an. So läßt sich eine „Metamorphose“ des anabaptistischen Typs der Wehrlosigkeit hin zur Gewaltlosigkeit als politisches Instrumentarium beobachten. Die Forderung nach absolutem Gewaltverzicht beruht nun nicht mehr auf einem buchstäblichen Verständnis des Neuen Testaments, sondern ist Folge rationaler Überlegungen: Aktive Friedensarbeit als beste Art der Verantwortungsübernahme. Allerdings

stellt die Erfahrung zweier Weltkriege und der nuklearen Bedrohung während des Kalten Krieges den Optimismus dieser Position in Frage. Anfragen aus der Befreiungstheologie kommen später hinzu.

Sicherlich ist diese Typisierung, gerade auch in ihrer zeitlichen Zuordnung, eine grobe Vereinfachung der Realität. Sie hilft aber, die sehr unterschiedlichen Argumentationsstränge zur Frage des Gewaltverzichts auch innerhalb dieser Tradition der historischen Friedenskirchen zu erhellen. Der Vf. kann zeigen, welche große Diskrepanz z.B. zwischen offizieller Meinung der Führerschaft und dem Kirchenvolk besteht, das trotz enormer finanzieller Aufwände in weiten Teilen die Gefolgschaft bei der Kriegsdienstverweigerung versagt. Die kongregationalistische Verfassung hätte hier zur Erklärung mit in Betracht gezogen werden können.

Interessant sind die dargestellten Pionierleistungen im Bereich der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen und des Ersatzdienstes, auch der Kriegssteuerverweigerung. Heutige Überlegungen zu zivilen Friedensdiensten finden hier ihre geistigen Wurzeln. Auch der Beitrag zu ökumenischen Gesprächen wird bedacht, vgl. z.B. die sog. Puidoux-Konferenzen der historischen Friedenskirchen, die Erklärung an die ökumenische Oxford-Konferenz 1937 im Vorfeld der Gründung des ÖRK oder die Schrift an den ÖRK „War is contrary to the Will of God“ (1951).

Als wichtigstes Ergebnis zeigt diese Arbeit, wie eine Kirche mit der Spannung zwischen Gewaltverzicht und Weltverantwortung ringt und diese letztlich doch nicht auflösen vermag. Darüber hinaus wird eine kleine, kaum beachtete Denomination dargestellt und kirchengeschichtlich verortet. Eine stärker theologisch ausgerichtete Reflexion

steht noch aus, sollte aber von einer im Fachbereich Pädagogik angenommenen Arbeit (Univ. der Bundeswehr Hamburg) nicht zwangsläufig erwartet werden. Schade, daß die übermäßig vielen englischsprachigen Zitate das Lesen manchmal etwas mühsam machen. Dieses Buch darf in keiner ökumenisch ausgerichteten Bibliothek fehlen.

*Fernando Enns*

*John Taylor* (ed), *Ecumenical Dialogue on Reconciliation. Conference of European Churches. Theological Faculty, Serbian Orthodox Church. Belgrade, 19–22 February 1996. Genf 1996. 88 Seiten. Pb.*

Die KEK macht es möglich: endlich Stimmen vor allem aus Serbien, in denen nicht nur Hierarchen heiligste Güter verteidigen, sondern konfliktträchtige Selbstbehauptung theologisch hinterfragt und so Distanz gewonnen wird. Und dahinter ein wagemutiger Schritt der serbischen Bischöfe und Theologen, nämlich sich zu dieser kritischen Überprüfung nicht in nationale Klausur zu begeben, sondern mit Brüdern aus Europa (die Schwestern sind noch etwas dünn gesät) an einen Runden Tisch.

Zunächst stutzt man bei der Durchsicht des Inhaltsverzeichnisses: warum zwei Monate nach Dayton für eine solche Begegnung ausgerechnet die typologische Struktur? Also Versöhnung unter dem Aspekt der theologischen Tradition, wie sie sich in der orthodoxen (Grigorios Larentzakis), der lateinischen (Ruud Huysmans) und der britischen Theologie (Frances Young) herausgebildet hat; dann für dieselben Kirchenfamilien Versöhnung in ihrer pastoralen (Martin Hovan, Metropolit Jovan, Erzbischof Perko) und in ihrer soziopoliti-

schen Dimension (Thomas Bremer, Kenneth Newell, Bischof Ignjatije Midic)? Bei näherer Betrachtung zeigt sich aber, daß der Rückgriff auf das konfessionstypologische Raster hilfreich ist und bleibt, weil er eine Basis wählt, die extra controversian geblieben ist und so die Gesprächsaufnahme erst ermöglicht und bei Stockungen wieder in Gang bringt. Dadurch ist diese Publikation auch für Außenstehende interessant und hilfreich – einmal als Information, vor allem aber als Beweis, daß Theologie dort weiterhelfen kann, wo Parteilnahme in Sackgassen führt. *Vo.*

#### DER KONTEXT ALS CHANCE UND PROBLEM

*Volker Küster*, *Theologie im Kontext. Zugleich ein Versuch über die Minderjung-Theologie. Steyler Verlag, Nettetal 1995. 191 Seiten. Kt. DM 30,-.*

Ein informatives, interessantes und sehr persönliches Buch. Der Autor, Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religions- und Missionswissenschaften in Heidelberg, nutzt seine hervorragende Kenntnis der koreanischen Kirchen sowie sein breites Wissen in missionswissenschaftlicher und ökumenischer Literatur, um die große Frage ausführlich zu diskutieren, was eigentlich „kontextuelle Theologie sei“, wem sie nützt und wie sie gegenüber der Wahrheitsfrage dasteht. Trotzdem hätte das Buch noch länger sein dürfen – ein ungewöhnlicher Wunsch eines Rezensenten; denn es kommen derart zentrale Fragen zur Sprache, daß die Analysen nicht ausführlich genug sein können.

V. Küster bietet in Teil I sinnvolle Klärungen zu den Begriffen der akkommodierten, der indigenisierten und der inkulturierten Theologien. Er greift kun-

dig in die Missionsgeschichte zurück, benennt hilfreich Positionen und Diskussionen aus früherer und heutiger Zeit, und zwar keineswegs nur aus dem Sektor der deutschsprachigen Literatur. Er bringt Klarheit in den Wirrwarr der heute allenthalben verwendeten Begriffe (nebst ihren emotionalen Nebentönen) und zeigt, daß sie in hinreichend deutlicher Unterschiedenheit theologisch sinnvoll eingesetzt werden können. Man kann nur wünschen, daß Küsters Klärungen und Benennungen der Modelle eine endgültige Standardisierung des bislang so zügellosen Umgangs mit diesen Termini einleiten.

Schwerer tut sich der Verfasser mit einer Kategorisierung der Rezeption kontextueller Theologien. Hier konzentriert er sich auf den deutschen Sprachbereich und setzt systematische Kategorien ein, die er bei Repräsentanten westlicher Theologie und ihrer kritischen Rezeption kontextueller Theologien entdeckt hat. Es sind vier stichwortartige Kriterien, mit denen Argumentationsmuster charakterisiert werden: der selbstreferentielle Maßstab, der Verdacht der Reproduktion (westlicher) Konzepte im neuen Gewand, der antipartikularistische Appell sowie der antireduktionistische Appell (summarisch S. 83 und 96). Zweifellos können kontextuelle Theologien aus unserer Zeit sowie auch Positionen aus der (westlichen) Vergangenheit als selbstreferentiell, reproduktiv, partikularistisch usw. kritisiert werden, unbeschadet der Frage, ob dies richtig oder falsch ist. Das weiß natürlich V. Küster auch, und es ist in jedem Fall sein gutes Recht, diese von ihm wieder neu systematisierten Kriterien auf die Weisen anzuwenden, in denen konservative, eurozentrisch-westliche oder ökumenisch engagierte heutige Autoren kontextuelle Theologien rezipieren bzw. kritisieren.

Dies vollzieht er nun an einer Auswahl westlicher Autoren. Seine erste kritische Analyse betrifft die konservativ-evangelikale Position, festgemacht am Beispiel P. Beyerhaus'. Die Darstellung steht im Zusammenhang mit der evangelikalen Kritik am ÖRK, an der Ökumen. Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen und Theologinnen (EATWOT) und an anderen Gruppierungen. Die Kritik Küsters ist scharf, aber fair. Die zweite Analyse gilt der Rezeption durch die eurozentrischen Autoren, wobei mir die Begriffsbestimmung des „Eurozentrismus“ durch den Ägypter Samir Amin, eines UN-Direktors, wenig überzeugend erscheint. Unter dieser Rubrik kommen T. Rendtorff (72–76) und der Rezensent (76–82) ins Visier, danach – unter der Rubrik der interkulturellen Theologie – W. Simpfendorfer und Th. Sundermeier. Ich selber kann mich in V. Küsters Darstellung nur in den sorgfältig wiedergegebenen Details wiederfinden, nicht aber in der Gesamttendenz, denn ich habe nie begrüßt, sondern nur festgestellt, daß der Einfluß westlicher Theologie auf die Kirchen der außereuroamerikanischen Welt so überwältigend groß ist. In Korea vor allem – auf das dieses Buch hauptsächlich abzielt – ist die Theologie, mit der Millionen von Presbyterianern gespeist werden, amerikanischer und westlicher als in den heutigen USA. Die Minjung-Theologie ist dort ein schöner Farbtupfer auf dem grauen Einerlei einer importierten konservativen Theologie aus Amerika.

Neues bringen die wichtigen Abschnitte über die Funktion interkultureller Theologie sowie die Diskussion über Pluralismus (94–104). Der Begriff des „offenen Regelsystems“ für die Funktion interkultureller Theologie ist hilfreich und wird auf kulturelle Entitäten, pluriforme Lebensformen und regionale Ausdifferenzierungen christlicher Theo-

logie angewendet. Dabei kommen auch lateinamerikanische und verschiedene asiatische Befreiungstheologien kurz in den Blick. Vieles wird hier klarer; undiskutiert aber bleiben mehrere große Fragen: 1. Inwiefern sind diese Theologien mehr als ein „Aufschrei“, eine monothe-matische Gewichtung? 2. Wie begründen sie ihr Recht auf die „Usurpation“ des Exodus als des Urtextes ihrer Befreiungshoffnungen unter Ausblendung vieler anderer biblischer Traditionen? und 3. Was heißt überhaupt, daß „Gott in der Geschichte handelt“? Gerade diese Frage – deren Lösung man natürlich nicht V. Küster allein aufbürden kann – steht bedrohlich unbeantwortet hinter allen Diskussionen über kontextuelle Theologien und besonders über Befreiungstheologien, deren Vertreter zumeist auf ähnlich unkritische Weise wie ihre euro-amerikanischen Lehrer und heutigen Partner in der Ökumene vom „Eingreifen Gottes“ bzw. von seinem Handeln in geschichtlich-politischen Ereignissen sprechen.

Teil II macht dieses Buch zu einem sehr persönlichen Zeugnis. Küsters Entscheidung, fünf eindrucksvolle Biographien – über die Generationen hin von Prof. Ahn bis zu Frau Chung – als Rahmen für die Interpretation kontextueller Theologie in Korea darzustellen, ist besonders glücklich und durchaus gelungen. Dazu kommt die sensible Interpretation des Holzschnitts von Hong Song-Dam. Wer diesen Teil liest, tritt unwillkürlich aus dem europäischen Raum in eine ganz andere Welt ein, begegnet eindrucklichen Gestalten und erlebt sie als Mitglieder desselben Haushaltes Gottes, an dem wir Anteil haben. Ich lernte auch Ahn Byung-Mo, den ich vor einem Jahr in Korea wieder traf, mit neuen Augen sehen, und vielleicht lehrt Küsters feine Darstellung auch, Frau Chung Hyun Kyung, deren „überlebens- und be-

freiheitszentrierter Synkretismus“ (158) vielen von uns als extravagant und etwas unbescheiden anmutete, neu verstehen. Und doch bleibt bei allen Darstellungen das Biographische das wirklich Eindrückliche. Die Verbindungen zum Teil I sind nicht augenfällig, obwohl vieles aus ihm jetzt deutlichere Konturen erhält. Aber – um es etwas barsch zu sagen: um volle „Theologien“, auf Grund deren Pfarrer und Pfarrerinnen ausgebildet und Gemeinden orientiert und genährt werden könnten, handelt es sich bei allen diesen kontextuellen Konzepten nicht! Das Kontextuelle ist nicht das Problem, sondern das Ausschnitthafte, das Monothematische. Jede gute Theologie sollte kontextuell sein und auch vom Kontext zum biblischen Text zurückfragen. Die hier skizzierten und biographisch illustrierten Theologien sind zwar sicher mehr als ein Aufschrei, als eine kontextuelle Gewichtung oder kulturspezifische Betonung, aber doch nicht entscheidend mehr. Wollten sie dies sein, so müßten sie alle, oder doch viele der großen Themen der Bibel (nicht der westlichen oder östlich-orthodoxen Theologie!) zumindest berühren. Aber das tun sie nicht, was gewiß auch V. Küster sieht. Er mag mir denn nicht gram sein, wenn ich bei der ihn irritierenden Meinung bleibe (S. 81), es handele sich bei diesen Entwürfen nicht um Theologien im eigentlichen Sinn. Trotzdem ist sein Buch darüber informativ, interessant und sehr persönlich.

*Dietrich Ritschl*

*Martin Greschat, Wilfried Loth (Hg.), Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft. Verlag Kohlhammer, Stuttgart 1994. 247 Seiten. Kt. DM 49,80.*

Die derzeitige Verkürzung nahezu aller Aufgaben europäischer Politik auf

die Frage nach dem größten wirtschaftlichen Nutzen für das je eigene Land (oder die eigene Regierung) droht Europa um das Erbe zu bringen, dem die Väter und Mütter der europäischen Idee eine politische und soziale Gestalt hatten geben wollen. Als vor kurzer Zeit der Präsident des Europäischen Parlaments Klaus Hänsch die Europäische Union als eine Werte-Union bezeichnete, meinte er damit eben gerade nicht die Werte, die an Börsen gehandelt werden. „In ihrer Seele brennt elektrisch Licht“ hatte Erich Kästner die kalten Krämer analysiert, ein Menschenalter bevor Jacques Delors seine Zeitgenossen dafür gewinnen wollte, Europa eine Seele zu geben.

Finden wir uns also nicht damit ab, sondern erinnern wir uns der Frauen und Männer, die als Christen, keineswegs im Auftrag oder im Namen ihrer Kirchen, sowohl dem Europabild Hitlers widerstanden als auch dem des kommunistischen Rußland. Martin Greschat schildert ausführlich den Anteil des Protestantismus an der Entstehung der Europäischen Gemeinschaft. Mit der Gründung der Ökumenischen Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten erhielt 1946/48 die Zusammenarbeit eine institutionelle Ordnung, die bis dahin allein auf der Initiative einzelner westeuropäischer und nordamerikanischer „Laien“ auf der Suche nach „spiritueller Basis für dauerhaftere internationale Ordnung“ (Visser't Hooft) beruht hatte. Sie fanden sich vor allem in der Überzeugung, daß Gerechtigkeit die entscheidende Basis einer Friedensordnung für eine freie demokratische Gesellschaft sei. Das ökumenische Gespräch gewann dann besonderes Profil in der Auseinandersetzung mit dem Antikommunismus der USA und dem Europakonzept der katholischen Kirche.

Für die westeuropäischen Partner, aber auch für die Nordamerikaner war es bei aller Mühe um Verständnis nicht leicht, den besonderen deutschen Interessen gerecht zu werden: Die Debatte über westdeutsche Wiederbewaffnung oder Neutralität, über Westintegration um den Preis des Fortbestandes deutscher Teilung oder um den zumutbaren Preis einer möglichen baldigen Vereinigung belastete die Gespräche immer wieder, durfte aber auf der Suche nach ehrlichen Lösungen nicht vermieden werden. Bilaterale Gespräche (französisch-deutsch, britisch-deutsch, niederländisch-deutsch), ebenso der nordisch-deutsche Kirchenkonvent der Ostseeanrainer trugen dazu bei, daß sich schließlich eine Konferenz Europäischer Kirchen zusammenfand (Nyburg 1959).

Nicht so ausführlich wie Greschat über den Protestantismus berichtet Chenu über die Rolle des Vatikans und Burgess über den politischen Katholizismus im Zusammenhang der europäischen Einigung. Dem folgen verschiedene Porträts von Schlüsselpersonen: John Foster Dulles, André Philip, Alcide de Gasperi und Robert Schuman.

Es bleibt die Frage, wann endlich Christen in wirtschaftlicher Verantwortung ähnliche Initiativen zeigen, wie es Christen in politischer Verantwortung in den Nachkriegsjahrzehnten Europas getan haben.

*Jürgen Schroer*

Tarek Mitri (ed.), Religion, Law and Society. A Christian-Muslim Discussion. WCC-Publications, Genf / Kok Pharos Publishing Co., Kampen 1995. 137 Seiten. Br. sFr 19,90.

Nachdem der Zentralausschuß des ÖRK 1992 die ökumenischen Überlegungen für christlich-muslimische Beziehungen angenommen hatte, führte

das Büro für interreligiöse Beziehungen des ÖRK zwei christlich-muslimische Kolloquien durch. Das erste Kolloquium fand im Dezember 1992 in Genf, das zweite im November 1993 in Nyon (Schweiz) statt. Thema beider Treffen waren die Beziehungen zwischen Religion, Gesellschaft und Staat im Christentum und im Islam. Tarek Mitri, Sekretär des Büros für interreligiöse Beziehungen im ÖRK, hat 17 Beiträge der beiden Kolloquien gesammelt und ermöglicht damit einen Einblick in diesen brisanten und diffizilen Themenkomplex. Die Artikel stammen von Christen und Muslimen aus folgenden Ländern: Sudan, Malta, Nigeria, USA, Indien, Deutschland, Kanada, Vatikan, England, Jordanien, Niederlande, Pakistan, Libanon. Sie sind in vier Teilen recht unterschiedlichen Umfangs geordnet. In seiner Einleitung faßt Mitri die wichtigsten Fragen zusammen, die zu den Kolloquien geführt hatten und auf ihnen diskutiert wurden: Sind die Befürchtungen christlicherseits berechtigt, die von der Diskussion um die Anwendung oder die Einführung der Sharia in muslimischen Staaten hervorgerufen werden? Können Gesetze aus einer so frühen Zeit für heute geeignet sein? Ist Sharia vereinbar mit den Menschenrechten? Können religiös begründete Gesetze Lösungen für soziale, kulturelle und wirtschaftliche Probleme bieten? Wie können Muslime in westlichen Ländern nach islamischen Grundsätzen leben?

Wie dringend und aktuell die Frage der Sharia ist, zeigt die Tatsache, daß eine muslimische Regierung ihre Legitimität durch die Anwendung des islamischen Gesetzes gewinnt und so auch ihre Authentizität unterstreicht. Und für jeden Muslim gilt: „Shariah is the key to the practice of Islam“ (Asghar Ali Engineer; Seite 33).

Sheila McDonough plädiert in ihrem Beitrag dafür, daß eine Regierung nicht religiös begründet sein sollte. Denn wendet sich z.B. ein Protest gegen den Staat, impliziert dies auch den Protest gegen die Kirche oder eine andere entsprechende religiöse Institution. Walid Saif weist darauf hin, daß der Terminus Sharia nur einmal im Koran zu finden ist und den Weg meint, auf dem Muslime leben sollen. Es ist zu beobachten, daß die Anwendung und die Interpretation der Sharia durch die Jahrhunderte hin in den verschiedenen Ländern sehr differenziert ist. Ein Grundsatz der Auslegung und Anwendung heißt: Nichts soll Schaden anrichten. Ein anderes Prinzip lautet: Notwendigkeiten erlauben, was sonst verboten ist. So setzte z.B. Umar die Strafe für Diebstahl während einer Hungersnot außer Kraft. Die Quellen für Sharia sind Koran, Sunna und ijihad (menschliche Beurteilung). Letzter Zweck der Sharia sei: soziale Gerechtigkeit, Gleichheit, Fortschritt, Glück. Befürchtungen vor der Anwendung der Sharia begegnet Walid Saif mit dem Koran-Grundsatz: Es darf keinen religiösen Zwang geben. Sharia ist nicht identisch mit hudud, also mit den Strafbestimmungen. Sharia ist umfassender. Bei hudud geht es nur um acht Übertretungen und ihre Strafe. Die Hälfte ist nicht anwendbar auf Nichtmuslime.

Breiner macht auf einen wichtigen Unterschied im Verständnis von Gesetz aufmerksam. Kein christlicher Theologe würde Gesetz als den Weg verstehen zum Erfolg und Glück in dieser und der kommenden Welt. Auch die Tatsache, daß westliche Länder vom Territorialrecht geprägt sind im Gegensatz zu muslimisch geprägten Ländern mit einem Personalrecht, sei eine Quelle für häufiges Unverständnis.

Mohammed Ben-Yunusa betont in seiner Auseinandersetzung mit Säkulari-

sation, daß diese nur eine Lösung für westliche Probleme sein könne. Klautke zitiert eine Stellungnahme des Islamischen Rates in Deutschland zur Bedeutung des säkularen Staates. Danach brauche der Islam in der Diaspora den säkularen Staat, die Demokratie und Menschenrechte wie Luft zum Atmen (Seite 86).

Das Buch ist ein wichtiger Beitrag, um bei Christen und Muslimen das gegenseitige Verständnis zu fördern durch eine Differenzierung der Ansichten zum Thema Religion, Gesetz und Gesellschaft, insbesondere Sharia.

*Stefan Durst*

## REALENZYKLOPÄDIE/BIOGRAPHIE

*Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 22 (Malaysia – Minne); Bd. 23 (Minucius Felix – Name / Namengebung); Bd. 24 (Napoleonische Epoche – Obrigkeit), Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1992 und 1994. Je DM 220,-.

Die drei Bände markieren etwa den Abschluß des dritten Viertels der entstehenden neuen TRE und verraten inzwischen schon viel Routine der Redaktionsarbeit. Es gehört zum gewählten Strukturraster des „enzyklopädisch“ ausgerichteten Lexikons, daß die historischen Überblicke den meisten materialen Inhalt der Artikel enthalten. Dies wird sich vor allem für diejenigen Benutzerinnen und Benutzer bewähren, die mit bereits detaillierten Wissensfragen an das Thema herankommen. Wer sich jedoch grundsätzlich orientieren will, muß sich bei diesem Schema von vorne bis hinten hindurchlesen – möglicherweise wird er/sie einen einführnden Absatz zu Beginn vermissen, der die großen Züge des Themas aufzeigt, die im folgenden aufgefächert

werden. Ein solcher Abschnitt hätte auch den Vorteil, die disparaten Ansätze der einzelnen Teil-Abschnitte zu verbinden, noch offene Fragen nennen und eventuell von den Autoren vernachlässigte Verbindungslinien ziehen zu können. Nur manchmal allerdings ist dies nicht möglich, weil das Tempo der Forschungsentwicklung die Autoren buchstäblich während des Schreibens überholt und so mehrere verschiedene Definitionen und Feld-Bestimmungen die einzelnen Teil-Abschnitte steuern. Dies ist offensichtlich beim Thema „Mythos“ (Bd. 23, 597ff) der Fall gewesen, wie die Herausgeber zu Beginn in einer Vorbemerkung erklären (597).

In den theologiegeschichtlichen Abschnitten wäre manchmal auch ein stärkerer Einstieg von der Perspektive der Gegenwartssituation her zu erwägen gewesen – etwa in Artikeln über noch heute existierende, in altkirchlicher Zeit entstandene Kirchen wie z.B. der sog. Nestorianischen Kirche (Bd. 24, 264ff; Wolfgang Hage). Auch bezüglich jüngerer Kirchen wie etwa der Neuapostolischen Kirche ( ebd., 286ff; Helmut Ost) wäre ein Einstieg bei der Schilderung des gegenwärtigen Bildes einschließlich der ökumenischen Probleme sinnvoll, um die Relevanz des Artikels über das rein „Enzyklopädische“ hinaus zu verdeutlichen.

Als ein großer Gewinn erweist es sich, daß die Konzeptoren des Lexikons auch britische Autoren und Autorinnen, insbesondere aus der Kirchengeschichte und der Patristik, haben beteiligen können – zu erinnern sei nur an die zahlreichen kurzen, aber äußerst gehaltvollen Artikel zu Personen der britischen Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts von Bernard M.G. Reardon, die schon in den älteren Bänden eine Freude zu lesen waren (jetzt wieder in Bd. 22 mit einem brillanten Artikel über Frede-

rick D. Maurice, 278ff, sowie in Bd. 23 zum katholischen und anglikanischen Modernismus, 129ff). Nicht zuletzt darf man hoffen, daß damit auch die britische anglikanische Theologie im deutschsprachigen Raum wieder mehr ins Blickfeld gerät. Wie forschungsgeschichtlich sinnvoll eine solche angelsächsische Brücke ist, zeigt in den hier zu besprechenden Bänden vor allem der Artikel zum Thema „Mystik“ in Bd. 23 (533ff): Das kirchengeschichtliche Material dieses äußerst diffusen und vielschichtigen Feldes wird von Andrew Louth in übersichtlichen, kundigen Abschnitten geboten, in denen sich zahlreiche interessante Interpretationshinweise finden lassen, die es freilich Wert gewesen wären, in einem kurzen systematisierenden Absatz gebündelt zu werden.

Der hervorstechendste allgemeine Eindruck der Artikel dieser Bände jedoch ist die faire, unpolemische bis vorsichtige Kritik, das Bemühen um offenen ökumenischen Diskurs und Abschiednehmen von alten Polaritäten. Beispiele dafür sind der systematisch-theologische Teil-Artikel zur Mystik von Hartmut Rosenau (Bd. 23, 581ff), der Artikel zum (überholten) Kontroversthemata „Natürliche Theologie“ von Walter Sparr (Bd. 24, 85ff) oder auch nur die vorsichtige abschließende kritische Würdigung der New-Age-Bewegung von Karl Hoheisel (Bd. 24, 411ff), in der Skepsis geäußert wird gegenüber einer ans Mythische grenzenden Struktur, die rationale Kritik stark eingrenzt und autoritären Strömungen in undialektischer Ganzheitlichkeit zu viel Raum gibt.

Ein aus ökumenischer Sicht besonderes Bonbon stellt der umfangreiche Artikel zum Thema „Maria / Marienfrömmigkeit“ dar (Bd. 22, 115ff). Der theologisch-geschichtliche Teil von Heiner

Grote bietet eine griffige Übersicht, die in erfreulicher Weise an Sachfragen und Problemläuterungen orientiert ist. Eine der wesentlichen resümierenden Beobachtungen zur „morgenländisch-abendländischen Trennung“ darf sicher bis zu einem gewissen Grad überhaupt als Beschreibung ökumenischer Probleme gelten, nämlich: „Was unter Gleichgesinnten ein Faktor der Kommunikation war, das wirkte gegenüber Andersgesinnten als ein Faktor der (abgrenzenden, U.L.-W.) Identifikation“ (123). Mindestens auch für das Selbstverständnis evangelischer und katholischer Frömmigkeit darf dies bis heute gelten. Wie kann der Faktor der Identifikation das Trennende verlieren? Eben ein solches Konzept wird im dogmatischen Teil des Artikels von dessen beiden Autoren mit Hilfe einer sprachphilosophisch vergewissernden Reflexion gesucht. Der Teil gliedert sich auf in eine evangelische (Reinhard Frieling), katholische und orthodoxe Perspektive (beide von Franz Courth, dessen Abschnitt zur Orthodoxie nicht als rein dogmatischer verstanden werden soll). Reinhard Frieling allerdings glaubt nicht, daß die evangelische Symbolisierung der Figur der Maria von den anderen Groß-Kirchen mitgetragen wird. Franz Courth dagegen betont für die katholische Marienlehre im Zusammenhang mit dem Verständnis des Assumptio-Dogmas den „analogischen“ und eben nicht „univoken“ Charakter ihrer Äußerungen und versteht die Marienverehrung als in Verlängerung der Inkarnationsfrömmigkeit geformten Auferstehungsglauben (vgl. 148). Für die orthodoxe Marienlehre stellt er ihren doxologischen Charakter heraus, der innerhalb einer meditationsorientierten Theologie zu Hause ist. Wieder drängt sich bei der Lektüre die alte pragmatische ökumenische Frage auf, ob sich

eine Tradition von einer anderen überhaupt verstanden fühlen kann, wenn diese von außerhalb des eigenen innerkonfessionellen Sprachstroms ihre Frömmigkeit zu verstehen sucht, ohne ihr selbst sogleich auch folgen zu wollen. Über all diese Überlegungen wirft der neustamentliche Artikel von Heiki Räisänen ein kritisches Licht, denn er ruft die Schilderungen der Distanz von Jesus zu seiner leiblichen Mutter (und Familie überhaupt) in Erinnerung. Wer mit diesen Passagen im Kopf die theologiegeschichtliche Entwicklung der Mariologie betrachtet, muß sich wundern, wie schnell es dazu gekommen ist, diese Linie der Distanz von einer inkarnationstheologischen Einheits-Linie überdecken zu lassen. Andererseits zeigt dieser biblisch-theologische Teil auch, daß viele dogmatische und frömmigkeitsgeschichtliche Entwicklungen allenfalls von einzelnen biblischen Texten *veranlaßt* sind, kaum jedoch mit ihnen allein ausreichend *begründet* werden können, weil sie eine vom Anlaß unabhängige Bedeutung und ekklesiologische Funktion erhalten. Gerade bei den ökumenischen Problemen der Mariologie wird die Frage aufgeworfen, ob wir nicht doch eine explizit *ökumenische* biblische Hermeneutik der Kirchen brauchen, in der unter einem theoretisch-methodischen Aspekt Möglichkeiten und Funktion der Bezugnahme auf die biblischen Texte geklärt wird. Kurzum: Die jüngsten Bände der neuen Theologischen Realenzyklopädie zeigen uns erneut, daß das Problem der Beziehung von Schrift und Tradition ökumenisch noch nicht erledigt ist.

*Ulrike Link-Wieczorek*

*Gunnar Heiene*, Eivind Berggrav. Eine Biographie. Mit einem Geleitwort von Eduard Lohse. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997. 250 Seiten. Gb. DM 48,-.

Über diesen Lehrer und Zeugen der Christenheit gab es bislang keine wissenschaftlich fundierte Biographie. Schon deshalb verdient das hier vorliegende, unkompliziert geschriebene Lebensbild Anerkennung.

Die Veröffentlichung – und das genau macht ihren Vorzug aus – ist nicht für einen speziellen Leserkreis oder gar nur für Spezialisten geschrieben. Sie erzählt die an Schwierigkeiten, auch Irrungen nicht gerade arme Lebensgeschichte Eivind Berggravs (1884–1959), der eigentlich Jensen hieß, aber in bewußter Entscheidung den Namen seiner Großmutter väterlicherseits annahm. Spät erst entschloß er sich, doch ins Pfarramt zu gehen. Da lagen Berufserfahrungen als Pädagoge und als Journalist bereits hinter ihm, die ein durchaus nützliches Propädeutikum für sein späteres kirchenleitendes Handeln im nationalen wie internationalen Rahmen waren.

Der Autor, über den im Buch leider keinerlei Angaben zu finden sind, zeichnet unter Nutzung diverser Archiv-Materialien behutsam Berggravs Wege und Wandlungen nach, etwa vom liberalen Theologen zum Fürsprecher einer starken Stellung der Bischöfe in der Kirche. Er müht sich um eine faire Würdigung der Rolle des Osloer Bischofs als Friedensunterhändler im Winter 1939/40 oder seines Verhaltens während der Besetzung Norwegens durch die Nationalsozialisten. Im einen wie im anderen Fall ging es letztlich darum, wie (nicht ob!) die Wahrnehmung öffentlicher Verantwortung durch die Kirche in Situationen zu geschehen habe, die

das erforderlich, wenn nicht sogar unausweichlich machten. Insofern läßt sich an Berggrav gut zeigen – und Heiene ist nicht der erste, der das unternimmt –, daß ethisches Handeln auch in Bekenntnis-, beziehungsweise bekenntnishaften Situationen durchaus optional bleibt.

Durch das Leben des politischen (nicht politisierenden) Theologen und Kirchenführers Eivind Berggrav zieht sich, daran erinnert Eduard Lohse in sei-

nem Geleitwort zu Recht, „wie ein roter Faden ... der Umgang mit der Bibel“. Wann und wo immer er, der 1946 zum Vorsitzenden des durch seine Tatkraft zustande gekommenen Weltbundes der Bibelgesellschaften gewählt wurde, sich einmischte in das Tagesgeschehen und in grundsätzliche Fragen von Kirche, Staat und Gesellschaft, tat er es als Versuch, „die biblische Botschaft in alle Welt hinauszutragen“.

*Uwe-Peter Heidingsfeld*

### *Die Mitwirkenden*

Dr. med. Christoph Benn, Paul-Lechler-Straße 24, 72076 Tübingen / Pastor Dr. Stefan Durst, Lornsenstraße 59, 25451 Quickborn / Studienleiter Fernando Enns, Ökumenisches Institut, Plankengasse 1–3, 69117 Heidelberg / Prof. Dr. Károly Hafenscher, Ökumenischer Rat der Kirchen in Ungarn, Deak ter 4, H-1052 Budapest / Pfarrer Dr. Matthias Haudel, Landsknechtweg 1, 59494 Soest / Präsident Václav Havel, Office of the President Czech Republic, CZ-119 08 Praha-Hrad / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Kirchenamt der EKD, Postfach 21 02 20, 30402 Hannover / Isabel Hess-Friemann, Langelohstraße 119, 22609 Hamburg / Prof. Dr. Laurens Hogebrink, Nederlandse Hervormde Kerk, Postbus 405, NL-2260 AK Leidschendam / Generalsuperintendent i.R. Dr. Günter Krusche, Reiler Straße 12, 12681 Berlin / PD Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Brunnenpfad 37, 68259 Mannheim / Direktor Viggo Mortensen, Lutherischer Weltbund, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Dr. Geiko Müller-Fahrenholz, Achterdiek 53c, 28359 Bremen / KR Dr. Jürgen Quack, Gänsheidestraße 4, 70184 Stuttgart / Prof. Dr. Dietrich Ritschl, Ökumenisches Institut, Plankengasse 1–3, 69117 Heidelberg / OKR i.R. Jürgen Schroer, Josef-Neuberger Straße 43, 40625 Düsseldorf / Madeleine Strub-Jaccoud, Präsidentin des cfd, Stationsstraße 10, CH-8713 Uerikon / Pfarrerin Dr. Eva-S. Vogel-Mfato, Ev.-luth. Pfarramt, Marienburger Straße 32, 31185 Nettlingen / Dr. Dietrich Werner, Missionsakademie an der Universität Hamburg, Rupertistraße 67, 22609 Hamburg.

# ➔ Christliche Identität ohne Antijudaismus

Dagmar Henze/Claudia Janssen/  
Stefanie Müller/Beate Wehn

## Antijudaismus im Neuen Testament?

Grundlagen für die Arbeit mit  
biblischen Texten.

Mit einem Vorwort von Luise  
Schottroff.

176 Seiten.

DM 29,80/öS 218/sFr 28,-  
[3-579-05149-0] KT 149

Gegen den jüdischen Glauben gerichtete Klischees in der christlichen Bibelauslegung sind keine Seltenheit. Die Autorinnen dieses übersichtlich strukturierten Handbuchs bieten Hilfestellungen, derartige Stereotype zu erkennen. Exemplarisch zeigen sie, wie biblische Texte in ihrem Kontext zu verstehen sind und führen durch eine Auslegung ausgewählter Bibelstellen vor, daß und wie christliche Exegese ohne Antijudaismen möglich ist.



## Zu diesem Heft

Sie liegen nur fünfzehn Monate auseinander – die beiden Großereignisse, von denen sich die ökumenische Bewegung Versöhnung und Umkehr, aber auch Klärung und frohmachenden neuen Mut erhofft. Dabei zieht das eine, die 2. Europäische Ökumenische Versammlung in Graz, derzeit alle Aufmerksamkeit auf sich. Das andere, für den Fortgang der weltweiten ökumenischen Bewegung entscheidend, beschäftigt nur wenige. Sind wir dabei, unser Mißtrauen der ökonomischen und kulturellen Globalisierung gegenüber auch auf die Christenheit zu übertragen?

Es ist ein Segen, daß der konziliare Prozeß durch das Stichwort Versöhnung vor Moralisierung geschützt wird. Ähnlich wollen uns Umkehr zu Gott und frohgemute Hoffnung in der Losung für die 8. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen helfen, zu unterscheiden zwischen dem Universalismus, der in der Liebe Gottes zur Welt verwurzelt ist, und einem Globalismus, der so neu keineswegs ist, wie er sich derzeit gibt (Jes 13 f, Mt 4,8 ff). Günter Krusche, Vertreter der EKD im Zentrallausschuß und bis vor kurzem Generalsuperintendent in Berlin und Vorsitzender des dortigen Ökumenischen Rates, führt uns ein in die Klärungen, die dazu derzeit in den Mitgliedskirchen des ÖRK und den ihm verbundenen ökumenischen Organisationen in Gang sind. Wie tritt der ÖRK ein in das neue Jahrhundert? Als eine Gemeinschaft, in der „die in Christus gegebene Einheit einen ersten vorläufigen Ausdruck“ gefunden hat? Oder auch nach 50 Jahren immer noch als Zweckverband für „Zusammenarbeit und gegenseitige Unterstützung“, ein Selbstverständnis, das es „den Kirchen erlaubt, problemlos mit der fortbestehenden Geteiltheit zu leben“ (die Zitate aus dem von Günter Krusche erläuterten Arbeitsentwurf).

Der Ruhestand zweier so prominenter Ökumeniker wie Otto Hermann Pesch und Ulrich Kühn (von ihm ist soeben bei Vandenhoeck ein Aufsatzband erschienen „Die eine Kirche als Ort der Theologie“) bedeutet für die akademische Vertretung ökumenischer Theologie zweifellos einen spürbaren Einschnitt. Es ist ihnen gelungen, die konfessionellen Differenzen aus einer vorwiegend typologischen Behandlung herauszulösen und sie in positive Bausteine ökumenischer Theologie zu verwandeln, ja dieser auf Fundamenten, die Edmund Schlink, Heinrich Fries und andere gelegt haben, dauerhafte, tradierbare Gestalt zu geben. Von daher wird unsere Leserschaft auch die persönlichen Töne ihrer Beiträge zu würdigen wissen. Erfreulich ist, daß wir daran anschließend gleich zwei Beiträge, wieder von einem katholischen und evangelischen Theologen veröffentlichen können, die

unter den Bedingungen ihrer weiterschrittenen Ausdifferenzierung erneut die Frage aufgreifen: Was qualifiziert die ökumenische Theologie als ökumenische? Wir heißen den auch mit der anglikanischen Entwicklung vertrauten Kieler Systematiker Christoph Schwöbel im Autorenkreis willkommen und begrüßen lebhaft, wie entschlossen er die trinitarische Fundierung des christlichen Glaubens dabei geltend macht. Das gleiche gilt für den katholischen Theologen Christoph Böttigheimer. Ihm danken wir besonders, daß er einen längeren, auf einer bemerkenswerten Dissertation (Zwischen Polemik und Irenik. Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt, Münster 1996) basierenden Aufsatz wegen Platzmangel in unseren Heften umgearbeitet und wesentlich gekürzt hat.

Die Bewertung der Arnoldshainer und Sagorsker Dialoge hat, angesichts des europäischen Umbruchs verständlich, längere Zeit beansprucht als ursprünglich vorgesehen. Verschiedentlich mußte an schon umlaufenden Fassungen nachgebessert werden. Mit dem jetzt von uns veröffentlichten Wortlaut ist dieser Vorgang endgültig und authentisch abgeschlossen. Wer sich die Frage stellt: Was wurde erreicht? Was hat beiderseits Zustimmung gefunden? Wo muß bei weiteren Dialogen angeknüpft werden?, wird sich an diese Dokumente halten müssen.

*Hans Vorster*

## Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen

VON GÜNTER KRUSCHE

*Hans Vorster zu Ehren*

*Worum geht es?*

Unter dem obengenannten Titel ist den Mitgliedskirchen des ÖRK, auch den angeschlossenen Räten, weltweiten christlichen Gemeinschaften und sonstigen Partnern des ÖRK, und natürlich den Zentralauschußmitgliedern, die auf ihrer nächsten Tagung im September dieses Jahres den Text beraten und beschließen sollen, der Entwurf einer Grundsatzerklärung zur Diskus-

sion und Stellungnahme zugesandt worden. Dieser Text ist das Ergebnis eines jahrelangen Konsultationsprozesses, der 1989 vom Zentralaussschuß in Moskau in Gang gesetzt wurde. Die Vollversammlung in Canberra 1991, die wie keine Vollversammlung zuvor die Spannung zwischen Einheit und Vielfalt in der Ökumene bedrängend sichtbar gemacht hatte, setzte dennoch die „Einheit, die wir suchen“ auf die Tagesordnung. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung entwickelte das koinonia-Konzept weiter, um die „Einheit in der Vielfalt“ im biblischen Sinne zu umschreiben, nachdem bereits „versöhnte Vielfalt“ und ähnliche Umschreibungen versucht hatten, „auf dem Weg zu sichtbarer Einheit“ voranzukommen. Auch die EKD beteiligte sich an dem Konsultationsprozeß und sandte im Jahr 1994 eine Antwort nach Genf.

Nun ist der Gedanke nicht von der Hand zu weisen, daß die Feier des 50. Jahrestages der Gründung des ÖRK in Amsterdam im Zusammenhang mit der Achten Vollversammlung des ÖRK in Harare/Zimbabwe im Dezember 1998 zum Anlaß genommen wird, das Selbstverständnis des ÖRK neu zu fassen und mit einer zukunftssträchtigen Vision zu verbinden. Nach einem halben Jahrhundert gemeinsamen Ringens um die Einheit der Kirche und gemeinsamen Zeugnisses vor der Welt ist es wohl an der Zeit, die Vergangenheit kritisch auszuwerten und die Zukunft schöpferisch in den Blick zu nehmen. Die meisten der bisher eingegangenen Voten signalisieren denn auch Zustimmung zu diesem Unternehmen.

Doch die Zeit für eine Bestandsaufnahme ist nicht gerade günstig. Viele Aporien und Divergenzen belasten die Gemeinschaft der Kirchen und rufen Ermüdungserscheinungen in den Mitgliedskirchen hervor, wobei die Finanzkrise, die nun auch den ÖRK erfaßt hat und zu drastischen Einsparungen nötigt, auf der einen Seite die Aktivitäten und damit den Einfluß des ÖRK lähmt und auf der anderen die Gefahr heraufbeschwört, daß neue Akzentsetzungen und Programmschwerpunkte vom Sparzwang bestimmt oder ihm gar geopfert werden.

Der ÖRK durchlebt gegenwärtig nicht gerade eine „Hoch-Zeit“: Auf dem Weg „zur sichtbaren Einheit“ gibt es wenig Fortschritte. Die zögerliche Rezeption des Lima-Dokuments hat sicher dem Einheitsstreben geschadet; andererseits wird dadurch aber signalisiert, daß noch gewaltige Hindernisse bestehen. Im Verständnis der Taufe sind Konvergenzen noch am ehesten auszumachen; aber im Hinblick auf eine gemeinsame Eucharistiefeier war nicht einmal für die nächste Vollversammlung Einigung mit den orthodoxen Mitgliedskirchen zu erzielen. Die wechselseitige Anerkennung der Ämter ist in weite Ferne gerückt, selbst wenn man die Frage nach dem Papstamt aus-

klammert. In diesem Stadium des ökumenischen Dialogs treten die Unterschiede wieder stärker hervor, konfessionelle Identitäten, aber auch kontextuelle Eigenheiten werden dazu benutzt, die Tagesordnung des ÖRK zu bestimmen, manchmal sogar in erpresserischer Weise.

Auch im Bereich von „Life and Work“ („Praktisches Christentum“) zeigen sich nach dem Ende des Kalten Krieges neue Divergenzen. Nach dem Ende des Apartheidsregimes und des Ostblocks sind langjährige Spitzen-Themen entfallen. Die Hoffnungen vieler Menschen in der Dritten Welt auf ein Gegenmodell zum Kapitalismus sind geschwunden. Die Interessenblöcke formieren sich neu, die Globalisierung der Märkte fordert ihren Tribut. Die Themen des „konziliaren Prozesses“ verlieren an Zugkraft, wie sich bereits in Seoul 1990 und erst recht in Canberra 1991 erwies. Der Polyzentrismus der gegenwärtigen Welt spiegelt sich in einer divergierenden Komplexität von Themen wider. Die Utopie von der einen Menschheit bricht sich an der Zerrissenheit der gegenwärtigen Welt in Interessensphären und erstarrte Kulturböcke.

Es ist festzustellen, daß die Attraktivität des ÖRK, der als basisfern empfunden wird, nachläßt, während sich die konfessionellen Weltbünde („Weltfamilien“) neu profilieren und die konfessionellen Unterschiede wieder stärker hervortreten. Hier fällt vor allem das Bestreben der orthodoxen Kirchen ins Gewicht, ihre Anliegen und Gravamina stärker geltend zu machen. Schon nach Canberra kam von dieser Seite heftige Kritik an Verlauf und Inhalt der Vollversammlung; auch im Vorfeld der nächsten wird bereits das Ende der Geduld angekündigt. Je stärker sich die einzelnen Ströme der ökumenischen Bewegung profilieren, desto schwächer wird die Bedeutung der Genfer Zentrale für die gesamte Ökumene. Es ist verräterisch, daß gerade diejenigen Parteien der Toronto-Erklärung von 1950 wieder häufiger zitiert werden, in denen festgehalten wird, was der ÖRK nicht sein kann und darf, z.B. eine „Superkirche“. Davon ist er jedoch im Augenblick himmelweit entfernt.

Konrad Raiser hat in seinem Bericht an das Zentralkomitee 1995 mit Nachdruck darauf verwiesen, daß der ÖRK nicht die ganze ökumenische Bewegung repräsentiert, solange eine Weltkirche wie die römisch-katholische, aber auch evangelikale und charismatische Bewegungen zum ÖRK Abstand halten, obwohl es Fälle von vielfältiger konkreter Zusammenarbeit gibt, z.B. in der Kommission „Glauben und Kirchenverfassung“. So ist das Einheitsmodell der „organischen Einheit“ längst verdämmert; „*Koinonia*“ erscheint dagegen praktikabler und auch ehrlicher zu sein; aber welche Art von Einheit meinen wir? Das ist heute die Frage.

Die Antwort auf diese Frage ist nicht leicht zu finden, denn die Fragestellungen und Erwartungen an den ÖRK haben sich gewandelt. So sind die Kirchen der Dritten Welt längst aus der Empfängerhaltung der Frühzeit des ÖRK herausgetreten und bilden eine selbstbewußte, kritische Mehrheit. Seit Amsterdam 1948 hat sich die Zahl der Mitgliedskirchen mehr als verdoppelt. Damit ist aber auch das Übergewicht der nördlich-westlichen Kirchen geschwunden. Für die zahlenmäßig kleinen Mitgliedskirchen hat der ÖRK größere Bedeutung gewonnen als für die großen und finanzstarken. So steht der ÖRK nach fünfzig Jahren seines Bestehens vor einer ungeheuren Herausforderung: Er muß sein Selbstverständnis neu formulieren, er muß Antwort auf die Frage geben, welche ekklesiologische Gestalt er für seinen weiteren Weg anstrebt. Aber dabei darf nicht vergessen werden, daß der ÖRK ja nie mehr sagen kann, als seine Mitgliedskirchen ihm zu sagen erlauben. Auch wenn er als Gegenüber zu den Kirchen in Erscheinung tritt, nimmt er ja nur einen Auftrag wahr, der ihm zuvor von seinen Mitgliedskirchen gegeben wurde. Das bedeutet aber auch, daß die *Klage über die „Ökumeneverdrossenheit“ an die Kirchen zurückgegeben werden muß*; denn der ÖRK kann nicht mehr sein, als die ihm angehörenden Kirchen und Gemeinschaften aus ihm machen. So könnte man sagen: Selbst die beklagte Finanzkrise ist nicht nur die Krise des ÖRK, sondern Folge mangelnden Engagements seitens der Mitgliedskirchen. Noch immer zahlt ein großer Teil von ihnen keine Mitgliedsbeiträge. Das wies eine im Jahr 1996 dem Zentralausschuß vorgelegte Liste aus.

Alles in allem: Es ist an der Zeit, über den ÖRK, über sein Selbstverständnis, seinen Auftrag und seine Struktur neu nachzudenken. Eben dies soll in dem Dokument geleistet werden, das bisher noch keinem ökumenischen Beschlußgremium in allen Teilen vorgelegen hat. Ende Juni 1997 werden in Genf die Voten der Mitgliedskirchen erwartet. Der Zentralausschuß wird im September d. J. über eine Vorlage zu entscheiden haben, die bis dahin erarbeitet werden soll. Die Vollversammlung wird sie – hoffentlich – in einer überarbeiteten, transparenteren und sprachlich schlichteren Fassung zu verabschieden haben, was einige Verfassungsänderungen nach sich ziehen würde, über die dann die Vollversammlung zu entscheiden hat.

*Was sagt der Entwurf in seiner jetzt vorliegenden Fassung aus?*

Er beginnt mit einer *Präambel*: „Die Mitgliedskirchen des ÖRK erklären ihre Vision“. Hier werden in feierlichen Worten, die besonders im Deutschen noch der Überarbeitung bedürfen, wenn sie von den Gemeinden am 20. Sep-

tember 1997 mitvollzogen werden sollen, die bisherigen Erfahrungen auf dem gemeinsamen Wege bekräftigt, indem der Weg des Volkes Gottes beschrieben wird. Danach wird zum Dank aufgerufen, aber auch zum Eingeständnis versäumter Gelegenheiten. Im Zentrum dieser Erklärung stehen Aussagen über Visionen, die m. E. verschiedene Grade ökumenischer Gemeinsamkeit anvisieren und daher von unterschiedlichem ekklesiologischem Rang sind:

1. Die „Vision einer Kirche, die alle Menschen in Gemeinschaft mit Gott bringt, einer Kirche, die auf sichtbare Weise eins ist, die die eine Taufe miteinander teilt, die eine Eucharistie miteinander feiert und sich des Dienstes eines gemeinsamen, versöhnten Amtes erfreut.“

2. Die „Vision einer Kirche, deren Einheit sich in der Verbundenheit einer konziliaren Gemeinschaft ausdrückt, die es uns ermöglicht, Entscheidungen gemeinsam zu fällen und den apostolischen Glauben gemeinsam ... auszusagen und zu lehren ..., die mit Menschen anderen Glaubens in Dialog tritt und mit ihnen im Dienst zusammenarbeitet.“

3. Die „Vision einer Kirche, die wirklich alle einschließt ..., die Spaltungen aufgrund von Rasse, Geschlecht, Alter und Kultur überwindet und Gerechtigkeit, Frieden sowie die Bewahrung der ganzen Schöpfung Gottes fördert.“

4. Die „Vision einer Kirche, die sich an alle zu wenden vermag durch ein Leben des Miteinanderteilens, die die gute Nachricht von Gottes Errettung verkündet, die sowohl Zeichen als auch Dienerin ist und alle immer tiefer hineinzieht in die Gemeinschaft des Lebens Gottes selbst.“

Mit der Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes schließt das Wort.

Es wäre ein Akt starker ökumenischer Solidarität, wenn es gelänge, einen Appell dieser Art auf der Vollversammlung in Harare zu verabschieden als „ein Wort, das die Welt nicht überhören kann“:

*„Kehrt um zu Gott! Seid fröhlich in Hoffnung.“*

Das Dokument ist so aufgebaut, daß in *Teil 1* (Kapitel 1–4) versucht wird, das *Verhältnis von Ökumenischem Rat und ökumenischer Bewegung* zu definieren, während in *Teil 2* (Kapitel 5–7) *institutionelle Konsequenzen* daraus gezogen werden.

### *Kapitel 1: Einführung*

Am Anfang wird an die Gründung des ÖRK vor fünfzig Jahren erinnert und der Entschluß von 1948 bekräftigt: „Wir haben den festen Willen, bei-

einander zu bleiben!“ In diesem Zusammenhang werden als grundlegende Schriftstellen Joh 17,21 und Eph 1,9f zitiert (1.2).

Unübersehbar sind jedoch die Veränderungen in der ökumenischen Landschaft (1.3.), die sich sowohl auf die Mitgliedschaft im ÖRK als auf sein Verhältnis zu anderen ökumenischen Partnern beziehen. Hier werden vor allem die gestiegene Zahl der Mitgliedskirchen und der gewachsene Anteil der Kirchen aus der Dritten Welt erwähnt, aber auch das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche und anderen ökumenischen Partnern. Alles in allem ist durch die Zusammenarbeit „eine gemeinsame Tradition miteinander geteilter Überzeugungen“ gewachsen (1.3.6.).

Das Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung in Fortführung des Appells von Stockholm 1925 hat die Mitgliedskirchen miteinander verbunden (1.4.), deren Zeugnis, vor allem in der Zeit des Kalten Krieges, harten Belastungen unterworfen, aber auch von Veränderungen zum Guten begleitet war (Ende des Kolonialismus, des Kalten Krieges, Förderung der Menschenrechte etc.). Aber diese Punkte nennen, heißt gleichzeitig, auch die noch offenen Fragen und neuen Krisen zu benennen (1.7.), so daß „unsere ökumenische Pilgerreise“ von „Freude“ und „von Enttäuschungen und Rückschlägen“ geprägt ist (1.8.).

Auch für den ÖRK selbst sind Belastungen geblieben und neue Spannungen aufgetreten, z.B. „das Fernbleiben vieler Kirchen und christlicher Gemeinschaften“ und die Gefahr neuer Spaltungen (1.9.). „Doch weder das Fehlen von Fortschritten noch Rückschläge haben unsere Absicht geschwächt, gemeinsam auf dem Weg zur sichtbaren Einheit weiterzugehen ...“ (1.10.).

Dann aber wendet sich das Interesse der eigentlich ekklesiologischen Frage nach dem Verständnis des ÖRK zu (1.11.); denn auch darin sind Veränderungen angesagt. Im Gegenüber zu anderen ökumenischen Partnern und der viel umfassenderen ökumenischen Bewegung muß sich der ÖRK neu orientieren. Diese Neuorientierung sollte auf der Basis der grundlegenden „Toronto-Erklärung“ von 1950 geschehen (1.13.), die ausführlich zitiert wird. Dazu kommen die Vorschläge für weiteres Wachstum, die, 1972 in Utrecht formuliert, auf einen gegenseitigen Lernprozeß zielen, in dem die Mitgliedskirchen die ökumenische Gemeinschaft durch vertieftes Zuhören und offeneren Streit weiterentwickeln (1.14.).

## *Kapitel 2: Die ökumenische Bewegung*

In diesem Kapitel wird die Erkenntnis fruchtbar gemacht, daß der ÖRK nicht nur die Gemeinschaft seiner Mitgliedskirchen repräsentiert, sondern

Teil der ökumenischen Bewegung ist, der er „als Instrument und Ausdrucksform“ dient (2.1.). Nach einer Erläuterung des bisherigen Wandels im Verständnis von „ökumenisch“ (2.2.–2.5.) wird unter Berufung auf Joh 17,21 und Eph 1,9-10 (s.o.) der Begriff „ökumenisch“ ausgeweitet, so daß von einer „gemeinsamen Berufung“ und einer „gemeinsamen Sache“ gesprochen werden kann, die die Mitgliedskirchen des ÖRK „mit all jenen Gemeinschaften, Gruppen und Bewegungen, denen die Förderung von Frieden, Gerechtigkeit und verantwortlichem Umgang mit der Erde Anliegen und Ziel ist“, teilen (2.6.).

Sodann werden „einige Aussagen“ (2.7.) aus dem bisherigen Ringen um die Einheit der Kirche zitiert, um zu zeigen, daß die „ökumenische Vision“ selbst auf ein Mehr verweist, als der ÖRK abzubilden vermag. So wird die Fortdauer der Teilung der Christenheit als Gefahr für die „Glaubwürdigkeit ihres Zeugnisses“ benannt (2.7.2.). „Die Einheit der Kirche ist untrennbar mit der Einheit der ganzen Schöpfung verbunden“ (2.7.3.). „Die Kirche muß Zeichen der Herrschaft Gottes sein ...“ (2.7.4.). „Die Einheit der weltweiten Kirche kommt in der Erfahrung der lokalen Kirche ... und zwischen den lokalen Kirchen zum Ausdruck“ (2.7.6.). „Einheit bedeutet nicht Einheitlichkeit“ (2.7.7.), sie ist „eine dynamische Wirklichkeit“ (2.7.8.). „Im Licht dieser Aussagen können wir von der einen ökumenischen Bewegung sprechen, die von Gottes Geist angeregt und geleitet wird, damit wir die uns von Gott geschenkte Einheit sichtbar werden lassen“ (2.8.).

### *Kapitel 3: Das Selbstverständnis des ÖRK*

Dieses Kapitel ist wohl das zentrale des ganzen Dokuments; denn hier geht es um eine Interpretation bzw. die Neufassung der verfassungsmäßigen Basis des ÖRK (3.1.):

*„Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“*

Aber was heißt „Gemeinschaft von Kirchen“? Darüber bestehen unterschiedliche Auffassungen: Für die einen sind damit bereits „wesentliche Dimensionen des Kircheseins“ „auf dem Weg zur Einheit“ anvisiert. „Koinonia“ wäre dann die Umschreibung dessen, was schon an Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst erreichbar und möglich ist. Für andere aber ginge das schon zu weit, sie möchten den Begriff auf ein instrumentales Ver-

ständnis beschränken „und unterstreichen die Zusammenarbeit und gegenseitige Unterstützung“ (3.3.).

Angesichts dieser Lage und im Hinblick auf die bleibenden Herausforderungen kommt es nun darauf an zu erkennen, was jetzt gemeinsam bekräftigt werden kann (3.4.):

Da wäre die „gegenseitige Verpflichtung“ der Kirchen (3.4.1.) zu nennen, „die Erkenntnis, daß sie einander zugehörig sind“. Der zentrale Satz in diesem Abschnitt lautet (3.4.2.):

*„Das Wesen des Rates besteht in den wechselseitigen Beziehungen der Kirchen untereinander. Der Rat ist die Gemeinschaft der Kirchen, die auf dem Weg zur sichtbaren Einheit sind. Er hat eine Struktur und Organisationsform, damit er den Kirchen, die auf eine koinonia in Glauben, Leben und Zeugnis hinarbeiten, als Instrument dienen kann.“*

Aus der „Bereitschaft zur gegenseitigen Rechenschaft“ (Toronto) ergaben sich Konsequenzen für die Mitgliedschaft (3.6.), die ohne Anspruch auf Vollständigkeit doch in Dankbarkeit aufgeführt werden. Dabei werden spirituelle Erfahrungen in Gottesdienst, Fürbitte und Bibelauslegung neben dem Einsatz für Menschenrechte, gegen Rassismus und Sexismus und dem Hören auf die „Stimmen der Frauen, Jungen und Behinderten“ aufgeführt.

Aus der Entdeckung neuer Dimensionen des gemeinsamen Lebens ergeben sich jedoch auch Verpflichtungen (3.7.), wie das Gebet füreinander, das gegenseitige Teilen, die Verpflichtung zum Dialog, zum gemeinsamen Zeugnis ohne Konkurrenzdenken, auch in strittigen Fragen, und die Aufgabe der Information.

Doch der ÖRK darf nicht aufhören, eine „Gemeinschaft im gemeinsamen Bekenntnis“ (3.8.) zu sein. Es darf also „kein Abrücken von Christus als ‚Gott und Heiland‘“ geben, auch wenn diese Formel heute im trinitarischen Horizont ausgelegt wird.

Im Sinne der „gemeinsamen Berufung“ (3.11.) muß der Artikel 3 der Verfassung des ÖRK immer wieder neu gefaßt werden. Die Funktionen des ÖRK wurden in Amsterdam 1948 relativ knapp und bescheiden formuliert (3.12.), deshalb mußte in Nairobi 1975 eine Erweiterung (3.13.) vorgenommen werden, um mit der Entwicklung Schritt zu halten, z.B.:

*„die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube“.*

Inzwischen ergibt sich die Notwendigkeit, nicht nur diesen Spitzensatz noch verpflichtender zu formulieren, sondern den gesamten Katalog der „Ziele und Funktionen“ neuzufassen (3.14ff).

So findet sich auf den Seiten 23 und 24 (der deutschen Übersetzung) ein Vorschlag zur Revision von Artikel 3 der Verfassung: „Ziele und Funktionen“. Nach der Feststellung „Der ÖRK wird von den Kirchen gebildet, um der einen ökumenischen Bewegung zu dienen“, wird als Hauptziel genannt: „Das Hauptziel der Gemeinschaft der Kirchen im ÖRK besteht darin, sich wechselseitig aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben, in Zeugnis und Dienst an der Welt findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube.“

Daran schließt sich eine Liste von Funktionen an, in deren erstem Teil das Streben der Kirchen nach sichtbarer Einheit zum Ausdruck kommt, „das Hauptziel“, die eigentliche *raison d'être* des ÖRK“ (3.16). Das zielt insbesondere auf „die eine eucharistische Gemeinschaft“ als einem Element der sichtbaren Einheit“. Hier wird „der Rat in erster Linie als eine Gemeinschaft von Kirchen verstanden und nicht als eine Organisation, die unabhängig von den Kirchen tätig wird“ (3.17.).

„Der zweite Teil der Liste führt auf, was der Rat ‚zur Stärkung der einen ökumenischen Bewegung‘ beiträgt, der zu dienen ihn die Kirchen gebildet haben“ (3.18). Bei dieser Aufzählung geht es nicht nur um die Herstellung von Beziehungen zu anderen Organisationen, sondern um die Unterstützung ökumenischer Initiativen auf allen Ebenen. Dabei sind auch ökumenische Initiativen und Netzwerke nicht vergessen.

Daß diese Liste niemals abgeschlossen sein kann, versteht sich von selbst. In Harare wird sich zeigen, inwieweit die Mitgliedskirchen bereit sind, den Katalog aufgrund ihrer Erfahrungen im Lichte der weitergehenden Vision neuzufassen.

#### *Kapitel 4: Beziehungen zwischen dem ÖRK und anderen Partnern in der ökumenischen Bewegung*

In diesem Teil wird ernst gemacht mit der Einsicht, daß der ÖRK nicht der einzige Repräsentant der ökumenischen Bewegung ist: „immer, wenn Menschen im Namen Jesu Christi einander näherkommen, ist der Heilige Geist am Werk“ (4.1.).

In diesem Sinne werden die Beziehungen zu den regionalen, nationalen und lokalen *Kirchenräten* gewürdigt (4.2.). Die Rolle des ÖRK wird darin ge-

sehen, daß er „die weltweite Interaktion von Christen sichtbar“ macht (4.3.). Die ökumenische Bewegung ist wie die Kirche „gleichzeitig universal und lokal“ (4.4.). Damit sollte jedes Konkurrenzdenken abgewiesen sein.

Unter der Überschrift „*Andere Kirchen und ökumenische Organisationen*“ werden an erster Stelle die Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche beschrieben, die durch wachsende Zusammenarbeit charakterisiert sind, vor allem auf regionaler und lokaler Ebene (4.6.). Das Verhältnis zu den *evangelikalen und Pfingstkirchen* ist noch von der Vergangenheit her belastet, wenn es auch Ansätze von Zusammenarbeit gibt, wie etwa mit der Internationalen Evangelischen Allianz (4.7.). Die mageren Ausführungen zu diesem Thema zeigen, daß für die Zukunft noch viel zu tun bleibt. Verhältnismäßig unbelastet wird das Verhältnis zu den *Weltweiten christlichen Gemeinschaften* beschrieben, sofern sie nicht „danach trachten, ins konfessionelle Abseits zu geraten“ (4.8.); denn die ökumenische Verpflichtung ist „keineswegs unvereinbar mit der Verwurzelung in einer kirchlichen Tradition“. Im Gegenteil – möchte man sagen! Ohne konfessionellen Hintergrund ließe sich christliche Identität unter den gegebenen Umständen schwerlich artikulieren.

Die ökumenische Verpflichtung des ÖRK gebietet es geradezu, daß er mit den unterschiedlichen Gemeinschaften und Bewegungen innerhalb und außerhalb der Kirche zusammenarbeitet (4.9.). Aber nicht nur dies: Auch der Dialog mit nichtchristlichen Menschen, Gruppen und Organisationen ist ihm geboten, und als eine *Welt-Organisation* muß er auch mit Regierungen und Weltorganisationen zusammenarbeiten, wie es ja mit den Vereinten Nationen bereits geschieht (4.10.).

### *Kapitel 5: Richtlinien für die Neugestaltung der Strukturen und Beziehungen des ÖRK*

Im zweiten Teil des Dokuments, der noch nicht den Zentralausschuß passiert hat, geht es um die *institutionellen Konsequenzen*, die sich aus den vorstehenden Perspektiven und Prinzipien ergeben (5.1.). Aus den erkannten Aufgaben des ÖRK sollten sich „Richtlinien“ für die Gestaltung seiner Strukturen (5.3.1.–5.3.9.) ergeben. Wer jedoch meint, daß die vorstehenden Richtlinien notwendig zu den konkreten Vorschlägen führen müßten, sieht sich enttäuscht. Die Richtlinien geben zwar Kriterien ab, an denen sich alle Strukturvorschläge messen lassen müssen; aber die neuen Strukturen verdanken sich wohl eher den Erfahrungen der Stabsmitglieder und dem Verlauf der Vollversammlungen als den theologischen Vorgaben. Es steht zu er-

warten, daß sich an diesem Teil des Dokuments noch heiße Debatten entzünden werden.

### *Kapitel 6: Konsequenzen für die Revision der Strukturen des ÖRK*

Den Verfassern war bewußt, daß die vorgeschlagenen Strukturveränderungen ohne Verfassungsänderungen nicht möglich sein werden. Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, daß zu diesem Kapitel bisher die meisten Reaktionen eingegangen sind. Was steht zu erwarten?

Die Hauptverantwortung soll künftig dem *Zentralausschuß* zufallen, der etwa einmal im Jahr tagen soll. Er wäre in erster Linie ein Reflexions- und Beratungsorgan. Er sollte sich nicht mehr wie bisher mit den laufenden organisatorischen und programmatischen Fragen beschäftigen. Eher nimmt er eine Gesamtverantwortung für den ÖRK wahr, beschließt den Gesamthaushalt, wählt den Generalsekretär, aber er hat keine Verwaltungsaufgaben (6.3.–6.5.).

Dafür wäre der *Exekutivausschuß* zuständig, der aus dem Zentralausschuß gewählt wird und ihm rechenschaftspflichtig ist. Er soll als Management-Ausschuß fungieren und mindestens zweimal im Jahr zusammentreten (6.6.).

Das *Präsidium* sollte abgeschafft werden, statt dessen könnte „eine kleine Gruppe von erfahrenen Beratern“ ernannt werden, falls der Zentralausschuß dies für nötig hält (6.7.).

Noch ist es zu früh, um über die innere Struktur des Stabes genauer nachzudenken, aber ein wichtiger Vorschlag wird schon gemacht, um „die Kohärenz der Arbeit des Rates“ zu gewährleisten: Es sollte eine *Programmkommission* geben, die alle Aktivitäten koordiniert und theologisch reflektiert. Sie wäre ebenfalls dem Zentralausschuß gegenüber rechenschaftspflichtig (6.8.).

Neu ist auch der Vorschlag einer „*Tagung der leitenden geistlichen Amtsträger der Mitgliedskirchen*“, die periodisch einberufen werden könnte zu Beratung und Wegweisung (6.9.). Solche Konferenzen haben sich z.B. im Lutherischen Weltbund bewährt. Der Nutzen für den ÖRK müßte noch diskutiert werden; denn es handelte sich um eine sehr große und damit teure Konferenz mit unklaren Aufgaben.

Anregend ist der Vorschlag, ein „*Forum der ökumenischen Bewegung*“ ins Leben zu rufen, zu dem alle christlichen Kirchen und ökumenischen Organisationen eingeladen werden (6.10). Damit könnte der „Aufbau einer inklusiven Gemeinschaft“ vorangetrieben werden, die auch die katholische

Kirche, evangelikale und Pfingstkirchen einschließen würde (6.11). Auch könnte das verwirrende und kostspielige Nebeneinander von Weltkonferenzen, das nicht nur kleine Kirchen, sondern auch die Gemeinden in den sog. großen Kirchen überfordert, dadurch überwunden werden. Sinnvoll wäre auch die Einrichtung von Verbindungsbüros oder einer Vertretung beim ÖRK in Genf (6.13.).

In diesem Zusammenhang müßte noch einmal über die *Zukunft der Vollversammlung* nachgedacht werden: Welche Funktionen der Vollversammlung könnte das Forum wahrnehmen? Oder sollte eine Vollversammlung in Verbindung mit dem Forum veranstaltet werden? Die Mehrzahl der bis jetzt eingegangenen Voten spricht sich für die Beibehaltung der Vollversammlung aus. Wo tritt der ÖRK sonst öffentlich und weltweit in Erscheinung?

Wenn es zu diesen Änderungen kommt, müßten die legislativen und repräsentativen Funktionen von der Vollversammlung in den Zentralschuß verlegt werden (6.16.). Neu zu ordnen wären dann auch die Wahlverfahren zu den Gremien des ÖRK. Dazu wird über „*Wahlkollegien*“ nachgedacht, die sowohl den Bedürfnissen der Kirchen als auch den regionalen Gegebenheiten entsprechen müßten. Das letzte Wort dürfte in allen diesen Fragen noch nicht gesprochen sein. Wenn z.B. vorgeschlagen wird, daß jede Mitgliedskirche, die keinen Vertreter im Zentralschuß hat, einen Vertreter mit beratender Stimme zu den Tagungen entsenden kann (6.18), kommt am Ende doch ein sehr großes Gremium heraus, das dann jährlich(!) zusammentreten müßte.

### *Kapitel 7: Postskriptum*

Am Ende steht noch einmal die Hoffnung auf die weitere Vertiefung der christlichen Einheit auf dem Weg zu einem Konzil im Sinne der „alten ungeteilten Kirche“. Im Jahr 2000 könnten alle christlichen Kirchen zu einem Festakt eingeladen werden, der dann ein Schritt auf diesem Wege sein könnte (7.3.).

„*Da das zweite christliche Jahrtausend durch die tragischen Kirchenspaltungen geprägt war, wollen wir als Vision für das dritte Jahrtausend an unserer festen Hoffnung festhalten, daß die Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Kirche mit noch größerem Engagement vorangetrieben werden möge*“ (7.4.).

Obwohl uns zunächst nur der Entwurf einer Grundsatzklärung vorliegt, kann doch schon jetzt gesagt werden, daß es sich hier um ein wichtiges Dokument handelt. Es ist nicht ein Jubel-Papier aus Anlaß des fünfzigjährigen Bestehens des ÖRK, sondern stellt den Versuch dar, den Weg zu beschreiben, den der ÖRK bisher gegangen ist, mit allen Höhen und Tiefen; und wer sich die Mühe macht, den Text im ganzen zu lesen, wird die innere Logik des Dokuments erkennen. Es ist bemüht, aus dem bisherigen Weg des ÖRK die *raison d'être* des ÖRK zu erkennen und im Blick auf die Herausforderungen der Zukunft die Erfahrungen eines halben Jahrhunderts zu evaluieren. Es fällt beim Lesen auf, daß die Töne der Selbstkritik in dem Papier relativ leise sind (s. 1.8, 1.10.). Es sollten aber kritische Akzente nicht fehlen, schon deshalb nicht, weil das Vollversammlungsthema ausdrücklich zur Buße aufruft. Buße muß konkret sein.

Daß dieser Text das Ergebnis mühsamer Kommissions- und Teamarbeit ist, merkt man ihm an. Eine gewisse Redundanz eignet auch diesem Papier; das kommt vor, wenn Texte zusammengesetzt werden müssen. Manche Formulierungen wünschte man sich klarer, profilierter – in Debatten wurden sie abgeschliffen zu Kompromißformeln. Es ist nicht die Aufgabe dieses Überblicks, redaktionelle Änderungen vorzuschlagen.

Auf die Spannung zwischen Teil 1 und Teil 2 wurde schon hingewiesen. Hier muß darauf geachtet werden, daß inhaltliche Aussagen und institutionelle, strukturelle Konsequenzen stimmig sind. Unwillkürlich denkt man beim Lesen mancher Vorschläge: Wer soll das bezahlen?

Abschließend sollen noch einige inhaltliche und strukturelle Überlegungen stehen, die für den weiteren Prozeß fruchtbar gemacht werden sollten:

(1) Es fällt auf, daß das „*Streben nach sichtbarer Einheit*“ in dem Text durchgängig eine große Rolle spielt. Ich halte es für sehr bedeutsam, daß – gerade nach fünfzig Jahren ÖRK – dieses Herzstück der ökumenischen Bewegung wieder stärker zur Geltung gebracht wird als in den Jahrzehnten, da das soziale und politische Engagement im Vordergrund stand und die Weltverantwortung der Kirchen und Christen die Schlagzeilen bestimmte. Es hat sich aber – besonders eindrücklich in Canberra – gezeigt, daß eine Übereinstimmung in politischen Fragen (Frieden, Ökonomie, Ökologie, Menschenrechte) ebenfalls nicht leicht herbeizuführen ist und jedenfalls als Begründung christlicher Einheit zu kurz greift. *Der inzwischen entwickelte Leitbegriff der koinonia dürfte hilfreicher als „sichtbare Einheit“ sein, wenn es um die Gestaltung der ökumenischen Praxis geht.*

(2) Auf der anderen Seite muß jedoch daran festgehalten werden, daß die Erfahrungen im *Eintreten für die Menschenrechte und für den konziliaren Prozeß* nicht einem doketischen Einheitsbegriff geopfert werden und damit das Engagement vieler Menschen, Gruppen und Initiativen dem ÖRK verlorengeht. Vor allem muß betont werden, daß der ÖRK – auch im Gegenüber zu seinen Mitgliedskirchen – eine prophetische Rolle zu spielen hat, wenn es die Verantwortung für die Schwachen, Armen und Notleidenden (im Sinne von 3.7.) gebietet. Es kommt also darauf an, daß der Zusammenhang von „Ekklesiologie und Ethik“ richtig definiert wird. Hier gibt es noch Klärungsbedarf.

(3) Bei der Lektüre wird deutlich, daß die Aufgabe von *Mission und Evangelisation* zwar – in Übereinstimmung mit dem bisherigen Weg – hier und da Erwähnung findet, aber keine tragende Rolle spielt. Liegt das nur an der Aufgabenverteilung im Stab bei der Formulierung oder spiegelt sich hier eine Auftragsunsicherheit wider, wie sie gegenwärtig in vielen Kirchen zu finden ist im Gegenüber zu anderen Religionen und zum Säkularismus? Soll künftig der Dialog an die Stelle der Mission treten? Oder was könnten Mission und Evangelisation in der gegenwärtigen Weltsituation bedeuten? In welcher Hinsicht soll der ÖRK die Mitgliedskirchen „bei ihren missionarischen und evangelistischen Aufgaben unterstützen“, in welchem Sinne sie „zu Erneuerung und Wachstum ermutigen“ (Neuformulierung von Artikel 3, s. S. 23f)?

(4) Für reformatorische Kirchen dürfte der Bezug zur *Heiligen Schrift* in diesem Text defizitär sein. Lediglich Joh 17,21 und Eph 1,9–10 finden ausdrücklich (in der Präambel und in der Einführung) Erwähnung. Das „gemäß der Heiligen Schrift“ aus der Basisformel könnte eine Hilfe sein, im Streit um die „eucharistische Gemeinschaft“ und die „gegenseitige Anerkennung des Amtes“ (vom „gemeinsamen, versöhnten Amt“ spricht die Präambel) das biblische Verständnis zur Geltung zu bringen.

(5) In den *Strukturfragen* ist das letzte Wort noch nicht gesprochen. Doch nach Durchsicht der bisher eingegangenen Voten ist anzunehmen, daß die Streichung der Vollversammlung keine Mehrheit finden wird. Denn nur bei der Vollversammlung stellt sich der ÖRK dar, wie er ist. Einer Neugestaltung dieses wichtigen Ereignisses wird allerdings niemand widersprechen wollen. Dabei muß jedoch damit gerechnet werden, daß die Vorstellungen über Inhalt und Stil einer Vollversammlung in den einzelnen Regionen weit auseinandergehen. In Harare wird man sehen, was herauskommt.

Zum Schluß: Der vorliegende Entwurf ist es wert, daß sich die ökumenisch Interessierten in den Mitgliedskirchen mit ihm befassen. Er ist der ehrliche Versuch einer Bestandsaufnahme, die den Blick nach vorn lenkt.

# Die Bedeutung der Wende in Mittel- und Osteuropa für die Zukunft der ökumenischen Bewegung\*

VON KONRAD RAISER

Gerne bin ich der Einladung gefolgt, an der heutigen Veranstaltung zur Verabschiedung von OKR Dr. Klaus-Martin Beckmann in den Ruhestand mitzuwirken. Seit dem Beginn meiner eigenen aktiven Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung vor über 25 Jahren ist Bruder Beckmann für mich wie für viele meiner Kollegen im Ökumenischen Rat einer der verständnisvollsten und verlässlichsten Partner im Umfeld der deutschen Kirchen gewesen. Er hat die intensive Beteiligung seiner eigenen Kirche an der ökumenischen Arbeit entscheidend mitgestaltet und vorangetrieben. Sein engagierter Einsatz bei der Interpretation des kontroversen Programms zur Bekämpfung des Rassismus ist vielen der ökumenischen Freunde in deutlicher Erinnerung. Am Tag seiner Verabschiedung in den Ruhestand möchte ich ihm daher im Namen des Ökumenischen Rates der Kirchen einen aufrichtigen Dank sagen und ihm besonders angesichts seiner eingeschränkten Gesundheit versichern, daß ihm auch in Zukunft die vielfältigen ökumenischen Freundschaften erhalten bleiben werden. Möge es ihm gewährt sein, daß er seine körperlichen Kräfte so weit zurückgewinnt, daß er noch manche Jahre des verdienten Ruhestandes genießen kann.

## I.

Ich bin gebeten worden, heute über die Bedeutung der Wende in Mittel- und Osteuropa für die Zukunft der ökumenischen Bewegung zu sprechen. Mehr als sieben Jahre nach den Ereignissen des Jahres 1989/90 legt sich ein solcher Versuch der Bestandsaufnahme und Einschätzung in der Tat nahe. Und doch ist gleichzeitig deutlich, daß wir noch am Anfang einer neuen Epoche stehen, deren Umrisse erst allmählich erkennbar werden. Ich muß daher versuchen, mich in langsamen Schritten an das Thema heranzutasten und die entscheidenden Elemente herauszuschälen. Ich beginne mit einem kurzen Rückblick auf die Situation vor der Wende.

Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges befand sich Mittel- und Osteuropa unter kommunistischer Herrschaft. Die Bedingungen des Kalten Krieges und der zunehmend aggressiven Ost-West-Konfrontation schränkten die Möglichkeiten ökumenischer Zusammenarbeit ein. Seit dem Anfang der sechziger Jahre eröffnete sich für die große Mehrzahl der Kirchen in diesem Teil Europas die Möglichkeit der unmittelbaren Beteiligung an den ökumenischen Organisationen. Vor allem die Konferenz Europäischer Kirchen hat den Aufbau und die Vertiefung von Kontakten zwischen den Kirchen im

\* Vortrag aus Anlaß der Verabschiedung von OKR Dr. Klaus-Martin Beckmann am 2. März 1997 in Darmstadt.

westlichen und östlichen Teil Europas zum zentralen Bezugspunkt ihrer Arbeit gemacht. Die Kontakte nach Mittel- und Osteuropa waren freilich in den meisten Fällen auf die Kirchenleitungen beschränkt, und sie unterlagen einer ständigen staatlichen Beobachtung und Kontrolle. Die staatlichen Ämter für Religionsangelegenheiten versuchten, die kirchlichen Kontakte zu ökumenischen Organisationen im Interesse der politischen Ziele ihrer Regierungen zu nutzen, und verfolgten dabei eine koordinierte Strategie. Über diese Zusammenhänge bestand unter allen Beteiligten kein Zweifel, und bei den ökumenischen Organisationen versuchte man deutlich zu unterscheiden zwischen Anliegen der Mitgliedskirchen selbst und Interessen der betreffenden Regierungen. Wieweit es den staatlichen Stellen gelungen ist, ihre Politik der Beeinflussung und Steuerung umzusetzen, ist zur Zeit Gegenstand kontroverser Diskussionen unter Historikern, und es ist jedenfalls noch zu früh für abschließende Urteile. Auch gab es deutliche Unterschiede zwischen den einzelnen Ländern und Kirchen. Eine besondere Rolle spielte in diesem Zusammenhang die Christliche Friedenskonferenz, deren Einfluß auf die ökumenische Bewegung im ganzen freilich sehr begrenzt blieb.

Für die ökumenischen Organisationen war es trotz aller Schwierigkeiten und Einschränkungen wichtig, die Kirchen in Mittel- und Osteuropa in ihrem Zeugnis und Dienst nach Kräften zu unterstützen und ihre eigene Stimme im ökumenischen Gespräch zu Gehör kommen zu lassen. Die vielfältigen Partnerschaften zwischen Kirchen, Kirchenkreisen und Gemeinden im Westen und Osten Europas haben einen wichtigen Anteil an der ökumenischen Bewußtseinsbildung, die in diesen Jahrzehnten stattgefunden hat. Die durch den Helsinki-Prozeß in der ersten Hälfte der 70er Jahre ausgelöste Diskussion über Menschenrechtsfragen und die sich herausbildenden Gruppierungen einer internen Opposition in Gestalt von Bürgerrechtsbewegungen oder Gewerkschaften haben auch für die ökumenische Arbeit neue Möglichkeiten erschlossen. Nach der Wende ist den ökumenischen Organisationen vielfältig vorgeworfen worden, nicht frühzeitig genug auf diese Signale reagiert zu haben und wissentlich oder unwissentlich zur Stützung von Unrechtsstrukturen beigetragen zu haben. Diese Kritik ist sicherlich an manchen Stellen berechtigt, aber Verallgemeinerungen verdecken die wirklichen Problempunkte. Die ökumenischen Organisationen haben vermutlich zu lange an den Zielen der Entspannung und Friedenssicherung festgehalten in der Hoffnung auf einen „Wandel durch Annäherung“. Zu spät haben sie das Veränderungspotential im Inneren und den wachsenden Druck auf radikalen Wandel erkannt.

Die Wende hatte in vielen der Länder Mittel- und Osteuropas nicht nur eine grundlegende Neuordnung der politischen Verhältnisse zur Folge, sondern auch eine Neuorientierung der ökumenischen Beziehungen. So löste sich z.B. mit dem Zerfall der Sowjetunion die Allunion der Baptisten und Evangeliumschrsten in diesem Bereich auf, und damit erlosch die bisherige Mitgliedschaft in den ökumenischen Organisationen. Es ist bisher nicht gelungen, die Beziehungen zu den Baptistengemeinden in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion neu anzuknüpfen. Die Ereignisse, die zur Auflösung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und zur Vereinigung mit der EKD führten, sind in diesem Kreise bekannt und brauchen nicht eigens dargestellt zu werden. In manchen Ländern, wie in der ehemaligen Tschechoslowakei und in Ungarn, wurden nach der Wende neue Kirchenleitungen gewählt, die der ökumenischen Bewegung zum Teil mit Zurückhaltung begegneten und die bisher gepflegten ökumenischen Beziehungen der staatlichen bzw. politischen Abhängigkeit verdächtigten.

In den osteuropäischen orthodoxen Kirchen, von Rußland über Bulgarien und Rumänien bis nach Serbien, blieben zwar die Leitungsstrukturen erhalten, aber die ökumenischen Beziehungen, die in den vorangegangenen 30 Jahren nur selten über die Leitungsebene hinaus zu den Gemeinden vorgedrungen waren, gerieten zunehmend unter Kritik von konservativen Kreisen, die darin eine Gefährdung der orthodoxen Tradition sahen und sehen. Dieser interne Konflikt um die weitere Beteiligung an der ökumenischen Bewegung ist zur Zeit in der russisch-orthodoxen Kirche am deutlichsten ausgeprägt, und der Ausgang ist nach wie vor offen. In der bulgarischen orthodoxen Kirche haben diese Auseinandersetzungen zu einem offenen Schisma geführt, das bis heute nicht behoben ist. Die besondere Situation der serbisch-orthodoxen Kirche ist in den letzten Jahren vielfältig kritisch diskutiert worden. Die enge Verbindung aller orthodoxen Kirchen mit dem Schicksal des jeweiligen Volkes ist dabei in ihrer inneren Kraft wie Problematik deutlich ins Bewußtsein getreten. Selten jedoch ist beachtet worden, daß die serbische Kirche in den Jahrzehnten kommunistischer Herrschaft keine Kompromisse mit dem Regime eingegangen ist. Insgesamt ist deutlich, daß in vielen Bereichen die Auswirkungen der Wende in Mittel- und Osteuropa auf die Orthodoxie tiefgreifender waren und sind als im Fall der protestantischen Minderheitskirchen in diesen Ländern. Die neu gewonnene Eigenständigkeit der osteuropäischen orthodoxen Kirchen hat das innere Gleichgewicht der Kräfte innerhalb der Orthodoxie verschoben und wirkt sich zunehmend auf ihre Beteiligung an der ökumenischen Bewegung aus. Der Streit zwischen Moskau und Konstantinopel um die Jurisdiktion über

die estnische orthodoxe Kirche ist nur ein erstes Indiz für tieferliegende Spannungen, die sich im Fall der orthodoxen Kirche in der Ukraine schon bald mit noch größerer Brisanz zeigen könnten.

Da wir von der ökumenischen Bewegung im ganzen sprechen und nicht allein von den ökumenischen Organisationen, verdient die römisch-katholische Kirche besondere Aufmerksamkeit. Es ist kein Zweifel, daß der Einfluß von Papst Johannes Paul II. auf die Entwicklungen in Polen einen besonderen Beitrag zur Vorbereitung der Wende geleistet hat, auch wenn der Einschätzung des Papstes in seiner Enzyklika *Centesimus Annus* eine gewisse Skepsis entgegengebracht wird. Jedenfalls kann man sagen, daß die katholische Kirche die Chance der Wende mit großer Entschlossenheit ergriffen und nicht allein in den katholischen Mehrheitsländern Mitteleuropas, sondern auch darüber hinaus versucht hat, gesellschaftlichen und kirchlichen Einfluß zu gewinnen. Die ausdrückliche Förderung des Vatikans bei der Wiederbelebung der mit Rom unierten Ostkirchen in der Ukraine und in Rumänien, ebenso wie die Errichtung von lateinischen Bistümern in Rußland und in Weißrußland, hat – jedenfalls zeitweilig – zu einer Unterbrechung der ökumenischen Kontakte zwischen der römischen Kirche und den orthodoxen Kirchen geführt. Die Neuordnung des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen und die eindeutig auf die neue Situation in Mittel- und Osteuropa ausgerichtete Sitzung der Bischofssynode für Europa lassen deutlich erkennen, daß die römisch-katholische Kirche das Ziel verfolgt, dem post-kommunistischen Mittel- und Osteuropa eine christliche und d. h. weitgehend katholische Identität wiederzugeben. Angesichts der deutlichen Indizien für die fortgeschrittene Säkularisierung in diesen Ländern werden freilich die Grenzen dieses Projekts inzwischen deutlich, wie insbesondere das Beispiel Polens zeigt.

## II.

Nach diesem kurzen Überblick über die veränderte Situation der verschiedenen Kirchen in Mittel- und Osteuropa nach der Wende muß nun noch auf einige Aspekte verwiesen werden, die für die ökumenischen Beziehungen insgesamt von Bedeutung sind. An erster Stelle ist hierbei die unsichere und noch nicht abgeschlossene staatliche Neuordnung in diesem Teil Europas zu nennen. Während alle Länder der Region wirtschaftlich den Anschluß an die Europäische Gemeinschaft suchen und ihre eigenen Strukturen an die Bedingungen eines offenen Marktes angepaßt haben, ist die gesellschaftliche und politische Umstellung noch keineswegs abgeschlossen. Die in der

ersten Phase nach der Wende tonangebenden Bürgerrechtsgruppen und Kräfte einer sich formierenden Zivilgesellschaft sind in den meisten Staaten schnell zurückgedrängt worden. Entweder gewannen radikal-nationalistische Kräfte die Oberhand, wie z. B. in der Ukraine und mit besonders tragischen Konsequenzen im früheren Jugoslawien; oder die früheren kommunistischen Führungskader, nun wenigstens formal „gewandelt“ im Sinne eines demokratischen Sozialismus, konnten sich an der Macht halten bzw. sie gewannen in der zweiten Phase nach der Wende die Macht zurück. Bulgarien hat nach heftigen Demonstrationen der Bevölkerung inzwischen den dritten Anlauf zur Gewinnung politischer Stabilität genommen. Eine relative Stabilität scheinen die Länder der sog. Visegrad-Gruppe, d. h. Polen, Tschechische Republik, Slowakei und Ungarn, gewonnen zu haben, die daher auch am ehesten den Anschluß an die Europäische Gemeinschaft und das westliche System finden werden. Die seit dem Zerfall der ehemaligen Sowjetunion eigenständigen Staaten des Baltikums, Weißrußland, Ukraine und Georgien bilden zusammen mit Rumänien und Bulgarien das „osteuropäische Hinterland“ und werden vermutlich auf längere Zeit mit der Stabilisierung der internen Verhältnisse und der Beziehungen zum übermächtigen Nachbarn Rußland zu tun haben. Am unübersichtlichsten und zugleich explosivsten ist die Situation im südosteuropäischen Balkanraum, wo die bestehenden Strukturen europäischer Sicherheit und Zusammenarbeit zwar zur Eindämmung, nicht aber zur Lösung der Konflikte beigetragen haben. So bildet sich unweigerlich wieder die historische Zweiteilung Europas in den östlich-orthodox geprägten und den westlich-katholisch bzw. protestantisch geprägten Teil heraus. Die Frage nach der Einheit Europas in der Vielfalt seiner Kulturen und die ökumenische Frage nach der Einheit der Kirche über die Grenzen der historisch gewachsenen Traditionen hinaus überlagern sich. Ich werde darauf später noch einmal zurückkommen müssen.

Die staatliche und gesellschaftliche Neuordnung in den Ländern Mittel- und Osteuropas hat natürlich unmittelbare Auswirkungen auf die Stellung der Kirchen in diesen Gesellschaften. Für die kommunistischen Regierungen galt bei aller prinzipiellen Trennung von Kirche und Staat das Prinzip einer engen Überwachung und Kontrolle der Kirchen als gesellschaftlicher Gruppierungen. Auch wenn die Verhältnisse in den verschiedenen Ländern im einzelnen unterschiedlich waren, so gab es doch die Gemeinsamkeit, daß die Kirchen und religiösen Gemeinschaften zurückgedrängt waren auf den engen Bereich des Kultus und von jeder über diesen Raum hinausgehenden öffentlichen Betätigung ausgeschlossen waren. Ihr zum Teil erheblicher Besitz an Gebäuden und Ländereien sowie ihr ehemals starker Einfluß im

Bildungswesen und den sozialen Diensten waren der zentralistischen kommunistischen Politik zum Opfer gefallen. Es gibt erste Ergebnisse von religionssoziologischen Untersuchungen, die belegen, wie stark in den Jahrzehnten kommunistischer Herrschaft der Prozeß der Säkularisierung in all diesen Ländern vorangeschritten ist. Mehrere Generationen sind ohne Berührung mit der christlichen Tradition aufgewachsen und stehen selbst den einfachsten religiösen Symbolen fremd gegenüber. Es ist weniger ein Erfolg des militanten Atheismus als vielmehr des praktischen Materialismus, daß in diesen Ländern die Indifferenz der religiösen Tradition gegenüber ebensoweit vorangeschritten ist wie im Westen Europas.

Nach dem Zerfall der kommunistischen Ordnung versuchten die Kirchen alsbald, ihre Stellung und ihren Einfluß vor der kommunistischen Machtübernahme zurückzuerlangen. Die Erwartungen richteten sich zunächst auf die Rückgabe ehemals kirchlichen Eigentums sowie auf den Versuch, mit neu eröffneten kirchlichen Schulen im Bildungsbereich Fuß zu fassen. Diesen Bemühungen war unterschiedlicher Erfolg beschieden, und in zahlreichen Fällen entwickelten sich langwierige Rechtsstreitigkeiten um die Rückgabe kirchlichen Besitzes.

Daneben freilich sahen die Kirchen sich in wachsendem Maße neuen und ungewohnten Aufgaben gegenüber, vor allem angesichts der zerfallenden Systeme sozialer Sicherung. Nach Jahrzehnten der erzwungenen Randexistenz mußten sie neue Formen einer elementaren Diakonie entwickeln und sahen sich Erwartungen gegenüber, auf die sie weder konzeptionell noch personell vorbereitet waren. Die Neugründung orthodoxer diakonischer Schwesternschaften und Bruderschaften ebenso wie die Einrichtung von diakonischen und religions-pädagogischen Studiengängen an den theologischen Hochschulen und Akademien sind gute Beispiele für die Bereitschaft der Kirchen, sich dieser Herausforderung zu stellen. Inzwischen gibt es eine wirksame Kooperation bei der Ausarbeitung von Unterrichtsmaterialien für den Religionsunterricht und ein funktionierendes Netz diakonischer Einrichtungen. Noch auf lange Zeit hinaus freilich werden die Kirchen in Mittel- und Osteuropa auf ökumenische Hilfeleistung angewiesen sein, um angesichts der Not in ihren Ländern ein glaubwürdiges Beispiel christlichen Zeugnisses und Dienstes leisten zu können.

Ein zusätzlicher Faktor der Verunsicherung in dieser Phase des Übergangs war und ist das Hereindrängen von missionierenden und evangelisierenden religiösen Gruppierungen der unterschiedlichsten Herkunft. Konservativ-evangelikale Organisationen ebenso wie charismatische Gruppen und synkretistische religiöse Bewegungen aus dem asiatischen Umfeld drängten in

den mittel- und osteuropäischen Raum unter der Voraussetzung, daß die Jahrzehnte atheistischer Herrschaft ein religiöses Niemandsland hinterlassen hätten. Vielfach konnten diese Organisationen große finanzielle Mittel einsetzen und sich der Möglichkeiten der Beeinflussung durch die Medien bedienen, während die einheimischen Kirchen auf ihr traditionelles Umfeld begrenzt blieben. Der Proselytismus, d.h. die Abwerbung von Gläubigen, die in einer der einheimischen Kirchen wenigstens getauft waren, ist zu einem der zentralen Probleme für die Zukunft der ökumenischen Bewegung in Mittel- und Osteuropa geworden. In der Ablehnung dieser Form der Missionierung sind sich die katholischen und orthodoxen Großkirchen einig mit den protestantischen Minderheitskirchen unter Einschluß der Baptisten. Freilich hat diese gemeinsame Abwehr nur zu oft zur Folge, daß zusammen mit allen anderen von außen kommenden Einflüssen auch die ökumenische Bewegung verdächtigt wird, die Reinheit der eigenen Tradition zu untergraben. Der Weg ist nicht weit zu der Verbindung zwischen einer konservativ-defensiven religiösen Loyalität und einem militanten Nationalismus.

In ganz Mittel- und Osteuropa stellt sich daher die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat bzw. Kirche und Gesellschaft noch einmal völlig neu. Dies gilt ganz konkret für die Ausarbeitung neuer bzw. die Revision alter Verfassungen oder die Ausarbeitung von Gesetzen, welche die Stellung der Religionsgemeinschaften im öffentlichen Leben regeln. In Rußland, Rumänien und Polen haben die traditionellen Großkirchen den Versuch gemacht, ihre alte Vormachtstellung durch die Verfassung absichern zu lassen. Sie haben mit diesem restaurativen Projekt nur eingeschränkt oder gar keinen Erfolg gehabt. In Polen ist der Entwurf eines noch von der früheren Regierung ausgehandelten Konkordats mit der katholischen Kirche unterschriftsreif, wurde aber bis zur Verabschiedung der neuen Verfassung zurückgehalten und muß nun entsprechend angepaßt werden. Das russische Parlament hat zwar ein Religionsgesetz verabschiedet, das die Tätigkeit aller nicht bereits anerkannten traditionellen Religionsgemeinschaften stark einschränkt; das Gesetz ist jedoch bisher vom Präsidenten nicht unterzeichnet worden. In Rumänien wie auch in anderen Ländern stehen die Bemühungen um eher restriktive, den Einfluß der traditionellen Kirchen absichernde Religionsgesetze im Widerspruch zu den Vereinbarungen des Europarates, welche auf die Sicherung von Religionsfreiheit und demokratischer Pluralität ausgerichtet sind. Bisher jedenfalls fehlt in Mittel- und Osteuropa ein überzeugendes Modell, wie die Beziehungen von Kirche und Staat in der gegenwärtigen Übergangssituation neu geordnet werden können.

Damit ergibt sich ein wichtiges Thema für ökumenischen Austausch und wechselseitige Beratung, deren Chancen freilich bislang kaum wahrgenommen worden sind. Dabei geht es weniger um ein verfassungsjuristisches bzw. kirchenpolitisches Problem, sondern um die grundlegende Frage, wie in der neu entstandenen Situation die Kirchen ihr Kirchesein gestalten und bewähren können. Die neuen Ansätze eigenständiger kirchlicher Existenz in der weltanschaulichen Diaspora, die in den Zeiten der Unterdrückung entwickelt worden sind, wurden in den ersten Jahren nach der Wende von starken restaurativen Kräften überlagert. Für die Zukunft der ökumenischen Bewegung wird es von entscheidender Bedeutung sein, ob die Kirchen in Mittel- und Osteuropa ihre eigene Stimme wiederfinden und die Kraft gewinnen, sich der Manipulation durch politische, insbesondere nationalistische Interessen zu widersetzen. Die innere Auseinandersetzung in der serbisch-orthodoxen Kirche und ihr Verhalten während der jüngsten Demonstrationswochen sind ein Beispiel für die Aufgabe, die auch den anderen traditionellen Großkirchen gestellt ist.

### III.

Die bisherigen Überlegungen haben sich auf eine Beschreibung und Analyse der inneren Verhältnisse in Mittel- und Osteuropa seit der Wende konzentriert. Das Thema lädt freilich dazu ein, nach der Bedeutung dieser Veränderungen für die Zukunft der ökumenischen Bewegung zu fragen. Diesem Aspekt möchte ich mich nun im abschließenden dritten Teil meines Vortrages zuwenden. Dabei sollte klar sein, daß die langfristige Bedeutung eines historischen Prozesses von diesen Ausmaßen auch nach sieben Jahren noch nicht wirklich abzuschätzen ist.

Die ersten Jahrzehnte der ökumenischen Bewegung in diesem Jahrhundert waren stark von den Vorgängen in Europa geprägt, d.h. vom Aufkommen des Faschismus und Stalinismus sowie vom Zweiten Weltkrieg, der in erster Linie ein europäischer Bürgerkrieg war. Die Anfänge des Prozesses der europäischen Einigung im Westen Europas wurden auch von der ökumenischen Bewegung intensiv begleitet. In den sechziger Jahren jedoch verschob sich die Aufmerksamkeit zunehmend auf die südliche Hemisphäre. Der Entwicklungskonflikt von Nord und Süd, der Rassenkonflikt, die Fragen wirtschaftlicher und sozialer Gerechtigkeit im weltweiten Maßstab traten in den Vordergrund. Zwar gehörten die Kirchen Europas nach wie vor zu den entscheidenden Trägern der ökumenischen Bewegung, insbesondere was die finanzielle Grundlage der ökumenischen Organisationen anging. Auch die

bilaterale Ökumene mit ihren intensiven theologischen Lehrgesprächen zwischen den großen Kirchenfamilien blieb weitgehend auf Europa konzentriert, von wo die konfessionellen Spaltungen historisch ihren Ausgang genommen hatten.

Aber die Fragen nach der Stellung Europas im Kontext der immer enger zusammenwachsenden einen Welt fanden nur geringe ökumenische Aufmerksamkeit trotz gelegentlicher Bemühungen der Konferenz Europäischer Kirchen in dieser Richtung. Im Gespräch mit den zu neuem Selbstbewußtsein erwachten Kirchen und Kulturen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas blieb die europäische Ökumene auf lange Zeit sprachlos. Die nahezu vollständige Kontextlosigkeit der ersten Texte der Leuenberger Gemeinschaft ist dafür ein beredtes Beispiel. Eine Änderung bahnte sich an im Zusammenhang des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung. Die Basler Europäische Ökumenische Versammlung zu Pfingsten 1989, d.h. nur wenige Monate vor dem Beginn der Wende in Mittel- und Osteuropa, hat mit ihrem Schlußdokument, insbesondere dem Kapitel über das gemeinsame Haus Europa, erste Signale für ein eigenständiges Nachdenken über Europa als einem ökumenisch bedeutsamen Kontext gesetzt. Diese Signale sind inzwischen an verschiedenen Stellen aufgegriffen worden, am deutlichsten vermutlich in dem großen ökumenischen Netzwerk Kairos Europa.

Während die katholische Kirche – und insbesondere Papst Johannes Paul II. – ein klares Europaprojekt vertritt im Sinne der Wiederherstellung des christlichen Europa, fehlt es jedoch den in den ökumenischen Organisationen vertretenen protestantischen und orthodoxen Kirchen Europas an einer gemeinsamen Perspektive für die Zukunft des europäischen Kontinents. Das Bild vom gemeinsamen Haus Europa ist schnell wieder in den Hintergrund getreten, und von Anfang an war nicht klar, ob es sich dabei um das Projekt eines Anbaus, eines Umbaus oder eines Neubaus Europas handeln sollte. Die entsprechenden Aussagen im Schlußdokument der Basler Ökumenischen Versammlung haben zwar ihre Gültigkeit nicht verloren, aber sie haben sich in der durch die Wende eingetretenen neuen Situation als nicht unmittelbar rezeptionsfähig erwiesen. Ob die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz mit ihrer Konzentration auf die Aufgabe der Versöhnung zu einer Klärung der ökumenischen Verantwortung im Blick auf die Zukunft Europas führen wird, bleibt abzuwarten.

Inzwischen jedenfalls ist deutlich, daß Europa in seiner westlichen und östlichen Hälfte in den Strudel der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Folgen der Globalisierung hineingezogen worden ist, auch wenn diese Fol-

gen die beiden Hälften Europas sehr unterschiedlich betreffen. Die Chancen der Wiederbelebung und Vertiefung der eigenständigen europäischen Traditionen einer sozial verantwortlichen wirtschaftlichen und politischen Ordnung und damit der Achtung und Toleranz von Pluralität und des Schutzes von Minderheiten sind in den Jahren seit der Wende nicht gewachsen. Diese Situation innerer Schwäche, Zerrissenheit und Konflikträchtigkeit in Europa hat weitreichende Folgen für die ökumenische Bewegung im ganzen.

Die Auswirkungen der Wende in Mittel- und Osteuropa auf andere Teile der Welt sind zwiespältig. Einerseits hat der Zerfall des sowjetischen Imperiums und damit die Zurücknahme seiner geopolitischen Ambitionen die Lösung von lang andauernden regionalen Konflikten im südlichen Afrika und in Zentralamerika möglich gemacht. Für kurze Zeit schien es, als werde nun die Neugestaltung internationaler Ordnung im Sinne des ursprünglichen Mandats der Vereinten Nationen möglich. Die Beendigung der nuklearen Konfrontation und der Durchbruch zu den ersten tatsächlichen Abrüstungsschritten in Europa beflügelte die Hoffnungen auf eine „Friedensdividende“, d.h. die Umorientierung der somit freigewordenen Ressourcen für die Finanzierung dringend notwendiger Aufgaben der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung in den armen Regionen der Welt. Darüber hinaus entwickelte sich in den ersten Jahren nach der Wende eine umfassende Bewegung zur Demokratisierung autoritärer politischer Strukturen in Afrika, Lateinamerika und Asien, die auch den Kirchen neue Möglichkeiten des öffentlichen und gesellschaftlichen Wirkens zu erschließen schienen.

Inzwischen freilich hat sich das Blatt gewendet. Der Golfkrieg von 1991 war im Rückblick der Auftakt zu einer nicht abreißenden Serie von neuen Regionalkonflikten, die in der Zeit der Konfrontation der Großmächte niedergehalten worden waren. Die Instrumente der Vereinten Nationen zur Friedensbewahrung und Konfliktbewältigung haben sich in der neuen Situation eines vorübergehenden Machtvakuumms als unwirksam erwiesen. Die Demokratisierungsbewegung, vor allem in Afrika, kam in den meisten Fällen nach kurzer Dauer wieder zum Erliegen, und die alten autoritären Strukturen gewannen die Oberhand. Die Diskreditierung der kommunistischen Ideologie hatte eine Schwächung oder Lähmung der meisten sozialkritischen politischen Bewegungen zur Folge, die nicht bereit waren, sich dem Anspruch auf alternativlose Gültigkeit des neoliberalen Wirtschafts- und Gesellschaftsmodells zu fügen.

Am einschneidendsten waren die Auswirkungen dort, wo es um die Hoffnung ging, freigewordene Rüstungsgelder könnten die Bemühungen um soziale und wirtschaftliche Entwicklung verstärken. Diese Hoffnung war

vermutlich von Anfang an unrealistisch, auch wenn sie durch den Nord-Süd-Bericht der Brandt-Kommission kräftigen Auftrieb erhalten hatte. Inzwischen jedoch zeigt sich, daß die wichtigste weltweite Folge der Wende in Mittel- und Osteuropa und der Beendigung des Kalten Krieges die rapide vorangetriebene Globalisierung der Wirtschafts- und Finanzstrukturen ist. Wettbewerbsfähigkeit, Kapitalrendite und Deregulierung sind zu den bestimmenden Kriterien der internationalen Beziehungen geworden. Während die Länder Mittel- und Osteuropas in erheblichem Maße finanzielle Unterstützung der westlichen Industrieländer in Anspruch nehmen konnten, waren die armen Länder der südlichen Hemisphäre, insbesondere Afrikas, die Hauptverlierer dieses Prozesses.

Die Wende in Mittel- und Osteuropa hat daher wenigstens indirekt zu einer völligen Neuordnung des globalen Gleichgewichts geführt und stellt damit die ökumenische Bewegung vor neue Herausforderungen. Wie kann ihr Bekenntnis zur Einheit der Kirche als Zeichen für die Einheit der Menschheit glaubwürdig vertreten werden angesichts eines globalen Einheitsprojekts, das ausschließlich von wirtschaftlichen Interessen bestimmt ist? Wie können die Kirchen wirksam den Prozessen der Fragmentierung und Marginalisierung entgegenwirken und zum Neuaufbau lebensfähiger Gemeinschaften beitragen? Immer deutlicher zeigt sich, daß die Kategorien des Nord-Süd-Konflikts zur Beschreibung und Analyse der gegenwärtigen Situation nicht mehr ausreichen. Die gleichen Prozesse, die zur Marginalisierung und zum effektiven Ausschluß großer Teile der Bevölkerung in südlichen Regionen beigetragen haben, sind inzwischen in Europa, vor allem in Mittel- und Osteuropa, am Werk. Welche Lehren sind aus bald vierzig Jahren kirchlicher Beteiligung am Entwicklungsprozeß für die Transformation der Gesellschaften in Mittel- und Osteuropa zu ziehen? Welche neuen Formen wirklicher ökumenischer Partnerschaft lassen sich entwickeln angesichts der Tatsache, daß Europa heute vor den gleichen Herausforderungen an kirchliches Zeugnis und kirchlichen Dienst steht wie die Kirchen in den südlichen Ländern? Dies sind einige der neuen Fragestellungen, denen die ökumenische Bewegung heute gegenübersteht.

Für die Zukunft der ökumenischen Bewegung ist es langfristig wahrscheinlich von entscheidender Bedeutung, daß die Wende in Mittel- und Osteuropa den tiefen kulturellen Gegensatz zwischen dem östlich-orthodox geprägten und dem westlich-katholisch-protestantisch geprägten Teil der Christenheit neu zum Bewußtsein gebracht hat. Die Mitarbeit der orthodoxen Kirchen in den ökumenischen Organisationen hat das Gewicht dieses Gegensatzes lange Zeit verdeckt. Vorläufig fehlt es in der ökumenischen

Bewegung an Kommunikationsformen, die die jahrhundertealte Entfremdung in Prozesse des gegenseitigen Verstehens verwandeln könnte. Es zeigt sich hier, daß die kulturelle Dimension der historischen Kirchenspaltungen bislang nicht genügend beachtet worden ist. Das gleiche gilt für das Verständnis der neuen Kirchenbildungen in den südlichen Ländern. Eine vergleichbare Herausforderung stellt sich für die ökumenische Bewegung, nicht zuletzt im europäischen Raum, im Verhältnis zum Islam und den von islamischer Kultur geprägten Ländern bzw. muslimischen Minderheiten in Europa selbst. Wird die ökumenische Bewegung in der Lage sein, Formen des Dialogs und eine Praxis der Einheit zu entwickeln, die die bleibend Verschiedenen dennoch in Gemeinschaft verbinden kann, oder wird sich Europa mit seinen Kirchen abschotten aus Sorge, seine Identität und seine Stellung in der Welt zu verlieren? Die Kirchen in der ökumenischen Bewegung müssen sich an der Suche nach einem neuen „Wertsystem“, einem verbindenden „Weltethos“ beteiligen.

Wir stehen schließlich noch am Anfang der Diskussion, was die Erfahrungen von 40 bzw. 70 Jahren kirchlicher Existenz unter kommunistischer Herrschaft für das Kirchesein von Kirche bedeuten. Viele Kirchen in Mittel- und Osteuropa haben überlebt, indem sie sich auf die Verteidigung ihrer Tradition konzentriert haben. Wie kann verständlich gemacht werden, daß es einen fundamentalen Unterschied gibt zwischen dem atheistischen Angriff auf die Integrität des Glaubens und der ökumenischen Herausforderung zu kirchlicher Erneuerung?

Für die Zukunft der ökumenischen Bewegung ist die gegenwärtige Situation im Europa nach der Wende wie ein Brennspiegel, in dem sich die Herausforderungen des 21. Jahrhunderts verdichten. Die vielfältig, nicht zuletzt in Europa beklagte Krise der ökumenischen Bewegung könnte, im bekannten Doppelsinn des Wortes „Krise“, zugleich die Chance zu einem Neuaufbruch enthalten. Es lohnt sich nach meiner Überzeugung, diese Chance zu ergreifen.

# Epilog zur Ekklesiologie\*

VON OTTO HERMANN PESCH

Ein auswärtiger Kollege schrieb mir zum angekündigten Titel dieser Abschiedsvorlesung, ob denn damit – nach meiner Meinung – die Ekklesiologie beendet werden solle. Schlagartig wurde mir dadurch die Zweideutigkeit der Überschrift deutlich. Denn natürlich geht es nicht um den „Epilog zur Ekklesiologie“, sondern um den zur Ekklesiologie-Vorlesung. Es geht um die „Pflicht“ – ganz bewußt habe ich darauf verzichtet, eine „besondere“ Abschiedsvorlesung zu halten. Vielmehr ist dies normal die letzte Vorlesung im geteilten Traktat „Dogmatik IV.“ Dann soll allerdings eine kleine „Kür“ folgen: einige Worte zum Abschied. Wir beginnen mit einem kurzen Rückblick.

## I. Kurzer Rückblick

### *1. Die Ekklesiologie unter den anderen theologischen Traktaten*

Mit der Ekklesiologie wird die Theologie „praktisch“. Nicht nur in dem Sinne, daß *alles* theologische Bedenken des Wortes Gottes im Evangelium immer auch die Konsequenzen für das Handeln, die Praxis reflektieren muß, oder in der Fachsprache: nicht nur in dem Sinne, daß alles theologische Bedenken des Evangeliums, das das *Gesetz* überwindet, anschließend das konkrete *Gebot* Gottes für die Weitergabe seiner Liebe an die Mitmenschen zu erfragen hat. Vielmehr hat die Theologie in der Ekklesiologie thematisch von konkreten Menschen zu handeln. In der Gotteslehre, in der Christologie, in der Soteriologie und Rechtfertigungslehre geht es bekanntlich darum, das unsagbare Geheimnis Gottes, das uns umgreift und durchdringt zugleich, zu benennen – mit den Möglichkeiten und Unmöglichkeiten unserer an endliche Erfahrung gebundenen Sprache. Es kenntlich zu machen aufgrund der biblischen Botschaft des Alten und Neuen Testaments und schließlich anschaulich in dem Menschen Jesus von Nazareth, den die Christenheit eben deshalb und in diesem Sinne den „Christus“, den „Gesalbten“, den definitiven Bürgen der Gegenwart Gottes bei der Welt und den Menschen nennt. Da nun die Menschen aufgrund biologischer, kultureller, sozialer, ökonomischer, intellektueller und darum sprachlicher Prägung unendlich verschieden und auch, wenn in kulturellen Gruppen zusammengefaßt, schier unübersehbar vielfäl-

\* Letzte Vorlesung vor Eintritt in den Ruhestand, gehalten am 30. Januar 1997. Siehe auch den Beitrag von Ulrich Kühn, S. 302–312.

tig sind, werden sie mit immer wieder anderem Herzen und Verstand diese eine und allen geltende biblische Botschaft aufnehmen und entsprechend ausdrücken. Das beweist die Kirchengeschichte, und das beweist der weltweite Blick in die Gegenwart. Mit einem Wort: Wo es um das Geheimnis Gottes geht, ist immer neue *Interpretation* nicht nur zulässig, sondern notwendig, weil sonst dieses Geheimnis gar nicht konkret verstanden werden könnte. Und eben darum ist ausschließende Abgrenzung von Interpretation gegen Interpretation *im Prinzip* unsinnig, weil kein interpretierendes Wort, kein verdeutlichender Gedanke das Geheimnis Gottes und „die Liebe Christi“ (vgl. Eph 3,19) erschöpfend begreifen kann – alle Rede von Gott bleibt Rede vom Unsagbaren (Heinrich Ott).

Eben darum können auch zueinander in Spannung stehende Aussageweisen, systematisch-theologische Konzepte, die gar nicht ohne Bruch der Logik in *einem Kopf* beisammen sein können – etwa, um bei meinem „Lebensthema“ zu bleiben: die Konzeptionen von Wesen und Wirken der rechtfertigenden Gnade Gottes bei Thomas von Aquin und Martin Luther –, doch *zugleich* bei der Sache sein, so daß man Streit um sie nur führen kann unter der Hinsicht, ob das eine oder das andere, die Sache immer zugleich perspektivisch erschließende und verkürzende Konzept in konkreter Situation wesentliche Aspekte der Sache hinreichend klar und unmißverständlich zur Sprache bringt. Dies alles gilt dann auch für die Eschatologie, die Lehre von der Hoffnung des Menschen über den Tod hinaus: Sie ist, wie gerade die gegenwärtige Theologie, sowohl die evangelische wie die katholische, neu gelernt hat, Rede von *Gott* – und nur als solche auch tastend-scheue Rede von konkreter Hoffnung des Menschen, Explikation dessen, was es bedeutet, daß der Mensch im Tode dem Leben Gottes selbst begegnet.

Dies alles ist nun in der Ekklesiologie anders. Sie ist definitiv Rede von *Menschen*, die in bestimmter Weise und aufgrund bestimmter Vorgaben untereinander verbunden sind. Würde man es anders sehen, dann endete man entweder schlecht-katholisch, bei einem abstrakten „Mysterium“ der Kirche jenseits und über den Menschen, ein „Mysterium“, das sich, keineswegs im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils, nur zu schnell dann als sehr unmysteriöse juristische Ämter-Struktur mit entsprechenden Ansprüchen herausstellte; oder man endete, schlecht-evangelisch, bei einer abstrakten Lehre vom Heiligen Geist, der Menschen zum Glauben führt, wobei deren Vergemeinschaftung sekundär und fast zufällig wäre, jedenfalls für die Glaubenden in keiner Weise eine verbindliche Vorgabe beinhaltete. Nein, wenn selbst ein evangelischer Theologe, der wahrlich nicht „katholischer Neigungen“ verdächtig ist, nämlich Gerhard Ebeling, die Kirche als „Kom-

munikationsgeschehen“ definiert (Dogmatik des christlichen Glaubens, III, Tübingen 1979, 331), dann ist klar: Es geht bei der Lehre von der Kirche um Menschen in einem ganz bestimmten und nicht beliebigen Beziehungsgeflecht. Die Folge: Man hat es dann nicht mehr so leicht, einander entgegengesetzte Aussagen als paradoxen Hinweis auf das letztlich immer Unsagbare gleichrangig gelten zu lassen. Konkret: Ob ich das Wesen der rechtfertigenden Gnade Gottes als – von Gott eingegossene – *quaedam qualitas in anima* (Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I-II 110,2) denke, um damit Gottes Handeln am Menschen im Vorhinein zu jeder eigenen Bewegung der Seele festzuschreiben und das letzte Einfallstor des Pelagianismus zu verrammeln, oder ob ich dieselbe Gnade Gottes definiere als – im Wort begründete – *Beziehung*, um damit jede Vorstellung einer unpersonalen „Einflößung“ übernatürlicher Kräfte auszuschalten (Luther), das kann beides stehen bleiben. Es mag ja nicht selten schlicht von der seelsorglichen Situation abhängen, ob das eine oder das andere, immer nur analoge Konzept die Glauben mitteilende Rede steuert. Ob ich aber sage: Eine bischöfliche Verfassung gehört *konstitutiv* zum Kirchesein der Kirche, oder: Sie gehört nur zur *angemessenen* Verwirklichung dieses Kircheseins, das kann nicht nebeneinander stehen bleiben. Denn im ersteren Fall wäre eine Kirche ohne Bischofsamt nicht im Vollsinne Kirche, im letzteren aber wohl.

In diesem Sinne wird die Theologie in der Ekklesiologie „praktisch“. Gibt es auch hier – selbstverständlich! – nach wie vor Aussagen über Gott als Grund der Kirche, die alle Offenheiten analoger Rede über Gott teilen, so sind sie doch in einer spezifischen Weise rückbezogen auf das „Kommunikationsgeschehen“ (Ebeling) zwischen konkreten Menschen. Übrigens ist darum die Kombination der Ekklesiologie mit der Eschatologie als „Dogmatik IV“ durchaus prekär. Sie ist nur begründet durch den Klammerbegriff „Reich Gottes“, das nach biblischem Zeugnis zugleich begonnen hat und noch aussteht. Aber weil die Kirche eben nicht, mit einer heute überwundenen alten katholischen Katechismusformulierung, „das Reich Gottes auf Erden“ ist, sondern zu ihm unterwegs, und zwar, mit den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in der Erwartung, daß dann alle Sakramente und Institutionen(!) der Kirche mit der Gestalt dieser Welt vergehen (Kirchenkonstitution Nr. 48), deshalb dürfen Ekklesiologie und Eschatologie nicht allzu nahe beieinander sein. Darum habe ich immer die beiden Traktate getrennt gelesen – nicht zuletzt auch aus dem Grund, um mich nicht der Gefahr auszusetzen, zu lange bei den „interessanten“ Streitfragen der Ekklesiologie zu verweilen und am Ende für die ernstesten Fragen der Eschatologie keine Zeit mehr zu haben.

## 2. Zur angemessenen Methode der Ekklesiologie

Aufgrund solcher Überlegungen handelten wir uns ein Problem der Methode und der Didaktik ein. Es war ja unvermeidlich, daß wir zu reden hatten vom „Wesen“ der Kirche und ihren Wesenseigenschaften, von ihrem spezifischen Auftrag in der Welt und gegenüber der Welt, von den Gliedern der Kirche, von den Formen ihres Gemeinschaftslebens, also auch von ihrer Verfassung und ihren Ämtern, vom Verhältnis der verschiedenen christlichen Kirchen untereinander, und vom Verhältnis zur außerkirchlichen Welt, sofern diese ja auch immer eine innerkirchliche Welt ist. Wie kann man bei all dem Abstraktheit einerseits und Langeweile andererseits vermeiden und deutlich machen, daß Kirche – fast als einziges dogmatisches Thema – etwas „zum Anfassen“ ist?

Wir versuchten es, indem wir sowohl bei den Hauptteilen als auch, wo es sinnvoll war, bei den Einzelthemen jeweils ausgingen von einer kleinen Phänomenologie der Menschen, die mit dem jeweils abgehandelten Thema oder Teilthema konkret beschrieben sind. Im schönen Hamburger Propädeutikums-Jargon der siebziger Jahre fragten wir sozusagen: Wie „fühlen“ sich die Menschen als Glieder ihrer Kirche, als Amtsträgerinnen und Amtsträger, als Zeitgenossinnen und Zeitgenossen, als von der Existenz der Kirche in dieser oder jener Weise Betroffene? Diese kleine Phänomenologie der Kirche spiegelten wir zunächst zurück in die Geschichte und fragten, wie die gegenwärtige Situation entstanden ist – in einem ganz gerafften Blick in die Kirchen- und Theologiegeschichte. Dies alles jeweils unter der Überschrift: „Was ist und was war.“ Darauf fragten wir nach den biblischen und theologisch verbindlichen Grundlagen – und versuchten daraufhin eine systematisch-theologische Urteilsbildung unter der doppelten Leitfrage, wie die erarbeitete theologische Lehre im Selbstverständnis der Betroffenen „vorkommt“, aber auch, wie sich umgekehrt womöglich das konkrete Selbstverständnis der Menschen in der Kirche von der Theorie unterscheidet, gar in Spannung zu ihr steht und darum auch zur Anfrage an sie wird, zum Impuls einer Revision, gar zum Impuls für Kirchenreform werden könnte.

## 3. Das „Wesen“ der Kirche

So hatte der erste Teil der Vorlesung das *Wesen* der Kirche zu bedenken. Dies ist nicht etwa eine echt deutsche Marotte – wie eben Deutsche typischerweise stets nach dem „Wesen“ fragen. Das „Wesen“ der Kirche ist die Eigenart, *wie* die Menschen in der „Kirche“ genannten Gemeinschaft miteinander verbunden sind, und dies hängt wiederum davon ab, *was* sie über-

haupt miteinander verbindet. Die Wesensfrage ist damit die Frage nach den Vorgegebenheiten für die Kirche. Sie müßte nicht gestellt werden bzw. sie erschöpfte sich in der bloßen Angabe des „Vereinszweckes“, wäre die Kirche nur ein Zusammenschluß von Menschen mit mehr oder weniger zufälligen gemeinsamen Interessen und Überzeugungen. Die Wesensfrage weist also durch sich selbst darauf hin, daß die Kirche sich nach ihrem Selbstverständnis nicht beliebiger menschlicher Zwecksetzung verdankt, sondern ihren „Zweck“ von Gott vorgegeben bekam: für das Geschenk seiner Zuwendung zur Welt und zu den Menschen dazusein, für sein „Reich“. Die Antwort auf diese Frage ist dann durch sich selbst der Maßstab für die kirchliche Praxis.

Die Frage nach Was und Wie der Vergemeinschaftung in der Kirche verweist schon auf die Doppelpoligkeit *aller* Fragen innerhalb der Ekklesiologie: auf den Pol der göttlichen Berufung – *ek-klesia* –, in bezug auf welchen auch die Ekklesiologie wie alle Theologie Rede von Gott ist; und auf den Pol menschlicher Antwort, also erst einmal des Glaubens. Bezogen auf die Frage nach dem Wesen der Kirche konkretisiert die Was-Frage das *dogmatische* Problem: die Suche nach einem angemessenen Begriff, in dem dieses doppelpolige Wesen der Kirche zusammenfassend und abkürzend zur Sprache gebracht werden kann. Wir versuchten eine Antwort unter den einander kommentierenden, auch einander in der Balance haltenden Begriffen „Volk Gottes“ – „Gemeinschaft des Glaubens“ (nicht nur: „der Glaubenden“) – „Leib Christi“ – „Sakrament der siegreichen Gnade Gottes in Christus“. Auch und bewußt das letztere, „Sakrament“! Denn entgegen verständlichem evangelischen Argwohn, verständlich wegen mancherlei überdehntem Mißbrauch, hält dieser Begriff gerade den der evangelischen Theologie so wichtigen Gedanken der Instrumentalität der Kirche fest und *zugleich* ihren göttlichen Grund. Im übrigen stellten wir – soll ich sagen: mit Überraschung? – die Vielfalt der Wesensbestimmungen der Kirche in der gegenwärtigen evangelischen Theologie fest.

Die Frage nach dem *Wie* der Vergemeinschaftung der Kirche stellt das *fundamentaltheologische* Problem: Kirche als „Institution“. Ausgehend von der soziologischen Fassung des Begriffs der „Institution“, wonach diese nicht etwa, alltagssprachlich, eine Gruppe von Menschen mit geballten, repressiv wirkenden, freiheitsbedrohenden Machtbefugnissen ist, sondern „ein Gefüge von geschichtlich gewordenen, relativ gleichbleibenden und typischen Vollzugsformen eines sozialen Gebildes“ (Medard Kehl, in: Handbuch der Fundamentaltheologie III, Freiburg 1986, 176), also die stabile Lebens- und Vollzugsform als solche, hatten wir festzustellen, daß es eine

*primäre Institutionalität* der Kirche gibt, die Teil ihres Wesens ist. Sie darf nur nicht verwechselt werden mit der sekundären *Institutionalität* der geschichtlichen Konkretisierungen bis hin zu bürokratischen Organisationsformen. Vielmehr besteht sie grundlegend in den Gemeinschaftsformen und Gemeinschaftsvollzügen, in denen sich direkt der geglaubte Grund ihrer Existenz und der Inhalt ihres Auftrages ausdrückt. Beides sieht die ganze Geschichte der Ekklesiologie immer neu in dem Vers Apg 2,42 ausgesprochen: „Sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und am Gebet.“ Die grundlegenden Gemeinschaftsvollzüge der Kirche und damit die Äußerungen ihrer primären *Institutionalität* sind von daher: Verkündigung und Lehre (*martyria*), Gottesdienst (*leiturgia*), Gemeinschaft (*koinonia*) und Dienst untereinander und an der Welt (*diakonia*). Es kann nie eine Kirche geben, die nicht verkündigt und lehrt, nicht Gottesdienst feiert, nicht Gemeinschaft hält und nicht dient – und trotzdem Kirche bleibt. Insofern ist diese primäre *Institutionalität*, mit der die Kirche unbeschadet ihres verborgenen Grundes empirisch faßbar wird, die sichtbare Außenseite ihres Wesens.

Diese von der sekundären *Institutionalität* ihrer konkreten und geschichtlich sich wandelnden Ausgestaltungen zu unterscheiden, ist allerdings prekär, weil die primäre *Institutionalität* immer nur *in* einer sekundären in Erscheinung tritt. Dennoch ist die Unterscheidung unerläßlich. Denn einerseits ist die Ausgestaltung der sekundären *Institutionalität* – zum Beispiel die Aufgabengestaltung der kirchlichen Ämter und Dienste, die Verwaltungsstrukturen, die kirchenrechtlichen Regelungen etwa zur Sakramentsverwaltung – grundsätzlich frei, soweit sie der Konkretisierung der primären *Institutionalität* wirklich dient. Andererseits ist eben deshalb auch schlimmster Mißbrauch möglich bis dahin, daß die vier Grundinstitutionen der Kirche durch die sekundäre Gestaltung in ihrem Sinn und Wesen vollkommen unerkennbar werden – bekanntlich der Vorwurf Luthers gegen die Sakramentspraxis seiner Zeit: Die Sakramente leben in „babylonischer Gefangenschaft“.

Von daher stellt sich die Grundaufgabe aller kirchlichen *Institutionalisierung*: Sie muß auf ihre Weise ein Stück Interpretation des Evangeliums für konkrete Menschen sein – so, wie es die Interpretation durch Weitererzählung, Sprache und Begriff auch ist. Und darum hier wie dort auch mit der Möglichkeit, Notwendigkeit und unter den Bedingungen geschichtlichen Wandels. Nur so wird Kirche als Institution weder beliebig noch starr, sondern, wo glückend, Zeichen der identifizierenden, integrierenden und befreienden Kraft des Geistes, der auf diese Weise die geistlose

Perversion des Zeichens zur Sache selbst ebenso verhindert wie Uniformierung und Bevormundung (im Anschluß an Medard Kehl, a. a. O. 191–197).

#### 4. Die „Wesenseigenschaften“ der Kirche

Mit der Erörterung des Wesens der Kirche stellte sich die „klassische“ Frage nach ihren „Wesenseigenschaften“, den *proprietas* oder „Attributen“. Damit traten wir ein in das Elend der Geschichte der Ekklesiologie. Denn ursprünglich waren sie *Wesensaussagen* über die Kirche in bezug auf ihren Grund – und auf der Ebene der empirischen Kirche Ausdruck des Stauens über den guten Baum, der aus diesem Grund erwuchs. Doch schon in der frühen Väterzeit begann die Entwicklung, in deren Verlauf aus den Wesenseigenschaften, die das verborgen-sichtbare Wesen der Kirche teilten, „Kennzeichen“ (*notae*) wurden – wenn auch zunächst noch nicht so genannt –, an denen in apologetischer Absicht ausschließlich auf der empirischen Ebene die wahre Kirche identifizierbar und von der falschen unterscheidbar sein sollte. Diese Entwicklung setzte sich fort, verlief sehr kompliziert und kam dann mit voller Wucht zur Auswirkung in der Auseinandersetzung um wahre und falsche Kirche in der Reformationszeit. Das ist jetzt gar nicht in drei Sätzen zusammenzufassen. Klar war aber, daß wir mit allem Nachdruck versuchen mußten, die „Kennzeichen“ wieder als „Wesenseigentümlichkeiten“ zu lesen und diesen kostbaren altkirchlichen Gedanken nicht für konfessionelle Auseinandersetzungen zu „verwerten“. Wir haben sie darum – übrigens nach dem Vorgang des Zweiten Vatikanischen Konzils – auch nicht en bloc behandelt, denn die geschichtlich sehr zufällig zusammengekommene Quaternität nimmt uns in dieser Hinsicht nicht normativ in die Pflicht. Wir ordneten Heiligkeit und Katholizität dem Wesen der Kirche zu, die Einheit ihrem Auftrag und die Apostolizität ihrer Verfassung. Dabei versäumten wir, unserer Methode gemäß, in keinem Falle die Frage, wie sich die Betroffenen im Licht dieses jeweiligen Stichwortes „fühlen“ – um daran zwischen erdenthobener Theorie und wirklichem Selbstverständnis derer, die wesenhaft die Kirche *sind*, nach Gebühr unterscheiden und gegebenenfalls uns korrigieren zu können.

Das Wort von der *heiligen* Kirche hat den Wechsel vom Wesensattribut zum Kennzeichen noch am schadlosesten überstanden. Trotz „Heiligenverehrung“ in der katholischen Kirche und trotz mancher problematischen Praxis macht kein Katholik aus den „Heiligen“ im Himmel noch Ersatz-Christusse. Doch klingt im apologetischen Argument vom „moralischen

Wunder der Kirche“ (vgl. Erstes Vaticanum, DH 3013)) – woran ja wahrhaftig etwas dran ist! – und im Interesse an der „gesellschaftlichen Relevanz“ der Kirche noch etwas nach von der Umfunktionierung der Heiligkeit der Kirche zu einem sichtbaren Kennzeichen ihrer Wahrheit.

Das Stichwort von der *katholischen* Kirche meint ursprünglich einerseits die grundlegende Tatsache, daß sich die Kirche mit ihrer Botschaft an die ganze Welt wendet, weil sie allen Menschen gilt, und andererseits die schon bald bestaunte Tatsache, daß sie binnen kurzer Zeit tatsächlich in der ganzen – damals bekannten – Welt verbreitet war beziehungsweise sich anschickte, sofort verbreitet zu sein, wo sich neue Räume erschlossen. Aber wieder wird auch bald ein apologetisches Argument daraus: Die Wahrheit ist weltweit verbreitet, die Häresie ist provinziell. Dieses Denkmuster war ungeheuer zählebig, so daß man im 16. Jahrhundert mit demselben Argument sich das Hören auf die Anfrage der Reformation ersparen zu können glaubte: Die reformatorische Bewegung war eben die provinzielle deutsche Häresie.

### 5. Einheit und Verfassung der Kirche

Das Stichwort von der *Einheit* der Kirche ordneten wir dem Auftrag der Kirche zu. Dieser ist wiederum gegeben durch die vier Grundvollzüge, die die primäre Institutionalität der Kirche bilden: *martyria, leiturgia, koinonia, diakonia*. Die These war: Der zentrale Auftrag der Kirche, in dem alle anderen Aufträge eingeschlossen sind oder ihren Quellgrund haben, ist der Gottesdienst – als öffentliche Verkündigung, als Erinnerung an Gemeinschaft und Dienst, als Ort des Friedensschlusses, und darum als Angebot der Sozialkontrolle der Kirche durch die „Welt“. Eben darum *ist der Gottesdienst auch der Ort und der Maßstab der Einheit der Kirche*: Die unveröhnliche Vielfalt bleibt draußen, die versöhnte Vielfalt findet auf dem alles einenden Grund zusammen, das Zentrum des Glaubens kommt in der entspannten Feier unter Gleichgesinnten problemlos zur Sprache, das Ja des Glaubens in Bekenntnis und Gebet wird von allen einzeln und gemeinsam gesprochen, die Feiernenden stellen sich bewußt vor den lebendigen Gott, werden an die ethischen Konsequenzen erinnert und tauschen die Verheißung des Friedens aus. Das Geschehen im Gottesdienst, bewußt mitvollzogen und angeeignet, ist darum der Maßstab für die Klärung der Frage der Kircheneinheit, besser: Kirchengemeinschaft als eines immer noch belastenden kontroverstheologischen Problems. Die Erfahrung des mitvollzogenen Gottesdienstes gestattet die helle Einsicht, was alles *nicht* zur Einheit der Kirche erforderlich ist.

Konkret war das nun durchzubuchstabieren an den Sakramenten, vor allem Taufe und Herrenmahl. Das mußte durch Lektüre ersetzt werden – nicht zuletzt deshalb, weil mir ja durch diese liebenswürdige Feier drei Vorlesungsstunden abhanden kamen!

Um so mehr kam der kritische Punkt des ökumenischen Dialogs noch einmal zur Sprache bei der Frage nach der Verfassung der Kirche und in diesem Zusammenhang bei der Frage nach ihrer *Apostolizität* – historisch im Glaubensbekenntnis das zuletzt hinzugekommene Kirchenattribut. Aber der Schein trügt. Liest man unbefangen die biblischen Texte, so ergibt sich: Die Kirche ist apostolisch, wenn sie bei *Lehre und Glaube* der Apostel bleibt. Das verbindet sich allerdings schon bald mit dem Traditionsprinzip. Da aber die wahre apostolische, nicht von den Irrlehrern verfälschte Lehre durch das Amt „garantiert“ wird, kommen verlässliche Tradition, apostolischer Glaube und Amtsnachfolge zusammen: Apostolischer Glaube ist dort, wo er vom Bischof in der Nachfolge der Apostel verkündet wird. So schon Irenäus an der Wende zum 3. Jahrhundert (Adv Haer. III, 3,1; IV,26,2; 33,8). Doch schon Ignatius kann ein Jahrhundert zuvor den Satz schreiben: „Wo der Bischof ist, da ist Christus“ (Eph 5,1). Dieses Konzept konnte überzeugen, wo die Erinnerung an die Apostel nur wenige Generationen im Auge zu behalten hatte. Nach Jahrhunderten aber wird daraus ein kruder juridischer Anspruch. Und den Satz des Ignatius kann man diesem nur verzeihen, weil er eine 2000jährige Kirchen- (und Bischofs-) Geschichte nicht hinter sich hatte – und: weil er ihn auf dem Weg ins Martyrium auf den Papyrus schrieb.

Da ist es nun von fundamentaler Bedeutung, daß schon der „Malta-Bericht“ über „das Evangelium und die Kirche“ von 1971, die Ansätze des Zweiten Vaticanums fortführend, mit den Stimmen auch der katholischen Partner feststellt: Das Apostelamt ist unwiederholbar – weil es das kirchengründende Amt der Osterzeugen war. Das heißt in der Konsequenz: Die Verfassungsfragen haben mit der Apostolizität der Kirche gar nichts zu tun. Dementsprechend dann auch nicht der Begriff der „apostolischen Sukzession“! *Die Amtsträger der Kirche sind nicht Nachfolger der Apostel, auch nicht in ihrer Gesamtheit, als „Kollegium“, sondern Nachfolger der urchristlichen Gemeindeleiter.* Verfassungsfragen sind darum Ermessensfragen zum weisen Umgang mit geschichtlich gewachsenen Strukturen, nicht weniger aber auch nicht mehr.

Und so war gerade an diesem neuralgischen Punkt des ökumenischen Dialogs die Quintessenz der Überlegungen die große Freiheit, die es uns ersparen kann, aus einem geschichtlichen Ergebnis im Bereich der sekundären Institutionalität der Kirche einen *articulus stantis et cadentis ecclesiae*

zu machen. Es bedarf freilich großer Weisheit zu unterscheiden, was geändert werden *darf*, was geändert werden *muß* – und was nicht geändert werden *kann*, obwohl es vielleicht geändert werden *dürfte*. So wurde uns die Ekklesiologie am Ende, wie alle Theologie, zur Reflexion auf die konkrete Freiheit eines Christenmenschen.

Soweit der Rückblick. Was folgt daraus im Vorblick?

## II. Christsein in einer oft wenig christlichen Kirche oder: Ein Traum von der Kirche

Als Hans Küng 1979 von der römischen Kurie die Lehrbefugnis zur Ausbildung von katholischen Theologen entzogen wurde, schrieb er u.a. einen engagierten Aufsatz unter der Überschrift: „Warum ich in der Kirche bleibe“ (jetzt abgedruckt in ders., Wegzeichen in die Zukunft. Programmatisches für eine christliche Kirche, Reinbek 1980, 131–137). 1978 schon gab Meinhold Krauss einen Sammelband mit Beiträgen prominenter Theologen heraus unter dem Titel: „Ich habe einen Traum“ (Stuttgart 1978). Die Autoren brachten darin ihren Traum von der künftigen Kirche zu Papier. 1982 edierte der katholische Alttestamentler Norbert Lohfink ein Buch mit gesammelten Aufsätzen unter dem Titel „Kirchenträume. Reden gegen den Trend“.

Das sind Beiträge von „Prominenten“. Unter ihnen übrigens auch Karl Rahner, dessen Beitrag „Der Traum von der Kirche“ in Bd. 14 seiner „Schriften zur Theologie“ abgedruckt ist (Zürich 1980, 355–367), zu ergänzen durch den Beitrag „Die unvergängliche Aktualität des Papsttums“ in Bd. 16 (Zürich 1984, 249–270), dem köstlichen fiktiven Brief eines Papstes zu Beginn des 3. Jahrtausends an einen Studienfreund, mit dem zusammen er in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts in Rom Theologie studiert hat.

Ich will nun nicht aus diesen Texten der Prominenten zitieren, sondern für beides, für die Frage, warum ein Christ in der Kirche bleibt, in diesem Falle in der römisch-katholischen Kirche, und welchen Traum von der Kirche ein solcher Christ träumen kann, den Text eines unbekanntes Katholiken zitieren, Mitglied eines Pfarrgemeinderates in einer Frankfurter Vorortgemeinde, in der damals, 1986, aus akutem Anlaß lebhaft über einen Massenaustritt von Gemeindegliedern diskutiert wurde. Dieser Pfarrgemeinderat, Volker Meckel mit Namen, schreibt:

„Ich achte die Entscheidung, aus unserer verfaßten Kirche auszutreten. Es gehört zweifellos Mut dazu. Ich bedaure sie zugleich vor allem bei denen, die aus kritischem Denken heraus und nicht aus Gleichgültigkeit diesen Schritt vollziehen. Ein solcher Schritt gipfelt doch darin: Christus ja – Kirche nein. Und diese Formel kann ich nicht befürworten.“

Für mich wäre der Austritt eine Art Kapitulation. Ich habe jahrelang Nutzen von meiner Zugehörigkeit zur Kirche gehabt. Mein Christsein habe ich nicht aus der Bibel oder anderen Büchern. Ich habe es von der Glaubensgemeinschaft in dieser unserer Kirche, die zwei Jahrtausende die Sache Jesu mal schlecht, mal recht weitergetragen hat.

Dabeigewesen in besseren Zeiten, sollte ich das Schiff im Sturm aufgeben und das Wasserschöpfen anderen überlassen, mit denen ich bisher gesegelt bin? Jetzt, da für mich das Kleid der ‚Mutter Kirche‘ unansehnlich geworden ist, soll ich sie im Stich lassen? Nein. Ich will in unserer Kirche bleiben, auch wenn ich manchmal ebenfalls darunter leide. Zuviel habe ich in dieser Glaubensgemeinschaft empfangen, zuviel mich für Veränderung engagiert. Ich möchte auch nicht die enttäuschen, die sich mit mir für Erneuerung eingesetzt haben und dies heute noch tun. Schließlich halte ich Opposition nur innerhalb der Kirche für möglich, halte ich Veränderungen nur aus einer Position innerhalb der Kirche für erreichbar.

Ich möchte aufgrund meiner Mitgliedschaft dazu beitragen können, daß öffentliche Erklärungen der Kirchenoberen in ihrer Bedeutung relativiert werden können. Weil ich nicht will, daß eine ‚Friedhofsruhe in der Schafsherde‘ erreicht wird, daß der Heilige Geist in der kirchlichen Hierarchie je nach Stufe unterschiedlich wirkt und beim sogenannten Laien kaum mehr vorhanden sein soll.

Sind nicht gerade kritisch denkende Menschen aufgerufen, sich mit denen zu solidarisieren, die sich in unserer Kirche für Frieden und Gerechtigkeit engagieren? Solange diese unter zum Teil wesentlich schwierigeren Bedingungen in der Kirche bleiben, wäre es für mich ein Akt des Verzagens, wegen vergleichsweise geringer Schwierigkeiten mit Amtsträgern und kirchlichen Verlautbarungen aus unserer Kirche auszutreten. Kommen nicht auch gerade aus unserer Kirche heraus immer wieder Kräfte der Erneuerung, die Hoffnung geben – Christen wie Johannes XXIII., Helder Camara, Kardinal Arns, die Gebrüder Boff...?

Ein Austritt in Massen – als Denkmittel – würde die Kirche zur bedeutungslosen Sekte machen. Wäre das in unserem Sinne? Sicher nicht. Was jedoch in Massen nicht gut ist, kann auch nicht im einzelnen Schritt gut sein. Heißt Austreten aus der Kirche nicht letztlich auch Ja-sagen zur personellen, personalen und finanziellen Austrocknung unserer Kirche?

Im Zusammenleben von Menschen sind Institutionen nötig. Auch eine Glaubensgemeinschaft kann ohne Institution und Verfassung nicht leben, sobald sie eine bestimmte Größe erreicht. Und es sind Menschen, die darin Funktionen ausüben. Auch in der Kirche. Man gibt doch auch nicht seine Staatsangehörigkeit auf, nur weil man mit der Regierung nicht im Einklang steht.

Und wenn ich auf meine eigene menschliche Unzulänglichkeit schaue (wie würde ich wohl in solchen Positionen der Kirchenoberen handeln?), dann werde ich etwas zurückhaltender in meiner Kritik an unserer Kirche – trotz aufkommenden Zorns über zeitweises Reden und Handeln der Kirchenleitung (beispielsweise in letzter Zeit Kardinal Höffner über die Wählbarkeit der Grünen).

Ich möchte, daß die Sache Jesu nicht in Vergessenheit gerät, sondern auch an die nächste Generation weitergegeben wird; ich möchte, daß die Sache Jesu politisch wirksam bleibt (das geht nur, wenn sie eine Größe in unserer Gesellschaft darstellt); ich möchte, daß Pfarrhäuser, Gemeindezentren und Kirchen auch heute noch soziale und seelische Rettungsstationen bleiben; und ich möchte nicht auf die moralische

Autorität der Kirche verzichten, wenn sie im Namen Jesu auftritt (beispielsweise US-Bischöfe zur Abrüstung, oder die katholische Kirche in Chile, Südafrika oder auf den Philippinen).

Es ist mir gleichzeitig bewußt, daß das alles ohne die verfaßte Kirche nicht möglich ist, daß ich die Institution um dieser Dinge willen gewissermaßen in Kauf nehmen muß. Gleichwohl braucht unsere Kirche qualifizierte, manchmal radikale Kritik – ohne Lieblosigkeit! Sie braucht aber auch Gemeindeleiter, braucht Strukturen, braucht ein gewisses Maß an Bürokratie, und sie braucht Geld.

Ohne diese unsere Kirche war die Sache Jesu nicht zu haben und wird nie zu haben sein. Daher möchte ich gerade die aus einer kritischen Position heraus aus der Kirche Ausgetretenen ermutigen und bitten, ihren Schritt rückgängig zu machen. Ich möchte sie bitten, mit Gleichgesinnten von innen an der Erneuerung unserer Kirche mitzuarbeiten mit allem Stehvermögen, das dazu nötig ist. Denn wir alle erleben auch viel Hoffnungsvolles in unserer Kirche, was nur eine starke Kirchengemeinschaft durchtragen kann. Sauerteig kann nur *im* Brot wirken.

Ich möchte in unserer Kirche bleiben, weil ich mich als ein Teil von ihr verstehe und weil ich die Hoffnung habe, daß die Sache Jesu immer wieder stärker ist als alle geschichtlichen und momentanen Wirren. Und weil ich glaube, daß die Sache Jesu stärker ist als aller Unfug, der in unserer Kirche auch noch angestellt werden mag“ (Volker Meckel, in: Publik-Forum 26/1986, S.28).

Diese Stellungnahme – übrigens teilweise bis in die Formulierung stark an dem genannten Beitrag von Hans Küng orientiert –, dieses „Kirchen-Feeling“ ist „typisch katholisch“. Aber ich habe hier ein kleines Büchlein von 1991 in der Hand mit dem Titel „Unsere [!] Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche“, aus dessen Beiträgen schon ein ähnliches Kirchen-Feeling entgegenweht – ausgerechnet aus der Kirche, deren Verfassung so sehr den basisdemokratischen Geist der siebziger Jahre repräsentiert. Gibt es *einen* Satz in dem katholischen Statement, den ein evangelischer Christenmensch *nicht* unterschreiben könnte? Kann das „typisch Katholische“ nicht genauso gut das „typisch Evangelische“ werden und sein?

So kann der „Epilog zur Ekklesiologie“ nun einmünden in:

### III. Ein paar gut-katholische Ratschläge – zum Abschied

#### 1. Dank an „meinen“ Fachbereich

Mit diesem Semester – ganz genau am 31. März 1997 – geht, wenn schon nicht gleich eine „Ära“, so doch eine bemerkenswerte Zeit zu Ende – an diesem Fachbereich und sogar in ganz Deutschland. Die Professur für „Systematische Theologie mit Schwerpunkt Kontroverstheologie“ wird nicht wiederbesetzt. Der Fachbereich hat seine Option für eine zukünftige „Wiederbelebung“ der Professur (für die ich mir gleich ein halbes Dutzend Nachfolger und vor allem auch Nachfolgerinnen denken könnte!) dokumentiert.

Aber zur Zeit sind alle Hoffnungen leerer Wahn. Damit läuft die letzte derartige Professur aus. Zuzeiten waren wir in Deutschland drei Katholiken als Vollmitglieder eines evangelisch-theologischen Fachbereichs. Da war der Neutestamentler *Wolfgang Trilling* am Theologischen Seminar in Leipzig, da war der Ethiker Stephan H. Pfürtner in Marburg. In der alten Bundesrepublik war ich der erste. Wolfgang Trilling ist tot. Stephan Pfürtner ist emeritiert. Ich war zuletzt wieder der einzige, und nun ist auch dies zu Ende. Dabei war gerade meine Stelle eine wirkliche und absichtliche institutionelle Innovation. Sie sollte gewährleisten, daß Studierende der evangelischen Theologie im Rahmen ihrer Ausbildung sich gezielt über die heutige Situation des Verhältnisses der getrennten Kirchen zueinander und über den heutigen Stand des ökumenischen Gesprächs informieren und auf dieser Linie heutiger Theologie mitdenken lernen könnten. Das Modell für diesen Versuch waren die amerikanischen interdenominationalen Fakultäten, an denen es verlässliche kirchliche Loyalitäten, aber keine staatskirchenrechtlichen Einschränkungen gibt. Das zu vermitteln, war 1975 bei meiner Berufung nicht leicht. Besonders kirchliche Kreise befürchteten, Hamburg könne mit der „Entkonfessionalisierung“ der theologischen Fakultäten beginnen – was in Wahrheit niemals auch nur die unterschwellige Absicht war. Heute ist die Professur ein Pluspunkt gegenüber dem im Rahmen der „externen Beratung“ lautgewordenen Verdacht, unser Fachbereich betreibe ja eine „konfessionelle Wissenschaft“. Der Pluspunkt muß nun geopfert werden.

Dabei ist noch einmal zu vermerken: Das ist nicht der Wille des Instituts für Systematische Theologie oder des Fachbereichs. Aber meine Stelle ist, den Sparzwängen gehorchend, seit Jahren in allerlei Ab- und Auslösungsmodellen, Sparraten, Strukturentwicklungsprogrammen und Haushalt-Töpfen als Verfügungsmasse drin. Es war zeitweise nicht angenehm, auf einer Stelle zu arbeiten, bei der eine ganze Menge Leute zwar nicht am Fachbereich, aber in Hamburg und anderswo nur darauf warteten, daß ich sie räume.

Um so mehr besteht Anlaß, den Kolleginnen und Kollegen und allen Mitgliedern dieses Fachbereichs – und ich schließe darin ausdrücklich auch die Damen und Herren der Verwaltung und die Sekretärinnen ein, die aktiven wie die ehemaligen – von Herzen zu danken für, die beiden Vertretungssemester mitgerechnet, 23 Jahre schönster Zusammenarbeit. Dieser Fachbereich war und ist meine „theologische Existenz heute“. In diesen Tagen habe ich aus Anlaß meiner Verabschiedung mehrere Interviews gegeben: für die Kirchenzeitung des Erzbistums, für die Katholische Nachrichten-Agentur – und habe die Gelegenheit gehabt und nicht ausgelassen, das hohe Lied des Fachbereichs zu singen, wie ich es auch früher schon aus gegebenem Anlaß öffentlich getan habe. Da ist die menschliche Seite: Immer ist es mir als ein Markenzeichen dieses Fachbereichs erschienen, auf das wir auch bei

Berufungsvorgängen geachtet haben, daß wir nämlich uns am Nachmittag in der Sitzung zur Sache hart und schonungslos streiten konnten und dennoch in der Lage waren, am Abend gemeinsam ein Fest zu feiern. Da ist die theologische Seite: Es war stimulierend und zugleich disziplinierend, hier mit Kolleginnen und Kollegen zusammenzuarbeiten, die in der „Zunft“ hohes und höchstes Ansehen genießen und teilweise in dichten internationalen und interdisziplinären fachlichen Beziehungen tätig sind und darin alle ein eigenes wissenschaftliches Profil und unverwechselbare fachliche Schwerpunkte herausgebildet haben. Wozu braucht man noch Fachlexika, wenn man solche Kolleginnen und Kollegen hat!

Und es war auf der anderen Seite aufregend, mit Studierenden zusammenzuarbeiten, die beim Fragen und Diskutieren keine Tabus kannten, auch keine kirchlichen. Ganz besonders möchte ich hier den verschiedenen Tutorinnen und Tutoren danken, die mir geholfen haben, sowie vor allem meinen Mitarbeiterinnen in den letzten Jahren, Frau Dr. Donata Dörfel, Frau Alexandra Hector und Frau Sibylle Knapp, deren Namen schon verdientmaßen die Anmerkungen einiger meiner Publikationen zieren. Und da ist die ökumenische Seite: Es ist zweierlei, ein oder zweimal im Jahr mit Kollegen aus der Schwesterkirche auf einer Tagung zusammenzutreffen und ansonsten ihre Veröffentlichungen zu lesen – oder Dienstzimmer an Dienstzimmer täglich mit ihnen zusammenzusein, zu reden, sich über neueste Publikationen auszutauschen, Selbstverständlichkeiten des Lebens in der Schwesterkirche mitzuerleben. Diese Art ökumenisch-theologischen Alltags ist eigentlich von solch bezwingender Logik, daß ich mir einfach, Sparzwänge hin oder her, nicht vorstellen kann, sie könne auf Dauer wieder aussterben. Und so werfe ich nun einmal einfach das Staffelholz in die Luft. Mal sehen, ob sich nicht doch irgendwann wieder jemand findet, der es aufnimmt. Und: für Duplikate zu sorgen versteht, wo eine ähnliche Situation wie in Hamburg besteht! Nicht zuletzt auch umgekehrt für evangelische Kolleginnen oder Kollegen an Katholischen Fakultäten, was bis jetzt leider noch nicht gelungen ist.

Doch weil dem allem nun einmal so ist, weil also sozusagen am 1. April 1997, ganz ohne Aprilscherz, die konfessionelle Welt am Fachbereich wieder in Ordnung ist, will ich diese Abschiedsvorlesung dazu nutzen, noch ein paar gut-katholische Ratschläge loszuwerden, wobei ich mich naturgemäß vor allem an die Studierenden wende.

## 2. Einige „gut-katholische“ (?) Ratschläge

1. *Hören Sie niemals auf, Theologie zu studieren! Sie gleichen sonst nach kurzer Zeit einem Hamburger Kaufmann, der seine Bilanzen noch immer handschriftlich ins Kontorbuch einträgt.* Ich muß jetzt nicht lange erläutern,

warum das theologische Nachdenken infolge immer neuer Nachfragen nie an sein Ende kommt – und dabei auch Korrekturen liebgewonnener Überzeugungen und Auflösung so manchen „Konsenses der Forschung“ fällig werden. Da nicht mithalten zu können heißt, sich der Kompetenz zu begeben, den Ihnen in Unterricht oder Seelsorge anvertrauten Menschen im Glauben weiterhelfen zu können. Sagen Sie nicht, später unter den Belastungen des Amtes sei dazu kaum Zeit. Ich halte dagegen das Beispiel meines verstorbenen Bruders, lange Jahre Pfarrer in einer großen Vorortgemeinde in Köln. Angesichts der einschlägigen Auseinandersetzungen in der evangelischen Kirche darf ich Ihnen gar nicht sagen, wo er das gelernt hat, auch im Amt Zeit fürs theologische Studium zu haben: bei der Bundeswehr, in den zwölf Jahren als Standortpfarrer und später als Dozent an der Hamburger Führungsakademie und an der Schule für Innere Führung in Koblenz. Dort, im Generalstab, hat er gelernt, wie man delegiert und Verantwortung überträgt, und was dazu die Voraussetzungen sind. Und so war in seiner Pfarrszeit jeden Morgen „kleine Lage“, Informationsaustausch, Arbeitsbesprechung, jeder ging dann selbstverantwortlich an seine amtliche oder ehrenamtliche Arbeit – und mein Bruder hatte Zeit zum Lesen. Einmal sagte er mir: „Wenn mir ein Mitbruder sagt: Ich komme vor lauter Verwaltungsarbeit nicht zum Eigentlichen!“, dann antworte ich ihm: „Dann machst du etwas falsch!“

2. *Hören Sie nie auf, aus den Quellen zu schöpfen! Sie stehen Ihren „Job“ sonst nicht durch!* Konkret: immer wieder die Bibel lesen und daraus wissen, daß unser Dienst auf keinen Fall sich nur auf Lebenshilfe, auf Hilfe im ethischen Bereich beschränken darf, so unverzichtbar beides dazugehört. Sie fassen einen ganz abenteuerlichen Lebensweg ins Auge: die Glaubensverkündigung zum Brotberuf zu machen. 60–80 Prozent Ihres Tagewerks mag sich später als „Dienstleistungsberuf“ qualifizieren lassen. Unverwechselbar und unaustauschbar sind Sie als Theologin und Theologe, also als jemand, der es wagt, sich in dieser Welt professionell mit dem zu beschäftigen, was nicht von dieser Welt ist. Wenn Sie sich dessen nicht immer wieder an der Quelle solch ungeheuerlicher Nachricht vergewissern, wird ihre Arbeit ausdörren. Also tägliche Bibellesung! Ich meine nicht, daß Sie dabei auf das immer neue erhebende Erlebnis warten dürften. Nein, ganz nüchtern: Wie wäre es, wenn Sie sich vornehmen, täglich eine halbe Stunde die Bibel nach einem selbstentworfenen Leseplan mit Hilfe eines Kommentars durchzuarbeiten und dabei jede im Kommentar angegebene Verweisstelle nachzuschlagen? Nach zwei Jahren haben Sie die Bibel „drauf“, und das Bibelkündexamen, soweit Sie es noch nicht haben, machen sie mit links!

3. *Lesen Sie immer wieder große Quellentexte der Theologie! Andernfalls trocknet kreatives theologisches Nachdenken aus.* Ich meine (anders als bei der

Bibel) zunächst einfache Lektüre großer klassischer Texte von den Kirchenvätern bis Schleiermacher und Kierkegaard – am besten in der Originalsprache, aber notfalls auch in Übersetzung. Das darf ich Ihnen aus eigener Erfahrung sagen: Nichts bringt das theologische Reflektieren besser in Gang als solches ruhiges, stetiges Quellenstudium gerade *ohne* den Gedanken an den nächsten „Verwertungszusammenhang“, sei es fürs Examen, sei es für die Predigt.

4. Hören Sie nicht auf, den Konfessionsgegensatz ernstzunehmen! Es geht dabei um nichts geringeres als das Glaubenskönnen der Menschen. Ich verstehe nur zu gut, daß wir durch Studium und Erfahrung in *unserem* Umfeld mit viel gutem Grund geneigt sind, den Gegensatz zwischen den christlichen Kirchen nicht mehr gewichtig zu nehmen und einfach nach der Sache zu fragen. Dieser Tage bekam ich einen Brief von einem berühmten evangelischen Kollegen, mit dem mich Freundschaft seit fast drei Jahrzehnten verbindet. Aus gegebenem Anlaß meinte er, mir schreiben zu sollen: Sie bemühen sich sehr, den Konfessionsgegensatz zu relativieren, Vorurteile und Klischees abzubauen und für Versöhnung zu werben. Ich jedoch bemühe mich, die Bedingungen des Glaubenskönnens heute zu reflektieren. Ich werde zurückfragen müssen: Was glauben Sie denn, warum ich mich mit der Überwindung des Konfessionsgegensatzes abmühe? Die Kirche ist für mich zwar ein Thema mit eigenen Problemen, aber nie ein Thema eigenen Rechtes. *Vielmehr geht es auch beim Thema Kirche und damit beim Thema Konfessionen um den Glauben und nichts als den Glauben.* Ich habe viele Vorträge vor Gemeinden gehalten – und dann in der Diskussion erlebt, wie die Zerstrittenheit der Kirchen für einfache Christenmenschen zum ernststen Hindernis des Glaubenskönnens wird – weil sie einerseits (und das mit vollem theologischen Recht) nur *in* der Kirche glauben können und andererseits den Streit der Theologen um das allein wahre Christentum in der je eigenen Kirche entweder nicht mehr verstehen oder, schlimmer, vor ihm in die traditionelle Eindeutigkeit der Konfessionskirchen zurückflüchten. Wenn sich die Kirchen nicht – wie es schon 1974 Lukas Vischer vorgeschlagen hat – bald zu einer vorläufigen Einheit zusammenschließen, wird sich, wie er damals sagte, die Ökumene zersetzen (Wie weiter – nach den ersten zehn Jahren?, in: Gerard Békés/Vilmos Vajta (Hg.), *Unitatis Redintegratio 1964-1974. Eine Bilanz der Auswirkungen des Ökumenismus-Dekrets*, Frankfurt/M. 1977, 141–157).

Ich sehe es heute noch dramatischer: Die Kirchen werden aufhören, Trägerinnen der Weitergabe des Glaubens zu sein. Die Ängstlichen werden sie zu *Großsekten* machen, während die „Gebildeten“, die „Aufgeklärten“, die „Liberalen“ sich ihren *persönlichen* Mix aus Zeitgeist, Rationalität, außereuropäischen Traditionen der Lebenskunst und freischwebenden Ele-

menten der Christentumsgeschichte anrichten, und kein Friedrich Schleiermacher wird dasein, der, seinen berühmten Titel abwandelnd, „Reden über das Christentum an die Gebildeten unter seinen Verächtern“ hält, weil es keine gebildeten Verächter des Christentums mehr gibt, sondern nur noch „Kulturchristen“, die es durch sorgsame Auswahl – wörtlich: durch sorgsame *haireisis*, „Häresie“ – erreicht haben, daß die Religion des Gekreuzigten sie nicht mehr in Frage stellen kann. Damit es *dahin* nicht kommt, müssen die Kirchen das Jahrtausend der Verfeindungen beenden, zu neuer Gemeinschaft finden und dann *gemeinsam* der Welt auf *liebenswürdige* Weise das Evangelium von der Liebe Gottes bezeugen – in Anknüpfung *und* Widerspruch. Darum ist ökumenische Theologie, ist energische Hinterfragung der konfessionellen Gegensätze kein Hobby, sondern elementare Voraussetzung dafür, „daß die Welt glaube“ (Joh 17,21) – auch im 3. Jahrtausend.

5. *Führen Sie ein „geistliches Leben“!* Ich gebrauche den altmodischen Ausdruck bewußt, weil jeder „modernere“ die gemeinte, ganz schlichte und altmodische Sache nur verschleiert. Wenn es stimmt, daß das Gebet in der Ich-Wir-Du-Form die explizite, die buchstäblich „aus-drückliche“ Gestalt und darum der Ernstfall des Glaubens ist, dann sehe ich nicht, wie diejenigen, die ohne Gebet und dessen Gemeinschaftsform sind, den Gottesdienst, die Glaubensverkündigung zum Beruf machen können. Die Formen des Betens sind so vielfältig wie nur denkbar. Sie können sogar äußerlich sehr „arm“ sein und darin noch einmal unsere Armut vor Gott, unser Angewiesensein auf das Beschenktwerden durch Gott spiegeln. Es ist auch kein Einwand, wenn uns solches Beten „merkwürdig“ vorkommt. Denn voraussetzungsgemäß teilt es das Wesen des Glaubens. Dieser geht immer gegen den Augenschein der Welterfahrung, und darum weckt Beten notwendig das Gefühl, ins Leere hinein „du“ zu sagen. Und doch, ohne solches „Du-Sagen“ bleibt Glaube zwar möglich, aber er bleibt implizit, unausdrücklich. Können die, deren Beruf die Rede von dem Gott ist, der „unter dem Gegensatz verborgen“ ist (Luther), es bei solcher Unausdrücklichkeit belassen? Deshalb mein Rat, mit dem Versuch eines so verstandenen „geistlichen Lebens“ nicht abzulassen. Es ist ja letztlich eigentlich nicht unsere Anstrengung oder gar Leistung. Denn Gebet ist Anrede an Gott als *Antwort* auf sein vernommenes Wort. Und Einübung ins Beten ist im Grunde Einübung ins Hören.

6. Ein letzter Rat ist nicht katholisch, sondern amerikanisch: *Loben Sie auch einmal Ihre Professoren – und zwar nicht erst zum 60. oder 65. Geburtstag!* Wir „Profs“ sind nämlich auch nur Menschen. Und wenn wir Ihnen manchmal so „unnahbar“ vorkommen, wenn Sie auf dem Weg zu unseren Dienstzimmern Hemmschwellen überwinden müssen, so mißtrauen Sie

doch einmal herzlich diesem Eindruck! Nehmen Sie sich statt dessen ein Beispiel an ihren amerikanischen Kommilitoninnen und Kommilitonen. Die beenden das obligatorische Paper am Ende eines „Kurses“ (wie man drüben eine Lehrveranstaltung nennt) fast regelmäßig mit einer halb- bis ganzseitigen Lobeshymne, wie gut ihnen der Kurs gefallen und wie viel er ihnen gegeben habe. Nur zwischen den Zeilen bekommt man auch mit, was nicht so gut war. Etwas davon wünschte ich mir auch in Deutschland nachgeahmt. Den Mut zu offener Kritik haben Sie ja in den letzten 25 Jahren gut gelernt. Nun lernen Sie auch den Mut zum Loben – und fürchten Sie nicht, das werde Ihnen als Anbiederung ausgelegt. Im Gegenteil, Sie werden merken: Der Appetit des Essers wächst!

### *3. Ein persönliches Wort zum Schluß*

Wie Sie wissen, werde ich im Rahmen der von der Behörde für Wissenschaft neu eröffneten Möglichkeiten – Stichwort „Fachvertretung“ – noch etwas in der Lehre tätig bleiben – soweit sich das mit den immer wieder verzögerten Projekten kombinieren läßt, die ich in der neu gewonnenen Freiheit endlich abschließen möchte. In keinem Fall kann mit mir alles so weitergehen wie bisher. Neben der Arbeit an den genannten Projekten – einem Kommentar zur Lehre des Thomas von der Sünde für Bd.12 der Deutschen Thomas-Ausgabe und einer kleinen, so der Arbeitstitel, „Katholischen Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung“, in die meine Hamburger Erfahrungen eingehen sollen – habe ich mir vorgenommen, viel Zeit zu haben, um zu lesen, was „die Jungen“ schreiben. Als junger Doktor der Theologie habe ich 1967 den Berühmtheiten im Fach meine Dissertation zugeschickt – hatte mir dafür sogar im Verlagsvertrag extra eine Anzahl zusätzlicher Freiemplare ausbedungen. Ich hoffte auf ein ermutigendes und/oder kritisches Wort. Dachte, die „Großen“, die aus dem dicksten Dreck der Anfängerjahre heraus sind, müßten doch jetzt Zeit haben zum Lesen und zum kritischen Reagieren! Aber kaum eine Reaktion kam – meist nicht einmal eine Eingangsbestätigung. Heute weiß ich, woran das liegt: Je mehr man die Anfängerjahre als Hochschullehrer hinter sich hat, um so mehr *wächst* die Arbeitsbeanspruchung statt abzunehmen. Erworbene Kompetenz spricht sich herum, und wehe dem, der dann ein schlechter Nein-Sager ist! Und so warten inzwischen viele junge Kolleginnen und Kollegen vergeblich auf eine substantiierte Reaktion von mir wie ich damals auf eine solche von den Altvorderen. Darum möchte ich mir Zeit nehmen für die Arbeit der nächsten TheologInnen-Generation und ermutigen, wo es geboten ist, oder auch iro-

nisch warnen, wo man meint, das szientifische Niveau der recenten Publikationen durch redundante Applikation disziplinspezifischer Terminologie vindizieren zu sollen!

Ich möchte überhaupt endlich wieder einmal viel Zeit zum Lesen haben. All die wichtigen Bücher, die man unter dem Druck der „Verwertungszusammenhänge“ eingesehen, benutzt oder verschlungen hat, langsam und zweckfrei von vorn bis hinten zu lesen!

Denn nach genau – so hat es die Verwaltung für mich ausgerechnet – 35 Jahren und 106 Tagen aktiver Tätigkeit als Hochschullehrer der Theologie wird es höchste Zeit, daß ich anfangs, Theologie zu studieren!

## Katholische Theologie – unterwegs mit Martin Luther<sup>1</sup>

VON ULRICH KÜHN

Die Verabschiedung vom Otto Hermann Pesch aus seinem Lehramt am Fachbereich Evangelische Theologie in Hamburg ist ein Ereignis, das unwillkürlich den Blick zurücklenkt auf eine 35jährige ökumenische Freundschaft. Sie begann auf literarischem Wege mit Besprechungen von Studien zu Thomas von Aquin, gewann persönliche Gestalt bei unvergeßlichen Besuchen von Otto Hermann Pesch in der DDR der sechziger Jahre und stabilisierte sich zunehmend durch die Möglichkeit, miteinander für den Dialog Thomas – Luther und auf diesem Hintergrund für die katholisch-evangelische Verständigung einzutreten.

### *1. Zum theologischen Werk von Otto Hermann Pesch*

a) Das umfangreiche Oeuvre von Otto Hermann Pesch (zu dem auch eine größere Anzahl von Schriften zur Spiritualität gehört) erreichte einen ersten Höhepunkt in der monumentalen Untersuchung zur Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin<sup>2</sup>. In ihr trifft man bereits wesentliche Grundmotive von Peschs weiterem theologischen Schrifttum. In der Frage der Rechtfertigung ist „zwischen Thomas und Luther ein gegenseitiges Anathema weder nötig noch verantwortbar“<sup>3</sup>, auch wenn hier zwei sowohl inhaltlich wie vom Denkansatz her unterschiedliche Ausprägungen von Theologie vorliegen: „sapientiale Theologie“ bei Thomas, „existentielle

Theologie“ bei Luther, wie Pesch damals formulierte.<sup>4</sup> Über die Frage, in welchem Sinne Luther als „katholisch“ gelten kann, kam es dann allerdings zu einer langen innerkatholischen Kontroverse zwischen Pesch und vor allem Peter Manns, Mainz.<sup>5</sup> Es ging dabei nicht nur um das Problem eines historischen oder eines systematischen Ansatzes der Lutherforschung. Sondern es ging sachlich um das Problem der Bewertung Luthers aus katholischer Sicht: Liegt das Kriterium des Katholischen, das hier in Anschlag zu bringen wäre, in der überkommenen Lehrtradition der katholischen Kirche vor? Oder hat sich – so Pesch – das Katholische selbst entwickelt, so daß heute etwas als katholisch gelten kann, was es im 16. Jahrhundert noch nicht war?<sup>6</sup> Katholische Theologie – unterwegs mit Martin Luther: das war und ist für Pesch mehr und anderes als historische Lutherforschung, es ist eine Anfrage an das, was heute katholische Wahrheit ist und sein kann.

Wir begreifen von hier aus, was die beiden großen späteren Früchte seines frühen Aufbruchs auszeichnet: das Buch „Hinführung zu Luther“<sup>7</sup> und das Buch „Thomas von Aquin“<sup>8</sup>. Diese beiden vielgelesenen Werke sind natürlich durch die Kunst Otto Hermann Peschs ausgezeichnet, einen komplizierten historischen Stoff anschaulich und spannend zur Darstellung zu bringen. Dazu kommt dann aber das Inhaltliche: Beide großen Theologen versucht er, „vorkonfessionell“ zu lesen und zu interpretieren – als gemeinsames Vätererbe<sup>9</sup>, er versucht, sie zu betrachten aus einem Blickwinkel „jenseits von Reformation und Gegenreformation“<sup>10</sup>, d.h. ohne eine vorgeprägte Geschichtsschau – die entweder Luther als das Licht nach der Finsternis des Mittelalters sieht (so das evangelische Muster) oder ihn als Störungsfaktor in einer evolutiven katholischen Lehrentwicklung verurteilt (so die katholische Tradition). Nein: der wirkliche Thomas war in seiner Zeit ebenso ein Zeuge des Evangeliums, wie es Luther zu seiner Zeit in ihrer ganzen epocheartigen Neuartigkeit war. Und heute sind wir mit beiden unterwegs in die Zukunft des Glaubens, die sich nicht einfach nach unseren Traditionen bemißt.

Die große Anthropologie Peschs „Freisein aus Gnade“<sup>11</sup> schöpft dann auch aus den beiden großen Traditionen. Und er hat mit seinem Ansatz wesentlich das ökumenische Projekt „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“<sup>12</sup> vorangetrieben und dann auch verteidigt. Ein doktrinales Festhalten an reformatorischen Extrempositionen widerstrebt ihm ebenso wie eine intransigente Weise, das Wesen des „Katholischen“ in der Repristinierung der Überlieferung zu finden. Katholische Theologie – unterwegs mit Martin Luther: welches Tempo und welches Marschgepäck sind auf dem Wege in die Zukunft angemessen?

b) Diese Frage ventiliert Otto Hermann Pesch zunehmend am Thema Kirche – dem zweiten großen Themenbereich, dem er sich immer wieder zugewandt hat. Es ist der Themenkomplex, der für die ökumenische Zukunft in besonderem Maße von Bedeutung ist. Nicht wenige auf beiden Seiten sehen in der Ekklesiologie eine konfessionelle Grunddifferenz aufbrechen, die dann auch noch einmal die Konvergenz z. B. in der Frage der Rechtfertigung problematisiert. Hatte vielleicht Schleiermacher Recht, wenn er diese Grunddifferenz auf die Formel brachte: nach evangelischem Verständnis ist unser Verhältnis zur Kirche abhängig von unserem Verhältnis zu Christus; nach katholischem Verständnis verhält es sich umgekehrt, hier schiebt die Kirche sich als Instanz zwischen Christus und den einzelnen?<sup>13</sup> Eilert Herms sieht hier noch heute einen kontradiktorischen Gegensatz, der durch theologische Formeln niemals zu überbrücken ist, weshalb auch die Suche nach solchen Formeln im Grunde der falsche ökumenische Weg sei.<sup>14</sup> Dies zeigt sich dann in einer Art Grundmißtrauen gegenüber dem ökumenischen Wollen der katholischen Kirche und insbesondere gegenüber den von ihr mitgetragenen Konvergenz- oder Konsensdokumenten – wie auch gegenüber den lutherischen Verhandlungspartnern. Man könnte von hier aus fragen: Hat die katholische Theologie und Praxis in der Ekklesiologie Martin Luther doch noch vor sich, der den Satz geprägt hat: „A personis ad res non valet argumentum“<sup>15</sup>, d. h.: für die Einheit und Wahrheit der Kirche kommt es auf die Kontinuität in der Sache des Evangeliums an und nicht auf eine bestimmte formale personale Struktur und Kontinuität? Luther hat ja der damaligen katholischen Kirche bestritten, daß sie die rechte alte Kirche sei – trotz der formalen bischöflichen Sukzession. „Wie aber, wenn ich beweise, daß wir bei der rechten alten Kirchen blieben, ja, daß wir die rechte alte Kirche sind, ihr aber von uns, das ist von der alten Kirchen abtrünnig worden, ein neue Kirchen angericht habt, wider die alte Kirche“<sup>16</sup>. Das steht tatsächlich bis heute ekklesiologisch zwischen den großen Kirchen des Abendlandes, und die Frage stellt sich: Ist die katholische Theologie hier *auch* mit Martin Luther unterwegs?

Es muß in diesem Zusammenhang neben Peschs glänzender kritischer Aufarbeitung der Wirkungsgeschichte des I. Vaticanums wohl in erster Linie sein großer Rückblick auf das II. Vatikanische Konzil genannt werden.<sup>17</sup> Das Buch zum II. Vaticanum ist im Jahre 1993 erschienen und schließt mit einem „Traum von der Kirche“. „Ich träume von einer Kirche, die klar und deutlich sagt, daß sie um des Evangeliums und um des Glaubens der Menschen willen da ist“ beginnt dieser Traum.<sup>18</sup> Hat Pesch damit jene Option Luthers

eingeholt, die ja bedeutet, daß im Konfliktfall zwischen Evangelium und der kirchlichen Amtskontinuität dem Evangelium die Priorität gehört?

Auch das Konzilsbuch liest sich spannend wie ein Kriminalroman. Und es legt eine durchaus kritische Bilanz der Entwicklung der katholischen Kirche seit dem Konzil vor. In dieser Entwicklung seien die „ambivalenten Ergebnisse“ des Konzils zu mancherlei restaurativen Tendenzen genutzt worden, beginnend mit der umstrittenen Enzyklika „*Humanae vitae*“ von 1968 und mit retardierenden Auswirkungen auf die kirchenamtliche Linie im ökumenischen Dialog seither.<sup>19</sup> Die ekklesiologische Grundsatzfrage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche stellt Pesch fast noch deutlicher in kleineren Arbeiten zur Ekklesiologie, z. B. in einem Aufsatz „Gesetz und Evangelium – Eine lutherische Formel als Herausforderung für die katholische Ekklesiologie“<sup>20</sup>. Hier benennt er u. a. die Diskrepanz, die nach seiner Meinung zwischen kirchlicher Praxis und der Mitte der Verkündigung besteht. Dies sei der Fall im Bereich der Lehramtsausübung. Die Kirchen disziplin in ethischen Fragen und das Drängen nach uniformen Strukturen gehören ebenfalls in den Katalog der von ihm aufgezählten Schwierigkeiten. Im Blick auf die Ökumene fordert Pesch in anderem Zusammenhang eine grundsätzliche Selbstrelativierung der katholischen Kirche, damit das ökumenische Ziel nicht mehr einfach als Rückkehr der anderen verstanden wird. „Läßt sich die historische Kontinuität der römisch-katholischen Kirche verbinden mit einem Modell von Einheit und Wiedervereinigung, das *nicht* ‚Rückkehr‘ bedeutet, aber *doch* ‚Eingliederung‘? Konkret also: Eingliederung in eine Kirche unter dem Nachfolger Petri?“ fragt er 1987.<sup>21</sup> Die katholische Option bleibt deutlich, aber hinter der Differenz von abzulehnender „Rückkehr“ und wünschenswerter „Eingliederung“ verbirgt sich der Hinweis auf die notwendige Bekehrung und Reform der Kirche (im Sinne des Ökumenismusdekrets) – also auch „Selbstverleugnung, Anerkennung der eigenen Sünde“<sup>22</sup> – und die Forderung nach einer Suspendierung des Festhaltens an Identitäten. Denn vom Evangelium her kann es für die Kirche „nie ihre Aufgabe sein, unter allen Umständen ihre ‚Identität‘ als *diese* konkrete Kirche zu wahren“, weil das im Grunde eine Abgrenzungsmentalität beinhaltet.<sup>23</sup> Von daher kommt Pesch (auch auf dem Hintergrund des sog. Rahner-Fries-Planes von 1983) zur Vision der „einen Kirche – noch vor dem jüngsten Tag“<sup>24</sup>.

Katholische Theologie – unterwegs mit Martin Luther. Wir begegnen bei Otto Hermann Pesch dem Versuch, die Grundprinzipien des katholischen Kirchenverständnisses im Lichte der Kritik des Reformators in gereinigter Form festzuhalten und als ökumenisches Angebot zu formulieren. Es bleibe

dahingestellt, ob es ihm damit gelungen ist, die tiefe Skepsis von Kritikern wie G. Maron, G. Ebeling oder E. Herms zu zerstreuen. In jedem Fall wird ein evangelischer Betrachter nur mit großem Respekt jene selbstkritischen Töne vernehmen. Zugleich muß er sich davor hüten, mit Fingern zu zeigen, um nicht als der zu erscheinen, der das Glashaus seiner eigenen problembeladenen Kirche, in welchem er sitzt, vergessen hätte.

## *2. Theologie in ökumenischer Verantwortung – mit Martin Luther unterwegs*

Es soll nun versucht werden, das Werk von Otto Hermann Pesch hineinzustellen in den Kontext des Weges gegenwärtiger Theologie. Die Überschrift zeigt an, daß es jetzt nicht mehr allein um die katholische Theologie gehen kann. Es geht um Theologie in ökumenischer Verantwortung sozusagen auf beiden Seiten.

Eine solche Theologie wird bei jedem ihrer Schritte und Überlegungen die Gesprächssituation und den Gesprächspartner der jeweils anderen Kirche im Blick haben müssen, mit der Frage, in welchem Maße von jenseits der eigenen konfessionellen Tradition her Einsichten zu rezipieren sind, und wie das über die Konfessionsgrenzen hinausgreifende Gemeinsame des einen Glaubens zur Sprache gebracht werden kann.

Wenn und sofern die katholische Theologie mit Martin Luther unterwegs ist, ist dies in sich selbst ein Zeichen ökumenischer Verantwortung. Und der Weg, den die katholische Theologie von der vergrößernden Polemik der Jahrhundertwende über ein zunehmendes Verstehen Luthers bis hin zur Rezeption reformatorischer Anliegen in unserem Jahrhundert gegangen ist, ist als solcher ein Ausweis ökumenischer Verantwortung. Es ist immer wieder daran zu erinnern, wie unwahrscheinlich es zu Beginn unseres 20. Jahrhunderts erschienen wäre, wenn prophezeit worden wäre: daß ein II. Vatikanum eine Konzentration auf die biblische Überlieferung sozusagen zum Programm machen würde; daß dieses Konzil im Blick auf Wesen und Gestalt des Gottesdienstes Grundanliegen der Reformation – die Muttersprache, die Beteiligung der Gemeinde – sich zu eigen machen und sogar eine Reformulierung des Opfercharakters der Messe vornehmen würde; und daß es die Kirche in ganz neuer Weise als Volk Gottes begreifen sollte und als *communio*, die ständig der Erneuerung bedarf. Das theologische Werk von Otto Hermann Pesch reiht sich in diesen Aufbruch ökumenischer Verantwortung ein, benennt allerdings zugleich auch die Schwächen, Hemmungen, ja Rückläufigkeiten dieses Aufbruchs.

Kann dies Letztere indessen Grund zu dem Urteil sein, daß die katholische Theologie und Kirche in Wirklichkeit *nicht* wirklich unterwegs ist mit Martin Luther, daß sie letztlich bei ihrem römischen Grundmuster bleibt? Dieses resignative Urteil scheint untermauert zu werden durch offensichtliche Grenzen bei der Rezeption der Reformation im Bereich der Rechtfertigungslehre und im Bereich der Ekklesiologie. Die intensiven Bemühungen von Otto Hermann Pesch gerade in diesen beiden Feldern belegen dies auf ihre Weise. Die Spitzensätze der lutherischen Rechtfertigungslehre – darin hat die fundamentale Göttinger Kritik am Projekt „Lehrverurteilungen-kirchentrennend?“<sup>25</sup> durchaus recht – werden von der katholischen Theologie nicht eingeholt: die These von Gottes Alleinwirksamkeit beim Heilsgeschehen; die Radikalität des *simul peccator ac iustus*; das *extra nos* des Heils. Wenn sie der Maßstab des Gemeinsamen wären, dann wären wir geschieden wie eh und je bzw. müßten auf die Bekehrung der katholischen Kirche zur Reformation warten (wie dies Jörg Baur ja *de facto* gefordert hat<sup>26</sup>). Die hermeneutischen Prinzipien des Projektes – die ganz wesentlich von Peschs Überlegungen stimuliert sind – führen freilich zum Verzicht auf die Forderung einer Übernahme der reformatorischen durch die katholische Lehre (und umgekehrt). Es wird nur versucht zu begründen, warum die bleibenden Unterschiede angesichts des Partners heute (der sich in den letzten 400 Jahren gewandelt hat) keine kirchentrennenden Wirkungen mehr haben. Noch schwieriger sind die Dinge im ekklesiologischen Bereich. Auch bei Otto Hermann Pesch steht – wenn ich recht sehe – nur die Praxis der katholischen Kirche zur Disposition (allerdings einschließlich der strikten Auffassung der Unfehlbarkeit), aber nicht ihre dogmatische Grundthese von der für die Kirche notwendigen bischöflichen Amtskontinuität und vom Petrusdienst des Papstes. Ist damit nicht – trotz allem Gemeinsamen – jene Grunddifferenz Schleiermachers nach wie vor festgeschrieben? Dies ist die Frage derer, die gegenüber allen theologischen Versöhnungsversuchen heute Skepsis an den Tag legen und die z.B. das Werden der geplanten gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre nicht mit Hoffnung, sondern mit großer Skepsis begleiten.<sup>27</sup>

In der Tat – hier zeigen sich Grenzen des katholischen Unterwegsseins mit Martin Luther. Aber dies scheinen mir Grenzen zu sein, die den evangelischen Betrachter nicht einfach auf die Wacht vor der römischen Gefahr rufen, sondern die ihn eher nachdenklich machen sollten. Sie stellen nämlich auch die Frage, in welchem Sinne eigentlich die reformatorische Kirche und Theologie mit Martin Luther unterwegs ist, ob vielleicht auch hier die

Notwendigkeit besteht, sei es über Luther hinauszugehen, sei es hinter ihn zurückzufragen.

Es sei dies an den beiden neuralgischen Themen – Rechtfertigung und Kirche – in knappen Strichen verdeutlicht. Die Schwierigkeit für katholisches Denken, die Spitzensätze der lutherischen Rechtfertigungslehre zu übernehmen, liegt nicht zuletzt darin, daß sie nicht ohne weiteres durch das biblische Zeugnis gedeckt sind. Auf die Differenz zwischen Paulus und Luther in dieser Frage ist immer wieder hingewiesen worden<sup>28</sup>, u. a. darauf, daß das für Luther zentrale „*simul peccator ac iustus*“ sich so bei Paulus nicht findet, daß die Stellung der Taufe als Erwachsenentaufe im Neuen Testament eine andere ist als bei Luther und daß sich von daher das Problem der Vorbereitung auf die in der Taufe erfolgende Rechtfertigung anders als in der Reformationszeit stellt. Es gibt Gründe für die Annahme, daß in diesen Punkten das Tridentinum – exegetisch gesehen – näher bei Paulus steht als die lutherische Lehre – einmal ganz abgesehen von dem übrigen neutestamentlichen Zeugnis. Was bedeutet das für das reformatorische Prinzip „*sola scriptura*“? Luther hat Paulus (und das übrige NT) im Lichte seiner geistlichen Erfahrungen und Probleme gelesen und eine ihn tröstende Antwort gefunden. Sie liegt zweifellos auf der neutestamentlichen Linie, ist indessen die Antwort auf eine Frage, die es so im NT noch nicht gibt. Das aber bedeutet prinzipiell theologisch, hermeneutisch und damit ökumenisch ein Doppeltes. Unterwegs sein mit Martin Luther heißt (1), sich dem Zeugnis der Heiligen Schrift aussetzen, auch und gerade dort, wo es keine einfache Bestätigung der eigenen Lehre hergibt. Unterwegs sein mit Martin Luther heißt aber zugleich auch (2), den Mut haben, die eigenen Erfahrungen in das Licht des biblischen Zeugnisses zu rücken, so wie Luther es tat. Hier aber ist zu sagen: Unsere gegenwärtigen Erfahrungen unterscheiden sich in vielem von denen Luthers – und das erschwert auch für evangelisches heutiges Bewußtsein die lebendige Übernahme reformatorischer Spitzenformulierungen. Es wird immer wieder darauf hingewiesen, daß die evangelische Kirche und Theologie weithin kein wirkliches Lebensverhältnis zur reformatorischen Rechtfertigungslehre hat. Deshalb wirken die ökumenischen Dispute darüber oft so lebensfern und ist die Rezeption in den Synoden so mühsam. Gewiß wird man immer wieder auch die überraschende Relevanz reformatorischer Fragestellungen – gerade in der Frage von Schuld und Schuldvergebung, im Blick auf das Gesetz sowie auf den Geschenkcharakter unseres Daseins – neu zu entdecken und neu ins Bewußtsein zu rücken haben. Gleichzeitig ermutigt Luther selbst dazu, unsere *neuen* Erfahrungen und Fragestellungen in das Licht der Bibel zu rücken – die Frage des Leidens, der Sinnlosigkeit,

der Gottvergessenheit, die vielfältigen Gefährdungen des Menschseins in unserer neuzeitlichen, modernen Welt – und damit über das in der Reformation Geschriebene hinauszugehen. Er ermutigt uns auch dazu, etwa die Frage, was Heil ist, noch einmal neu zu beantworten. Die Überlegungen von Otto Hermann Pesch zum Wesen und Maßstab dessen, was katholisch ist, stellen sich also in ähnlicher Weise für die Bestimmung dessen, was heute eigentlich evangelisch heißt.

Das kann auch an der Frage der Ekklesiologie exemplifiziert werden – dem recht eigentlichen Stolperstein der katholisch-reformatorischen Ökumene.

Das hier zwischen uns liegende Problem ist offenbar das Problem der Verbindlichkeit grundlegender kirchlicher Strukturen, konkret: des historischen Episkopats und des Petrusdienstes. Luther hat hier den Altgläubigen entgegengehalten, daß die Berufung auf diese Kontinuität noch nicht ein Erweis für die wahre Kirche ist.

Wenn wir in diesem sensiblen Bereich ebenfalls zunächst die Frage nach der Begründung unserer Ekklesiologien in der Hl. Schrift stellen, so müssen wir sagen: sowohl die evangelische wie die katholische Ekklesiologie geht, was die Strukturen der Kirche betrifft, über das NT hinaus – weil die neuen Erfahrungen dazu nötigten. Auch die reformatorische Ekklesiologie tut das: denn das Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, das konstitutiv ist für den lutherischen Kirchenbegriff, ist als solches im NT noch nicht nachweisbar, es ist eine Bildung aus der Geschichte der Kirche. Das Gleiche gilt für den Episkopat und das Papsttum nach katholischem Verständnis. Die Frage ist also, welche dieser Strukturen der Bewahrung der im Neuen Testament gezeichneten Konstitutiva von Kirche heute am ehesten zuträglich sind. Hier gibt es auch in der evangelischen Diskussion z.B. Argumente und Gründe, es nicht bei dem „einen“ Amt bewenden zu lassen, sondern um der Kirche heute willen auf die Vielzahl der Ämter und Dienste des Neuen Testaments zurückzugreifen.<sup>29</sup> Aber es haben sich auch noch andere Erfahrungen eingestellt. Wir haben ein ganz neues Gespür für die universale Dimension der Kirche bekommen.<sup>30</sup> Dieses Gespür hat die lutherischen Kirchen ebenfalls genötigt, in der Gestaltung von Kirche über das hinauszugehen, was in der Reformation und danach entstanden ist. Es gibt die Notwendigkeit von Strukturen, die die regionale und die weltweite Gemeinschaft der Kirchen schützen und organisieren: VELKD, EKD, LWB, ÖRK. Das sind Gestaltungen von grundsätzlicher ekklesiologischer Dignität. Und es ist deutlich, daß auch die Kontinuität der Kirche durch die Zeiten hindurch sinnvoller Weise bestimmte Strukturen haben sollte, die sie

institutionalisieren.<sup>31</sup> Das alles zeigt: das „satis est“ von CA VII, so entlastend es auf der einen Seite ist, ist nicht in jeder Hinsicht „genug“ für heute. Es gilt, auf den Spuren Martin Luthers aufgrund von neuen Erfahrungen des Kircheseins über das in der Reformation Festgelegte hinauszugehen. Das aber eröffnet ganz neue Gesprächsmöglichkeiten mit den episkopalen<sup>32</sup> Kirchen und auch mit der katholischen Kirche. Die ökumenische Verantwortung der Theologie besteht darin, mit Martin Luther über ihn hinausgehend nach Strukturen Ausschau zu halten, die das Bekenntnis zur „einen heiligen Kirche“ auf Erden mehr und mehr in die Sichtbarkeit überführen.

Wenn das richtig ist, haben wir uns damit der Frage gestellt, die Otto Hermann Pesch intensiv mit Peter Manns diskutiert hat. Dort hieß die Frage „Was ist der Maßstab des Katholischen?“, liegt er in der Vergangenheit, oder liegt er in der offenen Zukunft? Die Antwort, daß er nur in der Zukunft liegt, hat Otto Hermann Pesch selbst nicht streng durchgeführt, sofern er immer wieder auch Maß nimmt an der Überlieferung der Kirche und der Schrift. Dieselbe Frage stellt sich im Blick auf das, was heute „evangelisch“ ist. Luther kann uns gerade darin eine Hilfe sein, daß er uns zeigt: Es ist nicht ausreichend, hier einfach die reformatorische Vergangenheit zu zitieren. Vielmehr verweist uns das Erbe Martin Luthers einmal zurück auf den gemeinsamen Boden der Heiligen Schrift in all ihrer Offenheit. Zum anderen ermutigt er uns, die Fragen der Gegenwart im Lichte der Heiligen Schrift gleichzeitig als Maßstab dafür anzusehen, was heute als evangelisch zu gelten hat. Es ist eine überraschende Konvergenz, die sich abzeichnet. Luther ist kein Theologe, der zu so etwas wie einer „Lutherscholastik“ aufruft. Vielmehr ist Luther für uns miteinander bedeutsam als ein Theologe unterwegs – der seine Antworten gewagt hat, und der uns ermutigt, unsere Antworten zu geben, so wie vor ihm Thomas von Aquin und Augustin ihre Antworten gegeben haben.

Es ist wirklich ein *Weg*, den wir auf den Spuren Luthers zurückzulegen haben. Es ist ein Weg, der uns Umschau halten läßt und der uns entdecken läßt, auf welchen andern Wegen – ebenfalls von der Wahrheit Christi getragen – Brüder und Schwestern, katholische und evangelische und andere Christen und Theologen in die Zukunft gehen. Ich denke, daß Otto Hermann Pesch uns auf diesen Luther weisen kann: den Luther, der – recht verstanden – unser Begleiter auch in eine fernere Zukunft ist. Dieser Luther, der über sich hinausweist auf den, der recht eigentlich unser Schutz und Begleiter ist, möge auch auf dem neuen Lebensabschnitt im Spiel bleiben, für den wir Otto Hermann Pesch viel Segen wünschen.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Gekürzter Text der Vorlesung zur Verabschiedung von Otto Hermann Pesch am 30. Januar 1997 am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.
- <sup>2</sup> O. H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967, Neudruck: Mainz 1985.
- <sup>3</sup> Ebd., S. 950.
- <sup>4</sup> Existentielle und sapientiale Theologie. Hermeneutische Erwägungen zur systematisch-theologischen Konfrontation zwischen Luther und Thomas von Aquin, in: *ThLZ* 92, 1967, Sp. 731–742.
- <sup>5</sup> O. H. Pesch, *Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung*, in: *Luth. Rundschau* 16, 1966, S. 392–406; ders., *Abenteuer Lutherforschung. Wandlungen des Lutherbildes in katholischer Theologie*, in: *Die neue Ordnung* 20, 1966, S. 417–430; P. Manns, *Lutherforschung heute. Krise und Aufbruch*, Wiesbaden 1967; ders., *Katholische Lutherforschung in der Krise*, in: ders. (Hg.), *Zur Lage der Lutherforschung heute*, Wiesbaden 1982, S. 90–128; O. H. Pesch, *Der „katholische“ und der „lutherische“ Luther. Eine späte Antwort an Peter Manns*, in: ders., *Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche*, Freiburg 1982 (QD 97), S. 95–144.
- <sup>6</sup> Vgl. auch U. Kühn, *Ist Luther Anlaß zum Wandel des katholischen Selbstverständnisses? Zur jüngsten Phase katholischer Bemühung um Luther*, in: *ThLZ* 93, 1968, Sp. 881–898.
- <sup>7</sup> O. H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982.
- <sup>8</sup> O. H. Pesch, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Mainz 1988.
- <sup>9</sup> Ebd., S. 25.
- <sup>10</sup> *Hinführung zu Luther*, a. a. O., S. 27.
- <sup>11</sup> O. H. Pesch, *Freisein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg 1983.
- <sup>12</sup> *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd. I, hg. v. K. Lehmann und W. Pannenberg, Freiburg/Göttingen 1986. Vgl. in Bd. II dieses Werkes, hg. v. K. Lehmann, Freiburg/Göttingen 1989 (2. A. 1995), S. 243–282, den Beitrag Peschs: *Die Canones des Trienter Rechtfertigungsdekrets. Wen trafen sie? Wen treffen sie heute?*. Ferner die „freundliche Antwort an Jörg Baur“: U. Kühn/O. H. Pesch, *Rechtfertigung im Disput*, Tübingen 1991.
- <sup>13</sup> F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (2. Aufl. 1830/31), § 24.
- <sup>14</sup> E. Herms, *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen*, Göttingen 1984; ders., *Von der Glaubensgemeinschaft zur Kirchengemeinschaft*, Marburg 1989.
- <sup>15</sup> *WA* 39 I, S. 194.4.
- <sup>16</sup> *WA* 51, S. 479.1.
- <sup>17</sup> O. H. Pesch, *Bilanz der Diskussion um die vatikanische Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition*, in: ders., *Dogmatik im Fragment*, Mainz 1987, S. 206–252.
- <sup>18</sup> O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte. Verlauf – Ergebnisse. Nachgeschichte*, Mainz, 4. A. 1996, S. 381.
- <sup>19</sup> Ebd., S. 351 ff.
- <sup>20</sup> In: O. H. Pesch, *Gerechtfertigt aus Glauben*, a. a. O. (o. Anm. 4), S. 56–94.
- <sup>21</sup> O. H. Pesch, *Ökumenismus der Bekehrung – in der Zerreißprobe der Logik. Ein Rückblick auf das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: H. Fries/ O. H. Pesch, *Streiten für die eine Kirche*, München 1987, S. 135–176, hier: S. 150.
- <sup>22</sup> Ebd., S. 161.
- <sup>23</sup> Ebd., S. 174.
- <sup>24</sup> Ebd., S. 163.
- <sup>25</sup> D. Lange (Hg.), *Überholte Verurteilungen?*, Göttingen 1991.
- <sup>26</sup> J. Baur, *Einig in der Rechtfertigungslehre?*, Tübingen 1989, S. 90. 109f.
- <sup>27</sup> Nach langen Verhandlungen liegt seit Februar 1997 der endgültige Textvorschlag einer „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ vor und ist vom Lutherischen Welt-

bund seinen Gliedkirchen mit der Frage zugeleitet worden, ob sie den in dieser Erklärung festgestellten Ergebnissen zustimmen können.

<sup>28</sup> In klassischer Weise hat dies – unter Rückgriff auf Beobachtungen von Adolf Schlatter – bereits P. Althaus in seiner Schrift: Paulus und Luther über den Menschen, Gütersloh 1951, festgestellt. Die neueren exegetischen Einsichten zur paulinischen Rechtfertigungslehre haben es im wesentlichen bestätigt.

<sup>29</sup> Vgl. die umfangreiche Diskussion zu dieser Frage schon in den sechziger und siebziger Jahren (vgl. U. Kühn, Kirche, HST 10, Gütersloh 2. A. 1990, bes. S. 185 ff).

<sup>30</sup> „Die Kirche verwirklicht sich auf verschiedenen Ebenen: als Kirche am Ort (Gemeinde), als Kirche eines größeren Bezirks bzw. eines Landes und als Universalkirche. Auf jeder dieser Ebenen ist das ‚In und Gegenüber‘ von kirchlichem Amt und kirchlicher Gemeinschaft in je verschiedener Weise wesentlich.“ (Gemeinsame röm.-kath./ev.-luth. Kommission, Das geistliche Amt in der Kirche, Paderborn/Frankfurt 1981, Ziff. 45; abgedr. auch in: Dokumente wachsender Übereinstimmung I, hg. v. H. Meyer u. a., Frankfurt/Paderborn 1983, hier: S. 345 f).

<sup>31</sup> Vgl. dazu den in Kürze erscheinenden Bericht der Bilateralen Arbeitsgruppe der VELKD und der Deutschen Bischofskonferenz unter dem Titel „Ich glaube die Gemeinschaft der Heiligen“.

<sup>32</sup> Das zeigen die Gespräche und Vereinbarungen mit der Anglikanischen Kirche (vgl. die Meißener Gemeinsame Feststellung von 1988), in besonderem jetzt die Porvoorer Gemeinsame Feststellung der anglikanischen und nordischen lutherischen Kirchen von 1992 (vgl. den Text und die Stellungnahme von Kirchenleitung und Bischofskonferenz der VELKD in: Texte aus der VELKD 73/1996).

## Die ökumenische Relevanz der Fundamentalartikellehre

VON CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER

Die ökumenische Diskussion scheint derzeit auf der Stelle zu treten. Darauf weist die Beobachtung hin, daß der durch das II. Vaticanum ausgelöste Enthusiasmus vieler Christen in Resignation umzuschlagen beginnt und sich die christlichen Kirchen heute distanzierter und reservierter gegenüberstehen als noch vor zehn oder zwanzig Jahren. Worin aber wurzeln die ökumenischen Schwierigkeiten? Liegt es allein an der Schwerfälligkeit der Kirchenleitungen oder am ökumenischen Prozeß selbst? Dieser Frage wird im folgenden dadurch nachgegangen, daß das ökumenische Modell der „versöhnten Verschiedenheit“ kurz dargelegt und dann, ausgehend von der irenisch gewendeten Fundamentalartikellehre, der Versuch unternommen wird, die Schwierigkeiten, mit denen dieser Ökumeneplan behaftet ist, einer möglichen Lösung zuzuführen.

Das auf die Initiative der konfessionellen Weltbünde zurückgehende Modell der „Einheit in Verschiedenheit“ ist bestrebt, die konfessionellen Traditionsbildungen als legitime Interpretationen der einen christlichen Grundwahrheit so miteinander zu versöhnen, daß eine Einheit in legitimer Vielfalt entstehen kann. Dadurch wird der Sorge um die konfessionelle Identität Rechnung getragen, die ja gerade in der Konsensökumene dazu führt, daß mit steigender Zahl an Konsenserklärungen zugleich auch die konfessionellen Unterschiede wieder verstärkt an Bedeutung gewinnen. Das Einheitsmodell der „versöhnten Verschiedenheit“ bildet also eine Alternative zu dem der „organischen Union“, in welchem anstatt der partiellen Identifikation die einzelnen konfessionellen Traditionen in eine umfassendere einfließen sollen, damit aus den Schwesterkirchen eine wirkliche *Una Sancta* wird. Beide Konzeptionen lassen sich letztlich jedoch miteinander verbinden, wenn die „Einheit in Verschiedenheit“ als ökumenisches Nahziel und die „organische Union“ als Fernziel angesehen wird.

Obgleich die Einheit in „versöhnter Verschiedenheit“ keinen vollständigen Konsens voraussetzt, entläßt sie die einzelnen Schwesterkirchen dennoch nicht in die Beliebigkeit von Glaubensvollzug und Lehraussagen. Bedingung ist vielmehr ein Konsens in fundamentalen Glaubensüberzeugungen sowie die Bereitschaft, die jeweils andere Konfessionskirche als eigenständigen Typus der einen Kirche zu akzeptieren. Dies bedeutet, daß kontroverstheologische Lehraussagen, die im Grundkonsens verankert sind, über diesen jedoch hinausreichen, nicht mehr explizit verurteilt werden dürfen, sondern als evangeliumsgemäß anzuerkennen sind, ohne dadurch schon selbst übernommen werden zu müssen. Diesem Modell kommt die allgemeine Überzeugung entgegen, daß die kirchliche Spaltung nicht bis zur Wurzel reicht (UR 3), also eine unvollkommene Kirchengemeinschaft zwischen den Teilkirchen besteht. Doch hängt der Erfolg dieses Modells wesentlich von der gemeinsamen Einigung auf die Einheitsprinzipien, also von der Bestimmung jenes Glaubensinhaltes ab, der als fundamental und daher für die Kirche als konstitutiv zu erachten ist.

Die Ermittlung dieses Grundkonsenses kommt einer qualitativen Konzentration christlicher Glaubensaussagen auf ihre heilsnotwendige Mitte hin gleich; sie schließt also eine Differenzierung zwischen zentralen Glaubensartikeln und solchen, die spekulativer Art und als legitime Interpretationen des christlichen Glaubensgrundes weniger bedeutsam sind, mit ein. Damit ist die Frage nach der Legitimität der Unterscheidung christlicher Glaubensaussagen und insofern die Fundamentalartikellehre berührt, welche sich

besonders im 16. Jahrhundert aufgrund ekklesiologischer Motive entfaltet hat. In ihr wird zwischen fundamentalen bzw. heilsnotwendigen und nicht-fundamentalen bzw. nicht-heilsnotwendigen Glaubensartikeln differenziert und damit verbunden eine gestufte Verbindlichkeit der *articuli fidei* gelehrt. Allerdings wurde sie von der katholischen Kirche stets zurückgewiesen (DH 3683), und dies, obgleich auch der katholischen Lehre der Gedanke der Fundamentalartikel als solcher nicht fremd ist, erkannte sie doch schon früh die Notwendigkeit, dogmatische Glaubensaussagen ihrem Inhalt nach zu ordnen.

Hier darf jedoch nicht übersehen werden, daß in der katholischen Theologie der Fundamentalartikelgedanke lediglich als Interpretationsprinzip Anwendung fand, während er sich in der Fundamentalartikellehre ja zudem in einer abgestuften Verbindlichkeit objektiver Heilswahrheiten niederschlug. Eine solche wurde von der katholischen Kirche stets bestritten, weil sie darin ein quantitatives Ausgrenzen von Glaubenswahrheiten aus der kirchlich verbindlichen Lehre und damit einen quantitativen Reduktionismus erkannte. Im Blick auf das Einheitskonzept der „versöhnten Verschiedenheit“ stellt sich darum die zentrale Frage, ob die Fundamentalartikellehre tatsächlich eine quantitative Ausgrenzung nicht-fundamentaler Glaubensartikel aus dem Bereich der kirchlichen Lehre impliziert und die Annahme einer abgestuften Verbindlichkeit objektiver Heilswahrheiten zulässig ist.

#### *Die Lehre von den Fundamentalartikeln: quantitativer Reduktionismus?*

Die Fundamentalartikellehre entsprang im 16. Jahrhundert vorwiegend apogetischen bzw. polemischen Motiven und fand im 17. Jahrhundert vor allem im irenischen Sinne Anwendung; über alle Konfessionsgrenzen hinweg. Ihre eingehende theologische Untersuchung stellt allerdings noch ein Desiderat dar, das hier nicht ausgefüllt werden kann. Wohl aber soll anhand eines der bedeutendsten Ireniker des 17. Jahrhunderts, des lutherischen Theologen Georg Calixts (1568–1656), exemplarisch der Nachweis geführt werden, daß die katholische Theologie den Vorwurf des quantitativen Reduktionismus und Minimalismus in bezug auf die Fundamentalartikellehre nicht immer zu Recht erhoben hat<sup>1</sup>.

Die Unionstheologie Calixts basiert in erster Linie auf einer Verwissenschaftlichung der Theologie: Er unterscheidet zwischen Theologie und Glauben, verobjektiviert das Wort Gottes als wissenschaftlichen Gegenstand der Theologie und versucht, auf diese Weise einen konfessionsneutralen Standpunkt zu gewinnen bzw. das Problem der geschichtlich bedingten

Wahrheitsvermittlung zu lösen. Ferner spiegelt sich in seiner Unionskonzeption die Fundamentalartikellehre des 16. und 17. Jahrhunderts wider, wobei ihm bei der Bestimmung der heilsnotwendigen *articuli fidei* die altkirchliche Tradition als ein zweites, dem Schriftprinzip nachgeordnetes theologisches Erkenntnisprinzip dient. Damit zeigt sich sein Unionsprogramm vom „*consensus antiquitatis*“ durch die altkirchliche Irenik beeinflusst. Ausgehend von den mit Hilfe des Schrift- und Traditionsprinzips ermittelten fundamentalen Glaubensartikeln gelingt es ihm, erstmals zwischen Glaubens- und Kirchengemeinschaft zu differenzieren und damit auch solche christlichen Kirchen als wahre Kirchen zu bezeichnen, die zwar nicht in allen Glaubenslehren, wohl aber in den heilsrelevanten übereinstimmen. Dieser Grundkonsens ist für ihn hinreichend, um trotz allen Unterscheidungslehren einer gegenseitigen Duldung der Konfessionskirchen das Wort zu reden.

Wie die Fundamentalartikellehre als solche, so war auch Calixts universale Kirchenidee durch all die Jahrhunderte hindurch heftiger Kritik ausgesetzt, welche bis heute vor allem in dem Vorwurf des quantitativen Reduktionismus und Minimalismus gipfelt. Bei genauerem Zusehen zeigt sich indes, daß seine Fundamentalartikellehre keine Simplifizierung bzw. Relativierung zentraler Glaubenssätze intendiert, sondern ganz im Gegenteil eine Konzentration der christlichen Glaubenslehre auf ihre heilsrelevante Mitte hin. Als Indiz dafür, daß sich Calixt mit seiner altkirchlichen Unionstheologie alles andere als indifferent verhält, kann die Tatsache angesehen werden, daß er, ausgehend vom *fundamentum fidei*, sehr wohl die Einheit aller Konfessionskirchen im Sinne einer Glaubensgemeinschaft propagiert, dabei aber seine Polemik gegenüber dem Papsttum niemals aufgibt, wie er auch an seiner evangelischen Konfessionsgemeinschaft ungebrochen festhält. Noch bedeutsamer ist, daß er zwar die weniger fundamentalen Glaubensartikel, die „*antecedentia*“ und „*consequentia*“, welche anders als die heilsrelevanten in der göttlichen Offenbarung nicht direkt ausgesprochen sind und damit das Heil des Menschen nicht unmittelbar berühren, dem Bereich der theologischen Schule zuweist, sie dabei aber keineswegs der theologischen Willkür anheimgibt<sup>2</sup>. Ogleich er das *fundamentum religionis christianae* in allen Konfessionskirchen wiederfindet, kennt er dennoch Unterschiede in bezug auf die Reinheit der wahren Lehre<sup>3</sup>, weshalb Lehrdifferenzen in nicht-fundamentalen Glaubensfragen zwar keine Glaubensgemeinschaft verhindern, wohl aber gegenwärtig unterschiedliche Kirchengemeinschaften begründen – Indifferentismus und Synkretismus liegen also der unionstheologischen Intention Calixts fern.

Daß es nicht in der Absicht Calixts steht, Glaubensartikel aus dem Bereich der kirchlichen Lehre einfach quantitativ auszugrenzen, sondern er ganz im Gegenteil darauf bedacht ist, innerhalb des *depositum fidei* eine Konzentration auf das Heilsmysterium vorzunehmen, wird insbesondere darin deutlich, daß er die fundamentalen *articuli fidei* mit Hilfe theologisch-systematischer Überlegungen zu bestimmen versucht: Wichtigstes Kriterium ist für ihn das Mysterium Christi, welches das der Trinität in sich einschließt, und das er im Nicäno-Konstantinopolitanum zusammengefaßt findet. Freilich kommt es ihm dabei nicht auf einzelne dogmatische Sätze an, als vielmehr auf die dort zusammengefaßten Mysterien, auf den alle Christen einenden, weil gemeinsamen und heilsnotwendigen Glaubensinhalt. Aus diesem Grunde finden sich bei ihm auch mehrere eingliedrige christologische Bekenntnisse, in denen jeweils das Mysterium der Erlösung durch den menschgewordenen Gottessohn als Ausgangspunkt dient<sup>4</sup>. „Die Sätze des apostolischen Symbols hatten nur darum für Calixt eine so hohe principielle Bedeutung, weil sie die *necessaria ad salutem* enthielten, die Glaubensartikel, ohne deren Anerkennung man nicht selig werden kann“. Für eben diese *articuli fidei* findet Calixt keine bessere Bezeichnung als das Apostolicum, da er das heilsnotwendige Glaubensfundament noch allzu material und objektiv denkt, anstatt das „Allgemeine, Unmittelbare“ im Sinne eines „christlich-religiösen Bewußtseins“ „auf seinen bestimmten Begriff und Ausdruck zu bringen“<sup>5</sup>. Hier von Reduktion der Glaubensaussagen reden zu wollen, hieße den irenischen Lösungsversuch Calixts als Ganzes mißzudeuten.

Der Vorwurf der Reduktion trifft im calixtinischen Unionismus nicht auf die Bestimmung der heilsrelevanten Glaubensartikel und insofern auch nicht auf die Fundamentalartikellehre als solche zu, dennoch aber hat er unter dem Aspekt kirchlicher Traditionsbildung seine Berechtigung. Denn indem Calixt die fundamentalen *articuli fidei* nicht allein mit Hilfe systematischer Überlegungen zu bestimmen versucht, sondern zugleich auch durch formale, allgemein überprüfbare Kriterien und dabei, vom humanistischen Historismus geleitet, das „semper“ der vinzentianischen Definition der rechten Überlieferung (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*) auf das kirchliche Altertum beschränkt, vermag er den neueren Traditionsbildungen nicht mehr gerecht zu werden. Hier erscheint die Eingrenzung der wissenschaftlich-theologischen Explikation der *articuli fidei* auf die ersten fünf Jahrhunderte tatsächlich als eine quantitative Ausgrenzung kirchlicher Traditionsbildung, wodurch in Calixts Unionskonzept die Grenze zwischen Konzentration und Reduktion des *depositum fidei* letztlich fließend wird.

Trotz der Kritik, welche gegenüber Calixts universalem Kirchenverständnis vorzubringen ist, muß ihm dennoch zugute gehalten werden, daß er die *articuli fidei* grundsätzlich unter einem qualitativen Aspekt auf ihre heilsrelevante Mitte hin zu konzentrieren versucht. Damit liefert er einen wichtigen Beweis dafür, daß der Fundamentalartikellehre nicht unbedingt ein quantitatives Glaubensverständnis zugrunde liegen und eine quantitative Ausgrenzung bestimmter Glaubensartikel aus dem Bereich des Verbindlichen bedeuten muß. Daß Calixt der wissenschaftlich-theologischen Explikation der *articuli fundamentales* („*declarationes*“) eine geringe Bedeutung zumißt, wurde in der calixtinischen Rezeptionsgeschichte immer wieder zu Recht kritisiert, doch hängt dies weniger mit der Lehre von den Fundamentalartikeln als solcher zusammen, als vielmehr mit Calixts humanistisch bedingtem Geschichtsverständnis. Somit bleibt festzuhalten, daß bei genauerem Zusehen der Vorwurf der Simplifizierung und Minimalisierung nicht Calixts Lehre vom *fundamentum religionis christianae* trifft, sondern seinen Umgang mit der Geschichte bzw. den geschichtlich gewachsenen Lehrdifferenzen. Mit anderen Worten: Das eigentliche Problem calixtinischer Unionstheologie besteht nicht im Versuch, von einer Fundamentalartikellehre aus eine Irenik zu begründen, sondern in seinem vom Humanismus geprägten Traditionalismus, der ihn dazu verleitet, die Dogmengeschichte auf die ersten christlichen Jahrhunderte einzugrenzen.

### *Offenbarungswahrheiten und ihre differenzierte Verbindlichkeit*

Glaubensartikel, die die Kirche in ihrer Tradition als wahr erkannt und als verbindlich rezipiert hat, können nicht wieder als unverbindlich erklärt und aus der kirchlichen Lehre ausgegrenzt werden, zumal alle Glaubenswahrheiten miteinander in Verbindung stehen (DH 3016). In diesem Zusammenhang ist es wichtig festzuhalten, daß die Lehre von den Fundamentalartikeln keine quantitative Ausgrenzung bestimmter Glaubensartikel aus dem Bereich verbindlich kirchlicher Lehre zu bedeuten braucht, sondern im Sinne einer Konzentration des *depositum fidei* auf die heilsrelevante Mitte hin verstanden werden kann, wie die Irenik Calixts als wichtige geschichtliche Ausprägung der Fundamentalartikellehre belegt. Im Sinne der Konzentration knüpft das Einheitsmodell der „versöhnten Verschiedenheit“ an die Lehre von den Fundamentalartikeln an. Freilich wird dabei neben einer inhaltlichen Gewichtung und Konzentration der *articuli fidei* auch deren differenzierte Verbindlichkeit vorausgesetzt, ohne dadurch jedoch bestimmte

Glaubensartikel der Beliebigkeit oder einer möglichen Leugnung anheim geben zu wollen.

Wie also die Kritik der katholischen Kirche, Glaubenssätze dürften aus dem Bereich der verbindlichen Lehre nicht quantitativ ausgegrenzt werden, keineswegs auf die irenische Anwendung der Fundamentalartikellehre als Ganzes zutrifft, so versucht auch das Einheitsmodell der „versöhnten Verschiedenheit“ diesem Vorbehalt Rechnung zu tragen. Mit der Unterlassung quantitativer Ausgrenzung kirchlicher Lehrartikel sind jedoch nicht schon alle Schwierigkeiten gelöst, mit denen das Modell der Einheit in „versöhnter Verschiedenheit“ behaftet ist. Denn die Kritik der katholischen Kirche richtet sich ja nicht allein dagegen, daß Glaubensartikel dem Bereich des Unverbindlichen zugewiesen werden, vielmehr setzt sie bereits bei der unterschiedlichen Bewertung bzw. der Lehre einer abgestuften Verbindlichkeit von Offenbarungswahrheiten ein (AAS XX,XX, 13; DH 3683).

In der Frage nach einer differenzierten Verbindlichkeit kirchlicher Lehraussagen kann ein Blick auf die vom II. Vaticanum gelehrte *hierarchy veritatum* weiterhelfen (UR 11). Allerdings lassen weder das Ökumenismuskonkordat noch seine lehramtliche Erklärung<sup>6</sup> erkennen, ob es sich bei der Hierarchie der Wahrheiten neben einem Interpretationsprinzip, also einem Prinzip der sachlichen Gewichtung, nicht auch um ein Autoritätsprinzip handelt. Denn das Verständnis der *hierarchy veritatum* im Sinne eines Autoritätsprinzips wird allein unter einem *formalen* Aspekt ausgeschlossen. Da aber das Konzil den Glauben nicht nur als einen formalen Akt verstanden hat, sondern auch als einen *personalen*, kann gefolgert werden, daß das sachliche Gewicht eines Glaubensinhalts den Intensitätsgrad der personalen Glaubenszustimmung mit beeinflußt. Ausgehend von einem solch personalen Glaubensethos legt sich unter existentiellen und ekklesiologischen Gesichtspunkt eine Autoritätsabstufung der objektiven Heilswahrheiten nahe, die solange als legitim zu erachten ist, wie dies zu keiner quantitativen Ausgrenzung von Offenbarungswahrheiten aus dem Bereich der verbindlich kirchlichen Lehre führt – ganz im Sinne einer moderaten Fundamentalartikellehre. Diese Annahme wird durch die Tatsache bekräftigt, daß Papst Johannes XXIII. in seiner Antrittsenzyklika „*Ad Petri Cathedram*“ einen auf die Irenik zurückgehenden, kirchlichen Friedensspruch zitierte: „*In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*“. Mit dieser Formel, in welcher auf die Unterscheidung zwischen „notwendigen“ und „nicht-notwendigen“ Glaubenswahrheiten abgehoben wird, hat erstmals die irenische *Maxime* von der Einheit im Notwendigen Eingang in ein offizielles Dokument des kirchlichen Lehramtes gefunden. Da diese Formel sachlich auf die

Fundamentalartikellehre zurückgeht, begründet sie eine zweifache Differenzierung in der Lehre von der *hierarchy veritatum*: Zum einen eine inhaltliche Unterscheidung der Offenbarungswahrheiten und zum anderen eine Differenzierung ihrer Verbindlichkeiten. Diese Schlußfolgerung ist zudem darin begründet, daß die genannte iredianische Formel auch im Ökumenismusdekret indirekt zitiert wird (UR 4).

Ein weiterer Legitimationsgrund, um im Zusammenhang mit der *hierarchy veritatum* eine Differenzierung in der Verbindlichkeit von Glaubensinhalten vorzunehmen, ist die Tatsache, daß das Zweite Vatikanum den Orthodoxen eine offene Kommunion einräumt (OE 27), ungeachtet dessen, daß von den orientalischen Kirchen der universale Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes verworfen werden. Demnach gründet die Kommunionsgemeinschaft allein darin, daß zwar nicht in Fragen des Papsttums, wohl aber in der Frage des Amtes und der Eucharistie Einigkeit besteht (OE 25) und gemessen am christlichen Grundmysterium diesem Konsens ein größeres Gewicht zukommt als der Unterscheidungslehre in Sachen Papsttum. Da die sachliche Gewichtung hier zugleich mit einer differenzierten Verbindlichkeit korreliert, kann auch von hier aus gefolgert werden, daß es sich beim Prinzip der Hierarchie der Wahrheiten sowohl um ein Interpretations- als auch um ein Autoritätsprinzip handelt und eine Kommunionsgemeinschaft grundsätzlich dann möglich ist, wenn in den christlichen Grundmysterien Übereinstimmung herrscht, während ein Konsens in nicht-fundamentalen, vom Grundmysterium abgeleiteten Glaubensartikeln keine notwendige Bedingung der Möglichkeit einer Kommunionsgemeinschaft darstellt.

Zudem belegen die Äußerungen der Gemeinsamen Synode der Deutschen Bistümer, daß die katholische Lehre neben einer sachlichen Rangordnung christlicher Glaubensinhalte auch eine gestufte Verbindlichkeit kennt. Denn die Synode räumt ein, daß „die katholische Kirche von ihren Mitgliedern nicht [verlangt], daß sie alle Ausprägungen und Ableitungen in der Geschichte des gelehrten und gelebten Glaubens *in gleicher Weise* bejahen“ (Beschluß Ökumene 3.2.3). Schließlich sei noch auf den viel zitierten Vorschlag Kardinal Ratzingers verwiesen, den dieser in bezug auf die Kirchenunion zwischen der westlichen und östlichen Kirche geäußert und auch als Präfekt der Glaubenskongregation nicht verworfen hat: „Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde“<sup>7</sup>. Auch anhand dieser These kann geschlossen werden, daß für eine Kirchenunion kein umfassender Konsens vorauszusetzen ist, sondern kontroverstheologische Lehraussagen dann stehenbleiben können, wenn sie sich als legitime traditionelle Ausgestaltungen des Chri-

stusmysteriums, als nicht kirchentrennend und weil weniger gewichtig auch als weniger verbindlich erweisen.

Ob den Offenbarungswahrheiten eine differenzierte Verbindlichkeit zuzusprechen ist, läßt sich aus den lehramtlichen Aussagen also weder direkt ableiten noch widerlegen, wohl aber legt sich eine solche Annahme anhand verschiedener Beobachtungen nahe. Die Hoffnung, daß eine solche auch lehramtlicherseits eingeräumt wird und damit die Einheit in „versöhnter Verschiedenheit“ verwirklicht werden kann, wird neuerdings dadurch gestärkt, daß auch Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „*Ut unum sint*“ vom 25. Mai 1995 den Gedanken der Differenzierung in Glaubensaussagen aufgegriffen hat. Er stellt fest: „Wenn wir heute, am Ende des zweiten Jahrtausends, die volle Einheit wiederherzustellen trachten, müssen wir uns auf diese so strukturierte Einheit [des ersten Jahrtausends] berufen“ (Nr. 55). Demnach kann das ökumenische Bemühen nicht anders gelingen, als daß die altkirchliche Tradition als normativ angesehen und innerhalb des depositum fidei sowohl eine die inhaltliche Bedeutung als auch den Autoritätsgrad betreffende Differenzierung vorgenommen wird. Eine am Grundkonsens orientierte Ökumene hat also der gestuften Verbindlichkeit von Glaubensaussagen Rechnung zu tragen; sie muß sich die Grundintention der Fundamentalartikellehre – zumindest im calixtinischen Sinne – zu eigen machen.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Zum folgenden vgl. *Ch. Böttigheimer*, *Zwischen Polemik und Irenik. Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt*, Münster 1996.
- <sup>2</sup> In bezug auf die Fragen, welche die heilsrelevanten Glaubensartikel nicht unmittelbar berühren, verurteilt Calixt jeden, der an einem Irrtum wider besseres Wissen festhält, grundsätzlich als einen, der „nach dem Fleische“ wandelt, weil er „wider sein Gewissen das Falsche lobt“ (*G. Calixt*, *Scripta facientia* etc., zit. bei *C. W. Hering*, *Geschichte der kirchlichen Unionsversuche, seit der Reformation bis auf unsere Zeit*, Bd. 2, Leipzig 1838, 25).
- <sup>3</sup> So schreibt Calixt in seiner Abhandlung zum Thorner Religionsgespräch: „Scheinen ... auch die Heilswahrheiten, soweit sie in den von dem Verstande aufzufassenden Glaubensartikeln enthalten sind, bei jeder der drei Partheien sich unversehrt zu finden, so ist es doch nicht ein und dasselbe, welcher von ihnen du folgst, oder ganz frei zu stellen, willkürlich von der einen zur andern überzugehen“ (*G. Calixt*, *Scripta facientia* etc., zit. ebd.).
- <sup>4</sup> Vgl. *G. Calixt*, *Epitomes theologiae moralis pars prima*, Helmstedt 2<sup>1662</sup>, 74f.
- <sup>5</sup> *F. Ch. Baur*, Über d. Charakter u. d. geschichtliche Bedeutung d. calixtinischen Synkretismus, in: *ThJ* 7 (1848), 191.
- <sup>6</sup> Erklärung zur kath. Lehre über d. Kirche u. ihre Verteidigung gegen einige Irrtümer v. heute ..., Trier 1975, 147.
- <sup>7</sup> *J. Ratzinger*, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 209.

# Ökumenische Theologie im Horizont des trinitarischen Glaubens

VON CHRISTOPH SCHWÖBEL

## I. Schwierigkeiten bei der Beschreibung der Aufgabe der ökumenischen Theologie

In vielen wissenschaftlichen Disziplinen spiegelt die Auseinandersetzung über die Interpretation ihres Namens den Streit um ihren Gegenstand und die Debatten über Zielsetzungen und Methoden seiner Untersuchung. Bei der Bezeichnung „ökumenische Theologie“ scheinen sich die Schwierigkeiten zu verdoppeln. Hier kommt nicht nur die ganze Bandbreite von Basisannahmen zum Tragen, die das Theologieverständnis prägen, sondern auch die Debatte darüber, was unter „Ökumene“ und „ökumenisch“ zu verstehen sei. Die Selbstinterpretationen der Theologie und die Selbstinterpretationen der Ökumene treten in ein spannungsgeladenes und deswegen selbstinterpretationsbedürftiges Verhältnis. Es sind vor allem drei Fragenbereiche, die bei der Bestimmung des Charakters und der Aufgabe der ökumenischen Theologie eine Rolle spielen:

- die Frage, ob ökumenische Theologie eine selbständige theologische Disziplin sei oder eine grundlegende Dimension aller theologischen Arbeit bezeichne;
- das Problem, ob die Herausforderungen der ökumenischen Theologie primär unter ethischen oder unter dogmatischen Gesichtspunkten zu erfassen sind;
- und die Frage, in welchem Paradigma des Verständnisses von Ökumene die Aufgabe der ökumenischen Theologie zu bestimmen sei.

### *1. Ökumenische Theologie: Selbständige theologische Disziplin oder grundlegende Dimension aller theologischen Arbeit?*

1960 beschrieb Willem A. Visser't Hooft die ökumenische Theologie, die er von der vergleichenden Konfessionskunde unterschied, als „theologische Bearbeitung der grundsätzlichen Fragen, die im Gespräch der Kirchen und im Leben der ö[kumenisch]en Bewegung aufkommen“<sup>1</sup>. In dieser Beschreibung der Tätigkeit der ökumenischen Theologie ist weitgehend offen gelassen, ob ökumenische Theologie als eigene theologische Disziplin zu verstehen sei. Deutlich ist jedoch, daß ökumenische Theologie hier kein eigenes

theologisches Programm hat. Vielmehr kommt ihr ihre Aufgabe und ihre Funktion durch die ökumenischen Beziehungen der Kirchen zu. In der seit der Mitte der sechziger Jahre – vor allem auch in der römisch-katholischen Theologie<sup>2</sup> – geführten Debatte über Selbstverständnis und Aufgabe der ökumenischen Theologie tritt dann die Alternative zwischen ihrem Verständnis als einer neuen und eigenständigen Disziplin und als einer Dimension der ganzen Theologie in den Vordergrund. Konstituiert die Bearbeitung der Fragen der ökumenischen Beziehungen der Kirchen ein eigenes theologisches Fach, etwa als „Theorie ökumenischer Prozesse“<sup>3</sup>, oder ist sie als Dimension der ganzen Theologie zu verstehen, die darum nicht als eigene Disziplin ausdifferenziert werden darf? Die Komplexität der in dieser, bislang zu keinem eindeutigen Abschluß gekommenen Debatte vertretenen Positionen spiegelt sich in der Vielfalt der organisatorischen Verankerungen von ökumenischer Theologie in den Institutionen theologischer Lehre und Forschung.

## *2. Dogmatische und ethische Gesichtspunkte bei der Bestimmung der Aufgabe ökumenischer Theologie*

Entscheidendes Element aller Versuche der Bestimmung der Eigenart und Aufgabe ökumenischer Theologie ist die Art und Weise, wie die Ökumene inhaltlich bestimmt wird, zu der die ökumenische Theologie in Beziehung gesetzt wird. Nach dem wohl allgemeinsten Verständnis von Ökumene ist sie durch ihre Zielbestimmung zu charakterisieren: der Erkenntnis und Verwirklichung der Einheit der Kirche. Wird auf der Basis dieser klassischen Bestimmung der Charakter der ökumenischen Theologie verstanden, kann mit Dietrich Ritschl formuliert werden: „Diese Ausrichtung auf die Erkenntnis und Verwirklichung der Einheit der Kirche ist ... das, was Theologie zu ökumenischer Theologie macht.“<sup>4</sup> Bei dieser Bestimmung stehen dogmatische Aspekte im Vordergrund, insofern die von den Glaubenden als Gabe bekannte und ihnen als Aufgabe anvertraute Einheit der Kirche die Perspektive der Ökumene und der ökumenischen Theologie bestimmt.

Wolfgang Huber hat schon 1980 darauf hingewiesen, daß die praktische Umsetzung der Ausrichtung auf die Einheit der Kirche im ökumenischen Dialog dazu führt, daß europäische Theologie sich von den Theologien Lateinamerikas, Afrikas und Asiens in Frage stellen lassen und auf diese Infragestellung mit einer selbstkritischen Neubestimmung ihres Selbstverständnisses reagieren muß. Läßt sie sich auf diese Infragestellung ein, kann sich europäische Theologie nicht auf die traditionelle Form ökumenischer Theo-

logie beschränken, wie sie von Visser't Hooft skizziert wurde. Huber formuliert darum die These: „Theologie ist nicht nur im Anhang, sondern ganz und gar ökumenische Theologie. Eine Theologie, die diese grundlegende Dimension vernachlässigt oder vergißt, verweigert sich der Zeit, in der wir leben.“<sup>5</sup> Für Huber ist diese Forderung im wesentlichen durch die Situation von Christentum und Theologie in „unserer heutigen weltgeschichtlichen Stunde“<sup>6</sup> bestimmt, die von der Erfahrung der „einen Welt“ geprägt ist, die für ihn zum Leitmotiv der Interpretation der Ökumene als der ganzen bewohnten Erde wird. Insofern diese Einheit die „Gestalt der Diskrepanz“<sup>7</sup> hat, der Gegensätze, Auseinandersetzungen und Widersprüche, wird für Huber „[d]ie Einheit der Weltchristenheit ... zu einem vorrangigen Kriterium für eine christliche Praxis, die sich an der Aufgabe orientiert, für die Überwindung dieser Widersprüche zu arbeiten und zu kämpfen“<sup>8</sup>. Die Wahrnehmung dieser Aufgabe führt dazu, die dynamische Ausweitung des Verständnisses der Ökumene ins Auge zu fassen, die von der Ökumene der Konfessionen, zur Ökumene der Nationen, der Kulturen und Machtblöcke, zur Ökumene der Religionen führt, die nach Huber nur im Dialog vollzogen werden kann und für die ökumenische Theologie eine „dialogische Struktur“<sup>9</sup> fordert. Die Ausrichtung der Ökumene und der ökumenischen Theologie auf die eine Kirche wird hier ausgeweitet durch den Blick auf die eine Welt. Gerade wenn man der Berechtigung von Hubers Anliegen zustimmt, stellt sich hier die Frage, wie sich dieses ethisch orientierte Verständnis ökumenischer Theologie zu dem traditionell dogmatischen, an der Einheit der Kirche orientierten, Verständnis verhält. Wie wird ökumenisch-theologisch das Verhältnis zwischen der Ausrichtung auf die *eine Kirche* und auf die *eine Welt* bestimmt?

### *3. Eine neues Paradigma der Ökumene: vom christologischen Universalismus zum einen Haushalt des Lebens*

Die von Huber vorgetragenen Überlegungen nehmen wesentliche Aspekte des von Konrad Raiser in seinem Buch „Ökumene im Übergang“ 1988 diagnostizierten und geforderten „Paradigmenwechsel[s] in der ökumenischen Bewegung“<sup>10</sup> vorweg. Raiser verwendet den durch Thomas S. Kuhns Buch „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“<sup>11</sup> populär gewordenen Begriff des Paradigmenwechsels hypothetisch und programmatisch, um die Veränderung im Selbstverständnis der Ökumene und der ökumenischen Theologie zu beschreiben. Das klassische Paradigma der Ökumene charakterisiert Raiser unter dem Stichwort des „christozentrischen Universalis-

mus“.<sup>12</sup> Der „alles bestimmende Angelpunkt“ dieses Orientierungsrahmens ist nach Raiser sein „Christozentrismus“, dem die „Konzentration auf die Kirche“ entspricht. Die Spannung zwischen der Partikularität des Christusereignisses und seiner universalen Bedeutung, der Partikularität der Existenzform der Kirchen und ihrer universalen Berufung wird vermittelt durch eine Geschichtsdeutung, die die Geschichte als dynamischen Prozeß der Verwirklichung der Universalität des Christusereignisses und der Sendung der Kirche interpretiert. Ausgehend von den im alten Paradigma nur unzureichend zu beantwortenden Herausforderungen der Problematik der religiösen Pluralität, der Erfahrung der Überlebenskrise der Menschheit und der neuen Wahrnehmung der Verschiedenheit der Kirchen fordert Raiser ein neues Paradigma, das er tendenziell in den theologischen Veränderungen der Ökumene schon angelegt sieht. Dieses neue Paradigma orientiert sich an der Metapher vom einen Haushalt des Lebens, der die ganze bewohnbare Erde umfaßt und in der Sozialität des dreieinigen Gottes begründet ist.<sup>13</sup> Er verwirklicht sich in der eucharistischen Hausgemeinschaft, wo durch die Teilhabe an Jesus Christus und durch die durch den Geist vermittelte Teilhabe an der neuen Schöpfung das Unterschiedene zur Einheit zusammengeführt wird. Gegenüber dem christologischen Universalismus wird damit eine trinitarisch begründete, eucharistisch vermittelte „Verknüpfung des Lokalen mit dem Universalen“<sup>14</sup> im Leben der Kirche angestrebt. Damit stellt sich die Frage: Wie sollte ökumenische Theologie im neuen Paradigma betrieben werden und wie ist die Beziehung der im „alten“ und im „neuen“ Paradigma profilierten Leitbegriffe zu interpretieren?

In den folgenden Überlegungen möchte ich versuchen, einen Vorschlag zur Interpretation und Praxis ökumenischer Theologie zu begründen, der zu den drei skizzierten Fragenbereichen Stellung nimmt. Mein Vorschlag, der weder Neuheit noch Originalität beansprucht, kann in der folgenden These zusammengefaßt werden:

*Ökumenische Theologie hat ihre Bestimmung und ihre Aufgabe durch ihre Beziehung auf den trinitarischen christlichen Glauben als ihren umfassenden Horizont. Die ökumenische Bewegung verdankt sich der Bewegung des dreieinigen Gottes zur Vollendung seiner Gemeinschaft mit der versöhnten Schöpfung, die im trinitarischen Glauben als Bedingung und Begründung der Einheit der Kirche bekannt wird. In der Beziehung des Glaubens auf die differenzierte Einheit des Handelns des trinitarischen Gottes kann die Einheit der Kirche, die in Christus verwirklicht ist und durch die in versöhnter Verschiedenheit zusammengeführte Gemeinschaft der Kirchen bezeugt wird, zur Einheit der Welt in Beziehung gesetzt werden.*

Zur Begründung dieser These möchte ich zunächst darstellen, in welchen Hinsichten der trinitarische Glaube als Horizont der ökumenischen Theologie verstanden werden kann, indem ich versuche, die Trinitätslehre als *Horizontbestimmung* des christlichen Glaubens zu entfalten (II). Anschließend soll erörtert werden, inwieweit die theologischen Einsichten reformatorischer Theologie als Lesarten des trinitarischen Glaubens verstanden werden können (III). Abschließend soll dann kurz skizziert werden, welche Perspektiven sich in diesem Horizont für ökumenische Theologie zur Beantwortung der drei vorgestellten Fragenbereiche eröffnen (IV).

## II. Die Trinitätslehre als Horizontbestimmung des christlichen Glaubens

Die Metapher des Horizonts, die aus der antiken Astronomie stammt und in der Geschichte der Philosophie und Theologie bei Aristoteles, Thomas, Leibniz, Kant und in der modernen Phänomenologie und Hermeneutik, aber auch in der modernen Kosmologie, eine große Rolle spielt, bezeichnet die Umgrenzung des Feldes, in dem etwas für menschliche Deutung oder Gestaltung erscheint.<sup>15</sup> Der Horizont hat dabei die Funktion sowohl die *Begrenzung* menschlichen Deutens und Gestaltens zu benennen – der Horizont ist *per definitionem* als solcher unüberschreitbar! –, als auch auf den *Zusammenhang* hinzuweisen, in dem alles steht, was innerhalb eines Horizontes erscheint. Der Horizont ist dabei immer vom Standort von Betrachtenden her zu bestimmen und ermöglicht das orientierende Verstehen dessen, was innerhalb des Horizontes erscheint. Hans-Georg Gadamer hat diese konstitutive Bedeutung des Horizontes für alles Verstehen prägnant formuliert: „Horizont ist der Gesichtskreis, der alles umfaßt und umschließt, was von einem Punkt aus sichtbar ist ... Wer Horizont hat, weiß die Bedeutung aller Dinge innerhalb dieses Horizontes richtig einzuschätzen nach Nähe und Ferne, Größe und Kleinheit.“<sup>16</sup> Für den christlichen Glauben hat das trinitarische Reden von Gott – das versuche ich zu zeigen – die Funktion eines solchen Horizontes. Die *Trinitätslehre* kann darum als der Versuch der *Horizontbestimmung* vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus verstanden werden.

### 4. *Einheit in Beziehung: Der Gott Israels, Jesus und der Geist*

Christlicher Glaube hat seinen Anfang da, wo das Lebenszeugnis Jesu vom Kommen der Gottesherrschaft durch das Handeln Gottes, den er Vater nennt, in der Auferweckung des gekreuzigten Jesu als bewährt erfahren wird

und die Wahrheit dieser Botschaft in der christlichen Gemeinde als heilbringende und so Glauben ermöglichende Gegenwart Gottes erlebt wird. Die Erfahrung, daß das Zeugnis Jesu von Gott durch Gott an ihm selbst bewährt wird und die Zuversicht, daß die, die an das Handeln Gottes in Jesus glauben, in die Gottesbeziehung Jesu einbezogen werden, ist das Urdatum des trinitarischen Redens von Gott. Diese Grunderfahrung nötigte dazu, die Erfahrung Gottes in Jesus, die Erfahrung Gottes in der Geschichte mit seinem Volk, die im Zeugnis Jesu vorausgesetzt und in Anspruch genommen wird, und die Erfahrung Gottes in der Gegenwart der Gemeinde unter der Voraussetzung der Abwesenheit des irdischen Jesus konstruktiv aufeinander zu beziehen. Für diese Beziehung ist es charakteristisch, daß auf die Frage „Wer ist Gott?“ keine einfache, sondern eine dreifache Antwort gegeben werden muß.<sup>17</sup> Es müssen drei identitätsbeschreibende Geschichten erzählt werden, die in *einer* Geschichte verbunden werden:

- die Geschichte vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem Gott, der Israel aus dem Sklavenhause Ägyptens geführt hat;
- die Geschichte von Jesus, seiner Botschaft vom Kommen der Herrschaft des Gottes, den er Vater nannte, seiner Kreuzigung und seiner Auferweckung durch das Handeln Gottes;
- und die Geschichte der Gegenwart Gottes bei den Glaubenden in der Situation der Abwesenheit des irdischen Jesus auf dem Weg zur eschatologischen Vollendung.

Die Verbindung dieser drei identitätsbeschreibenden Geschichten ist ein komplexer und keineswegs einlinig verlaufender Prozeß.<sup>18</sup> Die entscheidenden Schritte auf dem Weg zur Formulierung des trinitarischen Glaubens sind die Verbindungen, die zwischen den drei Identitätsbeschreibungen hergestellt werden. Wo der Gott Israels als der identifiziert wird, den Jesus Vater nennt, kann Jesus als der Sohn dieses Vaters identifiziert werden. Die Geschichte Jesu erscheint so als die Fortsetzung der Geschichte Gottes mit Israel, die allerdings diese Geschichte nicht aufhebt, sondern bestätigt. Wo der Geist, der in der Gemeinde als Anbruch der eschatologischen Zukunft erfahren wird, als der Geist Jesu Christi und dieser als der von den Propheten verheißene Geist identifiziert wird, kann die Geschichte der Gegenwart Gottes in der christlichen Gemeinde als Fortsetzung der Geschichte Jesu und der Geschichte Gottes mit seinem Volk verstanden werden. Der entscheidende Punkt dieses Prozesses der Definition der Beziehung zwischen den drei identitätsbeschreibenden Geschichten ist darin zu sehen, daß die Identität Jesu Christi nur bestimmt werden kann, indem sein Verhältnis zu Gott dem Vater und dem Geist bestimmt wird. Die Identität Gottes des Vaters ist

nur im Verhältnis zum Sohn und zum Geist und die Identität des Geistes nur im Verhältnis zum Sohn und zum Vater zu bestimmen. Die Einheit Gottes läßt sich darum nur in der Bestimmung der *Beziehung* von Vater, Sohn und Geist aussagen. Es ist dieser Prozeß, der in Nizäa 325 und Konstantinopel 381 in der Formulierung des trinitarischen Glaubens zu einem die weitere Behandlung bestimmenden vorläufigen Abschluß kommt. Das *Homousios* hält fest, daß die drei Identitätsbeschreibungen Gottes bleibend gültige und für das christliche Gottesverständnis gleichermaßen konstitutive und deswegen in der Formulierung des christlichen Gottesglaubens zu verbindende Basisaussagen sind.

Schon an dieser Stelle ergibt sich für unsere Fragestellung ein entscheidendes *Zwischenergebnis*. Die Ausbildung des trinitarischen Glaubens in der Verhältnisbestimmung der drei identitätsbeschreibenden Geschichten Gottes ermöglicht und erfordert das christliche Bekenntnis zu dem Gott Israels als dem Gott, den Jesus Vater nennt. Das trinitarische Gottesverständnis hält die bleibende Bindung der christlichen Gemeinde an Israel fest und macht damit das Verhältnis zwischen Kirche und Israel, Judentum und Christentum zu einer Normalfrage christlichen Glaubens und christlicher Theologie. Erst unter Voraussetzung des trinitarischen Glaubens stellt sich die Frage jüdisch-christlicher Ökumene mit besonderer Dringlichkeit.

Sodann ist die Geschichte der Ausarbeitung des trinitarischen Glaubens zugleich die Geschichte der Horizontbestimmung der Gemeinschaft der christlichen Kirchen. Durch die Formulierung des trinitarischen Bekenntnisses klären die christlichen Kirchen, was sie zusammenhält und umfaßt, und was sie von anderen trennt: sie bestimmen ihre Identität, indem sie die trinitarische Identität Gottes bekennen. Die Grenzen der christlichen Ökumene, in ihrem umfassenden und in ihrem unterscheidenden Sinn, werden definiert in der Auseinandersetzung mit den Grundfragestellungen, auf die die Trinitätslehre eine Antwort zu geben versucht.<sup>19</sup>

##### 5. *Trinitarisch differenzierte Einheit: Schöpfung, Versöhnung und Vollendung*

Die Trinitätslehre fungiert noch in einer zweiten Hinsicht als Horizontbestimmung des christlichen Glaubens. Die Formulierung des trinitarischen Glaubens bietet nicht nur eine Antwort auf die Frage: Wer ist Gott?, sondern bestimmt auch die Antwort auf die Frage: In welcher Beziehung steht Gott zu uns? Diese Frage stellt sich in besonderer Weise angesichts des im Glauben in Christus erfahrenen Heils. Wie ist die in Christus erfahrene Erlösung

oder Befreiung zu verstehen? Als Erlösung aus der Welt und Befreiung von der Welt? Oder als Erlösung und Befreiung der Welt? Und weiterhin: Bedeutet das in Christus erfahrene Heil, daß wir schon jetzt an seiner Auferweckung teilhaben und im Vollbesitz des eschatologischen Heils sind? In welchem Verhältnis stehen also Versöhnung, Schöpfung und Vollendung? Schon im Neuen Testament wird versucht, diese Frage so zu beantworten, daß Schöpfung, Versöhnung und Erlösung dadurch aufeinander bezogen werden, daß sie als das Wirken desselben Gottes verstanden werden, der in der Bezogenheit von Vater, Sohn und Geist handelt. Das trinitarische Verständnis des Handelns Gottes erlaubt somit beides, an der Unterschiedenheit der Erfahrung des Handelns Gottes in Schöpfung, Versöhnung und Vollendung festzuhalten, und zugleich die Einheit des Handelns Gottes als Wirken des trinitarischen Gottes zu verstehen. Die trinitarisch differenzierte Einheit des Wirkens Gottes von  $A$  bis  $\Omega$ , von der Schöpfung bis zur eschatologischen Vollendung beschreibt insofern den Horizont, in dem Christen glauben und handeln. Erst in diesem Horizont der trinitarischen *oikonomia* Gottes wird die *oikoumene*, die gesamte bewohnbare Erde, zum Horizont christlichen Glaubens und christlichen Handelns.

### 6. Einheit und Vielheit: Der trinitarische Gott und die Kirche

Die beiden Aspekte der Trinitätslehre als Horizontbestimmung des christlichen Glaubens, die Bestimmung der Identität der christlichen Gemeinschaft im Glauben an den dreieinigen Gott und die Ausrichtung auf die differenzierte Einheit des Handelns Gottes in Schöpfung, Versöhnung und Erlösung, finden ihre Begründung in der begrifflichen Fassung der Trinitätslehre, wie sie von den großen Kappadoziern entwickelt wurde. Zwar gibt es bemerkenswerte und theologisch signifikante Differenzen zwischen den unterschiedlichen Fassungen, in denen die kappadozische Trinitätslehre bei Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa entwickelt wurden. Allerdings ist ihnen eine begriffliche Innovation gemeinsam, die zu Recht als „Revolution in der griechischen Philosophie“<sup>20</sup> bezeichnet worden ist. Sie besteht darin, daß sie den Begriff der hypostasis mit dem Begriff der Person identifizierten und so den Begriff der personal verstandenen hypostasis als logisch wie ontologisch fundamentalen Begriff interpretierten. Gegenüber dem Sabellianismus war damit festgehalten, daß Vater, Sohn und Geist nicht als vorübergehende Erscheinungsweisen, sozusagen als soziale Rollen interpretiert werden dürfen, die der eine Gott in der Heilsgeschichte annimmt. Gegenüber dem Eunomianismus, der intellektuell

höchst anspruchsvollen zeitgenössischen Form des Arianismus, behaupteten sie, daß nicht dem Wesen (*ousia*) Gottes identifizierende Eigenschaften zugesprochen werden dürfen wie z. B. die der Ursprungslosigkeit, die dann nicht dem Sohn zugesprochen werden kann, weil er ja vom Vater gezeugt ist, sondern forderten, daß die identifizierenden Eigenschaften Gottes den Hypostasen zugesprochen werden müssen. Vater, Sohn und Geist haben inkommunikable, einzigartige identifizierende Eigenschaften, die sie als personale hypostasis identifizieren, indem sie ihr Verhältnis zueinander bestimmen. Auf diese Weise wurde die jeweilige unverwechselbare Identität der Personen in ihrem Verhältnis zueinander begründet. Personsein als ursprüngliche Existenzweise ist somit nur relational zu verstehen, wobei alles Gewicht darauf gelegt wurde, diese Relationen nicht als externe Relationen, sondern als interne Relationen zu interpretieren: Vater ist nicht Vater ohne seine durch den Geist vermittelte Beziehung zum Sohn, der Sohn ist nicht Sohn ohne seine durch den Geist vermittelte Beziehung zum Vater, und auch die Gottheit und das Personsein des Geistes lassen sich – gegen die Pneumatomachen – nur begründen, wenn die Beziehung des Geistes zu den anderen beiden *hypostaseis* der Trinität als interne Relation verstanden wird. Auf diese Weise konnten die Beziehungen der drei trinitarischen Hypostasen als interne Relationen von der Beziehung des dreieinigen Gottes zur Schöpfung als einer externen Relation unterschieden werden. Ebenso ist die Einheit der göttlichen *ousia*, die nun – anders als noch bei Athanasius<sup>21</sup> – streng von dem Begriff der *hypostasis* unterschieden wird, relational zu verstehen, insofern sie unter den drei Personen der Trinität so mitgeteilt wird, daß sie durch ihre Beziehung zueinander am einen göttlichen Wesen teilhaben. Mit dieser begrifflichen Innovation werden im ungeschaffenen Sein Gottes Einheit und Vielheit als gleichursprünglich verstanden und beide in relationalem Sinne interpretiert.

In der neueren ökumenischen Diskussion ist dieses, in der kappadozischen Trinitätslehre entwickelte Verständnis des Verhältnisses von Einheit und Vielheit als Inspiration für eine neue Sicht der Einheit der Kirche aufgenommen worden.<sup>22</sup> Wird dieses trinitarische Verständnis von Gott als Beziehungseinheit der drei Personen der Trinität als Horizontbestimmung der Einheit der Kirche verstanden, ist es dann nicht möglich, Einheit – statt sie als undifferenzierte Einheitlichkeit, als Subordination der Vielen unter das Eine – als Gemeinschaft der Vielen zu verstehen, die die Besonderheit der Vielen gerade nicht aufhebt, sondern sie zum konstitutiven Element ihrer Gemeinschaft macht? *Einheit bedeutete dann nicht das Aufgehen in einer alle Differenzen aufhebenden Uniformität, sondern die Verbindung der Ver-*

*schiedenen zur Gemeinschaft.* Nun wäre es im höchsten Maße theologisch problematisch, würde man Einheit und Vielheit im trinitarischen Sein Gottes und im Sein der Kirche nach der Regel „wie im Himmel, so auf Erden“ in direkter Analogie begreifen. Die ontologische Differenz und Beziehung zwischen dem ungeschaffenen Sein Gottes und der Geschöpflichkeit der Kirche als *creatura verbi divini* und die soteriologische Differenz und Beziehung zwischen dem rechtfertigenden Gott und dem sündigen Menschen läßt eine solche direkte Analogsetzung nicht zu. Geht man allerdings davon aus, daß die ökonomische Trinität die Selbstmanifestation der immanenten Trinität ist, daß Gott also so handelt, wie Gott ist, dann ergibt sich daraus, daß die Beziehung von Einheit und Vielheit, die das trinitarische Sein Gottes charakterisiert, auch in seinem trinitarischen Handeln in der Konstitution der Kirche zum Ausdruck kommt.<sup>23</sup>

### III. Reformatorische Lesarten des trinitarischen Glaubens

Es wäre höchst problematisch, würde man ökumenische Theologie als eine Art von patchwork-Theologie verstehen, die einzelne Elemente aus unterschiedlichen theologischen Traditionen aus ihrem jeweiligen geschichtlichen und kirchlichen Zusammenhang herausnimmt und neu zusammenfügt, um so eine ökumenisch umfassende Theologie zu schaffen. Damit wird nicht nur die innere Kohärenz einer theologischen Konzeption und die Authentizität von theologischen Traditionen aufs Spiel gesetzt. Zugleich würde sich so betriebene ökumenische Theologie von ihrer Basis in den Kirchen entfernen, denn diese Kirchen sind durch ihre Geschichte in bestimmter Weise konfessionell geprägt. Der Horizont kann nur von einem bestimmten Standpunkt aus erscheinen und von unterschiedlichen Standpunkten aus erscheint der Horizont anders. Versuchen wir also vom Standpunkt der evangelischen Kirchen in Deutschland mit ihren bestimmten konfessionellen und theologischen Prägungen den Horizont des trinitarischen Glaubens in den Blick zu nehmen, fragen wir nach den Lesarten des trinitarischen Glaubens, die sich vom Standpunkt reformatorischer Kirche her ergeben.

#### 7. Der trinitarische Glaube und das reformatorische Proprium

In bezug auf die Bedeutung der trinitarischen Theologie bei den Reformatoren hat die Renaissance trinitarischer Theologie in den letzten Jahren eine wichtige Akzentverschiebung bewirkt. Die ältere Forschung war der Auffassung, daß die Trinitätslehre bei Luther und Calvin keine besondere

Rolle spiele. Eine Neuorientierung bot Albrecht Peters in seinem Artikel „Verborgener Gott – dreieiniger Gott nach Martin Luther“<sup>24</sup>, der deutlich machte, daß Luthers trinitarische Auffassungen denen der Kappadozier sehr nahe kommen und daß sie im Zusammenhang der Grundanliegen der reformatorischen Theologie verstanden werden müssen. Zu ganz ähnlichen Ergebnissen ist Thomas F. Torrance in seinen vergleichenden Untersuchungen zur Trinitätslehre bei Calvin und Gregor von Nazianz gekommen.<sup>25</sup> Die größere Annäherung bei Luther und Calvin an die „personalistische“ Konzeption der Kappadozier gegenüber der Betonung der trinitarischen Wesenseinheit hat seinen Grund darin, daß beide trinitarische Theologie als Schrifttheologie betreiben und so die – die biblischen Traditionen prägende – Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist in der Darstellung der ökonomischen Trinität sich auch in der Entfaltung der immanenten Trinität durchhält.

Allerdings ist die reformatorische Lesart des trinitarischen Glaubens nicht auf die Rezeption der Trinitätstheologie und ihre Neuakzentuierungen bei den Reformatoren beschränkt, sie bezieht sich auch darauf, welche Perspektiven zur Interpretation des trinitarischen Glaubens sich aus den Grundeinsichten der Reformatoren ergeben. Es ist ein theologischer Gemeinplatz, daß die Grundeinsicht der Reformation in dem Glaubensartikel von der Rechtfertigung des Sünders *gratis*, allein aus Gnade, *propter Christum*, um Christi willen, *per fidem*, durch den Glauben (CA IV) zusammengefaßt werden kann. Diese Einsicht kann aber nur dann als einheitliches Grundthema reformatorischer Theologie erfaßt werden, wenn man sie durch die Grundunterscheidung und -beziehung der reformatorischen Theologie interpretiert: der Unterscheidung von „*virtus Dei et nostra*“, von Gottes Macht und unserer Macht, und von „*opus Dei et nostrum*“, von Gotteswerk und Menschenwerk.<sup>26</sup> Erst aus der Perspektive dieser Unterscheidung und Beziehung wird deutlich, daß die Gnade Gottes, das was nur Gott tun kann, das Thema des christlichen Glaubens ist, der in der Anerkennung, daß Menschen ihr Heil nicht selbst schaffen können, die Gnade Gottes als Ermöglichung menschlichen Glaubens und Handelns annimmt. Diese reformatorische Grundeinsicht präzisiert den Standpunkt, von dem aus der dreieinige Gott nur in den Blick genommen werden kann, als den Standpunkt des Rechtfertigungsglaubens, der das erfaßt, was wir nicht selbst tun, sondern nur als Werk Gottes erwarten und empfangen können.<sup>27</sup> Welche Konsequenzen hat nun diese reformatorische Präzisierung des Standpunktes, von dem aus die Trinität allein sachgemäß betrachtet werden kann, für das Verständnis des trinitarischen Glaubens?

## 8. *Das trinitarische Sich-geben Gottes als der Grund des Glaubens und des Handelns*

Vom Standpunkt des Rechtfertigungsglaubens benennt die trinitarische Rede von Gott den Inhalt und die Bedingung der Möglichkeit des Glaubens. Bei Luther ist dies besonders in der Rede vom trinitarischen Sich-geben Gottes in der Auslegung des Credo im Großen Katechismus hervorgehoben worden.<sup>28</sup> Der Glaube wird dort von den Geboten dadurch unterschieden, daß er sagt, „was uns Gott tue und gebe“, während die Gebote lehren, „was wir tun sollen“.<sup>29</sup> Es ist die Erkenntnis des Glaubens, dem durch den Geist Christus als der „Spiegel ... des väterlichen Herzens“<sup>30</sup> Gottes erschlossen wird, die uns „Lust und Liebe zu allen Gepoten Gottes“ verleiht. Der Inhalt dieser Glaubenserkenntnis ist das trinitarische Sichgeben Gottes, „weil wir hie sehen, wie sich Gott ganz und gar mit allem, das er hat und vermag, uns gibt zu Hülfe und Steuer, die zehen Gepot zu halten: der Vater alle Kreaturn, Christus alle sein Werk, der heilige Geist alle seine Gaben“.<sup>31</sup> Wird das Handeln Gottes, das Inhalt und Bedingung der Möglichkeit des Glaubens ist, als Gottes trinitarisches Sichgeben verstanden, dann kann auf diese Weise für Luther sowohl die Unterschiedenheit wie auch die Einheit der trinitarischen Personen und ihres Wirkens deutlich werden. Ihre Einheit erschließt sich aus der inneren Bezogenheit des trinitarischen Sichgebens, das auf den Glauben abzielt. Luther kann diese Einheit des trinitarischen Handelns Gottes so interpretieren: „Denn er [Gott] hat uns eben dazu geschaffen, daß er uns erlösete und heiligte“.<sup>32</sup> Die Einheit von Gottes trinitarischem Wirken vollendet sich im Wirken des Heiligen Geistes, der „sein Werk ohn Unterlaß bis auf den jüngsten Tag [treibt], dazu er verordnet eine Gemeinde auf Erden, dadurch er alles redet und tuet. Denn er seine Christenheit noch nicht alle zusammenbracht noch die Vergebung ausgeteilet hat. Deshalb gläuben wir an den, der uns täglich erzuholet durch das Wort und den Glauben gibt“.<sup>33</sup> Durch das Werk des Heiligen Geistes, das in der Kirche und gegenüber der Kirche, durch Evangelium und Sakrament als Mittel vollzogen wird, kommt das ganze trinitarische Werk Gottes an uns so zur Wirkung, daß es Glauben schafft und christliches Handeln im Tun des Willen Gottes ermöglicht.

Bei Calvin, der die reformatorische Grundeinsicht systematisch zusammenfaßt, finden wir eine ganz ähnliche Behandlung der Trinitätslehre. Er teilt mit Luther die Ablehnung der essentialistischen Interpretation der Trinitätslehre, die von der Frage ausgeht, was Gott sei, und sein Wesen (quidditas) zu erfassen sucht. Was Gott ist, bleibt unergründlich – darin ist sich Calvin mit den Kappadoziern und mit Luther einig. Die sachgerechte Frage ist vielmehr, wer Gott sei (quis sit Deus) und welcher Art Gott sei (qualis sit Deus). Auf

diese Frage antwortet die Trinitätslehre.<sup>34</sup> Wir kennen nach Calvin nur Gott-in-Beziehung durch Christus und den Heiligen Geist. Auch bei ihm kommt das gesamte trinitarische Wirken Gottes im Geist zur Wirkung. Insofern kann Calvin die Einheit in der Differenziertheit des göttlichen Handelns so zum Ausdruck bringen: „... dem Vater ist der Anfang des Wirkens zugeschrieben, er ist aller Dinge Quelle und Brunnen, dem Sohn eignet die Weisheit, der Rat und die geordnete Austeilung, dem Geist die Kraft und Wirksamkeit im Handeln.“<sup>35</sup> Die besondere Bedeutung des Geistes Gottes liegt darin, daß er die Beziehung Gottes zu uns so wirksam werden läßt, daß wir durch den Gott-in-Beziehung, den der Geist uns erschließt, Einsicht gewinnen in die Beziehung-in-Gott, insofern der dreieinige Gott so wirkt, wie er ist.

### 9. Der trinitarische Gott der Gnade und die Kirche

Nun stellt sich die Frage: Hat die trinitarische Theologie der Reformatoren für das Verständnis der Kirche und der Einheit der Kirche Relevanz? Die strenge Unterscheidung zwischen *virtus Dei et nostra*, zwischen *opus Dei* und *opus hominum* scheint direkte Parallelen oder Analogien zwischen dem trinitarischen Sein Gottes in der Gemeinschaft des göttlichen Wesens und der Gemeinschaft der Gläubigen in der Kirche oder der Gemeinschaft der Kirchen auszuschließen, wie sie in der neueren ökumenischen Theologie gelegentlich gezogen werden. Aus der Perspektive der reformatorischen Theologie kann die Einheit in der Dreiheit *nicht* als Urphänomen der Konziliarität in Anspruch genommen werden.<sup>36</sup> Das bedeutet jedoch nicht, daß es auf dem Hintergrund der reformatorischen Unterscheidung nicht doch eine Beziehung gibt. Wie wir gesehen haben, ist in Luthers Auslegung des Credo das trinitarische Sichgeben Gottes die Zusammenfassung des Inhalts des Glaubens und die Bedingung der Möglichkeit des Glaubens. Nach gemeinsamer reformatorischer Überzeugung ist, „um solchen Glauben zu erlangen“, die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament eingesetzt, die der Heilige Geist *tamquam per instrumenta* benutzt (CA V). Darum ist es genug (*satis est*) zur wahren Einigkeit der christlichen Kirchen, „daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden“, wie es CA VII sagt. Warum kann das *pure docere* des Evangeliums und das *recte administrare* der Sakramente genug sein zur wahren Einheit der Kirchen? Weil sie nichts anderes zum Inhalt haben als das trinitarische Sichgeben Gottes, das durch die menschliche Kommunikationspraxis des Evangeliums in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist zur Wirkung gebracht wird, der so

Glauben schafft – *ubi et quando visum est Deo*. Kirche wird hier am Paradigma des Gottesdienstes durch die Konstitutionsbedingungen des Glaubens definiert. Diese Konstitutionsbedingungen des Glaubens sind aber nichts anderes als Wort und Sakrament, so sie vom Geist zur Wirkung gebracht werden, weil in der Kommunikationspraxis des Evangeliums der ganze *umfassende Horizont* des trinitarischen Wirkens Gottes im *Nahhorizont* der Versammlung der Gläubigen durch das Wirken des Geistes mittels menschlicher Kommunikationsmittel vergegenwärtigt wird. Die Kommunikationspraxis des Evangeliums ist der Ort der Vergegenwärtigung des umfassenden trinitarischen Sichgebens Gottes.<sup>37</sup> Darum ist, wo immer dies geschieht, Kirche, und darum ist dieses Geschehen die hinreichende Bedingung für die Einheit der Kirche. Weder müssen die vielen Kirchen in einer institutionellen Ordnung aufgehoben werden, noch bleiben sie durch ihre unterschiedlichen Ordnungen für immer geschieden: Der Modus der Anerkennung der geschenkten Einheit der Kirche ist die praktizierte Gemeinschaft der Kirchen. Luther faßt diesen Zusammenhang zwischen der Kommunikationsgemeinschaft der Glaubenden und der Kommunikationsgemeinschaft der Trinität, die durch das Wirken des Geistes miteinander verbunden sind, in dem Bild vom „Predigtstuhl“ in der Trinität zusammen: „Gleichwie der Vater ein ewiger Sprecher ist, der Sohn in Ewigkeit gesprochen wird, ist also der Heilige Geist von Ewigkeit der Zuhörer.“<sup>38</sup> Kirche verdankt sich nach reformatorischem Verständnis der Tatsache, daß der Geist nicht für sich behält, was er gehört hat.

#### IV. Ökumenische Theologie im Horizont des trinitarischen Glaubens

Wir können nun fragen: Was erbringt dieser Überblick über die Bedeutung der Trinitätslehre und ihre reformatorischen Lesarten für unsere Eingangsfrage nach der Bestimmung des Charakters und der Aufgabe der ökumenischen Theologie? Dazu möchte ich drei Vorschläge zur Diskussion stellen.

##### 10. Ökumenische Theologie als „Verbindungsdisziplin“

Wir hatten eingangs die Diskussion um die Selbstinterpretation der ökumenischen Theologie angesprochen, die sich um die Frage dreht, ob ökumenische Theologie als eine Sonderdisziplin oder als eine fundamentale Dimension aller Theologie anzusprechen sei. Verstehen wir den trinitarischen Glauben als den Horizont der ökumenischen Theologie, so legt sich nahe, ökumenische Theologie als eine „Verbindungsdisziplin“ zu verstehen

und zu praktizieren, die die „theologische Bearbeitung der grundsätzlichen Fragen, die im Gespräch der Kirchen und im Leben der ö[kumenisch]en Bewegung aufkommen“<sup>39</sup> (Visser't Hooft), in den Horizont des trinitarischen Glaubens stellt. Ihre Aufgabe wäre dann *einerseits*, die speziellen Fragen der ökumenischen Verständigung der Kirchen untereinander theologisch mit den Leitlinien des trinitarischen Glaubens in Verbindung zu setzen und so ihre grundsätzliche Bedeutung offenzulegen. *Andererseits* ginge es darum, die ökumenischen Möglichkeiten herauszuarbeiten, die dem trinitarischen Glauben in seiner spezifischen Lesart durch je bestimmte konfessionelle Traditionen innewohnen, um so den umfassenden Horizont des trinitarischen Glaubens zur Orientierung der ökumenischen Arbeit aufzudecken. Ökumenische Theologie im Horizont des trinitarischen Glaubens wäre dann weder eine Separatdisziplin im Rahmen der theologischen Fächer noch eine Integralsdisziplin, die die Einheit der Kirchen in der Einheit der Theologien vorwegzunehmen versucht. Sie wäre vielmehr eine Verbindungsdisziplin, die ökumenische Probleme zum Horizont des trinitarischen Glaubens in Beziehung setzt. Auf diese Weise könnte – das wäre das Ziel dieses Vorschlags – sowohl die immer wieder beobachtete Isolierung des ökumenisch-theologischen Diskurses als auch die weitgehende ökumenische Abstinenz der Theologie als ganzer vermieden werden.

### 11. *Ökumenisch Glauben und Handeln im trinitarischen Horizont*

Wenden wir uns nun der zweiten, einleitend skizzierten Frage zu: Stehen dogmatische oder ethische Fragen bei der Aufgabe der ökumenischen Theologie im Vordergrund, die Ausrichtung auf die eine Kirche, oder die Ausrichtung auf die eine Welt? Betrachten wir diese Frage im Horizont des trinitarischen Glaubens, erweist sie sich sofort als falsche Alternative. Es ist gerade der trinitarische Glaube der Kirche, der Schöpfung, Versöhnung und eschatologische Vollendung aufeinander bezieht, der die theologische Einsicht in die Einheit der Welt eröffnet, als eine Einheit, die durch Gottes trinitarisches Handeln allererst geschaffen wird und erkannt werden kann. Im trinitarischen Horizont wird es so möglich, die drängenden Fragen der gegenwärtigen Weltsituation in ihrer theologischen Valenz zu erkennen und ihre Bearbeitung zum verpflichtenden Thema der Kirche zu machen, die diesen trinitarischen Glauben bekennt. Auf diese Weise werden die ökologischen Probleme im Horizont des Schöpfungsglaubens, die politischen Fragen der Entzweiung in der Welt auf der Grundlage der Zusage der Versöhnung und die Fragen nach der Zukunft der Menschheit im Horizont der

eschatologischen Hoffnung auf Vollendung thematisierbar. So kann die dogmatische Bedeutung der ethischen Herausforderungen erkannt werden. Zugleich wird so eine Möglichkeit geschaffen, das in der Dogmatik formulierte Wirklichkeitsverständnis des Glaubens auf seine Orientierungsleistung zur Wirklichkeitsgestaltung im Handeln hin zu befragen. Hier bietet der Standpunkt der reformatorischen Theologie, von dem aus der Horizont des trinitarischen Glaubens in den Blick genommen werden kann, eine entscheidende Präzisierung. Auf der einen Seite bringt er das trinitarische Sichgeben Gottes, das als Inhalt und Grund der Möglichkeit des Glaubens angenommen wird, zum Vorschein und ermöglicht es, dieses Sichgeben als Rekonstitution menschlichen Handelns zu begreifen. Andererseits erinnert die reformatorische Theologie durch ihre Unterscheidung zwischen dem Werk Gottes und dem menschlichen Werk an die Begrenzungen, deren Einhaltung eine Bedingung wirksamen menschlichen Handelns ist. Insofern im Horizont des trinitarischen Glaubens der Zusammenhang zwischen Wirklichkeitsdeutung und Wirklichkeitsgestaltung gerade auch in seiner ethischen Zuspitzung thematisiert werden kann, wenn der Glaube als Konstitution menschlicher Handlungsfähigkeit verstanden wird, macht es guten Sinn, Dogmatik und ökumenische Theologie auch institutionell aufeinander zu beziehen.

## 12. „Paradigmenwechsel“ als Horizonterweiterung

Betrachten wir aus dieser Perspektive die gegenwärtig diskutierte These vom Paradigmenwechsel in der Ökumene, läßt sich zunächst feststellen, daß das von Raiser beschriebene und geforderte neue Paradigma die trinitarische Orientierung der Ökumene und der ökumenischen Theologie als zentrales Element miteinschließt.<sup>40</sup> Allerdings scheint es angesichts des besonderen Charakters der Trinitätslehre als horizontbestimmendes Summarium des christlichen Glaubens wenig angemessen, sie als Element eines (neuen oder alten) Paradigmas zu begreifen. Weisen unsere Überlegungen zur Trinitätslehre in die richtige Richtung, dann ist der trinitarische Glaube der umfassende und begrenzende Horizont, innerhalb dessen erst von Paradigmen zu reden wäre. Bei genauerer Betrachtung erscheint es allerdings so, als sei die Veränderung der Themen und Schwerpunkte ökumenischer Arbeit gar kein Paradigmenwechsel, sondern eine Horizonterweiterung<sup>41</sup>, die die Begrenzung des Paradigmas des christologischen Universalismus aufbricht. Diese Horizonterweiterung geschieht dadurch, daß die impliziten trinitarischen Voraussetzungen, die es allererst möglich machen, von einem „christologi-

schen Universalismus“ zu sprechen, explizit gemacht werden. In analoger Weise müssen die impliziten trinitarischen Voraussetzungen, die das „neue Paradigma“ des „einen Haushalts des Lebens“ bestimmen, nämlich die trinitarisch vermittelte Einheit von Schöpfung, Versöhnung und Vollendung, explizit gemacht werden. Diese Horizonterweiterung durch die Explikation der trinitarischen Voraussetzungen des „alten“ und des „neuen“ Paradigmas, die, wie wir gesehen haben, nicht von einem Standpunkt „über den Konfessionen und Kirchen“ aus vollzogen werden kann, sondern nur vom Standpunkt einer bestimmten konfessionellen Tradition und kirchlichen Gemeinschaft, nimmt auf diese Weise das trinitarische Wirken und Sein des trinitarischen Gottes als Horizont der ökumenischen Arbeit in den Blick. Allerdings hängt alles davon ab, die durch das Stichwort vom „Paradigmenwechsel“ benannten Schwerpunktverschiebungen innerhalb des Horizontes des trinitarischen Glaubens zu begreifen, um nicht mit der Erweiterung des Horizonts in einer Richtung andere Bereiche des Horizontes, die die frühere Phase der Ökumene betont hatte, abzublenden oder gar abzulösen, wie es die These vom Paradigmenwechsel nahezulegen scheint. Gerade darin liegt meiner Auffassung nach der Gewinn des Vorschlags, den trinitarischen Glauben als Horizont der Ökumene und der ökumenischen Theologie zu begreifen, daß er dazu auffordert, die Wahrheit des christologischen Universalismus trinitarisch zu verbinden mit der Betonung der Bedeutung des Schöpfers und dem Bekenntnis zum Geist, der als Schöpfer-Geist und als Geist der Wahrheit der Geist Jesu Christi ist. Der eine Haushalt des Lebens ist der von der trinitarischen Ökonomie des Wirkens Gottes umgriffene Bereich, in dem Gott zur Vollendung seiner versöhnten Schöpfung handelt. Im Aufweisen der Beziehungen zwischen dem Wirken Gottes in Schöpfung, Versöhnung und Vollendung, besteht darum eine der zentralen Aufgaben der ökumenischen Theologie als „Verbindungsdisziplin“. Zugleich markiert der trinitarische Glaube, der die dreieinige Identität Gottes bekennt, als Horizont nicht nur den umgreifenden Zusammenhang, sondern auch die Begrenzungen, die christlichem Glauben und Handeln gesetzt sind. Betrachten wir den trinitarischen Glauben als Horizont ökumenischer Theologie, dann läßt sich Wolfgang Hubers programmatischer Satz: „Theologie ist nicht nur im Anhang, sondern ganz und gar ökumenische Theologie“<sup>42</sup>, weiterführen mit der These: Ökumenische Theologie ist nicht nur im Anhang, sondern ganz und gar trinitarische Theologie.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> RGG3 Bd. IV Sp. 1580.
- <sup>2</sup> Vgl. Johannes Brosseder, *Ökumenische Theologie. Geschichte – Probleme*, München 1967. Eine umfassende Diskussion der unterschiedlichen Konzeptionen ökumenischer Theologie im Verhältnis zur Konfessionskunde gibt Erwin Fahlbusch in seinem Aufsatz: *Abschied von der Konfessionskunde? Überlegungen zu einer Phänomenologie der universalen Christenheit*, in: Gottfried Maron (Hg.), *Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes*, Göttingen 1986, 456–493.
- <sup>3</sup> Peter Lengsfeld, *Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse – Die Kollosionstheorie*, in: ders. (Hg.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1980, 1960–70.
- <sup>4</sup> Dietrich Ritschl, *Ökumenische Theologie*, in: ders./Werner Ustorf, *Ökumenische Theologie – Missionswissenschaft, Grundkurs Theologie Bd. 10. 2.*, Stuttgart, Berlin, Köln 1994, 7.
- <sup>5</sup> Wolfgang Huber, *Der Streit um die Wahrheit und die Fähigkeit zum Frieden. Vier Kapitel ökumenische Theologie*, München 1980, 48.
- <sup>6</sup> Ebd.
- <sup>7</sup> A. a. O. 49.
- <sup>8</sup> Ebd.
- <sup>9</sup> A. a. O. 71.
- <sup>10</sup> Konrad Raiser, *Ökumene im Übergang: Paradigmenwechsel in der Ökumenischen Bewegung* [?], München 1989. Die Verbindung von Diagnose und Programm in Raisers Buch spiegelt sich interessanterweise schon im Untertitel, der auf dem Einband ohne Fragezeichen, im Buch mit Fragezeichen wiedergegeben wird.
- <sup>11</sup> Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962, 2. Aufl. 1970, Dt. Übersetzung: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 2. rev. und um das Postskriptum von 1969 ergänzte Auflage, Frankfurt/M 1976. Zur theologischen Rezeption des Paradigma-Begriffs vgl. Hans Küng/David Tracy (Hg.), *Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Zürich – Gütersloh 1984; dies. (Hg.), *Das neue Paradigma von Theologie*, ebd. 1986; Hans Küng, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, München 1987. Zur Diskussion vgl. B. Hoedemaker, *Einige Erwägungen zu Konrad Raisers These vom Paradigmenwechsel*, ÖR 40 (1991), 436–446; vgl. ebenso die Kritik von Dietrich Ritschl, a. a. O., 28ff, bes. 38ff.
- <sup>12</sup> A. a. O., 69.
- <sup>13</sup> Vgl. dazu das vierte Kapitel des Buches, a. a. O., 125–170.
- <sup>14</sup> A. a. O. 157.
- <sup>15</sup> Die komplexe Geschichte des Begriffs „Horizont“ ist instruktiv dokumentiert in dem Artikel von N. Hinske, H. J. Engfer, P. Janssen und M. Scherner, in: HWP III, Sp. 1187–1206.
- <sup>16</sup> H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2. Aufl. Tübingen 1965, 286; vgl. auch Teil III, 3: *Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie*, 415–465.
- <sup>17</sup> In diesem Zugang zur Trinitätslehre nehme ich wichtige Elemente des Ansatzes auf, der in der trinitätstheologischen Studie von Robert W. Jenson, *The Triune Identity*, Philadelphia 1982, entwickelt wurde. Eine konzise Zusammenfassung seiner Thesen gibt Jenson in dem Aufsatz: *What is the Point of Trinitarian Theology?*, in: Chr. Schwöbel (Hg.), *Trinitarian Theology Today. Essays on Divine Being and Act*, Edinburgh 1995, 31–43. Vgl. auch den Aufsatz: *Die trinitarische Grundlegung der Theologie – Östliche und westliche Trinitätslehre als ökumenisches Problem*, in: *Luther und die trinitarische Tradition. Ökumenische und Philosophische Perspektiven*, LAR 23, Ratzeburg 1994, 9–24.
- <sup>18</sup> Eine kurze Skizze dieses Prozesses findet sich in meinem Aufsatz: *Christology and Trinitarian Thought*, in: *Trinitarian Theology Today*, a. a. O. (Anm. 17), 113–146. Vgl. die instruktive problemorientierte Darstellung bei Georg Kretschmar: *Der Weg der kirchlichen*

- Theologie zum Bekenntnis des dreieinigen Gottes, in: Luther und die trinitarische Tradition, a. a. O., 25–42.
- <sup>19</sup> Die 1961 vollzogene Erweiterung der Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen, in der er sich als „eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ bestimmt, vollzieht insofern gegenüber der ursprünglich 1948 verabschiedeten rein christologischen Basis die Bewegung nach, die die Entwicklung des Gottesdienstes und der Glaubenslehre der Alten Kirche zur Formulierung der Trinitätslehre kennzeichnet.
- <sup>20</sup> John D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985, 36. Zu den historischen Grundlagen dieser Interpretation der Trinitätstheologie der Kappadozier vgl. Zizioulas' Aufsatz: *The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution*, in: *Trinitarian Theology Today*, a. a. O. (Anm. 17), 44–60; die metaphysischen Implikationen dieses Interpretationsansatzes werden herausgearbeitet in Zizioulas' Aufsatz: *On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood*, in: Chr. Schwöbel und Colin Gunton (Hg.), *Persons – Divine and Human*, Edinburgh 1991, 33–46.
- <sup>21</sup> Athanasius stellt die Identität der Begriffe *ousia* und *hypostasis* ausdrücklich fest. So in seiner *Epistula ad Afros Episcopos*, PG 26, 1036B. Vgl. zu den komplexen semantischen Problemen der Unterscheidung R.C.P. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381*, Edinburgh 1988, 181–190.
- <sup>22</sup> Vgl. die programmatische Skizze von John Zizioulas in seinem Vortrag bei der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela: *Die Kirche als Gemeinschaft*, in: Santiago de Compostela 1993, hg. v. G. Gaßmann und D. Heller, Frankfurt/M. 1994, 95–104. Die Vereinbarkeit dieses Modells mit den trinitätstheologischen und ekklesiologischen Grundaussagen der Theologie Luthers wird ausführlich diskutiert in dem Aufsatz von Risto Saarinen, *Die moderne Theologie und das pneumatologische Defizit. Eine ökumenische Situationsbestimmung*, in: *Der Heilige Geist: Ökumenische und reformatorische Untersuchungen*, LAR 25, Erlangen 1996, 245–263. Saarinen kommt zu dem Schluß, „daß sich die heutige *Communio*-Ekklesiologie in ihrer Begründung auf die innertrinitarischen Relationen durchaus auch auf Aussagen Luthers stützen kann“ (261). Vgl. auch meinen Aufsatz: *The Quest for Communion: Reasons, Reflections and Recommendations*, in: *The Church as Communion. Lutheran Contributions to Ecclesiology*, hg. v. Heinrich Holze, Genf 1997, 227–286.
- <sup>23</sup> Ich habe in anderem Zusammenhang die in dieser Form begründete Analogie als *analogia transcendentalis* charakterisiert, insofern hier die Analogie durch die Begründungsrelation begründet und begrenzt wird, durch die der ungeschaffene Gott der schöpferische Grund und so die Bedingung der Möglichkeit und Wirklichkeit des Geschaffenen ist. Vgl. meinen Aufsatz: *Human Being as Relational Being*, in: Chr. Schwöbel und Colin Gunton (Hg.), *Persons – Divine and Human*, Edinburgh 1991, 141–165, bes. 156f.
- <sup>24</sup> In: Karl Rahner (Hg.), *Der eine und der dreieine Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen*, Zürich 1983, 117–140. Der gegenwärtige Diskussionsstand zur trinitarischen Theologie Luthers ist in dem Band: *Luther und die trinitarische Tradition*, a. a. O. (Anm. 17), instruktiv dokumentiert. Vgl. vor allem den Beitrag von Wolfgang A. Bienert, *Christologische und trinitätstheologische Aporien der östlichen Kirche aus der Sicht Martin Luthers*, a. a. O., 95–112.
- <sup>25</sup> Cf. Thomas F. Torrance, *The Doctrine of the Holy Trinity in Gregory Nazianzen and John Calvin*, in: ders., *Trinitarian Perspectives. Toward Doctrinal Agreement*, Edinburgh 1994.
- <sup>26</sup> Vgl. die klassische Formulierung bei Luther: „oportet igitur certissimam distinctionem habere inter virtutem Dei et nostram, inter ous Dei et nostrum, si volumus pie vivere.“ WA 18, 614. Zu den ekklesiologischen Implikationen dieser Grundunterscheidung, vgl. meinen Aufsatz: *The Creature of the Word. Recovering the Ecclesiology of the Reformers*,

- in: Colin E. Gunton und Daniel W. Hardy (Hg.), *On Being the Church. Essays on the Christian Community*, Edinburgh 1989, 110–151.
- 27 Vgl. meinen Aufsatz: *The Triune God of Grace. The Doctrine of the Trinity in the Reformers*, in: James M. Byrne (Hg.), *The Question of God Today*, Dublin 1993, 49–64.
- 28 Vgl. Simo Peura, *Die Kirche als geistliche communio bei Luther*, in: *Der Heilige Geist: ökumenische und reformatorische Untersuchungen*, LAR 25, Erlangen 1996, 131–156.
- 29 BSLK 661, 23–25.
- 30 BSLK 660 660, 42.
- 31 BSLK 661, 37–42.
- 32 BSLK 660, 34.
- 33 BSLK 950, 48 – 660, 7.
- 34 Vgl. die ausführliche Diskussion der Belege bei Thomas F. Torrance, *Calvin's Doctrine of the Trinity*, in: ders., *Trinitarian Perspectives*, a. a. O., 41–76. Exemplarisch für Calvins Position ist die folgende Aussage in Inst. I. 2.2.: „Itaque frigidis tantum speculationibus ludunt, quibus in hac questione insistere propositum est, quid sit Deus; quum intersit nostra potius qualis, et quid eius naturae conveniat scire.“
- 35 Inst. I, 13, 18, Übersetzung nach Johannes Calvin: *Unterricht in der christlichen Religion*. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, 2. Aufl. der einbändigen Ausgabe, Neukirchen 1993, 68.
- 36 Vgl. zur Kritik an dieser Vorstellung die Ausführungen Dietrich Ritschls in: *Ökumenische Theologie*, a. a. O., 38f.
- 37 Vgl. dazu die Diskussion in meinem Aufsatz: *Kirche als communio*, in: Wilfried Härle und Reiner Preul (Hg.), *Kirche*, MJTh VIII, 1996, 8–37.
- 38 WA 46, 60, 4. Vgl. die analoge Zuordnung von *Grammatica* (Vater), *Dialectica* (Sohn) und *Rhetorica* (Geist) in WATR 1, 564, 2–7.
- 39 A. a. O., Sp. 1580.
- 40 Vgl. dazu besonders den Abschnitt: *Die Sozialität Gottes*, in: K. Raiser, a. a. O., 143–150.
- 41 Konrad Raiser stellt selbst den ersten Teil seiner Aufsatzsammlung: *Wir stehen noch am Anfang. Ökumene in einer veränderten Welt*, Gütersloh 1994, unter die Überschrift: „Horizontenerweiterung“.
- 42 W. Huber, a. a. O. (Anm. 5), 48.

## Versöhnung – Gabe Gottes, Quelle neuen Lebens

### Interview mit Jean Fischer, dem scheidenden Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen, nach der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz

*ÖR: Was war an der Ökumenischen Versammlung besonders gelungen?*

*Jean Fischer:* Die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung hier in Graz, die gerade stattgefunden hat, wird von vielen Menschen mit der Ersten Ökumenischen Versammlung in Basel verglichen werden. In gewisser Weise waren wir im Vorbereitungsprozeß von der Angst beseelt, Graz könne den Erfolg von Basel nicht erreichen. Das war schade.

Für mich ist eine der erfolgreichsten Seiten dieser Versammlung die hohe Zahl von Teilnehmern und Teilnehmerinnen. Am Anfang haben viele Kirchen gesagt: Macht keine große Versammlung, die Zeit dafür ist vorbei. Wir sollten lieber eine kleine Versammlung haben mit kompetenten Leuten, die ernsthaft über das Thema Ökumenismus reden können. Diese ganze Ökumenische Versammlung hat aber bewiesen, daß es in den europäischen Kirchen noch eine große Anzahl von Menschen gibt, die solche großen Versammlungen wichtig und stimulierend finden.

Ich war besonders glücklich über die große Zahl der Teilnehmenden aus Osteuropa – von Rumänien, von Rußland, von Weißrußland usw. Darüber freuen wir uns, weil es gerade in diesen Ländern starke antiökumenische Kräfte gibt. Je mehr wir den „Virus“ des Ökumenismus in den Gemeinden austreuen und je mehr ganz normale Mitglieder einer Kirchengemeinde davon angesteckt werden, um so besser. Die Teilnahme dieser normalen Gemeindeglieder war besonders hilfreich. Es ist uns auch gelungen, die offiziellen Vertreter und Vertreterinnen der Kirchen zusammenzubringen mit denen, die nicht von ihren Kirchen geschickt worden waren, sondern aus eigenem Interesse gekommen sind. Und die Mischung dieser beiden Aspekte der ökumenischen Bewegung, die offiziellen Repräsentanten und die Basis hat sehr gut zusammengearbeitet. Es gab keine größeren Zusammenstöße. Und was wir schon in Basel erfahren haben, wird sich auch hier wiederholen: die Aneignung der ökumenischen Bewegung durch das Volk Gottes. Und ich glaube, daß hier auch die Zukunft liegt.

*Hat das Thema Versöhnung weitergeholfen oder sind damit die Schwerpunkte von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung verlorengegangen?*

Ich glaube das nicht, denn die Art und Weise, wie wir das Thema Versöhnung eingeführt haben in den sechs Unterthemen, hat den konziliaren Prozeß thematisch verankert. Für mich war die Herausforderung dieser Vollversammlung nicht so sehr, einfach mit dem Thema von Basel weiterzumachen; die Herausforderung lag vielmehr im letzten Teil des Unterthemas, nämlich *Quelle neuen Lebens*. Ich bringe das in Verbindung mit dem Thema, das die Groupe des Dombes aus Frankreich eingeführt hat, sie hat nämlich von der Notwendigkeit der Bekehrung der Kirchen gesprochen.

Wir sind hier an einem wichtigen Wendepunkt angekommen: Die ökumenische Bewegung kann nur Fortschritte machen, wenn in den Kirchen die Bereitschaft und auch die Fähigkeit da ist, sich erneuern zu lassen. Die kommenden Jahre werden zeigen, ob das möglich ist. Wenn die ökumenische

Bewegung nur darin besteht, daß man zusammenkommt, um die jeweiligen Positionen – die katholische, evangelische, orthodoxe – miteinander auszutauschen, dann können wir noch ein Jahrhundert damit verbringen. Wie wird es möglich, daß solche Positionen geändert und erweitert werden, damit sie näher zusammenkommen und eines Tages gesagt werden kann: Das ist die *christliche* Position, die Position, die alle Nachfolger und Nachfolgerinnen Jesu bekräftigen wollen.

*Sie kommen an das Ende Ihrer Dienstzeit als Generalsekretär. Was waren für Sie persönlich die Höhepunkte?*

Über diese Frage kann ich noch nicht endgültig und mit großer Überzeugung sprechen. Höhepunkte waren für mich ohne Zweifel die beiden ökumenischen Versammlungen. In Basel hatten alle das Gefühl, daß wirklich die Gegenwart und die Kraft des Heiligen Geistes zu spüren waren. Auch die Versammlung hier in Graz war ein außerordentliches Erlebnis, auch wenn der Prozeß der Vorbereitung hierfür sehr viel schwieriger war als für Basel. Ich führe das darauf zurück, daß in den letzten sieben Jahren viele neue Themen und Fragestellungen aufgetaucht sind, z. B. die Frage des Proselytismus und fundamentalistischer intoleranter Positionen in *allen* Kirchen. Aber ein paar Tage nach der Zweiten Europäischen Versammlung in Graz kann ich sagen, daß sie ein Höhepunkt in meinem Leben war. Wir haben eine Tradition begonnen, die niemand mehr aufhalten kann. Im neuen Jahrhundert wird es neue ökumenische Versammlungen geben. Ich weiß noch nicht an welchen Orten und zu welchen Themen, aber ich bin sicher, daß die Bewegung, die mit diesen Europäischen Ökumenischen Versammlungen begonnen hat, sich fortsetzen wird.

*Was waren einige der schwierigeren Aspekte Ihrer Zeit als Generalsekretär?*

Das Schwierigste ist es, in die inneren Angelegenheiten einer Kirche einzugreifen oder in einen Streit unter und zwischen den Kirchen. Weil man das Gefühl hat, daß diese Interventionen nicht erwünscht sind. Aber in besonders schwierigen Situationen wie im ehemaligen Jugoslawien oder im Kaukasus war ich immer wieder versöhnt durch die Dankbarkeit und auch durch die Akzeptanz, die meine Besuche und meine Diskussionen ausgelöst haben; die Tatsache, daß ich bereit war, die Geschichte und die vergangenen Ereignisse zur Kenntnis zu nehmen. Ich habe dies im Auftrag der Konferenz Europäischer Kirchen getan, aber es war oft ein ganz pastoraler Auftrag.

*Können Sie sagen, was der Beitrag von KEK und Ihr persönlicher Beitrag im Konflikt im ehemaligen Jugoslawien gewesen ist?*

Diese Frage bringt uns zurück nach Basel. Wir konnten die Kirchen im ehemaligen Jugoslawien auf der Grundlage ansprechen, daß sie alle in Basel anwesend gewesen sind. So kamen wir zu ihnen und sagten: „Sie haben in Basel diesen Satz mit unterschrieben, daß es in Europa keine Gründe für einen bewaffneten Konflikt mehr gibt.“ Damit haben wir begonnen. Wir machten bewußt, daß die Menschen in Europa und die Menschen, die in diesen Krieg verwickelt waren, die Bereitschaft der Kirchen sehen müssen, miteinander zu sprechen, nach friedlichen Lösungen zu suchen und dem Krieg ein Ende zu bereiten. Es dauerte lange, bis diese Idee akzeptabel war.

Und dann haben wir schließlich die Menschen an den gleichen Tisch zusammenbringen können. Es war möglich, und es wurden eine ganze Reihe von Treffen und Beratungen abgehalten, runde Tische, an denen manchmal nicht nur Christen, sondern auch Muslime und Juden teilnahmen. Am schwierigsten war zuweilen der Umgang mit einigen Kirchen, die *außerhalb* des Konflikts standen. Sie haben Informationen aus den Medien entnommen und sind nicht zu den Kirchen gegangen, die von diesem Konflikt betroffen waren oder in diesen Konflikt verwickelt waren, und sie haben *nicht* mit den betroffenen Kirchenleuten selbst darüber gesprochen.

Wir haben unsere Mitgliedskirchen überredet, Delegationen nach Kroatien, nach Serbien, nach Bosnien zu schicken und direkt dort mit den Leuten zu reden.

Eine der Freuden hier in Graz war, daß sich die kirchlichen Vertreter von Bosnien, Serbien und Kroatien ohne unser Zutun alleine miteinander getroffen haben. Das ist ein gutes Zeichen, denn es zeigt, daß sie die inneren Ressourcen haben, die notwendigen Initiativen zu ergreifen.

*Besteht die Notwendigkeit, daß die Kirchen sich im ehemaligen Jugoslawien weiter engagieren?*

Natürlich, denn wenn immer Menschen irgendwo leiden, sollen wir sie niemals weiter leiden lassen. Wir haben den Auftrag, ihre Last mitzutragen. Denn der Heilungsprozeß für die Menschen dort und auch für die Kirchen, die ja so eng mit den Menschen dort in alles verwoben sind, dieser Heilungsprozeß kann sich nicht in ein paar Jahren vollziehen, das ist vielleicht eher die Frage einer ganzen Generation. Und deshalb muß es auch ein andauerndes Interesse geben, und die Kirchen außerhalb des ehemaligen Jugoslawien müssen einen Weg finden, wie sie den Menschen dort helfen, diese Last zu tragen.

Die Kriegsfolgen sind wohl die Bürde der dortigen Kirchen, aber es ist auch unsere Last. Und ich mache hier einen Unterschied zwischen einer *Last* und einer *Bürde*. Eine Bürde können wir tragen, weil das zum menschlichen Geschick gehört, aber es gibt Lasten, die können wir nicht alleine tragen. Dazu brauchen wir die Hilfe anderer, wie Jesus gesagt hat: Einer trage des anderen Last.

Mein Nachfolger Keith Clement hat heute morgen bezeugt, daß er die KEK kennengelernt hat durch die vielen Delegationen, die von Großbritannien aus in das ehemalige Jugoslawien gereist sind.

*Die Zusammenarbeit und die Anwesenheit der katholischen Schwestern und Brüder wurde immer wieder hervorgehoben und während der Vollversammlung der KEK gab es Töne, die geradezu von einer Sehnsucht nach dieser Gemeinschaft der letzten Woche sprachen. Wie beurteilen Sie die Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche in der Vorbereitung von Graz?*

Eine große Schwierigkeit hier war die Frage des Proselytismus. Ich möchte nicht definieren, was das ist, sondern einfach die Erfahrung, die einige Kirchen machen, daß andere Kirchen sich nicht richtig benehmen, indem sie Vorteile aus gewissen Situationen ziehen und anderen Kirchen Gläubige stehlen und neue Kirchen beginnen. Das nenne ich das Gift des Proselytismus. Das ist ein großes Hindernis geworden in der Entwicklung ökumenischer Beziehungen. Ja, in vielen Fällen hat es den ökumenischen Prozeß außerordentlich verlangsamt – die römisch-katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen, die Hauptgegenspieler in diesem Konflikt und die griechisch-katholische Kirche, die Unierte Kirche. Die bilateralen Gespräche über diese Dinge sind sehr langsam, viel langsamer als ich mir das wünsche und vielleicht sogar langsamer als die Kirchen dies selber wünschen.

Dieser Konflikt ist natürlich tief in der Geschichte der letzten 50 Jahre verwurzelt. Die Wurzeln dieses Konflikts gehen eigentlich bis ins 11. Jahrhundert, bis ins erste Schisma zurück. Ich habe mich oft gewundert, wenn mir die Menschen ihre Geschichten erzählt haben, das waren Geschichten, die über Jahrhunderte zurückliegen und sie erschienen in ihren Erzählungen, als ob das gerade erst gestern passiert sei. Die Heilung dieser historischen Wunden und dieser Erinnerungen müssen wir sehr ernst nehmen. Die drei Komponenten, die Ostkirche, die Westkirche, die Kirchen der Reformation, die sind natürlich tief mit ihrer Geschichte verbunden. Die römisch-katholische Kirche erfährt in sich selbst diese Unterschiede.

Ich habe in meinem Bericht darüber gesprochen, daß dem Pluralismus der KEK auch ein Pluralismus der römisch-katholischen Kirche gegenübersteht. Mein Gefühl ist, daß in vielen Ländern unter kommunistischer Herrschaft die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils überhaupt nicht angenommen worden sind. Deshalb muß es eine Menge ökumenischen Lernens geben, damit die Menschen in den Gemeinden und an der Basis wissen, was die Geschichte der ökumenischen Bewegung in den letzten 50 Jahren gewesen ist. Das fehlt bisher völlig, und wir müssen da noch einmal ganz von vorne anfangen.

Ich glaube trotzdem, daß wir es leichter haben als vor 50 Jahren, weil es unter den jungen Leuten eine größere Bereitschaft gibt, Fortschritt zu machen und auf mehr Einheit zuzugehen. Einfach deshalb auch, weil die Kirchen ihre dominante Position in den meisten europäischen Ländern verloren haben. Und die Christen, ob es ihnen gefällt oder nicht, sind zu Minoritäten in fast allen europäischen Ländern geworden.

*Was würden Sie den deutschen Kirchen sagen über ihre Rolle in einem wachsenden Europa, das „seine Seele sucht“?*

Vor einigen Jahren habe ich den Begriff Laboratorium benutzt, wenn ich von der deutschen Vereinigung gesprochen habe. Ein Laborversuch kann, wenn er analysiert wird, helfen bei weiteren Versuchen.

Die Art und Weise, wie die deutschen Kirchen zusammenkommen, kann als eine Ermutigung oder auch als eine Entmutigung für die weiteren Fragen der Einheit dienen. Ein gelungenes Zusammengehen der Kirchen in Ost- und Westdeutschland wird für den weiteren ökumenischen Prozeß in Europa sich sehr positiv auswirken, wenn er denn gelingt.

*Die Fragen stellte Pfarrerin Bärbel Wartenberg-Potter, Geschäftsführerin der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland*

## Schlußbotschaft der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz 23. bis 29. Juni 1997

### *I. Erfahrung*

1. Acht Jahre sind vergangen, seit die Erste Europäische Ökumenische Versammlung in Basel abgehalten wurde, die erste ihrer Art, die einen freudigen Vorgegeschmack der in Europa bevorstehenden umwälzenden Veränderungen gab, und vielen Gebieten Freiheit und das Ende des „Kalten Krieges“ brachte. Heute, da wir im Juni 1997 in Graz, Österreich, zur Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung zusammengekommen sind, ist die Euphorie verflogen. Die Erklärung von Basel über „Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung“, in der gesagt wurde, daß Europa sich mit einer Serie untereinander verbundener Probleme konfrontiert sieht, die das Überleben der Menschheit gefährden, hat sich bewahrheitet, und selbst die Grausamkeiten des Krieges sind nach Europa zurückgekehrt und haben ungeheilte Wunden hinterlassen.

2. Herausgefordert und angeregt vom Thema „Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens“ kamen wir, Männer und Frauen aller Generationen, aus den vielen Kirchen Europas, aus Ost und West, aus Nord und Süd, nach Graz. Unter uns waren auch Vertreterinnen und Vertreter anderer Religionen und Gäste aus anderen Teilen der Welt. Als Christen aus Kirchen, die immer noch getrennt sind, erleben wir Ängste, Spannungen, Probleme und Barrieren, wie unsere Miteuropäer und im Grunde wie alle Menschen. Aber in unseren Herzen war die starke Hoffnung, Schritte zu tun auf dem Weg der Versöhnung. Diese Hoffnung wurde verstärkt durch die Präsenz und die Beiträge so vieler junger Leute.

3. Wir kamen zur Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung, weil wir gläubig sind, und weil wir aus Gottes Gabe der Versöhnung leben wollen. Wir kamen mit der Hoffnung, daß wir, wenn wir uns durch diese Gabe in unserem täglichen Leben, im Leben unserer Kirchen und unseres Kontinents leiten lassen, zur Einheit der Kirchen und der Menschheit beitragen.

4. Gott hat uns in diesen Tagen reich gesegnet. Die täglichen Gottesdienste bildeten einen wesentlichen Bestandteil dieser Versammlung und die Grundlage unserer Gemeinschaft. Im gemeinsamen Gebet wurde uns erneut klar, daß wir einen barmherzigen und treuen Vater im Himmel haben, an den wir alle als Söhne und Töchter glauben. Im Nachdenken über Gottes Wort spürten wir im Evangelium die Macht seiner Gnade, die unser Denken verändert und den Menschen, die sich um den Einen Herrn versammeln, neues Leben schenkt. Der Heilige Geist, der der „Geber des Lebens“ ist, schuf eine Atmosphäre des Vertrauens und der Zusammenarbeit, in der wir mit Herz und Sinn füreinander offen sein konnten. Wir fühlten auch den Schmerz fortdauernder Trennungen, die unterstreichen, wie schwer es ist, die Versöhnung zu leben, die wir verkündigen. Für die Durchführung einer so großen Versammlung, an der Delegierte und Kirchenführer aus mehr als 150 Kirchen und mehr als 10 000 Menschen aus vielen verschiedenen Traditionen teilnahmen, war prakti-

sche Nächstenliebe gefordert. Wir erlebten, daß ökumenische Begegnung harte Arbeit ist, aber auch die Freude wachsender Einheit beinhaltet. Die ökumenische Bewegung ist in sich selbst schon ein Weg der Versöhnung.

## *II. Reflexion*

5. In Graz konnten wir einen Eindruck von der Wirklichkeit der Versöhnung in Christus bekommen, und der Segnungen, die auf dem Weg dorthin zu finden sind – des Segens unserer Erinnerung an die jüdischen Wurzeln unseres Glaubens (Röm 11,16–18), der Wiederentdeckung unserer Nachbarn, der Erneuerung von Freundschaften und gegenseitigem Vertrauen, das beide Seiten verwandelt. Dies gab uns die Gelegenheit zusammenzuwachsen und dadurch eine gemeinsame Zukunft zu gestalten. Wir haben eine Vision Europas, in dem es keine Kirchen, Bürgerinnen und Bürger, Staaten und Rassen erster oder zweiter Klasse gibt, und wo alle Mitglieder der einen europäischen Familie eine Stimme haben, einem Europa, das sich seiner Verantwortlichkeiten bewußt ist und anderen Kontinenten gegenüber offen bleibt. Eine erneuerte und leidenschaftliche Verpflichtung von seiten aller Kirchen, für die Erfüllung des Gebetes unseres Herrn, „Alle sollen eins sein: Wie Du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt“ (Joh 17,21–22), würde sicherlich zur Entwicklung eines wahrhaft vereinten Europas beitragen. Wir glauben, daß dies eine Vision ist, die alle ansprechen muß, und zu der wir uns als Christinnen und Christen verpflichten.

6. Wir kamen zu dieser ökumenischen Versammlung, nicht nur um Ideen auszutauschen und Erfahrungen zu teilen, sondern über Worte hinaus zu konkreten Maßnahmen zu kommen, im Bewußtsein, daß unsere Trennungen und Feindschaften immer noch Konflikte hervorrufen und ein ernsthaftes Hindernis sind, die Gabe der Versöhnung sichtbar zu machen. Dafür bitten wir um Gottes Vergebung und sprechen denen, die durch uns Leid erlebt haben, unsere Reue aus. Wir sind traurig darüber, daß es diese Trennungen nicht nur zwischen unseren Kirchen, sondern auch zwischen einzelnen Mitgliedern unserer Kirchen und zwischen Frauen und Männern gibt. Da diese Schwierigkeiten in uns als Einzelnen und in unseren Kirchen bestehen, muß die Versöhnung durch den Geist Gottes in Christus beginnen, der unsere Herzen und Sinne verwandelt.

7. Wir anerkennen die Möglichkeiten, die sich aus der Globalisierung ergeben, sind uns aber auch bewußt, daß dadurch Menschen Opfer wirtschaftlicher Interessen und Entscheidungen werden können, die außerhalb ihrer Kontrolle liegen. Die Kluft zwischen reich und arm wird größer, nicht nur in den anderen Teilen der Welt, sondern auch in vielen Teilen Europas. Rücksichtslose Ausbeutung von nicht erneuerbaren Ressourcen, Umweltverschmutzung und Zerstörung der Ökosysteme richten unermeßlichen Schaden an und bedrohen das Wohl zukünftiger Generationen und der ganzen Schöpfung.

## *III. Herausforderung*

8. Wir Christen und Kirchen Europas stellen uns diesen Herausforderungen im Bewußtsein unserer Schwäche und der Schande unserer Spaltung. Wir können keine einfachen Lösungen anbieten. Was uns bewegt, ist unsere christliche Vision der Ver-

söhnung. Das Geschenk der Versöhnung in Christus spornt uns an zum Engagement für:

- die Verkündigung und Vermittlung des Evangeliums an die Völker Europas, daß Gott Christus die Welt mit sich versöhnte. (Kor 5,18);
- die unermüdliche Verfolgung des Ziels der sichtbaren Einheit; wir sollten unsere Spaltungen in diesem Kontext überprüfen und uns fragen, ob sie das Ergebnis der Vielfalt waren, die damals als spaltend empfunden wurde, heute aber als bereichernd gesehen wird;
- die Einleitung eines Prozesses der Vergangenheitsbewältigung im Geist historischer Wahrheit;
- die Förderung der Zusammenarbeit in allen Bereichen einschließlich der Mission und des offenen Dialogs sowie die Vermeidung eines zerstörerischen Wettbewerbsdenkens unter gegenseitiger Achtung der Gewissensfreiheit;
- die Bekräftigung des gleichen Status und der gleichen Rechte von Minderheitskirchen und Völkern;
- die Unterstützung der Versöhnungsarbeit lokaler Verbände, öffentlicher Institutionen und europäischer Körperschaften;
- die Fortführung ernsthafter interreligiöser Dialoge, im Bewußtsein, daß selbst in Europa Einzelne und Kirchen immer noch um ihres Glaubens willen leiden;
- die Abhaltung ökumenischer Treffen auf lokaler und regionaler Ebene zur Weiterentwicklung der in Graz gesammelten Erfahrungen;
- jungen Leuten die ökumenische Vision für die Zukunft anzuvertrauen und den konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung fortzuführen.

Die Kirchen verpflichten sich

- zur eindeutigen Erklärung und Wahrung der Menschenrechte und demokratischer Prozesse;
- zur Zusammenarbeit beim Versuch, alle Formen von Gewalt, insbesondere gegen Frauen und Kinder, zu ächten;
- zur Bekämpfung aller Formen der Diskriminierung innerhalb der Kirchen;
- zur Förderung der Stellung und Gleichberechtigung der Frauen in allen Bereichen einschließlich entscheidungstragender Funktionen, unter Einhaltung der eigenen Identitäten von Männern und Frauen;
- zur Bekräftigung ihres Engagements für soziale Gerechtigkeit und ihrer Solidarität mit den Opfern sozialer Ungerechtigkeiten;
- zur Unterstützung der Umweltpolitik in ihren eigenen Aktionsfeldern;
- zur Bekämpfung wirtschaftlicher Systeme, die sich im Zuge der Globalisierung negativ auswirken.

Aufgrund unseres Engagements für diesen Versöhnungsprozeß fordern wir die politischen Entscheidungsträger und alle Bürgerinnen und Bürger dringend auf:

- die Würde der menschlichen Person und die Heiligkeit des menschlichen Lebens zu schützen;
- den Vorrang der menschlichen Person gegenüber wirtschaftlichen Interessen wieder herzustellen oder aufrechtzuerhalten; d.h. unter anderem Arbeitslosigkeit, insbesondere unter jungen Menschen, zu bekämpfen;

- sich für die Würde und den Schutz der Rechte von Flüchtlingen, Migranten und Vertriebenen einzusetzen und das Recht von Flüchtlingen auf Asyl und die freie Wahl ihres Wohnortes aufrechtzuerhalten;
- Abrüstung und die Entwicklung gewaltfreier Wege zu unterstützen und sich umgehend für Verhandlungen zur umfassenden Zerstörung der Atomwaffen gemäß dem Atomwaffensperrvertrag einzusetzen;
- im biblischen Geiste des Jubiläums die nicht rückzahlbaren Schulden der ärmsten Länder mit dem Jahr 2000 zu erlassen und dabei sicherzustellen, daß das einfache Volk der Hauptbegünstigte dieser Maßnahme ist;
- die notwendigen Maßnahmen zu ergreifen, um den gegenwärtigen Trend zu Umweltzerstörung und Ausbeutung der natürlichen Ressourcen der Welt umzukehren und nachhaltige Lebensbedingungen für die gesamte Schöpfung zu schaffen.

9. Wir bekräftigen unsere Überzeugung, daß die ethische Dimension der Gerechtigkeit im Bereich der Politik, der Wirtschaft, der Technik und der Massenmedien eine unverzichtbare Rolle spielt, wodurch Versöhnung im Leben aller Menschen Realität werden kann.

10. Die Versöhnung als Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens ermutigt uns, mit unseren Schwestern und Brüdern, die aufgrund von Vorurteilen hinsichtlich Rasse, Geschlecht, ethnischer Abstammung, Alter und Religion verfolgt und ausgegrenzt werden, beim Aufbau einer wahrhaft humanen Gemeinschaft zusammenzuarbeiten. Der Geist der Versöhnung erfordert, daß wir egozentrischem Individualismus mit der Erkenntnis begegnen, daß Unterschiede eine Gabe sind, die uns dabei hilft, die wundervolle Vielfalt Gottes einzigartiger Schöpfung zu entdecken.

11. Als europäische Kirchen und Christen sind wir entschlossen, unsere Solidarität mit den Bedürftigen, den Ausgegrenzten und Ausgestoßenen unserer Welt nachdrücklicher zu bekunden. Jeder Mensch ist ein Bruder oder eine Schwester, für den/die Christus gestorben und auferstanden ist. Jeder Mensch ist nach dem Bild des Dreieinigen Gottes geschaffen.

## Zum Stand des bilateralen theologischen Dialogs zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland

Gegen Ende der fünfziger Jahre haben die Russische Orthodoxe Kirche und die Evangelische Kirche in Deutschland einen bilateralen theologischen Dialog begonnen, der bis zum Jahre 1990 zwölf mehrtägige Begegnungen umfaßt hat, die jeweils im Abstand von etwa drei Jahren abwechselnd in beiden Ländern stattgefunden haben. Dieser theologische Dialog kann als der längste, kontinuierlichste und intensivste gelten, der im Horizont der neueren ökumenischen Bewegung zwischen einer

orthodoxen und einer reformatorischen Ortskirche geführt worden ist. Dieses Urteil gewinnt an Gewicht, wenn man in Rechnung stellt, daß auch der Bund der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik wenige Jahre nach seiner Gründung im Jahre 1969 seinerseits einen eigenen theologischen Dialog mit der Russischen Orthodoxen Kirche aufnahm. Auch dieser Dialog entfaltete sich in mehrtägigen Gesprächsrunden, einmal dort und einmal hier, zum siebten und letzten Mal im Jahr der deutschen Vereinigung. Nach dem Ort der jeweils ersten Begegnung in der Evangelischen Akademie Arnoldshain im Oktober 1959, einerseits, und im Dreifaltigkeits-Sergius-Kloster zu Sagorsk, dem heutigen Sergiev Posad, bei Moskau im Juli 1974, andererseits, wurden sie abgekürzt als Arnoldshain- bzw. Sagorsk-Gespräche bezeichnet. Über Anlaß und Themen, Programm und Ergebnisse dieser Dialoge geben die seither erschienenen Dokumentarbände im einzelnen Auskunft.<sup>1</sup>

Als nach der deutschen Vereinigung die erste, nun gemeinsame Dialogbegegnung mit der Russischen Orthodoxen Kirche vom 21. bis 26. Oktober 1992 im Einkkehrhaus der Evangelischen Landeskirche in Württemberg zu Bad Urach erfolgte, konnten beide Gesprächspartner auf insgesamt zwanzig bilaterale theologische Gespräche in dreiunddreißig Jahren zurückblicken. Nicht nur aus diesem Grunde legte es sich nahe, einmal eine Bilanz zu ziehen. Beide Seiten sahen sich auch am Anfang einer politisch und ökumenisch gesehen neuen geschichtlichen Epoche, der zu einer Besinnung auf den Stand der bisher geführten Gespräche, ihrer besonderen Umstände und ihres Ertrags Anlaß geben mußte. Eine solche Bilanz wurde bereits in Bad Urach anhand von gesonderten Vorträgen seitens jeder der bisher drei Partner unternommen: Bund der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik, Evangelische Kirche in Deutschland und Russische Orthodoxe Kirche<sup>2</sup>. Doch wurde zugleich die Notwendigkeit empfunden, eine gemeinsame Gesamtschau zu versuchen, mit der beide Dialogkommissionen zusammen den Leitungen ihrer Kirchen Rechenschaft über den Stand des bilateralen theologischen Dialogs ablegen würden, den sie im Auftrag ihrer Kirchen geführt haben. So schlugen sie ihnen vor, aus ihrer Mitte eine kleine Arbeitskommission zu berufen, die eine solche gemeinsame Bilanz erarbeiten sollte. Nachdem diese beiderseitige Arbeitskommission im Jahre 1993 gebildet worden war, gelang es, aufgrund der von diesen Beauftragten der beiden Kirchen vorgelegten Entwürfe auf einer gemeinsamen Sitzung in Berlin Anfang November 1995 einen „Gemeinsamen Bericht“ fertigzustellen und zu verabschieden. Dieser Gemeinsame Bericht konnte am 18. November 1995 sogleich aus Anlaß des Besuches des Patriarchen Alexej II. von Moskau und ganz Rußland in Deutschland den Leitungen beider Kirchen vorgelegt werden.

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hat im Juli 1996 von diesem Gemeinsamen Bericht offiziell Kenntnis genommen, ihn beraten und dazu eine Stellungnahme beschlossen. Auf seiten der Russischen Orthodoxen Kirche hat die Synodale theologische Kommission den Gemeinsamen Bericht einer eingehenden Prüfung unterzogen. Sie ist zu dem Ergebnis gekommen, daß er als ein Arbeitsdokument zur Fortführung des bilateralen theologischen Dialogs verwandt werden kann. Sie hat die weitere Untersuchung von theologischen Fragen empfohlen, die für die beiden Kirchen von gegenseitigem Interesse sind.

Bei dem Gegenbesuch des Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Landesbischof Dr. Klaus Engelhardt, mit einer Delegation in Moskau Ende März 1997 ist die Weiterführung des Dialogs vom Patriarchen der Russischen

Orthodoxen Kirche bestätigt worden. Dabei wurde eine Vorbereitungskommission eingesetzt und ein Termin für das kommende Jahr in Aussicht genommen.

Im Folgenden werden der „Gemeinsame Bericht“<sup>3</sup> und die Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland im Wortlaut zugänglich gemacht.

Über die Vorgeschichte, die Entwicklung und den jeweiligen Ergebnisstand der Arnoldshain- und der Sagorsk-Gespräche sind auf den Seiten unserer Zeitschrift von Zeit zu Zeit Aufsätze und Berichte erschienen<sup>4</sup>. Zuletzt hat Christof Gestrich in Rückschau und Auswertung des gesamten Gesprächsgangs nach der letzten Begegnung in Bad Urach 1992 einen umfassenden problemorientierten Überblick geboten: „Einheit und Koinonia. Grundfragen der Ekklesiologie im Gespräch zwischen Evangelischer und Orthodoxer Kirche. Zum Ertrag der Dialoge zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche von 1959–1992 und zur Zielsetzung künftiger Gespräche“, in: ÖR 44, 1995, 425–451.

Heinz Joachim Held

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Die ersten sechs Arnoldshain-Gespräche sind vom Kirchlichen Außenamt der EKD als Studienhefte 3 bis 8 in gesonderten, eigenen Publikationen beim Luther-Verlag in Witten/Ruhr herausgegeben worden: Arnoldshain 1959 (1961), Sagorsk 1963 (1964), Höchst im Odenwald 1967 (1967), Leningrad 1969 (1970), Kloster Kirchberg 1971 (1972) und Sagorsk 1973 (1974). Die vier folgenden Arnoldshain-Gespräche erschienen als Studienhefte 10, 12, 16, 18 und in den Beiheften zur Ökumenischen Rundschau: Arnoldshain 1976 als Nr. 34 (1979), Odessa 1979 als Nr. 41 (1981), Schloß Schwanberg 1981 als Nr. 49 (1984) und Kiew 1984 als Nr. 53 (1992). Die letzten beiden Arnoldshain-Gespräche in Mülheim/Ruhr 1987 und in Minsk 1990 wurden im Studienheft 22 dokumentiert, das wiederum vom Kirchenamt der EKD 1996 bei der Missionshandlung in Hermannsburg herausgegeben worden ist.

In dem erwähnten Studienheft 22 von 1996 findet sich auch die Dokumentation des letzten Sagorsk-Gesprächs in Sagorsk 1990 und des neuen gemeinsamen Gesprächs in Bad Urach 1992. Eine Rechenschaft über die ersten drei Sagorsk-Gespräche, die in Sagorsk, in Erfurt und in Kiew stattfanden, wurde in der Evangelischen Verlagsanstalt Berlin vom Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR durch Christoph Demke herausgegeben: „Sagorsk I–III. Die theologischen Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. 1974 – 1976 – 1978. Berichte – Referate – Dokumente“ (1982). Die Dokumentation der bislang noch unveröffentlichten Sagorsk-Gespräche in Güstrow 1981, in Sagorsk 1984 und in Wittenberg 1987 ist in Vorbereitung.

<sup>2</sup> Diese Bilanzierungen wurden für die EKD vom Verfasser, für den BEKDDR von Professor Günther Schulz und für die ROK von Erzpriester Vladimir Ivanov vorgelegt; vgl. Studienheft 22 (s.o. Anm.1), 281–341.

<sup>3</sup> Der Gemeinsame Bericht wurde bereits im Studienheft 22 (s.o. Anm.1), 387–386, abgedruckt, bedauerlicherweise an einigen wenigen Stellen noch in der vorletzten Fassung. Es sei aber auf die dortige Einführung, 383–386, verwiesen.

<sup>4</sup> Beispielsweise: Athanasios Basdekis, Die theologischen Gespräche zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Orthodoxie, ÖR 27, 1978, 223–239; Reinhard Slenczka, 25 Jahre theologische Gespräche zwischen Evangelischer Kirche in Deutschland

und Moskauer Patriarchat, ÖR 34, 1985, 446–467; und Günther Schulz, Die sieben Sagorsker Gespräche 1974–1990. *Versuch einer Bestandsaufnahme*, ÖR 40, 1991, 457–475. Ferner sei auf die Einleitungen zu den in Anm.1 erwähnten Berichtsbänden verwiesen; sowie auf: Gerhard Besier, Zum Beginn des theologischen Gesprächs zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg, *Evangelische Theologie* 46, 1986, 73–90; und Heinz Joachim Held, Neubeginn in der Kraft des Evangeliums. *Zu den Anfängen der Beziehungen zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: Partner der Ökumene, hg. von Rüdiger Schloz, 1993, 153–167.

## Gemeinsamer Bericht an die Leitungen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland über den Stand des bilateralen theologischen Dialogs

Bei dem letzten theologischen Gespräch zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, das Ende Oktober 1992 in Bad Urach stattfand, haben unsere beiden Dialog-Kommissionen den Leitungen unserer Kirchen vorgeschlagen,

„eine kleine Arbeitskommission aus unseren Reihen zu beauftragen, den Stand unseres theologischen Dialogs im einzelnen genauer zu bestimmen.

Dabei sollten unter anderem die folgenden Fragen berücksichtigt werden:

- Was haben unsere Gespräche an tatsächlichen Übereinstimmungen erbracht?
- Wie sind die ungelösten Fragen genau zu bestimmen?
- Welcher Grad einer kirchlichen Annäherung ist zwischen unseren Kirchen erreicht worden?
- Wie und mit welchen Themen sollen unsere Dialoge fortgeführt werden?

Vor allem glauben wir, daß festgestellt werden sollte, welche Fragen im Blick auf eine gegenseitige kirchliche Anerkennung unbedingt gelöst werden müssen und in welchen Fragen unterschiedliche Auffassungen möglich sind.“

Nachdem diese kleine Arbeitsgruppe durch unsere Kirchenleitungen im Jahre 1993 gebildet worden ist, legt sie hiermit am Ende ihrer Arbeit, die sowohl in getrennten als auch in gemeinsamen Sitzungen stattgefunden hat, den von ihr erbetenen Bericht vor. Sie stellt fest, daß es sich um ein Arbeitsdokument handelt. Sie unterbreitet es den Kirchenleitungen als Grundlage für weitere Entscheidungen und zur Förderung des Dialogs zwischen den Kirchen.

Der Arbeitskommission haben für die Russische Orthodoxe Kirche angehört: Protopresbyter Professor Vitalij Borovoj, stellvertretender Vorsitzender des Kirchlichen Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche, Professor Alexej Osipov, Geistliche Akademie Moskau in Sergiev Posad, und Valerij Tschukalov, Kirchliches Außenamt der Russischen Orthodoxen Kirche in Moskau.

Für die Evangelische Kirche in Deutschland: Professor Dr. Christof Gestrich, Theologische Fakultät der Humboldt-Universität in Berlin, Bischof i.R. Dr. Heinz Joachim Held, Hannover, Professor Dr. Günther Schulz, Fachbereich Evangelische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster, Oberkirchenrat Klaus Schwarz, Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover.

### *I. Rückschau auf mehr als dreißig Jahre des theologischen Dialoges*

Die Russische Orthodoxe Kirche und die Evangelische Kirche in Deutschland haben seit ihren frühen Kontakten in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg im Jahre 1959 einen kontinuierlichen theologischen Dialog begonnen, der durch beauftragte kirchliche Gesprächskommissionen geführt worden ist. Dieser Dialog ist der erste und längste zwischen zwei einzelnen Ortskirchen in der jüngsten Zeit überhaupt, den es im Rahmen der theologischen Begegnungen innerhalb der zeitgenössischen ökumenischen Bewegung gegeben hat. Insgesamt umfaßt dieser theologische Dialog bisher zwanzig Gesprächsrunden, eingebettet in die Feier von Gottesdiensten und in kirchliche Besuche. Es handelt sich um die zwölf Arnoldshain-Gespräche mit der Evangelischen Kirche in Deutschland, so benannt nach der ersten Begegnung im Jahre 1959 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain im Taunus, die sieben Sagorsk-Gespräche mit dem Bund der Evangelischen Kirchen in der früheren Deutschen Demokratischen Republik, so benannt nach ihrem Beginn im Jahre 1974 in der St. Sergius-Dreifaltigkeits-Lawra in Sagorsk, heute wieder Sergiev Posad bei Moskau, und zuletzt ein Gespräch 1992 in Bad Urach/Württemberg nach der Vereinigung der Evangelischen Kirchen in den bisherigen beiden deutschen Staaten.

Diese theologischen Gespräche sind in einem Geist kirchlicher Aufgeschlossenheit, menschlichen Vertrauens und geistlicher Gastfreundschaft geführt worden. Das haben unsere beiden Kirchen in den schwierigen Zeiten des kalten Krieges in Europa mit ihrer ideologisch-politischen Konfrontation und dem sie begleitenden Mißtrauen zwischen den feindlichen Machtblöcken als ein Geschenk Gottes und als ein Zeichen seiner Gnade erfahren. Durch die Begegnungen im Dialog und durch die in seinem Verlauf gewachsene vertrauensvolle Gemeinschaft haben sich unsere Kirchen nach jahrzehntelanger Isolierung voneinander besser kennen und verstehen gelernt. Es war möglich, viele der Vorurteile aufzuklären und auszuräumen, die herkömmlicherweise zwischen unseren Kirchen gewaltet haben. *Wir haben theologische Annäherungen erzielt, die in uns die Hoffnung auf eine umfassende Verständigung geweckt haben.*

Inzwischen ist die Zeit der politischen Ost-West-Teilung in Europa zu Ende gegangen, die auch Auswirkungen auf die zwischenkirchlichen Beziehungen gehabt hat. Mit den Entwicklungen und Ereignissen der Perestrojka in der früheren Sowjetunion seit 1985 und der politischen Wende in Europa um 1989 stehen wir bereits in einer neuen Epoche, die eigene Herausforderungen an unseren theologischen Dialog und an die Zusammenarbeit unserer Kirchen stellt und die gleichzeitig dafür erweiterte Möglichkeiten bietet. Wir fühlen uns daher verpflichtet, unseren Kirchenleitungen gegenüber Rechenschaft über die Schritte, Erkenntnisse und Ergebnisse abzulegen, die sich im Verlauf unserer theologischen Gespräche seit mehr als 35 Jahren ergeben haben. Wir blicken mit aufrichtigem Dank gegen den Dreieinigen Gott auf den Weg, den wir gemeinsam zurückgelegt haben. Wir glauben, daß unseren

Kirchen mit dem Geschenk dieses theologischen Dialogs ein kostbares Erbe anvertraut ist, das in den Händen einer kommenden Generation seinen Segen entfalten wird. Es gilt, das Werk der theologischen Verständigung und Annäherung zwischen unseren Kirchen fortzuführen, das von der Generation vor uns im Glauben an Gottes barmherzige Liebe zu uns und im Vertrauen auf die uns verbindende Kraft des Evangeliums von Jesus Christus begonnen worden ist.

## *II. Erinnerung in Dankbarkeit für einen gelungenen Brückenbau*

Der theologische Dialog, den unsere beiden Kirchen miteinander geführt haben, gehörte in die Bemühungen um ein neues Verstehen, um eine Wiederbegegnung und Versöhnung sowohl unserer Kirchen als auch unserer Nationen nach den verheerenden politischen und kriegerischen Katastrophen in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts. Gegründet auf die versöhnende Kraft des Evangeliums, zu dem unsere beiden Kirchen sich gemeinsam bekennen, sollte ein neuer Anfang über die Gräben von Schuld und Schrecken gemacht werden, die vor allem der von deutscher Seite begonnene Zweite Weltkrieg mit seiner Furie von Haß und Vernichtung hinterlassen hatte. Wir preisen den Dreieinigigen Gott, daß er die frühen Wagnisse und Anstrengungen eines kirchlichen Brückenschlages zwischen unseren Völkern gesegnet hat, die schon bald nach dem Schweigen der blutigen Waffen vor fünfzig Jahren eingesetzt haben, noch bevor unsere politischen Führungen den Weg einer Verständigung miteinander zu finden vermochten. Wir gedenken in Dankbarkeit und Ehrfurcht der Männer und Frauen jener frühen Stunde in unseren Kirchen, welche allen politischen und ideologischen Widrigkeiten zum Trotz im unbeirrten Glauben an die Verheißungen und Wegweisungen des göttlichen Wortes die ersten Schritte durch ein Dickicht von Vorurteilen und Entfremdungen zur Wiederbegegnung zwischen unseren Kirchen taten: Patriarch Alexej I. und die Metropoliten Nikolaj und Nikodim; Kirchenpräsident Martin Niemöller, Präses Dr. Gustav W. Heinemann und Präsident Adolf Wischmann; die Professoren N. L. Pariskij und Hans Joachim Iwand sowie Dr. Hildegard Schaefer. Auch viele andere leitende Persönlichkeiten und theologische Lehrer unserer Kirchen gehören zu der Schar der glaubensstarken Pioniere, die unserem theologischen Dialog den Weg gebahnt und ihn maßgeblich mit geprägt haben. Ihr Wort und ihr Handeln sind für uns eine Verpflichtung, wenn wir in einer neuen geschichtlichen Epoche den Stand unseres theologischen Dialogs umreißen und uns über seine Weiterführung in den kommenden Jahren miteinander verständigen.

## *III. Etwas Neues ist entstanden, aber wir sind noch nicht am Ziel*

Unsere beiden Kirchen haben ihren bilateralen theologischen Dialog als einen Beitrag zu den allgemeinen ökumenischen Bemühungen zur Wiederannäherung der getrennten christlichen Kirchen verstanden, insbesondere zwischen den Kirchen der östlichen Orthodoxie und der Reformation. Das gelehrte theologische Gespräch über die unterschiedlichen Lehrauffassungen und Handlungsweisen unserer Kirchen war von Anfang an verbunden mit Besuchen in Kirchengemeinden und kirchlichen Einrichtungen, mit dem gegenseitigen Besuch der Gottesdienste und mit dem Austausch über die Fragen des kirchlichen Zeugnisses und Dienstes in der Gegenwart. Dadurch

ist nicht nur eine theologische, sondern auch eine kirchliche und geistliche Aufgeschlossenheit füreinander erwachsen. Es sind feste und selbstverständliche Beziehungen zwischen unseren Kirchen und zwischen manchen ihrer Gemeinden und Einrichtungen entstanden, die weit über den engeren Rahmen eines theologischen Dialogs hinaus reichen. Wir haben im Verlauf dieser Begegnungen eine Liebe und Nähe zueinander erfahren, die wir als ein Geschenk des Heiligen Geistes betrachten. Wir haben uns als wirkliche Christen wahrzunehmen gelernt, die im Rahmen ihrer besonderen kirchlichen Tradition und geistlichen Ordnung den Auftrag der Kirche zur Predigt des Evangeliums, zur Feier des Gottesdienstes und der Sakramente, zur Unterweisung und Festigung in einem geheiligten Leben sowie zum Dienst der Liebe und Gerechtigkeit in der Welt an ihrem jeweiligen Ort zu erfüllen trachten. *Wenn wir auch das erklärte Fernziel aller theologischen Dialoge in der zeitgenössischen ökumenischen Bewegung noch nicht erreicht haben, nämlich die volle gegenseitige Anerkennung als Kirchen in Gottesdienst, Lehre und Ämtern, glauben wir doch, daß unsere beiden Kirchen zu einer geistlichen Weggemeinschaft verbunden worden sind, die das bisherige bloße Nebeneinander und erst recht das früher empfundene Gegeneinander hinter sich gelassen hat. Wir vermögen die geistliche, kirchliche und theologische Veränderung in unseren gegenseitigen Beziehungen noch nicht auf eine angemessene ekklesiologische Formel zu bringen. Wir können aber nicht leugnen, daß etwas Neues zwischen unseren Kirchen entstanden ist, das nicht ohne Auswirkungen auf unser kirchliches Selbstverständnis bleiben wird.*

Wir bekennen mit dem Glaubensbekenntnis von Nicäa-Konstantinopel die eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche und sind folglich berufen, die zwischen uns bestehenden Trennungen zu überwinden. Wir haben es als eine Verpflichtung erkannt, einander mit den uns geschenkten Gaben und Erfahrungen des Heiligen Geistes zu helfen, dieser Berufung zur Einheit in der Wahrheit und in der Liebe gerecht zu werden. So können wir uns als Kirchen nur noch *miteinander* zu dem Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und zu erfüllen trachten, wozu wir berufen sind zur Ehre Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Diese Überzeugung von unserer gemeinsamen Berufung, die eine Kirche Gottes zu sein, ist der Grund, warum wir glauben, daß wir den bisherigen theologischen Dialog zwischen unseren Kirchen fortsetzen müssen. Dabei geht es nicht allein um eine weitere Verständigung in den entscheidenden Fragen der theologischen Lehre. Wir müssen uns auch weiterhin gegenseitig im Gebet, durch den Austausch unserer geistlichen Erfahrungen und in der praktischen Wahrnehmung von Zeugnis und Dienst der Kirche in der Welt von heute unterstützen.

#### *IV. Erreichter theologischer Konsens und offengebliebene Fragen*

Im Verlauf der bisherigen zwanzig theologischen Gespräche zwischen unseren Kirchen haben sich theologische Übereinstimmungen und Annäherungen ergeben. Gleichzeitig blieben Fragen offen, die einer weiteren Klärung und Verständigung bedürfen. Sie werden im folgenden genauer umrissen.

## 1. Schrift und Tradition

In beiden Kirchen kommt der Heiligen Schrift eine unvergleichliche und unverzichtbare Rolle als das grundlegende Zeugnis von der Heilsoffenbarung Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist zu. Ebenfalls besitzt die Tradition für das Leben und für die Theologie in unseren Kirchen eine große Bedeutung. Es besteht Einmütigkeit darin, daß die Tradition nicht in einem Gegensatz zum biblischen Zeugnis vom Heilshandeln Gottes in Jesus Christus stehen darf, das durch die Propheten des Alten Testaments verheißen wurde und dessen Erfüllung durch die apostolischen Schriften des Neuen Testaments bezeugt wird. Vielmehr ist die Übereinstimmung der Tradition in unseren Kirchen mit der Heiligen Schrift das wesentliche Kriterium ihrer Echtheit. Beide Kirchen erkennen an, daß alles Leben und Handeln der Kirche in Übereinstimmung stehen muß mit dem von den Aposteln Empfangenen (Arnoldshain I). Die Apostolizität der Kirche ist daran zu erkennen, daß sie in ihrem Leben und in ihrer Predigt als ihrer alleinigen Norm der im Neuen Testament zusammengefaßten Lehrtradition der Apostel folgt bzw. sich an ihr messen läßt. Der bleibende Inhalt der Verkündigung der Kirche ist der für uns gekreuzigte, auferstandene und erhöhte Herr Jesus Christus. In der Verkündigung wird er uns als der Weg, die Wahrheit und das Leben mitgeteilt. (Sagorsk I)

Noch weiterer Klärung bedarf aber die Frage, was das Kriterium der Schriftgemäßheit im einzelnen besagt und was unter der verbindlichen Tradition zu verstehen ist. Eine abschließende Verständigung über die angemessene Weise der Auslegung der Heiligen Schrift in der Kirche und durch die Kirche muß noch erzielt werden. Das gilt auch für die Aufgabe und Autorität der Ökumenischen Konzile.

## 2. Wort und Sakrament

In beiden Kirchen haben die mündliche Predigt des Wortes Gottes und die Sakramentsfeier einen festen Platz im christlichen Gottesdienst, der in allen seinen Teilen vom Wirken des Heiligen Geistes zu unserem Heil durchdrungen ist. Insofern hat auch die Predigt des Evangeliums am sakramentalen Charakter des gesamten Gottesdienstes Anteil, in dem Jesus Christus als der gekreuzigte und auferstandene Herr mit seiner göttlichen Heilsmacht gegenwärtig ist. Daher ist die Predigt nicht nur eine bloße Belehrung über das Heil, das uns in Jesus Christus geschenkt wird. Sie ist vielmehr in ihrem Wesen ein Geschehen, in dem Gott selbst durch den Prediger zu uns redet, den Glauben weckt und zu unserem Heil an uns handelt.

Zu einer Erörterung des Verhältnisses von Wort und Sakrament im Gottesdienst und zu einer Verständigung über das Wesen der Predigt ist es im einzelnen zwischen unseren Kirchen noch nicht gekommen.

## 3. Taufe und neues Leben

Unsere beiden Kirchen verstehen das Sakrament der Heiligen Taufe übereinstimmend als ein Geschehen der Wiedergeburt, durch welche wir in ein versöhntes Gottesverhältnis eintreten, die Gabe eines neuen Lebens aus Gott empfangen und Glieder am geheimnisvollen Leib Christi in der Kirche werden. Die Heilige Taufe stellt uns zugleich in einen täglichen, unablässigen Kampf gegen die Sünde, führt

uns auf den Weg der Nachfolge Christi und macht uns zu Gottes Mitarbeitern in der Bezeugung des Evangeliums, in den Werken der Liebe und im Eintreten für die Gerechtigkeit, den Frieden und die Versöhnung unter den Menschen in der Welt.

Die Taufe ist einmalig und kann nicht wiederholt werden. Sie geschieht in der Erwartung, daß die christliche Gemeinde und insbesondere die Paten die neugetauften Glieder der Kirche auf ihrem Weg begleiten, so daß sie im Glauben wachsen und lebendige Glieder der Kirche werden.

Nach der Feststellung beider Delegationen ist die Taufe, wie sie in beiden Kirchen geübt wird, ein von Gott gegebenes Sakrament. Das bedeutet, daß alle, die in beiden Kirchen getauft wurden, Glieder am Leibe Christi sind. (Arnoldshain III/Sagorsk VI)

Für die Anerkennung der Sakramente in einer Kirche ist die Anerkennung der apostolischen Sukzession in ihr wesentlich. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Fragen des Wesens und der Grenzen der Kirche noch eingehender zu besprechen und gegebenenfalls die kirchlich-kanonischen Konsequenzen daraus zu ziehen.

#### 4. Eucharistie und Opfer

Unsere beiden Kirchen bekennen gemeinsam, daß die heilige Eucharistie von dem Herrn Jesus Christus eingesetzt wurde, damit wir durch den Empfang der heiligen Gaben in der Feier dieses Sakraments der Versöhnung mit Gott und der Gemeinschaft mit ihm auf immer gewiß und teilhaftig werden. Wir stimmen darin überein, daß Jesus Christus selbst die entscheidende Heilsgabe ist, die wir in der Eucharistie unter Brot und Wein empfangen. Er kommt als der für uns gestorbene und auferstandene Herr in der Mahlfeier zu uns, um in uns einzugehen und um uns mit sich und untereinander zu verbinden. Daher bekennen wir gemeinsam, daß wir nicht gewöhnliches Brot und gewöhnlichen Wein zu uns nehmen, sondern Jesus Christus selbst in seinem Leib und Blut, wie er es uns in den Worten der Einsetzung zugesagt hat. Das Geheimnis seiner erlösenden Gegenwart widerfährt uns in der Eucharistie durch das Wirken des Heiligen Geistes.

Wir glauben ferner gemeinsam, daß wir in der heiligen Eucharistie mit dem Herrn und mit allen seinen Gläubigen zu einer gnadenvollen Gemeinschaft in der einen Kirche zusammengeschlossen werden, in der wir zum Erweis der Liebe untereinander und zu allen Menschen nach der Weise Jesu Christi berufen und verpflichtet werden. Wir bekennen uns mit dem apostolischen Zeugnis des Neuen Testaments zur Einmaligkeit und zur Unwiederholbarkeit des am Kreuz von Golgatha von Christus im Gehorsam gegen den Willen Gottes vollbrachten Sühneopfers. Es wird in der Feier des Heiligen Abendmahles jedes Mal aufs neue in seiner erlösenden Macht an allen Orten und zu allen Zeiten vergegenwärtigt. Wir glauben, daß Jesus Christus nach der Lehre der Apostel als der himmlische Hohepriester jederzeit vor Gott kraft seines einmaligen Sühneopfers am Kreuz für uns Sünder eintritt und daß er unter dem Lob und Dank der Kirche in geheimnisvoller Weise selbst „der Darbringer und der Dargebrachte“ ist, wie es im Gebet des Cherubim-Hymnus in der göttlichen Liturgie der orthodoxen Kirche zum Ausdruck kommt. Wir glauben auch gemeinsam, daß die Kirche und die Christen in der Nachfolge Jesu Christi in der Kraft ihrer Teilhabe am Geheimnis der Eucharistie zu einem Leben in Opferbereitschaft und Selbsthingabe berufen sind und daß jedes Opfer der Christen für andere im Opfer Christi für uns begründet ist.

Wir haben keine Einigung darüber erzielen können, inwieweit die heilige Eucharistie auch ein Opfer ist, das von der Kirche Gott im Glauben an Christus dargebracht wird, und inwieweit die Eucharistie eine sühnende Kraft hat, und zwar nicht nur für die, die in der Furcht Gottes leben, sondern auch für die, die in der Furcht Gottes entschlafen sind.

## 5. Rechtfertigung aus Glauben

Unsere beiden Kirchen halten daran fest, daß wir das Heil oder die Rechtfertigung durch die Gnade im Glauben an die Erlösung empfangen, die durch Jesus Christus geschehen ist. Sie erfolgt nicht aufgrund von guten Werken. Dennoch messen beide Kirchen den guten Werken im Leben des Christen eine große Bedeutung bei. Denn wir stehen durch den Glauben an Christus in einer lebendigen, versöhnten Gemeinschaft mit dem Dreieinigen Gott, der uns mit der Kraft seines Geistes begabt und uns zu seinen Mitarbeitern im Tun des Guten beruft und befähigt. Der Glaube an Christus erweist sich immer durch ein Leben in Christus. Der Glaube ist tätig durch die Liebe.

In den Dialogen wurde beiden Gesprächspartnern deutlich, daß das Geschehen des Heils oder die Rechtfertigung ihren Ort in der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen hat. Das heißt, sie dürfen weder theologisch noch praktisch-seelsorgerlich aus dem Gesamtzusammenhang des rettenden Handelns Gottes am Menschen herausgelöst werden, das durch das Wort Gottes und die Sakramente geschieht und auf das die Menschen mit dem Glauben und der Erfüllung der Gebote antworten.

Das Heil oder die Rechtfertigung aus dem Glauben ist sowohl ein einmaliges göttliches Gnadenhandeln an uns, durch das wir Christen werden, als auch ein weitergehendes gnadenvolles Geschehen an uns, durch das wir in der Gemeinschaft der Kirche zu einem Leben in Christus angeleitet werden und im Christsein bleiben und wachsen.

Einer genaueren Klärung bedürfen die Fragen nach der Beschaffenheit des Glaubens, der zum Heil führt, und nach der Bedeutung des in der Heiligen Schrift bezeugten Gerichtes nach den Werken am Ende der Tage für die Christen (Joh 5, 24).

## 6. Die Heiligung und die Heiligen

Unsere Kirchen lehren gemeinsam, daß Gott die Menschen durch sein versöhnendes Handeln in Jesus Christus zu einem Leben in Heiligkeit und Gerechtigkeit beruft, das sowohl eine Gabe Gottes als auch zugleich unsere Aufgabe ist. Diese Heiligung ist ein Werk des Heiligen Geistes, in dessen Kraftfeld die Christen durch ihre Taufe in der Kirche leben und der ihr Leben im Sinne der Christusförmigkeit umgestaltet. Die den Christen auf diese Weise zugeeignete Heiligkeit verstehen wir nicht als eine bloße moralische Vollkommenheit, sondern als die Erneuerung des menschlichen Lebens nach dem Bild Gottes in Jesus Christus. Sie hat ihren Grund nicht in einer menschlichen Anstrengung, sondern in der unverdienten Gnade Gottes. Sie bedeutet nicht Sündlosigkeit, wohl aber schließt sie den Kampf gegen die Sünde ein, durch welche der Christ immer wieder bis zu seinem Tode angefochten wird.

Die Heiligkeit der Kirche und ihrer Glieder erwächst aus der Gemeinschaft mit ihrem Haupt, dem auferstandenen Herrn Jesus Christus, der ihr und allen Gläubigen an seiner Lebensmacht durch das Hören des Wortes Gottes und durch die Teilnahme an den Sakramenten Anteil gibt. Es ist unsere gemeinsame Erfahrung, daß es in der Geschichte der christlichen Kirche einzelne Männer und Frauen gegeben hat und auch in unserer Zeit gibt, in denen die von Jesus Christus geschenkte Heiligkeit in einer besonderen Weise aufleuchtet. Sie sind Helfer im Glauben und Wegweiser in der Heiligung für die anderen Christen, die auch auf den Weg der Nachfolge Christi getreten sind oder treten möchten. An diesen besonderen Gestalten des Glaubens zeigt uns Gott, wie er schon in dieser Welt seine Verheißungen einer Umgestaltung unseres Lebens nach dem Bilde Christi zu erfüllen vermag. Solche Zeugen des Glaubens, an denen die durch Christus uns allen zugesagte Heiligung bereits jetzt besonders sichtbar wird, werden in der orthodoxen Kirche als Heilige verehrt. Sie gehören auch für die evangelische Kirche zu der „Wolke der Zeugen“, die uns in unserem Glaubenskampf auf Erden umgeben, ermutigen und anleiten, wie es der Hebräerbrief im Neuen Testament bezeugt. Mit ihrer geistlichen Kraft weisen sie uns immer wieder auf Jesus Christus hin, der das Urbild des wahren Lebens ist, der Anfänger und Vollender des Glaubens, der Urquell aller Heiligkeit.

In der Frage, ob man die Heiligen um ihre Fürbitte vor Gott anrufen soll und darf und wie man ihrer in rechter Weise gedenkt, konnte keine Einigung erzielt werden. Auch die Frage nach der wesentlichen Heiligkeit der Kirche konnte noch nicht behandelt werden. Sie trat freilich immer wieder in das Blickfeld und müßte einmal in einem eigenen Gesprächsgang erörtert werden.

## 7. Kirche und geistliches Amt

Unsere beiden Kirchen lehren, daß die Kirche das priesterliche Volk Gottes ist, das durch Gott in Jesus Christus zum Gottesdienst und zum Dienst an den Menschen bestimmt ist und dazu mit den Gaben des Heiligen Geistes ausgerüstet wird. Wie die Heiligkeit der Kirche in ihrer Teilhabe an Jesus Christus begründet ist, geschieht auch der Dienst der Kirche als das priesterliche Volk Gottes durch ihre Teilhabe am hohepriesterlichen Dienst des Herrn Jesus Christus.

Vom Priestertum in der Kirche reden unsere beiden Kirchen auf eine doppelte Weise. Es gibt das königliche oder allgemeine Priestertum aller Getauften einerseits, und das besondere kirchliche Amt der dazu nach der Weisung des Herrn von der Kirche ordinierten Priester oder Pastoren andererseits. Beide Weisen des Priestertums in der Kirche sind vom Sakrament der heiligen Taufe her zu verstehen. Sie gehören auch deshalb untrennbar zusammen, weil sie den einen Heiligen Geist zur Quelle haben und gemeinsame Aufgaben erfüllen wie z. B. die Bezeugung des Evangeliums, das Gebet und die Fürbitte, die Unterweisung im Glauben, die Werke der barmherzigen Liebe und den Dienst für Gerechtigkeit und Frieden unter den Menschen. Von dem königlichen oder allgemeinen Priestertum aller Getauften ist freilich das besondere geistliche Amt klar zu unterscheiden. Es kann nicht unmittelbar aus ihm abgeleitet oder in ihm begründet werden, da es auf dem besonderen Hirtendienst Jesu Christi beruht, der Menschen beauftragt hat, in der Nachfolge der Apostel seine Kirche in seinem Namen zu weiden und zu leiten. Das ordinierte geistliche Amt und das königliche Priestertum aller Getauften stehen aber deswegen in keinem Gegen-

satz zueinander. Sie bleiben vielmehr aufeinander bezogen, da der geistliche Dienst der ordinierten Amtsträger der Zurüstung und Stärkung des ganzen Gottesvolkes zur Wahrnehmung des allgemeinen Priestertums in der Kirche und in der Welt dient.

Beide Kirchen bekräftigen das Erfordernis der Ordination zu dem besonderen geistlichen Amt in der Kirche und auch die Notwendigkeit des bischöflichen Dienstes (épiskope) zur Leitung der Kirche.

Jedoch stehen in diesem Zusammenhang noch die folgenden gewichtigen Fragen zur Klärung an:

- ob und in welcher Weise die Ordination einen sakramentalen Charakter hat,
- wie die apostolische Sukzession im Blick auf die gegenseitige Anerkennung der Ordination zu verstehen ist,
- wer der Träger des bischöflichen Dienstes in der Kirche ist und damit auch die Vollmacht zur Ordination hat.

#### *V. Problem- und Praxisfelder, denen wir uns in Zukunft zuwenden sollten*

So sehr es wichtig und dringlich ist, die im Vorhergehenden bezeichneten, noch offen gebliebenen theologischen Fragen zu klären, sprechen doch viele Anzeichen dafür, daß unser bilaterales theologisches Gespräch in einer neuen Zeit auch neue Formen annehmen muß. Es hat sich schon im Verlauf der bisherigen Dialoge erwiesen, sowohl in den Arnoldshain-Gesprächen als erst recht in den Sagorsk-Gesprächen, wie hilfreich es für unsere theologische Verständigung ist, wenn wir uns an den kirchengeschichtlichen Entwicklungen und Erfahrungen Anteil geben, die uns aus der Vergangenheit herkommend prägen und die wir in der Gegenwart als unsere Herausforderung wahrnehmen. Diese kirchengeschichtlichen Erfahrungen üben einen gewichtigen Einfluß auf die praktische Gestalt unseres kirchlichen Lebens aus und spiegeln sich zugleich in der Weise, wie wir heute jeweils theologisch denken und unseren kirchlichen Dienst ausüben. Das Evangelium von Jesus Christus muß darüber hinaus in die Fragen und Versuchungen unserer Zeit hinein verkündigt werden. Bei allen Fortschritten im Dialog haben wir noch eine Reihe von wichtigen Fragen in der Glaubenslehre zu lösen. Gleichzeitig sollte unser theologischer Dialog in der Zukunft auch die Kirchengeschichte und die Frömmigkeitspraxis unserer Kirchen als echte eigene Themen ebenso einbeziehen wie die ethischen und diakonischen, die geistigen und gesellschaftspolitischen Herausforderungen, vor denen unsere Kirchen mit ihrem Zeugnis und mit ihrem Dienst heute stehen.

In diesem Zusammenhang erscheint es uns wichtig, daß wir stärker als bisher beginnen, uns in unseren theologischen Dialogen wechselseitig darüber Rechenschaft zu geben, welches unsere theologischen Grundsätze sind, nach denen wir in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die Wahrheit des Evangeliums, um die Einheit der Kirche und um die Treue zu der uns anvertrauten kirchlichen Überlieferung unsere Entscheidungen treffen. Als Beispiel seien hier folgende Problemfelder genannt:

a) wie wir die Heilige Schrift als das maßgebliche Wort Gottes für die Kirche heute lesen, auslegen und predigen;

b) was wir unter dem verpflichtenden Erbe der alten, ungeteilten Kirche bzw. der abendländischen Reformation für die Annäherung und Einigung der Kirchen in unserer Zeit verstehen;

c) wie wir die Einheit und die Heiligkeit der Kirche und ihre Grenzen begreifen;  
d) warum wir in der Frage der Ordination der Frauen unterschiedliche Wege gehen;

e) wie wir die Beziehungen von Kirche und Gesellschaft, von Evangelium und Kultur, von Glaube und Nation sehen und im Lichte unserer theologischen Erkenntnisse und geschichtlichen Erfahrungen gestalten.

Auf diese praxisbezogene Weise könnten sich unsere Kirchen möglicherweise auch im Bereich einiger theologischer Grundsatzfragen besser verstehen lernen, auf die wir in unseren bisherigen Gesprächen immer wieder gestoßen sind. Dazu zählen wir:

- die Verhältnisbestimmung von Heiliger Schrift und kirchlicher Tradition; und damit verbunden: was wir jeweils unter Schrift und Tradition inhaltlich und erfahrungsmäßig verstehen;
- das Zusammenwirken von Wort und Sakrament im Gottesdienst der Kirche und in ihrem Wirken zum Heil der Welt; und damit verbunden: wie wir das Wesen des Gottesdienstes überhaupt und die Sakramente im besonderen verstehen;
- das Wesen der Kirche und des besonderen Amtes in der Kirche sowie ihre Bedeutung für das Handeln Gottes zur Erlösung der Welt; und damit verbunden: wie die Autorität in der Kirche ausgeübt wird;
- die Bedeutung der geschichtlichen Erfahrungen für den Weg der Kirche und für ihre Theologie; und damit verbunden: was die unterschiedlichen Wege, die Gott die einzelnen Kirchen im Laufe der Geschichte geführt hat, allen anderen Kirchen zu sagen haben; unterschiedliche Wege, welche die Ursache für besondere theologische Einsichten oder kirchliche Handlungsweisen sind, durch welche das eine Evangelium in einer bestimmten Situation bezeugt und bewahrt wurde.

Insgesamt glauben wir, daß eine weitere gemeinsame Klärung theologischer Schlüsselbegriffe auch in Zukunft eine wesentliche Aufgabe bleiben wird, wie zum Beispiel Heil und Rechtfertigung, Wort und Sakrament, Opfer und Sühne.

## *VI. Gesamteinschätzung und Ausblick*

Die unterzeichnenden Mitglieder der von unseren Kirchenleitungen berufenen Arbeitskommission legen diesen gemeinsamen Bericht mit einer Bilanz unserer bisherigen theologischen Dialoge in der Überzeugung vor, daß dieser Dialog fortgesetzt werden sollte. Sie verleihen der Hoffnung Ausdruck, daß ihr gemeinsamer Bericht den Sachstand zutreffend beschreibt und daß er eine hilfreiche Orientierung für die kommenden Schritte zu geben vermag. Sie regen an, in unseren beiden Kirchen Schritte einzuleiten, die zu einer breiteren allgemeineren Rezeption der bisherigen Dialogergebnisse führen können. Diese Ergebnisse sollten eine Rolle spielen z. B. in Lehrplänen für Theologiestudierende, für die auch verstärkt Möglichkeiten des Austausches, der Begegnung und des gastweisen Weiterstudiums in einigen Fakultäten oder Geistlichen Akademien geschaffen werden könnten. Die Ergebnisse sollten aber auch eine Rolle spielen bei künftigen Begegnungen auf der Ebene von Kirchengemeinden und bei offiziellen künftigen ökumenischen Gesprächen, damit wir nicht hinter den erreichten Sachstand zurückfallen.

Wir sind durch das zwischen unseren Kirchen in vielen Jahren entstandene Vertrauensverhältnis, das auch eine gewachsene geistliche Gemeinschaft ein-

schließt, jetzt so weit vorangeschritten, daß wir uns zu einer umfassenden Zusammenarbeit verpflichtet fühlen. Dadurch könnten unsere Kirchen mithelfen, einer jetzt möglicherweise drohenden neuen Entfremdung zwischen der östlich-orthodoxen und der abendländisch-westlichen Christenheit entgegenzuwirken. Eine solche Zusammenarbeit schließt, außer Fragen der Glaubenslehre und der theologischen Forschung, auch den Bereich des praktischen Lebens der Kirchengemeinden und ihrer gesellschaftsbezogenen Dienste (z. B. Diakonie) ein. In diesem Sinne läßt sich das Neue, das zwischen unseren Kirchen entstanden ist, als *zwischenkirchliche Gemeinschaft* beschreiben. Indem wir diese Gemeinschaft auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens pflegen und weiter ausgestalten, werden wir uns faktisch als Kirchen Jesu Christi anerkennen und das gute geistliche Bild eines christlichen Zusammenlebens in der *koinonia* Jesu Christi darbieten.

Berlin, den 11. November 1995

gez. Bischof (em.) Heinz Joachim Held  
gez. Professor Pfarrer Dr. Günther Schulz  
gez. Professor Pfarrer Dr. Christof Gestrich

gez. Professor Vitalij Borovoj  
gez. Professor Alexej Osipov  
gez. Sekretär des Kirchlichen Außenamtes Valerij A. Čukalov

## Stellungnahme des Rates der EKD zum Gemeinsamen Bericht über den Stand des Dialogs mit der Russischen Orthodoxen Kirche

1. Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland nimmt mit großer Freude den „Gemeinsamen Bericht“ über den Stand des bilateralen theologischen Dialogs zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland entgegen, den die durch die beiden Kirchenleitungen beauftragte Arbeitskommission am 11. November 1995 vorgelegt hat.

2. Er stellt dankbar fest, daß in diesem Gemeinsamen Bericht die geistliche Weggemeinschaft einen klaren und überzeugenden Ausdruck findet, zu welcher der Dreieinige Gott unsere beiden Kirchen durch die insgesamt zwanzig theologischen Gespräche und die mit ihnen verbundenen gegenseitigen Besuche zusammengeführt hat. Unter schwierigen politischen Voraussetzungen und sehr gegensätzlichen gesellschaftlichen Lebensbedingungen haben seit 1959 stattgefunden: die zwölf „Arnoldshain“-Gespräche (1959–1990) seitens der EKD, die sieben „Sagorsk“-Gespräche (1974–1990) seitens des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und das erste Gespräch 1992 nach der Wende in unseren Ländern.

3. Der Rat der EKD macht sich die Einschätzung des Gemeinsamen Berichtes zu eigen, daß durch diese Gespräche und Besuche theologische Annäherungen erzielt worden sind, die uns in der Hoffnung auf eine umfassende Verständigung zwischen unseren Kirchen bestärken, und daß durch sie eine kirchliche und geistliche Aufge-

geschlossenheit füreinander erwachsen ist, die auch in vielen unserer Gemeinden zu walten begonnen hat. Darin erblicken wir eine Wirkung des Heiligen Geistes, der uns nach der Verheißung des Herrn Jesus Christus in alle Wahrheit führen will.

4. Der Rat der EKD würdigt den Gemeinsamen Bericht als eine angemessene Zwischenbilanz der bisherigen theologischen Gespräche und der kirchlichen Besuche zwischen den beiden Kirchen sowie der Erfahrungen aus den partnerschaftlichen Begegnungen und sieht in ihm zugleich die maßgebliche Grundlage für die Weiterführung des Dialogs und für die Festigung unserer freundschaftlichen Beziehungen.

5. Insbesondere begrüßt der Rat der EKD die theologischen Übereinstimmungen, die in den Gesprächen zwischen unseren Kirchen erreicht worden sind, wie sie in dem Gemeinsamen Bericht festgehalten werden. Er erkennt darin einen zutreffenden Ausdruck für die rechte Lehre vom Glauben an den Herrn Jesus Christus, unseren Gott und Heiland, vom Dienst der Kirche und vom christlichen Leben, wie sie im Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland in Geltung steht.

6. Der Rat der EKD ist der Überzeugung, daß durch diese Gespräche und Besuche, die in wachsendem Maß auf allen kirchlichen Ebenen geschehen, nach Jahrhunderten der Isolierung voneinander durch Gottes gnädige Führung gerade nach den leidvollen Erfahrungen von Schuld und Schrecken in jüngster Zeit eine besondere Nähe zwischen unseren beiden Kirchen erwachsen ist, die uns verpflichtet, diesen Weg einer zwischenkirchlichen Annäherung zuversichtlich weiter zu beschreiten.

7. Daher nimmt der Rat der EKD die Einladung zur Fortführung des Dialogs, die Patriarch Alexej II. bei seinem Besuch in Deutschland ausgesprochen hat, dankbar an.

In der Begegnung des Patriarchen mit der Kommission für den theologischen Dialog mit der ROK ist die Wichtigkeit dieser theologischen Arbeit schon von beiden Seiten gewürdigt worden.

8. Unter den in dem Gemeinsamen Bericht genannten weiter zu bearbeitenden theologischen Fragenkreisen erscheinen dem Rat der EKD als besonders vordringlich:

- eine Klärung, wie die Kirche die heilige Schrift als das maßgebliche Wort Gottes heute auslegt und predigt;
- eine Klärung, wie die Beziehungen von Kirche und Gesellschaft, von Evangelium und Kultur, von Glaube und Nation gesehen und im Lichte unserer theologischen Erkenntnisse und geschichtlichen Erfahrungen gestaltet werden;
- eine Verständigung über die Inhalte der für die Kirchen im Blick auf die Einheit verbindlichen Tradition;
- eine Würdigung der verschiedenen Weisen der Glaubensmystik und der Christusfrömmigkeit in unseren kirchlichen Traditionen.

9. Nach Auffassung des Rates der EKD sollten bei der Vorbereitung der kommenden Dialoge folgende Gesichtspunkte berücksichtigt werden:

- a) die Einbeziehung der zeitgenössischen Herausforderungen an das Zeugnis und an die Diakonie unserer Kirchen;
- b) die Bedeutung der kirchengeschichtlichen Erfahrungen für die Theologie und die Frömmigkeit in unseren Kirchen;
- c) die Berücksichtigung der Dialogergebnisse in den theologischen Lehrbüchern und bei theologischen Lehrveranstaltungen, gegebenenfalls durch besondere Begegnungen von Theologen/Theologiestudierenden aus beiden Kirchen sowie in der Unterrichtung der Gemeinden;

d) die Beratung über mögliche praktische Aufgaben für eine engere kirchliche Zusammenarbeit;

e) die Zuordnung unserer bilateralen theologischen Gespräche zum Geschehen der ökumenischen Annäherung der Kirchen überhaupt und insbesondere die Bestimmung ihres möglichen Beitrags zur Begehung der bevorstehenden ökumenischen Gedenkjahre 1998 (50 Jahre ÖRK), 2000 (Beginn des dritten Millenniums nach Christi Geburt) und 2054 (1000 Jahre Kirchentrennung zwischen Ost und West).

10. Der Rat der EKD stimmt der Veröffentlichung des Gemeinsamen Berichtes für seinen Zuständigkeitsbereich zu und bittet die Gliedkirchen der EKD, ihn zusammen mit dieser Stellungnahme auf geeignetem Weg in den Gemeinden und theologischen Ausbildungsstätten bekannt zu machen. Er beauftragt das Kirchenamt der EKD, ihn den Einrichtungen und Gremien der EKD, die mit theologischen Grundsatzfragen befaßt sind, mit der Bitte um Kenntnisnahme und Auswertung zu übersenden.

11. Der Rat der EKD dankt dem Dreieinigen Gott für den Segen, den unsere Kirchen und Völker in den vergangenen Jahrzehnten auf dem Weg der theologischen Gespräche und kirchlichen Besuche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der EKD erfahren haben, und erbittet das Geleit und die Weisheit Gottes für die kommenden Schritte der theologischen Verständigung und der kirchlichen Annäherung.

12. Juli 1996

## Sprengt die Ketten der Ungerechtigkeit

Auf dem Weg zur 23. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes  
in Debrecen (8. bis 20. August 1997)

### *1. Geschichte und die heutigen Strukturen*

Der Reformierte Weltbund wurde in London 1875 gegründet. An dieser historischen Sitzung haben die Vertreter von 21 Kirchen in Nordamerika und Europa teilgenommen. Der RWB ist der älteste konfessionelle Weltbund. Allerdings erst in den letzten 50 Jahren schlossen sich dem Weltbund die reformierten Kirchen aus Afrika, Asien, Lateinamerika und dem Pazifik an. Auf der Generalversammlung in Nairobi 1970 kam es zu dem Zusammenschluß mit dem Internationalen Kongregationalistischen Rat (gegründet 1891). Seit 1970 ist der offizielle Name des Weltbundes World Alliance of Reformed Churches (Presbyterian and Congregational).

Die Grundlage dieses Zusammenschlusses ist nicht die Bindung an bestimmte Bekenntnisschriften, sondern ein Verständnis der Kirche. Die Kirche ist einzig und allein auf Jesus Christus gegründet. Die Kirche auf Erden stellt in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes einen Leib dar, dessen Haupt der eine Herr Jesus Christus ist. Als Mitglied ist jede Kirche zugelassen, deren Haltung in Fragen des Glaubens und

der Evangelisation in Übereinstimmung mit den reformierten Bekenntnisschriften steht und die keine enge Definition von Glauben und Kirchenverfassung hat. Auch unierte Kirchen (z.B. Church of North India, Church of South India, United Church of Christ, United Church of Canada, Uniting Church in Australia etc.) konnten als Mitgliedskirchen aufgenommen werden. Die Mitgliedschaft in einem anderen konfessionellen Weltbund ist möglich. Die Evangelische Kirche von Rio de la Plata ist gleichzeitig Mitglied im RWB und im Lutherischen Weltbund. Zur Zeit gehören dem RWB 208 Kirchen in 102 Ländern der Welt an. Es ist eine Gemeinschaft, welche 70 Millionen Christen und Christinnen verbindet.

Das oberste Gremium ist die Generalversammlung, welche einmal in 7 bis 8 Jahren zusammenkommt. Der Exekutivausschuß von 32 Personen tagt einmal im Jahre. Der RWB hat seinen Sitz im Ökumenischen Zentrum in Genf. Es gibt drei Abteilungen neben dem Generalsekretariat. In den letzten Jahren konnte der RWB eine weitere Abteilung für die Partnerschaft der Frauen und Männer, für Kommunikation und für Jugendarbeit einrichten. Der RWB verwaltet auch zwei Fonds, welche seit 1990 über Sfr 5 Millionen verteilen konnten. Zur Förderung und Vertiefung der Zusammenarbeit wurden einige Gebietsausschüsse eingerichtet: Carribean and North American Area Council, Europäischer Gebietsausschuß, Southern Africa Alliance of Reformed Churches, North East Asia Area Council und Asociacion de Iglesias Presbiterianas y Reformadas de America Latina.

Im Rahmen der *theologischen Abteilung* fanden einige bilaterale Dialoge mit den anderen Konfessionen und Traditionen statt: ein Dialog mit der römisch-katholischen Kirche, mit den Anglikanern, Lutheranern, Methodisten, Baptisten, Mennoniten und Disciples of Christ. Der Dialog mit den Vertretern der Orthodoxen und Orientalisch-Orthodoxen Kirchen wird fortgesetzt. Einige Konsultationen (zur Frage des Fundamentalismus, der Ethnizität und des Nationalismus) wurden in Zusammenarbeit mit dem Lutherischen Weltbund, dem Ökumenischen Rat der Kirchen und dem Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen in Rom durchgeführt. Eine Tagung beschäftigte sich mit einem erweiterten Begriff „Reformation“, welcher auch die radikalen Strömungen (Waldenser, Hussiten, Anabaptisten usw.) in der Reformationszeit einschließt. Dabei geht es um die Erneuerung des abgebrochenen Dialogs zwischen verschiedenen Gruppierungen in der Reformation.

Die *Abteilung für Zusammenarbeit und Zeugnis* betont den Kontakt mit den Mitgliedskirchen – vor allem in Situationen von Not und Bedrängnis. Oft sind es Situationen, wo die Menschenrechte verletzt werden oder die Religionsfreiheit angefochten wird. Der RWB kann sich einschalten, eine Aktion der Solidarität zu organisieren und wenn möglich die Situation zu ändern. Der RWB spielte eine wichtige Rolle im Kampf gegen die Apartheid in Südafrika. Die Vertreter des RWB waren aktiv in dem Demokratisierungsprozeß in Taiwan, Korea, Lesotho und Äquatorial-Guinea. In Malawi wurde der Prozeß der Demokratisierung mit Hilfe des RWB und der katholischen Bischöfe in die Wege geleitet.

Seit 1992 arbeitet eine Abteilung, welche sich mit *der vollen Partnerschaft der Frauen und Männer in der Kirche* beschäftigt. Wir beschreiben diese Arbeit mit der Abkürzung PACT: Programme to Affirm, Challenge and Transform. Es geht nicht nur um die Frauenordination. Es ist das Ringen mit den Überresten des Patriarchalismus in der Kirche, mit den theologischen und nichttheologischen Faktoren, welche zur Zurücksetzung der Frauen führen. Es gibt einige Kirchen im RWB,

welche die Frauen nicht ordnieren. Der RWB führt einen Dialog mit diesen Kirchen.

Der RWB veröffentlicht eine englische Vierteljahrschrift „Reformed World“ und viermal im Jahr ein Bulletin „Update“ in vier Sprachen. In der sog. „Blue Series“ werden die Resultate der internationalen Konsultationen und Seminare publiziert, u. a. die Ergebnisse der bilateralen Dialoge zwischen der reformierten und anderen Traditionen. Pfarrer E. Perret hat einen umfangreichen Index zu der Geschichte des RWB 1875–1992 angefertigt.

Durch die Hilfe der Swedish Covenant Church wurde vorübergehend eine kleine *Jugendabteilung* im RWB geschaffen, welche sich um die Kinder- und Jugendarbeit in den reformierten Kirchen kümmert. In der Vergangenheit war der RWB der Meinung, daß eine solche Arbeit ökumenisch durch den Weltkirchenrat und den Christlichen Studentenweltbund wahrgenommen werden sollte.

Im Prinzip wird der RWB durch die Beiträge der Mitgliedskirchen getragen. Durch die Beiträge der deutschen Mitgliedskirchen und die Zusammenarbeit mit AGKED war es möglich, die zwei Fonds (Partnerschaft- und Mittel- und Osteuropa-Fond) auszubauen, so daß in den letzten Jahren über 5 Mio. Sfr an Kirchen in Not ausgezahlt wurden.

## 2. Die 23. Generalversammlung in Debrecen

Zum ersten Mal wird eine solche große Versammlung im Mitteleuropa stattfinden. Der RWB wollte eine Region berücksichtigen, in welcher es zu großen geschichtlichen Umwälzungen kam. Eine Einladung der großen Reformierten Kirche in Ungarn lag vor, und der RWB hat sie dankbar aufgenommen. Wir sind uns verschiedener Spannungen und Schwierigkeiten in dieser Region bewußt. Die Organisatoren hoffen, daß die Probleme der ethnischen Minderheiten thematisiert und diskutiert werden können.

Das Thema der Versammlung „Sprengt die Ketten der Ungerechtigkeit“ (Jes 58,6) wurde erst nach langer Überlegung und mehrfacher Abstimmung akzeptiert. In vielen Ländern schreien die Menschen in den Kirchen und außerhalb nach Gerechtigkeit. Wir glauben, daß wir diesen Schrei nicht ignorieren können. Wir wollen den Sorgen, Erwartungen und Hoffnungen der Menschen vor allem in der südlichen Hemisphäre Rechnung tragen.

Man wird in Debrecen in *drei Sektionen* arbeiten. Die erste Sektion stellt sich die Frage nach dem *reformierten Selbstverständnis*. Welche Bereiche unseres historischen und theologischen Erbes haben heute noch ihre Gültigkeit? Die zweite Untersektion wird sich mit der Wechselwirkung des Evangeliums und der Kultur befassen. Wie durchdringt die Kultur unser Verständnis des Evangeliums? Weiter werden wir die Mission Gottes in dem jeweiligen Kontext bedenken. Die reformierten Kirchen sind oft gespalten. Wie können wir uns in der Suche nach Einheit stärken? Die immer neuen Spaltungen stellen die Glaubwürdigkeit unseres Zeugnisses in Frage.

Die zweite Sektion wird sich mit drei Problemfeldern beschäftigen: Zuerst wollen wir die wirtschaftliche *Gerechtigkeit* aus der Sicht des reformierten Glaubens untersuchen. Reformierter Glaube fordert uns, treue Haushalter/innen zu sein und auf mehr Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung hinzuarbeiten. Die Suche nach der ökonomischen Gerechtigkeit und Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung sind eng verbunden.

Eine andere Frage ist die erwachte nationale und ethnische Identität. Wie können wir zusammenleben, wenn in der heutigen Welt ungefähr 5 000 ethnische Gruppen existieren? Wie können wir unsere christliche Verantwortung wahrnehmen?

Die Sektion 3 heißt „*Partnerschaft in Gottes Mission*“. Sie wird sich mit der Partnerschaft von Frauen und Männern innerhalb der Kirche und in allen Bereichen der Gesellschaft beschäftigen. Wie können wir die Ungerechtigkeiten in Frage stellen? Wie können wir durch den Heiligen Geist so verwandelt werden, daß wir die Mission Gottes in der heutigen Welt partnerschaftlich unterstützen können?

Das Thema der Generalversammlung klingt revolutionär. Dieses Thema hat sich in vielen Mitgliedskirchen als wichtig und relevant erwiesen. Allerdings wurde in unseren Diskussionen betont, daß wir versuchen wollen, das Thema aus theologischer Sicht zu behandeln. Das reformierte Verständnis des Reiches Gottes und das Leben der Kirche im Lichte von Gottes Gerechtigkeit bilden den Kontext für die Frage nach der Gerechtigkeit. Das prophetische Wort spricht uns alle sehr direkt an. Die prophetische Botschaft fordert uns heraus, den Zusammenhang zwischen der Integrität unseres Glaubens und der heutigen Armut und Ungerechtigkeit in Nord und Süd zu erblicken. Gewisse Fragen, die wir früher rein ökonomisch oder politisch einschätzten, wurden auf die Ebene des Glaubens und Bekennens gehoben. Können wir in Christus sein, wenn so viele Menschen in Afrika und an anderen Orten auf der Flucht sind, getötet werden oder mangels Wasser und Nahrung sterben? Es wäre wichtig, wenn die Delegierten in Debrecen sich entschließen, einen Beitrag dazu zu leisten, daß die Fragen der Gerechtigkeit und der Verantwortung für die Schöpfung in ihren Kirchen als Glaubensfragen und zentral für die Verkündigung gesehen werden.

### 3. Die krisenhafte Welt von heute

Es ist fast common place zu sagen, daß wir uns in einer Situation der Krise befinden. Zunehmend kommt es zu Kriegen, welche einen kulturellen Ursprung haben. Früher wurden die Kriege durch die Nationalstaaten geführt. Um das Jahr 1950 war im Vordergrund die ideologische Spannung zwischen Ost und West, die ihren Ausdruck im Kalten Krieg gefunden hat. Am Ende dieses Jahrhunderts wurden die Kulturgrenzen zum fundamentalen Problem. *Können die unterschiedlichen Kulturen koexistieren?* Die militärischen Konflikte entstehen an der Grenze zwischen verschiedenen kulturellen Traditionen, wie es vor kurzem in Bosnien geschah. An manchen Orten sind wir Zeugen einer Desintegration der traditionellen Strukturen. Das betrifft die Familie, die politische Gemeinde und die Gesellschaft. Es häufen sich die sozialen Probleme, vor allem das Problem der Bevölkerungsexplosion und der Umwelt. Einige Experten sprechen von einer kommenden Anarchie. Die Umweltfrage wird zu einer ersten Frage der Sicherheit. Man muß bedenken, daß die Bevölkerung in der Welt sich während der nächsten 50 Jahre wahrscheinlich verdoppelt. Die heutige Lage lehrt uns, daß man die Politik von der physischen Welt der Natur nicht mehr trennen kann. Die durch die Natur gegebenen Faktoren werden in der Zukunft eine viel größere Rolle spielen. Die Bedeutung der (kritisierten) Studie von S. Huntington (*The Clash of Civilizations*) liegt darin, gezeigt zu haben, daß Kultur und kulturelle Unterschiedlichkeit eine große Rolle in den kommenden Jahren spielen werden. Die ökologische Krise radikalisiert und verschärft die bestehenden Unterschiede. Nach Huntington ist es denkbar, daß in der Zukunft die dem Westen

gegenüber feindlich eingestellten Gruppen einen Kampf um die noch nicht vollkommen erfaßten Ressourcen unseres Planeten führen werden. Nationale Staaten könnten durch eine chaotische Agglomeration städtischer Staaten ersetzt werden. R. Kaplan sagt eine Art anarchischen Regionalismus in der sog. Dritten Welt voraus. Die Aggressivität steckt tief im Menschen, und für manche wird Krieg zur Quelle der letzten Hoffnung. Die Aggressivität und die Bevölkerungsexplosion kann man vermeiden, wenn man ein Minimum an sozialer Sicherheit, Erziehung und die Bedingungen zum einfachen Leben sichert. International Herald Tribune schrieb am 16. Mai 1995: „People need clean drinking water, they need basic social services, rudimentary health care and access to education. The countries making the most rapid progress against hunger are those that have managed to provide both economic growth and social services.“

#### *4. Auf dem Wege zur Ökonomie des Lebens*

Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, warum die ökonomischen Fragen im Vordergrund stehen. Es ist nicht gleichgültig, wie Christen zu der Logik und dem Mechanismus des Wirtschaftslebens heute stehen. Der biblische Glaube ist immer eine Herausforderung für den Status quo. Die Bibel liefert keine Rezepte, sondern Geschichten, Bilder und Zeichen, die die Vielschichtigkeit des Wirtschaftslebens offenlegen und klären. Wir versuchen, die aktuellen Trends in Gesellschaft und Wirtschaft zu verstehen. Vor unseren Augen vollzieht sich ein Prozeß der Globalisierung. Es entsteht ein globaler Markt, der von einem Finanzsystem gestützt wird, das zur Autonomie neigt und kaum zu kontrollieren ist. Logik und Mechanismen des globalen Marktes schränken die Souveränität von Nationalstaaten ein. Transnationale Konzerne haben oft mehr Macht als die Regierungen. Trotz relativem Wirtschaftswachstum wird weiten Teilen der Weltbevölkerung die Möglichkeit vorenthalten, ein menschenwürdiges Leben zu führen. Einige Experten behaupten, daß bestimmte Teile der Weltbevölkerung „entbehrlich“ (expandable) sind und programmatisch geopfert werden müssen. Ist dies nicht eine mögliche Erklärung für die relative Indifferenz der Weltmächte in der Krise von Rwanda und rund um die großen Seen Afrikas?

Man muß mit sorgfältigem Zuhören und Artikulieren des Problems anfangen. Wir leben in einer Zeit der Geschichte, in der mehr Reichtum produziert wird als je zuvor. Dennoch ist dieser Reichtum ungleichmäßig verteilt. Nach dem reformierten Glauben ist auch das Wirtschaftsleben Bestandteil der göttlichen Vorsehung.

Manchmal hat man den Eindruck, daß wir uns in einer Sackgasse befinden. Diffuse Mächte haben die Kontrolle an sich gerissen. Die Probleme sind schwer zu lösen. Wir werden mit Paradoxen konfrontiert. Wir leben mit dem Paradox von zunehmendem Wohlstand und zunehmender Armut. Es gibt das Paradox des Wachstums ohne Arbeitsplätze. Es gibt das Paradox der Verknappung, das Paradox der abnehmenden Kommunikation, das Paradox des ökologischen Ungleichgewichts. Wir müssen auch mit dem Paradox einer Demokratie ohne Volk leben. Die einfachen Menschen haben wenig Möglichkeiten, die ökonomischen Entscheidungen mitzubestimmen. Der gewöhnliche Umgang mit den Problemen funktioniert nicht mehr. Unsere Sicht der Dinge und unsere Handlungsweise sind nicht ausreichend. Unsere Wahrnehmung der Gesellschaft und der Welt ist unzulänglich. Wir leben in einer Welt der Fehlkalkulationen.

Es ist unsere Aufgabe, den Weg aus der Sackgasse zu suchen. Wir können *einige Ursachen der ökonomischen Ungerechtigkeit* nennen. Es ist z. B. der Wunsch nach mehr materiellen Gütern, als wir benötigen. Es ist Geldgier statt Teilen. Die Menschen sind mehr interessiert an der Macht des Geldes statt an dem Wert des Lebens. Die individuellen Interessen haben oft Vorrang vor den kollektiven Bedürfnissen. Es gibt eine verbreitete Idolatrie des Marktes, der vorgibt, frei und neutral zu sein. Strukturen werden eingeführt, die einige wenige immer reicher und viele immer ärmer machen. Wir leben in der Situation einer falschen Sicherheit und vorgetäuschter Gerechtigkeit. Wir haben weitgehend Werte verinnerlicht, die Wettbewerb und Leistung fördern.

Es gibt einen Weg durch die Wüste zu neuem Leben. Christen müssen erkennen, daß die Macht eines Wirtschaftssystems, das ausgrenzt und verelendet, bekämpft werden kann. Man kann gegen die Versuchung der strukturbedingten Gier und gegen persönliche Armut angehen. Lebensbejahende wirtschaftliche Alternativen sind möglich. Es ist auch die Aufgabe der Kirchen, die Solidarität derer zu stärken, die Widerstand leisten. Es gibt Zeichen der Hoffnung und der Gnade Gottes in einer Welt, die gnadenlos ist.

Die *Konsultation des RWB in Manila (März 1995) zu der Frage der ökonomischen Ungerechtigkeit in Asien* hat die Ökonomen und Theologen ermutigt, die Wege für die Umverteilung des Reichtums zu prüfen. Reformierte Christen werden aufgefordert, an den Kämpfen der sozialen Bewegungen teilzunehmen. Es ist unsere christliche Verantwortung für den Planeten und für die Opfer der Ungerechtigkeit. Reformierte Kirchen sollen prüfen, wie sich die ökonomischen Ressourcen vom Prozeß der Akkumulation und Spekulation des Finanzkapitals entbinden lassen. Reformierte Christen sind nicht machtlos und können ihren Lebensstil ändern. Künftig geht es um einen Lebensstil, welcher das Leben bestätigt, auf der Idee der Gemeinschaft beruht und nicht konsumorientiert ist.

Eine andere *Konsultation fand in Kitwe (Sambia)* im Oktober 1995 statt. Die Teilnehmer kamen aus den Mitgliedskirchen des RWB im südlichen Afrika. Ich zitiere aus dem angenommenen Arbeitsdokument: „Wir kommen zu dem schmerzlichen Schluß, daß die reale Armut in Afrika, die von einer ungerechten Weltwirtschaftsordnung verursacht ist, nicht länger nur ein ethisches Problem, sondern auch ein theologisches Problem geworden ist, das einen status confessionis begründet; denn gerade in den Mechanismen der heutigen Weltwirtschaft steht das Evangelium für die Armen auf dem Spiel. Wir bekräftigen das Leben gegen den Tod. Wir müssen den Traum einer gerechten Gesellschaft weitersagen und dürfen nicht zulassen, daß er stirbt. Wir verkündigen den Dreieinigen Gott als den Gott des Lebens, der Schöpfung, der Sorge, der Hoffnung.“

Laßt uns hoffen, daß die Teilnehmer an der Generalversammlung in Debrecen diese Herausforderungen aufnehmen und daß sie sich verpflichten, in ihren Kirchen zu Hause eine Diskussion zu den Fragen des reformierten Glaubens und der ökonomischen Gerechtigkeit und zu den anderen Fragen des reformierten Glaubens anzufangen. Das ist die wichtige Erkenntnis der letzten Jahre, daß es sich bei diesen Überlegungen über Rassismus, Massenvernichtungsmittel, Partnerschaft, Ökonomie und Umwelt um wichtige Fragen der Substanz unserer christlichen Existenz handelt.

Milan Opočenský

# Ökumenische Reise in Brasilien

## Zur Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen

Es war das siebzigste Land, in das eine kleine Besuchergruppe des Ökumenischen Rates der Kirchen in den letzten Jahren gereist ist. Der Zentralaussschuß des ÖRK hatte auf seiner Jahrestagung 1993 den Auftrag erteilt, alle Mitgliedskirchen überall in der Welt zu besuchen, um ihnen die Aufgaben und Ziele der Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen zu verdeutlichen und sie ihnen gleichsam „heimzubringen“: nach Hause, ins Haus, wo sie hingehören. Diese Besuche waren als Hilfe und Ermutigung gedacht, den Frauen endlich als den Mitberufenen Gottes ihren vollen Platz im Leben, in den Ämtern und in der Leitung der Kirche einzuräumen und gegen ihre weithin immer noch vorherrschende Diskriminierung im Denken und Handeln von Kirche und Gesellschaft energisch anzugehen.

### *Die Dekade*

Die Idee einer Ökumenischen Dekade entstand nicht lange nach dem Ende des zehnjährigen Weltaktionsplans der Vereinten Nationen für die Frauen, der mit dem Internationalen Jahr der Frau 1975 begonnen hatte. Am Ende dieser UN-Frauendekade mußte man freilich feststellen, daß sich an der Diskriminierung, Unterdrückung und Ausbeutung der Frauen nicht viel geändert hatte. Auch in den Kirchen hatte sich nichts Durchschlagendes im Blick auf einen Bewußtseinswandel und auf eine volle Mitwirkung der Frauen ereignet. Der Zentralaussschuß brachte auf seiner Tagung 1985 in Buenos Aires zum Ausdruck, „daß sich die Kirchen das Jahrzehnt der Frau nicht ausreichend bewußt gemacht haben und daß sich die Stellung der Frau in vielen Kirchen in den letzten zehn Jahren nicht verbessert hat“. Daher faßte er 1987 gleichsam als eine eigene Nacharbeit zur UN-Frauendekade den Beschluß, eine Ökumenische Dekade zum Thema „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ durchzuführen, die Ostern 1988 ihren Anfang nahm.

### *Die Besuchsidee*

Vor Ablauf der ersten Hälfte der Dekade lud der ÖRK Frauen aus allen Weltregionen ein, damit sie auf einer Tagung die ersten fünf Jahre auswerten und überlegen könnten, wie die nächsten fünf Jahre bis zum Ende der Dekade im Jahre 1998 am besten genutzt werden würden. Die Teilnehmerinnen schlugen nichts Geringeres als ein umfassendes Besuchsprogramm vor, in das alle Mitgliedskirchen einbezogen werden sollten. Das war ein ehrgeiziges Unterfangen. Zum ersten Mal in seiner Geschichte würde der ÖRK Besuchsgruppen in alle Länder der Welt entsenden, in denen seine Mitgliedskirchen leben. Sie sollten sich über die Fortschritte und zugleich über die Probleme informieren, die sich dort im Blick auf die Solidarität der Kirchen mit den Frauen ergeben; und sie sollten die Kirchen in dieser Solidarität ermutigen und bestärken.

Der Gedanke eines solchen umfassenden Besuchsprogramms hat in der Tat etwas Bestechendes. Denn Besuche sind wirksamer als Dokumente; und Personen können besser überzeugen als Beschlüsse und Erklärungen. Wollen wir eine Sache unter die Leute bringen, müssen wir zu ihnen gehen. Sollen die neuen ökumenischen Einsichten nicht nur Papier bleiben, benötigen sie Menschen, in denen sie Gestalt gewinnen und die ihnen ihre Stimme leihen. Zur Botschaft gehört der Bote. So stand das Besuchsprogramm unter dem Leitgedanken der „lebendigen Briefe“ (vgl. 2 Kor 2, 2–3).

### *Unsere Gruppe*

Als solche „lebendigen Briefe“ reisten wir Mitte März 1996 zwei Wochen durch Brasilien. Unsere Gruppe bestand aus vier Personen: dem schwarzen herrnhutischen Pastor *Norman Bent* aus den atlantischen Regionen Nicaraguas; der in Zimbabwe geborenen Schwedin *Margareta Sköld*, der Koordinatorin der Christlichen Gesundheitskommission des ÖRK in Genf; der lutherischen Vorsitzenden der nationalen Dekaden-Kommission in Brasilien, *Vera Roth*, aus Rio Grande do Sul; und mir als dem früheren Auslandsbischof der EKD, der zugleich von 1983 bis 1991 Vorsitzender des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen gewesen war. Wir trafen uns in der brasilianischen Hauptstadt *Brasília* und wurden dort von der Leitung des Nationalen Rates der Christlichen Kirchen (CONIC) in Brasilien empfangen, der unser Reiseprogramm vorbereitet hatte. Wir trafen dort auch mit Vertreterinnen kirchlicher und säkularer Frauenbewegungen zusammen.

### *Katholische Kirche*

Es hat uns sehr beeindruckt, daß die römisch-katholische Kirche in Brasilien ein Gründungsmitglied des Nationalen Rates der Kirchen ist und in ihm energisch und unbeirrt mitarbeitet. Das ist einzigartig in ganz Lateinamerika. Wir erfuhren von Planungen für Feiern zur Jahrtausendwende, die eine ökumenische Versammlung zur Bekräftigung des gemeinsamen christlichen Glaubens vorsehen, wobei auch eine ökumenische Eucharistie-Feier erwogen wird. Auf unsere erstaunte Nachfrage verwiesen katholische Vertreter auf eine Passage im Ökumenismus-Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils, wo es heißt: „*Die Bezeugung der Einheit verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen. Wie man sich hier konkret zu verhalten hat, soll unter Berücksichtigung aller Umstände der Zeit, des Ortes und der Person die örtliche bischöfliche Autorität in klugem Ermessen entscheiden, soweit nicht etwas anderes von der Bischofskonferenz nach Maßgabe ihrer eigenen Statuten oder vom Heiligen Stuhl bestimmt ist.*“ Der frühere erste Vorsitzende des CONIC, Bischof Ivo Lorscheiter, legte uns dringend nahe, auch die römisch-katholische Kirche zu besuchen. So kam kurzfristig eine fast zweistündige Begegnung mit dem Generalsekretär der brasilianischen Bischofskonferenz zustande, der den Anliegen der Ökumenischen Dekade gegenüber sehr aufgeschlossen war. Er wies darauf hin, in welchem steigendem Maß die Frauen, vor allem Ordensfrauen, an der Erfüllung der pastoralen, katechetischen, diakonischen und administrativen Aufgaben im Leben der katholischen

Kirche mitwirken. Die ökumenische Aufgeschlossenheit und Entschiedenheit der katholischen Kirche in Brasilien erschien uns als ein ermutigendes Signal weit über die brasilianischen Landesgrenzen hinaus.

### *Hoffnungszeichen*

In Recife, der alten kolonialen Hafenstadt, einem heutigen Industriezentrum mit einer Millionen-Bevölkerung, wurden wir mit den Formen „systemimmanenter“ Gewalt gegenüber Frauen und Kindern konfrontiert: Es gäbe im Nordosten Brasiliens ein höheres Maß an Gewaltbereitschaft als sonst im Lande; und es sei ein lebhafter Sextourismus nach Europa, insbesondere nach Deutschland, im Gange. Es war mir neu, daß Brasilien für Europa nach Thailand den zweiten Rang in dieser traurigen Hinsicht einnimmt. Wir erfuhren aber auch von vielen Zeichen der Hoffnung. Frauen haben sich zu Selbsthilfeorganisationen zusammengeschlossen, um sich miteinander auszutauschen und sich im Kampf um ihre Rechte zu unterstützen; leider oft außerhalb der Kirchen. Ein „Kollektiv“ von Frauen und Männern wendet sich kämpferisch gegen den Sextourismus, versucht aufzuklären und abzuwehren und den Opfern zu helfen. Arbeitslose Frauen haben kleine genossenschaftliche Unternehmen aufgebaut, in denen sie gegen Auftrag und Entgelt Kleider nähen oder Wäsche waschen. Dadurch kommen sie zu einem geregelten Einkommen und zu einem Anspruch auf eine soziale Absicherung. Es gibt Gesprächsgruppen mit Aids-kranken. Es werden Seminare zur Bewußtseinsbildung für Frauen durchgeführt. Eine christlich engagierte Lehrerin aus der anglikanischen Kirche sammelt Mädchen und junge Frauen in einer Favela zum Schulunterricht, um ihnen einen bildungsmäßigen und sozialen Aufstieg zu ermöglichen; mit Erfolg.

### *Kämpferisches Engagement*

Überall in den Kirchen, z. T. am Rande oder auch jenseits ihrer Grenzen, trafen wir auf gesellschaftlich engagierte, theologisch wache und kirchlich kritische Frauen. Sie waren sich darin einig, daß es zu einem „neuen Lesen“ (Releitura) der Bibel und zu einer Veränderung der überlieferten kirchlich-theologischen Denkmuster kommen müsse: und zwar „von unten“, ausgehend von den Erfahrungen, Einsichten und Leiden von Frauen, die bisher keine Berücksichtigung in der Auslegung der Bibel, in der Entfaltung der christlichen Lehre und in der Sprache der Kirche gefunden haben. Sie alle bezogen sich auf einen „machismo“, der ebenso in den kirchlichen Strukturen, Verhaltensweisen und Denkwegen vorherrscht wie in der brasilianischen Gesellschaft allgemein. Es gäbe eine ganze Predigttradition, welche die Botschaft Jesu mit dem Geist des „machismo“ überzogen hat, so daß die Frauen die befreiende Kraft des Evangeliums nicht erfahren konnten, klagte eine methodistische Pfarrfrau in Recife, die weit draußen vor den Toren in einem ärmlichen Städtchen eine kleine Gemeinde aufbaut. Andere wiesen uns darauf hin, daß gerade die pfingstlerischen Kirchen der zweiten Generation, die z. Zt. sehr viel Zulauf erhalten, besonders auf dem Land eine starke soziale Kontrolle über ihre Mitglieder ausüben und die Frauen auf ihre herkömmliche Rolle festlegen. Auch in den historischen protestantischen Kirchen muß sich noch viel ändern.

## „Noch wenig „feminine“ Theologie

Was die theologische Ausbildung angeht, gewinnen die feministischen Perspektiven in der theologischen Forschung und Lehre erst langsam Anerkennung. Nur die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien hat in ihrer Theologischen Schule in São Leopoldo einen Lehrstuhl für Feministische Theologie eingerichtet, dessen Lehrveranstaltungen für alle Studenten/Studentinnen obligatorisch sind. Man berichtete uns dort von einer steigenden Zahl von Theologiestudentinnen, z. Zt. mehr als 40% der gesamten Studentenschaft, welche die Professoren durch ihr Selbstbewußtsein, durch ihre Interessen und Fragen nötigen, anders zu lehren und theologisch zu forschen als zuvor. Im allgemeinen sind die „femininen“ Perspektiven in Brasilien jedoch noch keineswegs ein selbstverständlicher Bestandteil im theologischen Lehrbetrieb.

## Rassismus

In *Belo Horizonte* stellten Teilnehmerinnen aus verschiedenen evangelischen Kirchen fest, daß sie dieselben Erfahrungen und Fragen haben, sich aber zum ersten Mal aus Anlaß unseres Besuches getroffen haben. Sie waren nun entschlossen, in Verbindung zu bleiben.

Mit ihnen kamen wir zum ersten Mal auf den Rassismus in Brasilien zu sprechen. Im Kreise der Frauen in *Belo Horizonte* begegneten wir einer einzigen schwarzen Frau. Dabei ist Brasilien das Land mit der zweitgrößten schwarzen Bevölkerung auf der Welt, nach Nigeria in Afrika. Statistisch gesehen müssen 48% der Bevölkerung zu den Schwarzen gerechnet werden. Es gibt freilich keine einfache Definition des Schwarzeins in Brasilien. Denn wer als schwarz im Süden gilt, wird im Norden des Landes noch als ein Weißer empfunden. Offiziell galt Brasilien bis vor kurzem als ein Land ohne Rassenprobleme. Immerhin gibt es keine gesetzmäßige rassische Diskriminierung, wie sie in den USA und in der Republik Südafrika bis vor kurzem herrschte. Dennoch trifft man in Brasilien einen weitverbreiteten, tiefverwurzelten, freilich subtilen Rassismus an, dem vor allem auch die schwarzen Frauen ausgesetzt sind. Es ist mit ein Verdienst der sechsköpfigen Frauendelegation aus Brasilien (von denen zwei Schwarze waren) auf der Frauenweltkonferenz in Peking 1995, daß die brasilianische Regierung zum ersten Mal anerkennen mußte, daß Brasilien ein rassistisches Land ist. Damit war ein ideologisches Tabu gebrochen. Es wurde ausgesprochen, daß die offiziell vielbeschworene „*democracia racial*“ weit eher eine Einbildung als eine Wirklichkeit ist.

In *São Paulo* lernten wir die Selbsthilfeorganisation für schwarze Frauen – GELEDES – kennen, benannt nach dem Namen einer Frauenorganisation in Nigeria. Sie führt drei Programme durch: Einsatz für Menschenrechte, insbesondere für schwarze Häftlinge; Gesundheitsfürsorge mit Maßnahmen zur sexuellen Aufklärung und Verhütung; und Öffentlichkeitsarbeit durch Zeitschriften und Broschüren. Es ist eine Bewegung schwarzer Frauen, von Männern unterstützt, die gegen die Gewalt in den Familien und gegen die rassische Diskriminierung in der Gesellschaft ankämpfen.

## *Gemeinsames Lernen von Männern und Frauen*

Unsere vierte Station war *Vitória*, die Hauptstadt von Espírito Santo, naturumgeben und malerisch an der Atlantikküste gelegen. Unser Aufenthalt bei Igreja Presbiteriana Unida war kurz, aber eindringlich. Die Kirche entstand 1979 zur Zeit der Militärdiktatur. Durch ihr Eintreten für soziale Gerechtigkeit, Menschenrechte und kritische Meinungsfreiheit geriet eine kleine Gruppe von Gemeinden, Pastoren und Professoren in einen unauflöselichen Widerstreit zur Kirchenleitung und wurde schließlich genötigt, eine eigene Kirche zu bilden. Sie trat von Anfang an für die Ordination der Frauen ein: zum Diakonat, zum Presbyterat (Ältestenamnt) und zum Pastorat.

Theologische Offenheit und waches politisches Engagement verbinden sich dort. Wir wurden darauf hingewiesen, daß Männer den Frauen auch durch ihre Worte und sogar durch ihr Schweigen Gewalt antun können. Es wurde aber auch berichtet, daß die Frauen in Gemeinde und Kirche überall gleichberechtigt teilnehmen und mitwirken können. Freilich müssen sich die Pastoren erst daran gewöhnen, daß die Frauen mitreden wollen und etwas zu sagen haben. Verstandesmäßig hätten es die Männer wohl begriffen, aber noch nicht im Verhalten und in ihrem Herzen. Das rühre von der Tradition einer machistischen Erziehung her, der sie alle ausgesetzt gewesen seien.

Wir hörten auch den Ratschlag, daß es in den Gemeinden viel mehr Begegnungen von Frauen und Männern geben müsse, damit man sich gegenseitig besser versteht, sich über die unterschiedlichen Erfahrungen kritisch miteinander austauscht und gemeinsam voneinander lernt. Wir bekamen den Eindruck von einer Kirche, deren Glieder sich bewußt als Christen in die Arena des politischen Geschehens begeben.

## *Überholtes Frauenbild in den Kirchen*

In der riesigen Metropole *São Paulo* waren wir im (katholischen) „Haus der Versöhnung“ untergebracht. Es ist ein Zentrum der ökumenischen Bewegung, offen für Christen aller Kirchen. Hier wird die brasilianische Ausgabe der Gebetswoche für die Einheit der Christen hergestellt. Auch hier trafen wir mit Frauen aus den Mitgliedskirchen des Nationalen Kirchenrates zusammen. Wir erfuhren von Widerständen gegen die konkrete ökumenische Zusammenarbeit, sei es aus Furcht vor möglichen kirchlichen Bewußtseinsveränderungen, sei es aus Sorge vor Proselytismus oder aus Abwehr gegen eine sozialetische Verflachung beim Einsatz für Menschen am Rande der Gesellschaft. Man war beunruhigt, daß die traditionelle Frauenarbeit der Kirchen im Grunde auf eine bestimmte soziale Schicht ausgerichtet ist und die Armen, die Minderheiten und die Schwarzen ausgrenzt. Zudem fehlt in den kirchlichen Frauenkreisen in der Regel die Generation zwischen zwanzig und fünfzig Jahren. Auch geht man in der Kirche noch zu sehr von einem Frauenbild aus, das durch die herkömmliche Familie geprägt ist. Die berufstätigen Frauen, die Akademikerinnen, die alleinstehenden und alleinerziehenden und die lesbischen Frauen – sie kommen in der kirchlichen Frauen-„Philosophie“ nicht vor. Man sprach sogar von einer Furcht, welche gegenüber eigenständigen, selbstbewußten und militanten Frauen

herrscht. Zum Ökumenismus sagte eine Teilnehmerin: Das Leben vereinigt uns; unsere Leiden, unsere Probleme - das ist unser Ökumenismus!

Schließlich trafen wir in *Porto Alegre* mit der anglikanischen und mit der lutherischen Kirche zusammen. Beide Kirchen haben ihren Sitz in Porto Alegre.

Die Anglikaner wiesen mit Genugtuung darauf hin, daß sie als eine der ersten Kirchenprovinzen Frauen zum Priesteramt ordiniert haben. Ihr Anteil beträgt jetzt 10%. Von den Studierenden der Theologie sind heute oft mehr als die Hälfte Studentinnen. Wir hörten, daß in Kürze ein Kongreß zum Afro-Anglikanismus in der Republik Südafrika stattfindet; ein Anzeichen, welche Bedeutung die Schwarzen für die anglikanische Weltgemeinschaft bekommen haben.

### *Nur allmähliche Fortschritte*

Die Leitung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien räumte uns eine volle Abendsitzung ein. Wir stießen auf eine bemerkenswerte Öffnung dieser Kirche für die Beteiligung der Frauen am kirchlichen Leben auf allen Ebenen. Schon nehmen Frauen in zunehmendem Maß Leitungsaufgaben in den Gemeinden und in den Kirchenbezirken wahr. Sie kämpfen um ihren Platz, sind aber oft zu wenig vorbereitet, ihn einzunehmen. Viele Frauen ziehen es auch vor, im Haus und in der Familie zu bleiben und dort ihre Lebenserfüllung zu finden. Sie denken immer noch, daß sich die Politik nicht für Frauen schicke. Hier muß ganz neu und ganz früh mit einer anderen Erziehung begonnen werden, damit sich die Einstellungen ändern. Wir hörten, welche hemmende Wirkung von Bibeltexten ausgehen kann, wenn sie in einem traditionalistischen, unkritischen und allzu wörtlichen Sinne verstanden werden.

### *Die nationale Dekaden-Kommission*

In Porto Alegre lernten wir am Ende unserer Besuchsreise auch die Dekaden-Kommission des Nationalen Kirchenrates kennen. Ihre Vorsitzende war Mitglied in unserer Besuchsgruppe und hat uns auf unseren Wegstationen in Brasilien kundig und einfühlsam begleitet. In dieser Kommission fiel uns die zielstrebige und fundierte Mitarbeit einer katholischen Ordensfrau auf. Alle Mitglieder arbeiten ehrenamtlich und wenden einen großen Teil ihrer Zeit und manches finanzielle Opfer an diese Arbeit, die langsam Früchte trägt. Hauptsächlich hat man seit Beginn der Dekade Studienseminare für Frauen durchgeführt; und zwar zu politischen, sozialen und religiösen Themen wie Verfassungsreform, staatsbürgerliche Verantwortung, die Rolle der Frauen in Familien und Gesellschaft, die Verpflichtung zum Ökumenismus und das Wesen der brasilianischen Kultur. Die nationale Dekaden-Kommission ist auch in die Öffentlichkeit gegangen, mit Veröffentlichungen, Kundgebungen und ökumenischen Gottesdiensten, z.B. bei der Aussendung der brasilianischen Delegation für die Weltfrauenkonferenz in Peking.

## „Lebendige Briefe“

Zum Abschluß versuchten wir uns klarzuwerden, was wir verstanden und erfahren hatten. Uns wurde bewußt, wie viel wir selbst über Brasilien und die Dekade gelernt hatten. Zugleich mußten wir uns eingestehen, wie wenig man in zwei Wochen über ein großes, weites und vielschichtiges Land in Erfahrung bringen kann. Unser Gesamtbild bleibt unvollständig, unser Urteil begrenzt.

Dennoch war es gut, daß uns der ÖRK auf diese Reise geschickt hat. Wir sind tatsächlich so etwas wie „lebendige Briefe“ gewesen. Der ÖRK, fern in Genf, bekam durch unser Kommen ein Gesicht für unsere Gesprächspartner. Wir konnten die Dekade in den Kirchen besser bekannt machen und ihre Anliegen und Ziele stärker in ihre Hände legen.

Zu den Zeichen der Hoffnung zählen wir das bleibende ökumenische Engagement der römisch-katholischen Kirche, die vielen Initiativen von Frauen für Frauen in Selbsthilfeorganisationen und durch Studienseminare, überhaupt das zunehmende Machtbewußtsein der Frauen und ihre Qualifikation für die Aufgaben in Kirche und Gesellschaft, sowohl theologisch wie politisch. Wenn mir eines klar geworden ist, dann ist es die Erkenntnis, daß letzten Endes alle Veränderungen zu mehr Mitverantwortung der Frauen und mehr Teilhabe an der Macht auf die Initiativen und Aktivitäten von Frauen selbst zurückgehen. Ohne den Druck, den sie ausüben, würden wir Männer uns kaum dazu bereit finden, hinzuzulernen, umzudenken und unseren Platz mit ihnen zu teilen. Ohne das Drängen der Frauen wäre es nicht zu einer Ökumenischen Dekade „Kirche in Solidarität mit den Frauen“ gekommen; ohne sie auch nicht zu diesem einmaligen, umfassenden Besuchsprogramm der „lebendigen Briefe“, die der ÖRK zu seinen Mitgliedskirchen in allen Ländern der Welt gesandt hat.

Heinz Joachim Held

## Gestern – heute – morgen

(bisher Chronik)

Vom 23. bis 29. Juni fand in Graz die *Zweite Europäische Ökumenische Versammlung* unter dem Motto „Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens“ statt. Veranstalter sind die Konferenz der Europäischen Kirchen (KEK) und der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE). In der abschließenden Pressekonferenz haben der Präsident des CCEE, Kardinal Miloslav Vlk, und der Präsident der KEK, Rev John Arnold, eine positive Bilanz gezogen.

Die *11. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen* fand im Anschluß an die Zweite EÖV vom 30. Juni bis zum

4. Juli ebenfalls in Graz statt. Die Wahl des neuen Zentralausschusses und eine Strukturreform stehen auf der Tagesordnung. Ebenso soll über die Integration der *Europäischen Ökumenischen Kommission für Kirche und Gesellschaft* am Sitz der Europäischen Union in Brüssel in die KEK entschieden werden. Dann würde es ab 1. Januar 1999 nur noch eine statt zwei Organisationen geben.

Die *23. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes (RWB)*, die alle sieben Jahre stattfindet, tagt im August 1997 in Debrecen. Nach Seoul ist jetzt Debrecen/Ungarn die Gastgeberstadt.

Vom 8. bis 16. Juli findet die 50. *Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes* (LWB) in Hongkong statt.

Die 8. *Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, die in der Zeit vom 10. bis 22. September 1998 in Harare/Zimbabwe stattfinden sollte, ist auf den 3. bis 14. Dezember 1998 verlegt worden. „Kehrt um zu Gott, seid fröhlich in Hoffnung“ – unter dieser Losung werden sich die 330 Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen versammeln.

Mit Aufrufen zu mehr sozialer Gerechtigkeit wurde am 18. Juni der 27. *Deutsche Evangelische Kirchentag* eröffnet. Erstmals seit 43 Jahren fand der bis zum 22. Juni dauernde Kirchentag wieder in Leipzig statt. Er stand unter dem Leitwort „Auf dem Weg der Gerechtigkeit ist Leben“. Die Generalsekretärin des Kirchentages, Margot Käßmann, ermutigte die Teilnehmer des Protestantentreffens vorab zu einem intensiven Dialog zwischen Christen und Nichtchristen. Die „säkulare Stadt“ Leipzig mit nur 15 Prozent Kirchenmitgliedern biete dazu eine gute Gelegenheit.

Der von den beiden großen Kirchen geplante *Ökumenische Kirchentag* soll im Jahr 2003 stattfinden. Darauf verständigten sich die Präsidien des Kirchentages und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

Die *Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche* (SELK) hält an ihrer Ablehnung von Pfarrerinnen fest. Sie befürwortet und fördert aber die Mitarbeit von Frauen als Pastoralreferentinnen.

Der *Reformierte theologische Lehrstuhl in Erlangen* ist am 14. Juli 150 Jahre alt geworden. Er wurde auf Geheiß des katholischen Königs Ludwig I. eingerichtet. Der Lehrstuhl galt als „extra facultem“ und wurde erst 1969 dem Institut für Systematische Theologie und der Fakultät angegliedert.

Der ÖRK hat den *geplanten Austritt der georgischen orthodoxen Kirche* „mit Sorge und Bedauern“ zur Kenntnis genommen. Die dem ÖRK am 22. Mai übermittelte Entscheidung der Kirche stelle allerdings keine außergewöhnliche Situation dar, schreibt ÖRK-Generalsekretär Konrad Raiser in einem in Genf veröffentlichten Brief an Patriarch Elias II. in Tiflis. Die georgische orthodoxe Kirche, der mit fünf Millionen Mitgliedern die Mehrheit der Bevölkerung angehört, hatte zur Begründung eine wachsende negative Haltung gegenüber der internationalen Ökumene angeführt. Sie war 1962 Mitglied des ÖRK und der KEK geworden.

Seit der Ernennung von Dionisios Isa Gürbüz zum neuen Bischof der syrisch-orthodoxen Kirche in Deutschland bilden die 35 Gemeinden mit rund 37 000 Mitgliedern in Deutschland eine eigene *Diözese der syrisch-orthodoxen Kirche* (Patriarchat von Antiochien).

Die Evangelische Kirche in Deutschland hat auf der *EKD-Synode in Friedrichroda* (23. bis 25. Mai) die Verpflichtung des Staates betont, den *Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach* zu erhalten. Starke Kritik gab es an dem Brandenburger Modell „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde“ (LER). Mit großer Mehrheit wurde Jürgen Schmude erneut für sechs Jahre zu ihrem Präses gewählt. Er erhielt 113 von 117 abgegebenen Stimmen.

Aus Anlaß des 100. Geburtstags von Paul Schneider wurde in Weimar im Beisein der 93jährigen Witwe Margarethe Schneider am 11. Mai die „*Pfarrer Paul Schneider Gesellschaft*“ gegründet, um das Vermächtnis des „Predigers von Buchenwald“ wachzuhalten. Pfarrer Paul Schneider wurde 1939 als Pfarrer der Bekennenden Kirche im KZ Buchenwald von Nationalsozialisten ermordet.

## Von Personen

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Bartholomaios I., hat seine Teilnahme an der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz (23. bis 29. Juni) abgesagt. Eine Delegation des Patriarchats wird allerdings in Graz dabei sein. Das Ehrenoberhaupt der Orthodoxie hat den seit langem für Juni geplanten Besuch Österreichs verschoben;

der „Ökumenische Preis“ der katholischen Akademie in Bayern ist am 29. Mai dem Würzburger katholischen Bischof Paul-Werner Scheele und dem früheren bayerischen evangelischen Landesbischof Johannes Hanselmann verliehen worden. Die mit jeweils 10000 DM datierte Auszeichnung soll die Förderung der Beziehungen zwischen katholischer und evangelischer Kirche würdigen;

Pröpstin Christina Odenberg wurde zur neuen Bischöfin von Lund gewählt. Sie ist die erste Bischöfin der Svenska Kyrkan, der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Schweden;

Petra Thobaben ist am 4. Juni vom Lübecker Bischof Karl Ludwig Kohlwege als neue Leiterin des Diakonischen Werkes Schleswig-Holstein eingeführt worden. Sie ist Nachfolgerin von Jens Hinrich Pörksen, der in den Ruhestand geht;

die Stuttgarter Pfarrerin Bärbel Wartenberg-Potter ist seit 1. Mai neue Referentin der EKD in der Ökumenischen Centrale. Sie löst Pfarrer Dr. Hans Vorster ab, der am 30. April in den Ruhestand trat. Ab 1. Juni übernahm sie auch die Geschäftsführung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen und die Leitung der ÖC. Ihr Vorgänger in diesem Amt war der evangelisch-methodistische Pastor Martin

Lange, der am 31. Mai in den Ruhestand ging. Auf der Mitgliederversammlung der ACK am 21./22. Mai ist sie in ihr Amt eingeführt worden;

bei der Mitgliederversammlung der ACK am 21./22. Mai wurde auch der freikirchliche Referent Pastor Rainer W. Burkart verabschiedet, der zum 1. September als Pastor in die Evangelische Mennonitengemeinde nach Neuwied geht. Als sein Nachfolger wurde Pastor Dr. Klaus Peter Voß vom Bund Freier evangelischer Gemeinden berufen;

Jan-Adolf Bühner, Dekan im württembergischen Ravensburg, wird neuer Generalsekretär der Deutschen Bibelgesellschaft in Stuttgart für Siegfried Meurer, der in den Ruhestand geht;

zum neuen Bundesdirektor des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland ist der Hamburger Pastor Lutz Reichardt berufen worden. Reichardt wird im Januar 1998 Nachfolger von Pastor Manfred Sult (Berlin), der in den Ruhestand geht;

Jürgen Schroer, erster Nord-Süd-Bbeauftragter der nordrhein-westfälischen Landesregierung ist von Ministerpräsident Johannes Rau (SPD) aus dem Amt verabschiedet worden. Der Theologe war unter anderem Ökumene-Referent der Düsseldorfer Kirchenleitung. Sein Nachfolger wird der Sozialwissenschaftler Klaus Lefringhausen;

### *Ehrungen:*

Der frühere Leipziger Superintendent Friedrich Magirus ist am 18. Juni für seinen Beitrag zur deutsch-polnischen Versöhnung mit dem Kommandeurkreuz Polens ausgezeichnet wor-

den. Er moderierte nach der Wende den Runden Tisch in der Messestadt;

die evangelischen Theologen Harding Meyer und Erich Gräber wurden von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn mit der Ehrendoktorwürde ausgezeichnet.

#### *Berufungen:*

Der norwegische Pastor Sven Oppedgaard ist vom Lutherischen Weltbund (LWB) zum neuen Assistierenden Generalsekretär für ökumenische Angelegenheiten berufen worden. Er tritt die Nachfolge von Eugene Brand an, der Ende des vergangenen Jahres in den Ruhestand ging.

#### *Es vollendeten*

##### *das 85. Lebensjahr:*

der Physiker und Philosoph Carl-Friedrich von Weizsäcker, am 28. Juni;

Prof. DDr. Gerhard Ebeling, Zürich, am 6. Juli;

##### *das 80. Lebensjahr:*

Ludolf Müller, Literaturwissenschaftler, der sich vor allem der religiösen Kultur Rußlands gewidmet hat, am 5. April;

##### *das 70. Lebensjahr:*

Joseph Kardinal Ratzinger, am 16. April;

der Dekan der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Karls-Universität Prag, Prof. Jakub S. Trojan, am 13. Mai;

der frühere Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen

(1985–1992), Emilio Castro, am 2. Mai;

##### *das 65. Lebensjahr:*

Werner Radatz, ehemaliger Präsident der Evangelischen Kirche der Union, gehört seit 1992 dem Rat der EKD an, am 20. März;

Klaus Engelhardt, Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland und badischer Landesbischof, am 11. Mai;

der Primas der katholischen Kirche in Tschechien, Kardinal Miloslav Vlk, am 17. Mai;

der Göttinger Historiker Rudolf von Thadden, der dem Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentags angehört, am 20. Juni;

der langjährige Dessauer Kirchenpräsident Eberhard Natho, am 24. Juni;

der frühere Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, Pastor Martin Lange, am 20. Juli.

##### *Verstorben sind:*

Bernhard Lohse, Lutherforscher und langjähriger Professor für Geschichte an der Universität Hamburg, 68jährig am 29. März;

Willy Schottroff, Frankfurter Theologieprofessor und Alttestamentler, im Alter von 66 Jahren in Kassel am 2. Mai;

Prof.h.c.Dr. med Wladimir Lindenberg, 70 Jahre lang Botschafter der russischen Orthodoxie in Deutschland, 93jährig in Berlin;

Albrecht Müller-Schöll, langjähriger Direktor im Diakonischen Werk und Professor für Sozialpädagogik, 69jährig in Tübingen;

der engagierte Ökumeniker (er war Direktor der Bildungsabteilung im ÖRK

und Generalsekretär der Ökumenischen Vereinigung der Akademien und Laienzentren in Europa) und frühere stellvertretende Direktor der Evangelischen Akademie Bad Boll Dr. Werner Simpfendörfer und seine Frau Elisabeth durch einen Verkehrsunfall am 27. Juni;

der Befreiungstheologe Paulo Freire, 75jährig in São Paulo, am 2. Mai;

Prof. Dr. theol. und jur. utr. Hans Dombois, Porta Westfalica, Impulsgeber für ökumenisches Kirchenrecht, im 90. Lebensjahr, am 24. Juni.

## Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen 30. Juni 1997)

### *I. Ökumenischer Rat der Kirchen / Ökumenische Bewegung*

*Gerhard Voss*, Bald gemeinsames Osterdatum? Eine neue Initiative in der Osterterminfrage: ÖRK-Konsultation in Aleppo/Syrien (5. bis 10. März 1997), UnSa 2/97, S. 145–162;

Interview mit *Dagmar Heller*, Zeichen der Einheit. Gemeinsames Osterfest für alle Christen, KNA-ÖKI 20/97, S. 17–19;

*Dietrich Werner*, Nagelprobe. Ökumenische Verbindlichkeit und Vollversammlung des ÖRK 1998, RefKirchZ 5/97, S. 209–213;

*J. Georg Schütz*, Von Erfurt nach Graz. „Zwischenschritte im Konziliaren Prozeß, KNA-ÖKI 25/97, S. 11–17;

*Martin Maier SJ*, Zweite Europäische Ökumenische Versammlung, StimdZ 6/97, S. 361–362;

*Hans Jörg Urban*, Zur Lage der Ökumene. Schwerpunkte des aktuellen ökumenischen Geschehens, KNA-ÖKI 24/97, S. 5–14.

### *II. 27. Deutscher Evangelischer Kirchentag*

Techno, Demos, Dialoge – Was bewegt den Kirchentag. Beiträge von *Hartmut von Hentig*, *Annemarie Schön-*

*herr*, *Ulrike Poppe*, *Sybille Fritsch-Oppermann*, *Curt Stauss*, Junge Kirche, S. 328 ff, dazu *Margot Käßmann*, Einmischen, nicht lamentieren, ebd. S. 337–342;

*K. Rüdiger Durth*, Neues Hören auf die Gute Nachricht. Erwartungen an den 27. Deutschen Evangelischen Kirchentag, KNA-ÖKI 24/97, S. 2.

### *III. Sozialethik*

*Wolfgang Pfüller*, Alternativen gefragt. Soziale Marktwirtschaft in der Kritik, Zeichen der Zeit 3/1997, 91–93;

*Dietrich Mendt*, Änderung des Lebensstils, Verzicht eingeschlossen. Zum Wort der Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“, ebd., S. 89 f;

*Marianne Heimbach-Steins*, Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Das Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage, StimdZ 5/97, S. 299–310.

### *IV. Aus der römisch-katholischen Kirche*

Kardinal Ratzinger 70 Jahre. *Pressestimmen* zum Geburtstag des „illusions-

losen Wächters“ mit der „strengen Handschrift“, epd-Dok 22/97;

*Wolfgang Klausnitzer*, Das Papstamt – Personaler Dienst an der gesamtkirchlichen Einheit. Ein Blick auf den römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Dialog aus römisch-katholischer Sicht, *Catholica* 2/97, S. 85–97;

*Klaus Nientiedt*, Reaktivieren oder neuschaffen? Kongreß fordert Zulassung von Frauen zum Diakonat, *HerKorr* 5/97, S. 248–253.

#### V. Orthodoxy

*John H. Erickson*, The Reception of non-orthodox into the Orthodox church: Contemporary Practice, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 1/97, S. 1–17;

*Joseph Woodill*, Virtue Ethics and its Suitability for orthodox Christianity, ebd., S. 61–75.

#### VI. Dialoge

*Ernst Christoph Suttner*, Auf dem Weg. Voraussetzungen und Ziele des katholisch-orthodoxen Dialogs, *HerKorr* 6/97, S. 309–312.

*Otto Hermann Pesch*, In begrenztem Umfang ermutigen. Zur Diskussion über evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft, *HerKorr* 6/97, S. 300–305.

#### VII. Kirche in China

*Monika Gänßbauer*, Patriotismus gefordert. Protestantische Kirche in China, *LuthMon* 6/97, S. 14 f;

*Ji Tai*, Schreck noch in den Knochen. Die chinesische Kirche braucht eine eigene Theologie, ebd., S. 15 f;

*Andreas Meier*, Durchlaß für Drachen. Vor der Tagung des Lutherischen Weltbundes: Die religiöse Szene Hongkongs, ebd., S. 17–19;

*Roman Malek SVD*, Hongkong und die Kirchen. Politische Fragen und pastorale Perspektiven angesichts des Übergangs in die Volksrepublik China, *StimdZ* 6/97, S. 399–410.

#### VIII. Sonstige beachtenswerte Beiträge

*Hans-Martin Barth*, Theologie der Säkularisation heute: Post-säkulare Theologie, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 1/97, S. 27–41;

*Reinhard Leuze*, Gott und das Ding an sich – Probleme der pluralistischen Religionstheorie, ebd., S. 42–64;

*Günther Gaßmann*, Anglican-Lutheran Convergence and the Anticipation of Full Communion, *JournofEcStudies*, Vol. 34, No 1, S. 1–12;

*Hartmut Günther*, Ordination von Frauen zum Amt der Kirche? Erwägungen zu einer umstrittenen Frage, *Luth-TheoluKirche* 2/97, S. 99–113.

#### IX. Themenhefte und Dokumentationen

Mission in the Twenty-First Century: Impulses from Salvador, darunter u.a.: *Bettina Opitz-Chen*, The Salvador Conference – An Appreciation; *Jacques Matthey*, Salvador among the World Mission Conferences of this Century; *Ana Langerak*, World Mission Today: An Expansion on the Commitments of the Salvador Conference; *Viorel Ionita*, One Gospel and Diverse Cultures: Towards an Intercultural Mutuality; *Gert Rippell*, People in Mission – Mission of People: Reflections on the Impact of Salvador for Mission in the Twenty-First Century, *IntRevMiss* 1/97;

Auferstehung Jesu: darunter u.a.: *Traugott Holtz*, Geschichte und Verheißung „Auferstanden nach der Schrift“; *Peter von der Osten-Sacken/Michael Wyschogrod*, Auferstehung Jesu

im jüdisch-christlichen Dialog. Ein Briefwechsel; *Wolf Krötke*, Die christologische Bedeutung der Auferstehung Jesu Christi von den Toten; *Ina Praetorius/Doris Strahm/Luzia Sutter Rehm*, „Manchmal stehen wir auf ...“ Gespräch über die Auferstehung; *Christian Morgenthaler*, Der unvollendete Pullover. Pastoralpsychologische und -theologische Betrachtungen zu Kreuz und Auferstehung Jesu, *EvTheol* 3/97;

Prof. *Faruk Şen*, Essen, Türkische Migranten in Deutschland. Ein Überblick, 1996. Der Text erschien zuerst als Abschnitt 1 des Buches „Türken als Unternehmer“ (= Band 18 der „Studien und Arbeiten des Zentrums für Türkeistudien“), epd-Dok 23/97;

*Ulrich J.J. Körtner*, Christliche Friedensethik und globale Verantwortung; *Hartmut Löwe*, Bericht des Militärbischofs. Zwei Beiträge von der Gesamtkonferenz der Evangelischen Militär-

seelsorge, Lüneburg, März 1997, epd-Dok 22a/97;

Überprüfungen auf Basiskontakte in den östlichen Gliedkirchen der EKD, im Auftrag des Kirchenamtes der EKD hg. von *Ludwig Große*, *Harald Schultze* und *Friedrich Winter*, Die Zeichen der Zeit (1997), Beiheft 1.

Die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg* hat einen ökumenisch-liturgischen Kalender herausgegeben. Er will nach Angaben der ACK den Gemeinden Hinweise geben, in welcher Form Gottesdienste, Andachten und Gebetszeiten angeboten werden können. Er bietet aber vor allen Dingen den ökumenischen Ausschüssen, Arbeitskreisen und christlichen Arbeitsgemeinschaften eine Hilfe zur Vorbereitung an. Gegen einen Unkostenbeitrag von DM 1,- je Stück kann er bei der ACK-Geschäftsstelle, Stafflenbergstraße 44, 70184 Stuttgart bezogen werden.

## Neue Bücher

### KIRCHE UND BEKENNTNIS

*Gunther Wenz*, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch. Band I. Walter de Gruyter, Berlin 1996. 719 Seiten. Kt. DM 68,- Gb. DM 108,-.

*Gunther Wenz*, seit kurzem Ordinarius für systematische Theologie in München, setzt die Reihe neuerer Theologien der lutherischen Bekenntnisschriften fort. Er unterscheidet sich jedoch deutlich von seinen Vorgängern nicht nur durch theologische Akzentsetzungen und den Umfang seiner Arbeit

(zwei Bände), sondern auch durch die Verbindung von ausführlicher historischer Darstellung und theologischer Interpretation. Den drei Hauptteilen dieses ersten Bandes mit ihren durchlaufenden neun Paragraphen (die Kapitel entsprechen) wird ein die Grundintention der Wittenberger Reformation ankündigender erster Paragraph über „Gesetz und Evangelium“ vorausgeschickt, der sich von einem der bekannten Reformationen (in St. Peter und Paul in Weimar) Lukas Cranachs d.Ä. inspirieren läßt.

Der erste Hauptteil über „Das Konkordienbuch: Christliches Zeugnis als Schriftauslegung in der Kontinuität der

altkirchlichen Symbole“ behandelt die reformationsgeschichtlichen und theologischen Voraussetzungen und Grundlagen (u. a. Kirchenreform und Reformationkirchen, die Rolle der Heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition, Grundsätze und neuere Darstellungen einer Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften) für eine historisch-systematische Beschäftigung mit den Bekenntnisschriften. Diese beginnt im zweiten Hauptteil über „Reformatorsche Einsicht“, die in einer eingehenden Darstellung (über 100 S.) der Entstehungsgeschichte von Luthers Katechismen und einer theologischen Auslegung ihrer drei Hauptstücke entfaltet wird. Der dritte Hauptteil, „Evangelischer Glaube“, besteht faktisch aus zwei Unterteilen. Der erste, historische, behandelt auf über 200 Seiten den Augsburger Reichstag, die Theologie- und Textgeschichte des Augsburger Bekenntnisses (CA) und dessen Apologie sowie Luthers Stellung zur CA und den historischen und theologischen Kontext seiner Schmalkaldischen Artikel und Melancthons Traktat von der Gewalt und Obrigkeit des Papstes. Mit dem zweiten Unterteil beginnt dann die umfassende systematisch-theologische Darlegung der wesentlichen Inhalte – von der Trinitätslehre bis hin zu den Sakramenten – der Bekenntnisschriften, die dann in Band II mit der Rechtfertigungslehre, Ekklesiologie, etc. weitergeführt werden wird.

Die Fülle des in diesem Band versammelten und verarbeiteten Materials ist beeindruckend, ja in dieser Breite wohl singulär. Die Ergebnisse der Forschung zur Wittenberger Reformation und zur Text- und Auslegungsgeschichte der in ihrem Verlauf rezipierten Bekenntnisschriften werden aus zwei Jahrhunderten herangezogen. Sie bilden den umfas-

senden Kontext einer durchgängig historisch-systematisch verknüpften Auslegung der Bekenntnisschriften, die sich der historischen Distanz bewußt ist und zugleich auf Gegenwartsbedeutung und nachdrückliche ökumenische Offenheit angelegt ist. Die vielen und z.T. langen Fußnoten enthalten u. a. hochinteressante theologische und historische Exkurse und eine Fülle an bibliographischen Verweisen. Die Sprache des Verf. ist manchmal arg kompliziert und kommt an einigen wenigen Stellen der Ebene der Nichtverstehbarkeit gefährlich nahe. Doch das sind nur kleine Stolpersteine. Auch wäre eine noch deutlichere Kennzeichnung (z. B. mit Zwischenüberschriften) einzelner Themenbereiche (z. B. für die drei „Konstitutionsmomente“ des Herrenmahls oder für den im Paragraphen zur Entstehungsgeschichte der Katechismen „versteckten“ Abschnitt zur Diskussion über Reformationsverständnisse) bei der Fülle an Themen, Exkursen und theologischen Überlegungen hilfreich gewesen.

Was Gunther Wenz hier vorlegt, ist im Grunde ein inhalts- und gedankenreiches Handbuch zur Geschichte und Theologie der Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche, in dem die Leser bestimmten Themen nachgehen können und sicherlich – vom Inhalt so fasziniert – mehr lesen werden, als sie ursprünglich vorhatten. Wenz erweist sich dabei als engagierter Historiker und als ein lutherisch-ökumenischer systematischer Theologe, der nicht nur über profunde Kenntnisse verfügt, sondern auch seiner Arbeit mit einem beeindruckenden Bewußtsein dafür nachgeht, daß das intensive theologische Ringen um die Wahrheit und das getroste Vertrauen auf das freie Geschenk der Gnade Gottes zutiefst zusammengehören.

*Gunther Gaßmann*

Todor Sabev, *The Orthodox Churches in the World Council of Churches. Towards the Future*. WCC Publications, Geneva / Syndesmos, Bialystok 1996. 100 Seiten. Pb. Sfr 15,-.

Todor Sabev, ehemaliger stellvertretender Generalsekretär des ÖRK in Genf und emeritierter Professor für Kirchengeschichte an der nach dem HI. Kliment von Ochrid benannten Theologischen Akademie der bulgarischen orthodoxen Kirche in Sofia, legt mit dieser Veröffentlichung ein Buch vor, das sich als Beitrag zu dem Anfang der neunziger Jahre vom ÖRK eingeleiteten Konsultationsprozeß „Towards a Common Understanding and Vision of the World Council of Churches“ versteht. Der Autor will mit seiner Studie den Versuch eines kritischen Rückblicks auf den bisherigen Beitrag der Orthodoxie zur Genfer Ökumene unternehmen und eine Einschätzung ihrer gegenwärtigen Situation mit all den Herausforderungen geben, die darin für die Mitgliedskirchen stecken, um von dieser Warte aus Perspektiven für eine weitere engagierte Beteiligung der Orthodoxie aufzuzeigen. Er richtet sich damit, wie er betont, in erster Linie an die Repräsentanten, ökumenischen Mitarbeiter und Theologen der orthodoxen Kirchen. Wir werden also Zeugen von inner-orthodoxen, mit zunehmender Schärfe geführten Auseinandersetzungen, die nicht selten auch den Sinn einer Mitarbeit in den ÖRK-Gremien überhaupt in Frage stellen. Zuhörer bei diesen, den Außenstehenden in der Regel verborgenen und/oder kaum verständlichen Diskussionen zu sein, darin liegt nicht zuletzt ein großer Reiz des Buches. Es stützt sich auf eine Fülle von interessantem Material (z.B. den vorzüglichen Quellen-Band „Orthodox Visions of Ecumenism“, WCC, Geneva 1994, hg. von

G. Limouris), verarbeitet aber auch Insider-Informationen „by Orthodox representatives in leadership positions on WCC governing bodies and commissions and the input and friendly support of the members of the Orthodox Task Force (!) in the Ecumenical Centre“, wie es nicht ohne Koketterie im Vorwort heißt.

Der Verfasser beginnt seine Arbeit mit einer Einführung: *The Roots and the Fruits of Orthodox Involvement in the Modern Ecumenical Movement*. Es folgen dann sechs Kapitel: *A New Ecumenical Situation, Orthodox Ecumenical Responsibility and Renewed Commitment, Is the Current Ecumenical Vision still Valid?, How is the WCC Perceived by the Orthodox Churches?, Requirements and Ways towards Unity sowie Facing Stagnation and Limitations: Can We Go a „Second Mile“?* Eine kurze Zusammenfassung bildet den Abschluß dieses gut lesbaren Plädoyers für ein eher noch zu verstärkendes orthodoxes Engagement in Genf.

Sabev beschwört seine orthodoxen Brüder und Schwestern eindringlich, und für diese Meinung hat er im Verlauf der Studie ja durchaus überzeugende Argumente beigebracht: „Because ecumenism is rooted in the holy scripture and liturgy, shaped in sacred Tradition, kindled in patristic ecclesiology, affirmed by ecumenical councils, lived as unity in diversity in the first millennium and transmitted to the modern time by the never-failing conscience of the whole people of God, we should entrust it as holy duty to the next generation. Our disunity becomes increasingly harmful to the gospel today.“ Hier werden in überaus geschickter Weise gängige orthodoxe Argumente gegen die Ökumene aufgenommen, aber nun gegen ihre ursprünglichen Verfechter ins Positive gekehrt.

Ein Hauptproblem wird berührt, wenn Sabev sich vehement dafür ausspricht, daß die Kirchen endlich auch ihr jeweiliges Langzeitgedächtnis, das so viele historische Traumata aufbewahrt, in den Versöhnungsprozeß mit einbeziehen, um nicht länger Gefangene jahrhundertalter belastender Trennungen und der daraus hervorgegangenen Lehrverurteilungen und Verdammungen zu bleiben. Dieser Appell sollte auch bei anderen Mitgliedskirchen des ÖRK nicht ungehört verhallen! Und noch einmal mit großem Nachdruck an die orthodoxen Ökumene-Kritiker, wenn nicht gar Gegner gewandt. „A contextual reading and correct interpretation of ancient canons will also relieve the Orthodox consciousness from the erroneous equivalence of present-day non Orthodox Christians with ancient heresies. Thus canon law will no longer prevent the churches from expressing more freely and fully their communion with one another.“

Nach Sabev erwarten die anderen Kirchen von der Orthodoxie neben ihrer reichen Spiritualität, einer an den Kirchenvätern orientierten Ekklesiologie, gegründet auf die Prinzipien von *koinonia* bzw. *sobornost*, vor allem Modelle und Impulse, die zu wechselseitiger Anerkennung und Achtung vor der Gabe der Verschiedenheit und den Verschiedenheiten der Gaben führen. Denn die Orthodoxie kann sich voller Vertrauen den Schwesterkirchen zuwenden, „because of the nature of ecumenism and *koinonia*, the *perichoresis* or *circumcession* of the church of Christ, its inter-relational dynamic, the interaction of religion and culture, the place and mission of the church in an interdependent and complex world.“

Mit diesem Buch ist dem Verfasser eine in mannigfacher Weise vorzügliche Einführung in die diversen Probleme

gelingen, die sich für orthodoxe Kirchen im Laufe der Zeit in einem ÖRK ergeben haben, in dem sich, mit ihren Augen gesehen, seit ihren Beitritten 1948 bzw. 1961 die konfessionellen Gewichte so deutlich verschoben und damit auch die ursprünglichen „Geschäftsgrundlagen“ nicht unwesentlich verändert haben. Todor Sabevs anregende Studie kann hervorragend dazu beitragen, bei Nicht-Orthodoxen Verständnis für diese Kirchen und ihre theologischen Anliegen zu gewinnen, ohne deren Mitarbeit die ökumenische Bewegung ein Torso wäre. Und ihrer positiven Wirkung „im eigenen Hause“ gelten unsere Hoffnungen und Wünsche!

*Hans-Peter Friedrich*

*Martien E. Brinkman*, *Justification in Ecumenical Dialogue. Central Aspects of Christian Soteriology in Debate*. Utrecht 1996 (IIMO Research Publication 45). Dfl. 46,50.

Das Buch behandelt im ersten Teil vier Problemfelder, in denen der Begriff „Rechtfertigung“ der Klärung bedarf, und wendet sich im zweiten Teil den wichtigsten ökumenischen Dialogen zur Rechtfertigungslehre zu. Die Grundfragen dieser Lehre entfaltet B. sehr differenziert: (1) Die aktuelle Relevanz des Themas ist umstritten, was sich spätestens auf der IV. Vollversammlung des LWB in Helsinki 1963 gezeigt hat. Es kommt darauf an, die existenzielle Tiefe der theologischen Begriffe wieder zu entdecken. Immerhin läßt die forensische Zuspitzung der lutherischen Lehre auf Schuld- und Freispruch eine keineswegs überholte Dimension der Frage nach sinnerfülltem Leben hervortreten. (2) Wie verhält sich die Rechtfertigungslehre zum aktuellen Ringen um soziale Gerechtigkeit? Hier gelingt es,

z.B. im Rückgriff auf paradigmatische Beiträge zur Diskussion die pauschale Entgegensetzung von „individualistischer“ Rechtfertigungslehre und „Solidarität“ mit den Entrechteten zu überwinden: Wenn Rechtfertigung in erster Linie den gottlosen Menschen von seiner Rebellion gegen Gott und von den tödlichen Götzenbildern befreit, wird das den Einsatz für menschliche, für soziale und politische Gerechtigkeit einschließen. Mehr noch: um politische Befreiung davor zu bewahren, die Verhältnisse lediglich umzukehren und aus ehemals Unterdrückten die Unterdrücker von morgen zu machen, kommt es auf die Befreiung von der menschlichen Selbstgerechtigkeit an, die nur zu rasch in Verzweigung umschlägt. Überdies mag der Zuspruch der Vergebung das Gewissen mehr schärfen als ein moralischer Imperativ, und die Einsicht in die Allgemeinheit der Sünde muß jeweils die einzelne Person für sich erkennen, während eine kollektive Schuldzuweisung solche Erkenntnis eher verstellen kann. (3) Die neutestamentliche, schon die paulinische Terminologie könnte die Frage aufwerfen, ob die Rechtfertigungslehre wirklich das Herz der neutestamentlichen Botschaft markiert. Handelt es sich dabei um einen fundamentalen Reflex der Bekehrung des Paulus oder lediglich um eine nachträgliche Begründung für die Heidenmission? Aber auch wenn die Gerechtigkeit Gottes im Mittelpunkt des paulinischen Evangeliums bleibt – zeigt dann nicht die Einbettung in die Tauflehre, daß die reformatorische Konzentration auf die unvertretbare Person den Akzent verschoben hat? B. verweist auf die Arbeiten von Ernst Käsemann, der das Rechtfertigungsgeschehen als Gabe Gottes und vor allem als Eingliederung in den göttlichen Machtbereich versteht. Es kommt hinzu, daß Paulus das von

Gott in Christus gewirkte Heil auch in anderen Bildern zur Sprache bringen kann. So ist es eine mögliche, aber keine zwingende Entscheidung, im Begriff „Gerechtigkeit Gottes“ die Mitte dieses Gewebes von theologischen Formulierungen zu sehen. (4) Es kann schließlich gefragt werden, wie stark die Rechtfertigungslehre an den Hintergrund der Kontroversen um die spätmittelalterliche Gnadenlehre gebunden bleibt. Hier kommt es zu einer spannungsreichen Debatte um den Anteil der menschlichen Aktivität am Gnadenhandeln Gottes, der dem Menschen zwar in keiner Weise verpflichtet ist, sich aber an menschliche Vorleistungen gewissermaßen frei – *potentia ordinata* – gebunden hat.

Der zweite Hauptteil des Buches behandelt die ökumenischen Dialoge zum Thema in umgekehrter Chronologie: den Anfang macht (5) das Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ von 1986. B. liefert eine hervorragend klare und differenzierte Darstellung des nicht immer ganz übersichtlichen Textes. Dabei tritt deutlich hervor, daß die ursprünglich entgegengesetzten theologischen Positionen als „komplementär“ zu lesen sind. Wenn Luther jede eigene menschliche Gerechtigkeit ausschließen will und von einer Mitteilung der göttlichen Gerechtigkeit spricht, wenn hingegen die römisch-katholische Seite die menschliche streng von der göttlichen Gerechtigkeit zu unterscheiden sucht, so liegen diese Intentionen auf unterschiedlichen Ebenen. Das zeigt sich bereits (6) im Dialog von 1983 zwischen Lutheranern und römisch-katholischen Theologen in den USA, wo überdies die dialektisch-paradoxe Argumentationsweise der reformatorischen Theologie mit dem stärker transformatorischen römisch-katholischen Denkstil konfrontiert wird. Auch hier gelingt B. ein prägnantes Referat.

Ein wenig als Pflichtübung wirkt dagegen (7) die Erörterung der Leuenberger Konkordie. Der systematisch-theologische Ertrag liegt hier in der Interpretation der Erwählungslehre als Korrektiv für eine Rede von der Rechtfertigung *sola fide*, die immer noch den Glauben als Werk mißzuverstehen erlaubt. Abgerundet wird dieser Durchgang (8) mit der Behandlung von zwei weiteren Dokumenten: Ausführlich analysiert B. den anglikanisch-römisch-katholischen Text „Das Heil und die Kirche“. Hier wird betont, daß bereits die menschliche Antwort auf die göttliche Gnade wieder ein Werk dieser Gnade sei. Das schließt nicht aus, daß die Antwort auch menschliches Handeln, also Werke umfaßt, die mehr oder weniger für die Liebe durchsichtig sein können. Und Glaube fügt die Person sogleich in die Gemeinschaft, in die Kirche ein. Nur sehr summarisch geht B. auf den evangelikal-römisch-katholischen Dialog ein. Interessanter ist das Kapitel zu den Religionsgesprächen der Reformationszeit (9), vor allem zum doppelten Gerechtigkeitsbegriff des Regensburger Gesprächs. Man kann sich in der Tat fragen, welchen Erkenntnisfortschritt die neueren Dialoge eigentlich erbracht haben.

Das Schlußkapitel (10) wirft die grundsätzlichen Fragen wieder auf. Es geht letztlich um die Frage nach der menschlichen Rezeptivität im sakramentalen und ekklesiologischen Kontext, damit verknüpft um den Zusammenhang zwischen Schuld- und Sinnfrage. Auf diesem Hintergrund muß das Rechtfertigungsgeschehen interpretiert werden als gnadenhafte Zuwendung Gottes zum Menschen, die zugleich die Person einlädt zur Teilhabe an dieser Bewegung Gottes zum Menschen hin, also sowohl individuelle als auch gemeinschaftliche Dimensionen aufweist.

Diesen dichten Formulierungen am Ende des Buches kann man nur zustimmen. Zu fragen wäre allerdings, wie dramatisch die Verwicklung der Person in die göttliche Bewegung zu denken ist. Und gerade hier hätte B. an vielen Stellen die harmonisierenden Tendenzen der Dialoge etwas schärfer unter die Lupe nehmen müssen. Der bedauerliche Mangel des Buches liegt darin, daß die Erwartungen des ersten Teils durch die zweite Hälfte nicht erfüllt werden. Dazu wäre eine stärkere Konzentration auf die Struktur der menschlichen Rezeptivität und Aktivität erforderlich gewesen, wie sie B. im letzten Kapitel skizziert. Wenn Luther die Passivität des Menschen gegenüber dem Handeln Gottes betont, so ist damit eine menschliche Aktivität ja keineswegs ausgeschlossen, vielmehr zielt das „*simul iustus simul peccator*“ auf die stets bedrohliche Tendenz des menschlichen Willens, sich von Gott weg der eigenen Gerechtigkeit zuzukehren – eine Tendenz, die von Gott her immer wieder heilsam begrenzt wird. Diese Innenspannung wird in den Dialogen nicht in den Vordergrund gestellt – aber sie wäre für die von B. namhaft gemachten „Herausforderungen“ fruchtbar zu machen gewesen. Was schließlich den zweiten Teil betrifft, so vermisste ich schmerzlich ein Kapitel über den evangelisch-orthodoxen Dialog. Gerade weil B. immer wieder die Fülle neutestamentlicher Bilder für das Heilshandeln Gottes gegen eine Verengung auf die juristische Terminologie anführt, wäre die Konfrontation mit der Rede von der „Vergöttlichung“ eine interessante Vertiefung.

*Ernstpeter Maurer*

*J.M.R. Tillard, Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion. Les Éditions du Cerf, Paris 1992. 168 Seiten. Kt. FF 100,-.*

*Communio et Réunion.* Mélanges Jean-Marie Roger Tillard. Ed. par Gillian R. Evans et Michel Gourgues. University Press/Uitgeverij Peeters, Leuven 1995. 431 Seiten. Kt. FB 2400,-.

In den letzten Jahren ist im ökumenischen theologischen Dialog die Ekklesiologie der *Communio/Koinonia* – das deutsche Wort „Gemeinschaft“ bleibt zu blaß und allgemein – zunehmend in den Vordergrund getreten. Im Bemühen, die verschiedenen Dimensionen und Aspekte des Wesens, der Sendung, des Lebens und der Einheit der Kirche in einer umfassenden und integrativen Vorstellung zum Ausdruck zu bringen, hat sich das *Communio*-Konzept, das zunächst von römisch-katholischen und orthodoxen Theologen wieder neu entwickelt worden ist, als besonders geeignet erwiesen. Als Beispiele für die ökumenische Rezeption von *Communio/Koinonia* seien hier nur die Erklärung der Vollversammlung des ÖRK 1991 in Canberra über „Die Einheit der Kirche als *Koinonia*: Gabe und Berufung“ und das Thema der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1993 in Santiago de Compostela „Auf dem Weg zu einer *Koinonia* im Glauben, Leben und Zeugnis“ genannt.

Einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung der *Communio*-Ekklesiologie hat der französische Dominikaner Jean-Marie R. Tillard mit seinem ekklesiologischen Hauptwerk „*Église d'Églises*“ (Paris 1987, engl. Colleville/MN 1992) in einer theologisch ungemein kreativen Weise geleistet. Tillard lehrt an den röm.-kath. Fakultäten in Ottawa und Freiburg/Schweiz. Er ist Vizevorsitzender der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK, Mitglied in mehreren bilateralen Gesprächskommissionen und in anderen Gremien. Sein neues Buch ist eine Antwort auf kritische Reaktionen zu „*Église*

*d'Églises*“ sowie eine weitergehende Entfaltung einzelner Aspekte des *Communio*-Konzepts.

In Stellungnahmen zu „*Église d'Églises*“ wurde u.a. bezweifelt, ob im biblischen Zeugnis und in der altkirchlichen Tradition eine genügend breite Basis für eine solche Vorrangstellung des *Communio*-Gedankens gegeben sei. Auch wurde gefragt, ob durch diesen alle Aspekte des Glaubens einbeziehenden Gedanken der Gemeinschaft nicht die direkte Beziehung der einzelnen Glaubenden zu Gott verdrängt und ob der Stellung und Rolle der Eucharistie als Grund und Zentrum der *Communio*-Ekklesiologie nicht eine zu ausschließliche Bedeutung beigemessen werde. Anfragen dieser Art werden nicht direkt, aber implizit in den drei Kapiteln dieses Buches beantwortet. Dies geschieht am deutlichsten im Blick auf die sehr ausführlichen biblischen und patristischen Darlegungen zu einzelnen Aspekten der *Communio*-Ekklesiologie. Ein durchgängiges Moment in der Darstellung der *Communio* ist bei Tillard die Art und Weise, in der er alles miteinander verknüpft: die Beziehung aller zu Gott und zu allen anderen in der *Communio*; die Einbeziehung aller in einem einzigen Leib, dem eucharistischen Leib, der den ekklesialen Leib wirkt; das Hineinnehmen aller in ein einzigartiges Opfer, das Opfer Christi und das Opfer der Kirche in Lob, Dienst, Leben und Glauben. „In diesem kommunitären Beziehungsgeflecht wirkt die *Communio* der göttlichen Trinität durch das Wort und den Heiligen Geist in der *Communio* Christi in der Eucharistie die *Communio* der lokalen Kirche und ihrer Glieder untereinander und die universale *Communio* der Ortskirchen miteinander. In diesem Kirchenverständnis kommt der Eucharistie, die immer das verkündigte Evangelium einschließt, in der Tat eine grund-

legende Bedeutung zu, da eine geheimnisvolle Korrespondenz zwischen dem eucharistischen Leib des Herrn und dem ekklesialen Leib des Herrn besteht. Durch die Einbeziehung – vermittelt der Taufe – in diese gott-menschliche *Communio* erhält auch die persönliche Gottesbeziehung ihren legitimen Platz. Doch wird hier zugleich der Mensch von seiner Ichbezogenheit (Sünde) befreit und zusammen mit allen anderen Gliedern der Gemeinschaft zur Solidarität mit allen Menschen und den Dienst für sie berufen, da die Kirche als „die Menschheit-die-Gott-will“ gleichsam dem geschundenen Leib der Menschheit „eingepropft“ ist. Diese und noch andere Elemente machen das „Fleisch der Kirche“ (Titel) aus, d.h. ihr innerstes Wesen und Leben (im Französischen kann man „Fleisch“ als „chair“ in einem umfassenderen Sinn, z.B. „Auferstehung des Fleisches“, von „viande“, dem „Fleisch“ beim Fleischer um die Ecke, unterscheiden).

Es ist deutlich und wird von ihm auch gesagt, daß Tillard nicht von der Kirche als einer hierarchischen, institutionellen, soziologischen Größe spricht. Aber in seiner eucharistischen und „mystischen“ Ekklesiologie geht es in der Beziehung und Verknüpfung zwischen der göttlichen und der sakramentalen und personalen *Communio* immer um die höchst sichtbare Wirklichkeit der Kirche, die in der Geschichte der Menschheit ihre Mission hat. Leib Christi – Leib der Kirche – Leib der Menschheit: sie gehören zusammen. Wenn man erst einmal erkannt hat, daß Tillard traditionelle Begriffe und theologische Denkfiguren übernimmt, sie aber neu interpretiert (nur ein Beispiel: „Opfer der Kirche“ ist nicht rituell, zu heiligen Zeiten, an heiligen Orten, gemäß heiliger Regeln zu verstehen, sondern als Hingabe in der Alltäglichkeit der Existenz, des Lebens,

p.117) und in Beziehung zueinander setzt, dann wird deutlich, daß hier eine großartig entworfene ekklesiologische Konzeption vorliegt.

Gerade für evangelische Theologen ist dieses Buch eine heilsame Herausforderung, ein immer wieder in den Vordergrund tretendes historisches, institutionelles Kirchenverständnis mit einer tieferreichenden Begründung und Dimension kirchlich-geistlicher Wirklichkeit zu verbinden. Daß dabei kritische Fragen an Tillards alles einbeziehendes Eucharistie- und *Communio*verständnis bleiben werden, macht die Beschäftigung mit seinen eingehenden biblischen und patristischen Ausführungen und seinen eigenen Überlegungen nur noch lebendiger und fruchtbarer.

„*Communion et Reunion*“ ist die Festschrift zum 65. Geburtstag von Professor Tillard. Sie enthält 33 Beiträge von Kollegen und Freunden aus Europa, Nordamerika und Australien, vor allem Katholiken, aber auch Anglikanern, Lutheranern, Methodisten und Reformierten, in englischer und französischer Sprache. Die Beiträge sind in drei Gruppen vereint, die „J.M.R. Tillard et son Oeuvre“, „*Ecumenism – Theology and Practice*“ und „*Église, Foi et Unité*“ gewidmet sind. In ihnen geht es um Rezeption, den anglikanisch-katholischen Dialog, *Koinonia*, Konvergenzen im Amtsverständnis und viele andere Themen bis hin zum letzten Beitrag über „*The Churches and the Emergence of European Unity*“ von Wolfhart Pannenberg. Die Festschrift ist eine inhaltsreiche Ehrung in einem weiten Horizont und somit Spiegel der Weite des Tillardschen theologischen und ökumenischen Engagements.

Günther Gaßmann

Erich Geldbach, Taufe. Bensheimer Hefte 79. Vandenhoeck & Ruprecht,

Göttingen 1996. 213 Seiten. Br. DM 24,80.

Die Reihe „Ökumenische Studienhefte“, die vom Konfessionskundlichen Institut Bensheim herausgegeben wird, begegnet einem dringenden Bedürfnis der Ökumene: Sie versucht, Klarheit in die gegenwärtige schwer überschaubare Situation der ökumenischen Diskussionen zu bringen und einen Überblick über den Stand der jeweiligen Diskussionen zu den verschiedenen Themen zu präsentieren.

Der vorliegende Band zur Taufe erscheint in einer Zeit, in der die Taufe in den ökumenischen Diskussionen wieder neu Beachtung findet. Grund für dieses Interesse ist zum einen die Erkenntnis, daß die Abendmahlsdiskussionen bisher zu keinem befriedigenden Ergebnis führten. Man besinnt sich deshalb darauf, daß sich von der Anerkennung der einen Taufe als gemeinsamer Grundlage Wege zum gemeinsamen Abendmahl finden lassen müßten. Zum anderen wird deutlicher wahrgenommen, daß das Limadokument zu „Taufe, Eucharistie und Amt“ auch in der Tauffrage nur „Konvergenzen“, nicht aber Übereinstimmungen hervorgebracht hat. Vor allem aus der täuferischen Tradition wird betont, daß die Taufe nicht vor-schnell als Fundament der Einheit gesehen werden kann, solange Täuferkirchen die Säuglingstaufe nicht als Taufe anerkennen können und daher eine Praxis durchführen, die von anderen Kirchen als „Wiedertaufe“ verstanden wird und deren Kirche-Sein in Frage stellt. Obwohl inzwischen die meisten Kirchen Säuglings- wie Erwachsenentaufe nebeneinander praktizieren, wird von vielen immer wieder übersehen, daß das ökumenische Problem an dieser Stelle noch nicht gelöst ist. Daher kann nur begrüßt werden, daß mit Erich Geldbach

ein anerkannter baptistischer Theologe sich mit diesem Thema befaßt.

Erst „wenn sich erweisen läßt, daß es bei der Säuglingstaufe um den gleichen Sinn und das gleiche Ziel wie bei der neutestamentlichen Missionstaufe geht, dann wird man von einer Vereinbarkeit der beiden Taufformen sprechen können“ (S.19), stellt er in seiner Einleitung fest. Möglichkeiten in dieser Richtung aufzuzeigen, erweist sich als eines der unausgesprochenen Ziele dieses Buches.

In Teil A werden zunächst die Standpunkte der orthodoxen, der römisch-katholischen und der reformatorischen Kirchen dargelegt. Schließlich folgen Kirchen mit Gläubigentaufe, sowie einige andere Kirchen wie die Heilsarmee, die „Church of God“ und die Kimbanguisten. Dabei werden fünf Typen herausgearbeitet: 1. Kirchen, die die Säuglingstaufe in einer Weise praktizieren, die sich durch die Geschlossenheit des Gesamtritus auszeichnet (vgl. orthodoxe Kirchen). 2. Andere Kirchen mit Säuglingstaufe als Regeltaufe, die darin charakteristisch ist, daß diese Taufe irgendwie einer „Ergänzung“ bedarf. 3. Täuferkirchen, die ebenfalls die Geschlossenheit des Ritus kennen. 4. Kirchen, die keine Wassertaufe praktizieren (vgl. Kimbanguisten). 5. Gemeinschaften, die überhaupt nicht taufen (vgl. Heilsarmee, Gesellschaft der Freunde).

Teil B stellt die Diskussion um die Taufe in ökumenischen Dialogen (bilateral wie multilateral) dar. Dabei sind diejenigen Dialoge hervorzuheben, in denen Täuferkirchen mit Kirchen, die die Säuglingstaufe praktizieren, zu Übereinstimmungen oder Übereinkünften gefunden haben. Als wegweisend stellen sich dabei vor allem zwei Dialoge heraus: 1. Die gegenseitige Anerkennung der Taufe zwischen den „Disciples of Christ“ und der römisch-katholi-

schen Kirche, bei der die Katholiken zugestehen konnten, daß ihr Verständnis der Taufe am ehesten in der Erwachsenen-taufe seinen Ausdruck findet, während die „Disciples“ anerkennen, „daß die Kindertaufe eine pastorale Antwort auf eine Situation ist, in der die Glieder nicht mehr vorherrschend Christen der ersten Generation sind“ (zit. S. 115). Dieser Dialog zeigt, daß es sich bei der Gläubigen- und bei der Säuglingstaufe nicht unbedingt um zwei unterschiedliche Taufen handeln muß. 2. Auf multilateraler Ebene ist der Dialog zwischen Waldensern/Methodisten und Baptisten in Italien zu erwähnen. Dabei war die Einsicht entscheidend, daß im NT „mehr Wert auf die Früchte der Taufe gelegt wird als auf ihre Form“ (zit. S.153). Daher konnten sich die Baptisten bereit erklären, eine Person „in jeder Hinsicht als Glied ihrer Gemeinde aufzunehmen, wenn in jener Person die Wirklichkeit der Früchte der Taufe festzustellen ist, unabhängig von deren Form und vom Zeitpunkt ihres Vollzugs“. Dasselbe sagen Waldenser und Methodisten gegenüber den Baptisten. Diese Vereinbarung ist ökumenisch deshalb höchst bedeutsam, weil sie Kirchentypen mit unterschiedlicher Taufpraxis und Organisationsform zusammenführt.

Wichtig für das Problem der Anerkennung oder Nichtanerkennung der Taufe anderer Kirchen ist die Frage nach den dabei angewandten bzw. anzuwendenden Kriterien. Die Diskussion um die Anerkennung der Taufen von Sondergemeinschaften ist dabei aufschlußreich: Sobald das einzige Kriterium für die Anerkennung einer Taufe die Frage ist, ob sie „rite“ vollzogen wurde, entsteht die paradoxe Situation, daß die Taufe bestimmter Sekten wie z. B. der Mormonen anerkannt werden müßte, während beispielsweise die Taufe der Kimban-

guisten nicht anerkannt werden könnte. Auch die Heilsarmee wäre von einer Anerkennung ausgeschlossen.

Zusammenfassend hält Geldbach fest, daß für die Anerkennung der Taufe anderer Gemeinschaften zu den rituellen auch inhaltliche Kriterien hinzutreten müssen, denn bei der Säuglingstaufe ist die Gefahr, durch die Taufe Volk und Kirche zu identifizieren, ungleich größer als bei der Mündigentaufe. Er erneuert außerdem die Warnung vor einer „unterschiedslosen“ Säuglingstaufe, die schon im Limadokument ausgesprochen, aber bisher nirgends umgesetzt worden ist. Sonst müßten häufiger „Taufaufschübe“ empfohlen werden, wenn bei Eltern und Paten keine Verbindung zur Kirche besteht. Gleichzeitig wendet sich der Autor auch an seine eigene kirchliche Tradition, die sich da in Widersprüche verstrickt, wo sie Konvertiten „wieder“tauft, aber als Erwachsene Getaufte, die der Gemeinde den Rücken kehrten und später wieder zurückkommen, nicht noch einmal tauft. Menschen, die als Säuglinge getauft wurden, könnten ebenso betrachtet werden wie solche, die für eine gewisse Zeit einen „ungläubigen“ Weg zurückgelegt haben und nun reuevoll zurückkehren.

Damit stellt er *allen* Kirchen ernsthaft die wichtige Grundfrage: „Sind Säuglingstaufe und Gläubigentaufe zwei Ausdrucksformen der *einen* christlichen Taufe oder ist lediglich der Name derselbe, so daß sich dahinter zwei Tatbestände verstecken...?“ (S.182). Dazu greift Geldbach den Ansatz auf, der sich im italienischen Dialog zwischen Waldensern/Methodisten und Baptisten als hilfreich erwiesen hat: die Betonung der ethischen Konsequenz der Taufe. Allerdings müßten hier die Kriterien deutlich gemacht werden, um einer Moralisierung zu entgehen. Eine ökumenisch hilfreiche Reform und Erneuerung der

Taufe ist erreichbar, wenn die Taufe in einen größeren Zusammenhang eingebunden ist, der Erleuchtung durch den Heiligen Geist, Umkehr, Glaube, Unterweisung im Glauben, Taufe, Aufnahme in die christliche Gemeinde, Zulassung zum Abendmahl und Vertiefung im Glauben umfaßt.

Das Buch zeichnet sich durch eine klare Gliederung, eine verständliche und sachliche Darstellung sowie seine Ausrichtung auf eine konkrete Änderung der Praxis aus (nur zwei sachliche Ungenauigkeiten fielen mir auf: Die Versammlung von Glauben und Kirchenverfassung 1993 in Santiago de Compostela war nicht eine „Vollversammlung“ (S.147), sondern eine „Weltkonferenz“ für Glauben und Kirchenverfassung. Das Dokument „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“ war nicht ein „Vorbereitungsdokument“ (S.147) für Santiago, sondern das Abschlussdokument einer Studie von Glauben und Kirchenverfassung. Daß die zweite Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung ins Jahr 1927 datiert wird, ist wohl eher als Druckfehler zu werten (S.138).

Ein deutlicher Schwerpunkt liegt auf der Darstellung der lehrmäßigen Fragen. Riten und Liturgien sind nicht direkt Gegenstand der Betrachtung. Dies hängt damit zusammen, daß sie bis vor kurzem kaum Objekt ökumenischer Gespräche waren. Erst in jüngster Zeit wurde von GuK weiter entfaltet, was Geldbach als „weiterführende Überlegung“ andeutet: daß das Verständnis der Taufe als dynamischer und lebenslanger Prozeß die gegenseitige Anerkennung erleichtern könnte. Der Wasserritus ist dann ein Element, gewissermaßen ein verdichtetes Moment in einem weit umfassenden Gesamtgeschehen.

Auch andere Fragen, die sich in diesem Zusammenhang stellen, wie z.B. im deutschen Kontext die Frage der Kon-

fessionalität der Taufe, die durch die Praxis der automatischen Verbindung von Taufe und Eintrag ins (konfessionelle) Kirchenbuch den Gemeindegliedern vorgespiegelt wird, werden zugunsten des oben genannten Hauptanliegens nur am Rande behandelt. Aber gerade dadurch regt die Lektüre des Buches zu weiterem Nachdenken an.

Dieses Buch ist jedem wärmstens zu empfehlen, der sich einen Überblick über die ökumenische Diskussion zur Taufe verschaffen will. Es wird nicht nur dem wissenschaftlichen Betrieb von Nutzen sein, sondern auch dem Gemeindepfarrer, der die Praxis der Taufe ernst nimmt und sich über deren Erneuerung in einem ökumenischen Sinne Gedanken macht. Die Darstellung orientiert sich deutlich an der deutschen Situation, nimmt aber auch andere Kirchen mit in Betracht, u. a. wenn sich daraus beispielhafte Folgerungen ableiten lassen. Sie sollte daher auch über die deutschen Grenzen hinaus Beachtung finden.

Dagmar Heller

## DIE SORGE UM DAS LEBEN

Wolfram Stierle, Dietrich Werner, Martin Heider (Hg.), Ethik für das Leben. 100 Jahre ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik. Quellenedition ökumenischer Erklärungen, Studientexte und Sektionsberichte des ÖRK von den Anfängen bis 1996. Ernst Lange-Institut, Rothenburg o.d. Tauber 1996. 652 Seiten. Pb. DM 48,-.

Dieses Buch kommt zur richtigen Zeit: In der gegenwärtigen Phase, in der sich Ermüdungserscheinungen gegenüber und in der Ökumene zeigen, stellt dieser Band den beeindruckenden Reichtum sozialethischer Reflexionen in der ökumenischen Bewegung heraus. Diese sind um so wichtiger, als sie für

die gegenwärtig weltweit sich zuschärfenden sozialen und ökonomischen Probleme produktive Herausforderungen beinhalten. Der von Stierle, Werner und Heider sorgfältig edierte Quellenband eignet sich gleichermaßen als wissenschaftlich fundiertes Nachschlagewerk wie als faszinierendes Lesebuch. Er wird – daran ist nicht zu zweifeln – einen festen Platz in den Bibliotheken von Universitäten und kirchlichen Fortbildungsstätten einnehmen; und er sollte in den Bücherregalen von Pastoren, Lehrern, Synodalen, Bischöfen wie kirchlichen Basisgruppen nicht fehlen. Warum?

Für den akademischen Bereich bietet dieses Buch eine Quellensammlung zu grundlegenden Fragen der politischen, sozialen, ökonomischen und ökologischen Ethik, die ansonsten weit zerstreutes und z.T. schwer zugängliches Material enthält. Etliche Dokumente, die bislang nur in englischer Sprache vorlagen, sind durch die Herausgeber übersetzt worden. Sachkundige, konzentrierte Einführungen erleichtern eine Einordnung der abgedruckten Erklärungen in die Geschichte ökumenisch-sozialethischer Reflexionsgänge. Sie weisen auch auf den Gesamtzusammenhang von Dokumenten, die im vorliegenden Band überwiegend nur in Teilen reproduziert werden konnten. Auswahl und Umfang der Abdrucke lassen einen fundierten Eindruck im ökumenischen Sozialdenken zu; durch genaue Verweise kann zudem auf den Gesamtumfang der jeweiligen Quellen zurückgegriffen werden.

Mit über 600 Seiten Umfang bietet die Publikation eine Fülle von Dokumenten – genau 155 –, die die Anfänge ökumenischen Sozialdenkens in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufnehmen (so von der C.O.P.E.C.-Konferenz 1924, der Life and Work-Konferenz 1925 in Stockholm, der Jerusalemer Weltmissi-

onskonferenz 1928 und der Oxford-Konferenz 1937), aber einen eindeutigen Schwerpunkt auf der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg haben. Neben Texten der großen Weltkonferenzen des ÖRK (etwa die Genfer Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966, die Vollversammlungen in Uppsala 1968, Nairobi 1975 oder Canberra 1991) findet sich eine stattliche Zahl von beeindruckenden Erklärungen und oft unbekanntem oder mittlerweile vergessenen Erklärungen, die von kleineren Gremien und Fachkonferenzen im Rahmen des Ökumenischen Rates erstellt worden sind.

Trotz des Umfangs ist das Buch gut handhabbar. Dies liegt vor allem an einem mit 20 Seiten umfassenden und detaillierten Index, der eine zielgerichtete Benutzung leicht möglich macht. Das liegt aber auch an der sehr guten Gliederung des Buches. So werden Dokumente unter den folgenden Hauptüberschriften gebündelt: Theologische und methodologische Grundfragen, Wirtschaftsethik, politische Ethik, soziale Ethik und ökologische Ethik.

Was macht diese Publikation nicht nur im universitären Bereich, sondern darüber hinaus zu einem m.E. faszinierenden Lesebuch? Zum einen sind es die Inhalte von Dokumenten, die für gegenwärtige Problemgebiete von großer Aktualität sind und Mut zu sozialem Denken (und Handeln) vermitteln, auf denen das Zeugnis der Kirchen und christlichen Gruppen gefragt ist. Dies gilt z.B. angesichts international wie national sich zuspitzender ökonomischer Krisensymptome für den Bereich der Wirtschaftsethik. Beeindruckend ist hier der lange Atem ökumenischen Sozialdenkens: Schon auf der Weltmissionskonferenz 1928 in Jerusalem befaßte man sich mit den starken Ambivalenzen der Industrialisierung und kritisierte eine „vom Profitmotiv“ beherrschte Wirtschafts-

ordnung (S. 13). Und – um ein zweites Beispiel zu nennen – von der Oxford-Konferenz 1937 ist ein Dokument abgedruckt, in dem es im Rahmen einer scharfen Kapitalismuskritik heißt: „Jeder sozialen Ordnung, ... die durch Betonung der äußerlichen Zufälligkeiten von Geburt, Vermögen oder gesellschaftlicher Stellung das gemeinsame Menschentum der Menschen verdunkelt, ist in sich selbst antichristlich“ (S. 24).

Für die neuere Zeit werden Motive und Begründungen deutlich, die sich im Zusammenhang mit Schlüsselthemen ökumenischen Sozialdenkens (z. B. vorrangige Option für die Armen) und mit Kernfragen politischer Ökonomie befassen. Die Anlage des Quellenbandes erlaubt es, in dem Buch zu „stöbern“. Die Zwischenüberschriften erleichtern es, zu Themengebieten vorzudringen, die den Leser und die Leserin gerade beschäftigen: Lebensstil und Konsum, Krieg und Frieden, Gewalt und Gewaltfreiheit, Menschenrechte und Religionsfreiheit, Rassismus, Flüchtlinge, Sexismus, ökologische Wirtschaftsethik, Bioethik, Kernenergie etc., etc. tauchen als Stichwörter im Inhaltsverzeichnis auf, ermöglichen ein gezieltes Nachschlagen und reizen dazu, ein Dokument nach dem nächsten zu lesen, Anstreichungen und Ausrufezeichen an den Rand zu schreiben und – so erging es dem Rezensenten – das Buch nicht so schnell aus der Hand legen zu können. Das Potential sozialetischer Reflexionen aus dem Bereich der Ökumene ist, so wird in diesem Buch deutlich, größer, als es auch Eingeweihten bewußt ist. Und es bildet einen Horizont, der für die Behandlung grundlegender sozio-ökonomischer und theologischer Fragestellungen in Universität, Kirche und Schule unverzichtbar ist.

*Wolfram Weiße*

*Martin Robra*, Ökumenische Sozialethik. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994. 255 Seiten. Kt. DM 78,-.

„Dieses Buch hat seinen Zweck erfüllt, wenn es Zugänge zu den neueren Entwicklungen der ökumenischen Sozial- und Wirtschaftsethik eröffnet“, so der Vf. im Vorwort zur überarbeiteten Gestalt seiner 1992 in Bochum vorgelegten Dissertation. In der Tat, was er vorlegt, ist kein neuer Entwurf zu einer weltweit anwendbaren Sozialethik, deren Sachgemäßheit gerade in Frage gestellt wird. Es ist vielmehr ein zusammenfassender Bericht über die Suche nach Handlungsmaximen, wie wir sie vor allem in den Konferenzen und Kommissionen des ÖRK in den letzten Jahrzehnten beobachten können. Es geht um „eine lebenszentrierte Ethik für Mensch und Mitwelt“ (S. 172), die ein „auf den menschlichen Nutzen allein ausgerichtetes Verhältnis zur natürlichen Mitwelt“ überwindet (so K. Raiser in seiner Einführung, S. 10). Eine solche ist nötig, nachdem als Folge rein produktions-, macht- und kapitalorientierter Systeme menschliche Verhaltensmaßstäbe zunehmend zerfallen, Millionen ihrer traditionellen Überlebensformen beraubt und die Ressourcen der Erde gefährdet sind.

Leitgedanke sind Konrad Raisers Aussagen über den Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung (1990) von einem christozentrischen Universalismus hin zu einer Ökumene der Solidarität im „oikos des Lebens“ und einer dieser angemessenen kohärenten Theologie. Als philosophisch-soziologisches Instrumentarium dient dabei die Theorie des kommunikativen Handelns der Frankfurter Schule um Habermas, die das Diktat der Systeme verhindern und die volle Partizipation der Betroffenen ermöglichen will. Im Blick auf die Darstellung spricht Raiser mit Recht von einem „anspruchsvol-

len und sehr kunstreich strukturierten Reflexionsgang“ (S. 11)

Das trifft noch nicht für den Anfang des II. Teils über „Die ökumenische Sozialethik im Paradigmenwechsel“ zu, dessen erstes Kapitel mit erzählenden Berichten von Ureinwohnern und indianischen Frauen beginnt, – anschaulich und konkret ihre Leidenserfahrungen als Folge von Land-Wegnahme, ökonomischer Systemexpansion und damit Zerstörung alter Selbstversorgungswirtschaften schildernd. Beschleunigtes Wachstum verengt zugleich Zukunftshorizonte (S. 20). Dann beschreibt eine „Eröffnungsbilanz“ die „vielfältige Wirklichkeit“ (S. 30 ff) und weist dabei auf die Stimmen und Gesichter der Armen als Signal für die Widersprüche als Folge von Kolonialisierung und Fragmentierung der Lebenswelt hin (S. 41). Diese Widersprüche machen die Kontexte inkommensurabel (S. 47), was nur durch im Diskurs gewonnene, kontextbezogene Maßstäbe überwunden werden kann, denen alle Betroffenen zustimmen, denn „ethische Kriterien können nur situationsbezogen und unter Berücksichtigung der verschiedenen Perspektiven erarbeitet werden“ (S. 52). Dabei eröffnet „die Begegnung mit dem fremden Anderen die Chance zu vertiefter Erkenntnis“ und „freiwillige Selbstbegrenzung der dominanten Lebensform“ (S. 53). Im „Beziehungsgeflecht der Ungleichzeitigen“ (S. 56 ff) waren auch in den Diskussionen im ÖRK berächtliche Spannungen auszuhalten, weil es darum ging, „in ethischen Konflikten die Diversität der verschiedenen theologischen Traditionen nicht ein(zu)-ebnen oder eine einzige vor den anderen normativ aus(zu)zeichnen“ (S. 65).

Das 3., 4. und 5. Kapitel stellen mit zahlreichen Zitaten die Diskussionen im ÖRK, seinen Arbeitsgruppen und den Kirchen seit der Vollversammlung in

Uppsala 1968 dar: Vom Programm zur Bekämpfung des Rassismus (PCR) über die Friedensfrage, die Revision des christlichen Universalismus hin zum Ansatz bei der Königsherrschaft Christi über Kirche und Welt; von Oldhams Methodik ethischer Urteilsbildung im dialogischen Prozeß der „Laien“ als Experten mit Theologen (S. 79) hin zu einer kosmisch orientierten Christologie für die „Hausgenossen im großen Haushalt Gottes“ (S. 83) als Metapher für eine Ökumene der Solidarität. Sie befreit von der tödlichen Illusion des globalen Systems und entdeckt, daß „der Kampf für Gerechtigkeit und die Sorge um die Bewahrung der Schöpfung im Schalom Gottes zusammengehören“ (S. 84). Großer Raum ist der 1976 vom Zentralauschuß initiierten „Suche nach einer gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft“ (JPSS), der Arbeit der Untereinheit Church and Society sowie dem 1983 von der Vollversammlung in Vancouver in Gang gesetzten konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (JPIC) mit der Weltkonvokation in Seoul 1990 gewidmet, die dann im 6. Kapitel (S. 151 ff) analysiert wird.

In der Zwischenbilanz des siebten Kapitels werden diesem Prozeßgang an J. Moltmanns „Theologie der Hoffnung“ anknüpfenden Überlegungen zur Bedeutung des Sabbatgebotes sowie des Sabbat- und Freijahres hinzugefügt, die „der Verfestigung asymmetrischer Strukturen ... wehren“ sollten (S. 186).

Ein dritter Abschnitt zur Wirtschaftsethik summiert relativ kurz, daß es „ein für alle Kulturen gleichermaßen angemessenes Wirtschaftssystem, das den besonderen Umständen nur jeweils angepaßt werden muß, nicht geben“ kann. Eine Ethik, die den Herausforderungen der veränderten Welt entspricht, wird nur „interdisziplinär und auf dem

Weg des interkontextuellen Dialogs unter Beteiligung der Marginalisierten“ erreichbar sein (S. 203).

Ohne dadurch der Sorgfalt der inhaltlichen Darstellung Abbruch tun zu wollen, muß allerdings einiges doch angemerkt werden:

1. Der Titel verspricht mehr, als der Text bieten kann, zumal Robra selbst darauf hinweist, daß es angesichts der ungleichen Verhältnisse und des Paradigmenwechsels nur noch eine gemeinsame kommunikative Suche nach Normen geben kann. Diese wird denn auch aufgrund einer beachtenswerten Grundlage von Dokumenten und Veröffentlichungen dargestellt, wie die immerhin 27 Seiten umfassenden Literaturangaben zeigen; der Grundansatz des Paradigmenwechsels spiegelt sich dabei in allein 22 Titeln von K. Raiser.

2. Ich frage mich, ob sich die Darstellung der Suche nach Maßstäben ökumenischer Sozialethik auf den Raum der vom ÖRK repräsentierten ökumenischen Bewegung beschränken darf, wobei auch orthodoxe Stimmen kaum vernehmbar werden, obwohl solche z. B. von Gennadios Limouris gebündelt veröffentlicht wurden. Zwei Drittel der Christenheit sind römisch-katholisch. Zwar sind einige katholische Theologen zitiert (etwa Furger, Houtepen, Küng), offizielle Stimmen aus der römischen Kirche aber kaum erwähnt, etwa die „Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung“, das Wort der Deutschen Bischofskonferenz „Gerechtigkeit schafft Frieden“ von 1983 oder deren Erklärung „Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit“ von 1980. Erstaunlich ist auch, daß die Church and Society-Dokumente „Reintegrating Gods Creation“ von 1987 und „Science and the theology“ von 1988 ebensowenig erwähnt werden wie etwa

die Tutzingen Studie 1/1990 „Neue Chancen für gemeinsames Handeln“, die Dokumentation eines internationalen Kolloquiums.

3. Ein Augenpulver sind die Zitate, wie die Anmerkungen in einer 2mm-Schrift gesetzt! Wenig glücklich scheint mir auch die Zitierung mit Namen und Erscheinungsjahr statt eines Stichwortes aus dem Titel oder die Titelabkürzung in Buchstaben (z. B. „MkH“ für „Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln“ von Habermas oder „IuS“ für „Identität und Sozialität“ von Raiser). Merkwürdig, weil völlig unüblich, ist auch die Gestalt der Abkürzungen für ÖRK-Zweige oder -Untereinheiten mit L&W für Life and Work, C&S für Church and Society (S. 123 ff).

Gleichwohl: Wer die Mühe nicht scheut, findet hier eine gründliche Information über die Suchbewegung nach gemeinsamen Normen und die zu überwindenden Probleme in einem noch nicht konturierten Paradigma.

*Lothar Coenen*

*Wilhelm Christe*, Kirche und Welt. Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung in der Theologie Friedrich Schleiermachers. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a.M. 1996. 297 Seiten. Pb. DM 68,-.

Die in Freiburg entstandene, von Gisbert Greshake betreute Dissertation besteht überwiegend (S. 10 – 264) aus einer verständnisvollen Nachzeichnung und scharfsinnigen Analyse von Schleiermachers Theologie auf Grund der zweiten Auflage der Glaubenslehre. Der Interpret hat sich dabei so sehr in den Denkstil und die Zielsetzung Schleiermachers hineingefunden, daß eine Konfessionsgrenze nicht mehr wahrzunehmen ist. Dem Thema entsprechend werden die Aussagen über die Welt in die

Mitte gestellt, weil das Ziel darin besteht, etwas für das Verhältnis von Kirche und Welt zu lernen.

Danach richtet sich denn auch der Aufbau des Buches. Nach der Einleitung, die das Problem formuliert, werden im ersten Teil die Glaubensaussagen über die Beschaffenheit der Welt durch die Glaubenslehre hindurch verfolgt (Welt als Schöpfung, Welt unter der Sünde, erlöste Welt). Der zweite Teil geht dem Zusammenhang von „Kirche und Welt“ in Schleiermachers Ekklesiologie und Eschatologie nach. Das sehr kurze Schlußkapitel „Zusammenfassung – Kritik – Perspektiven“ zieht das Fazit. Ein Literaturverzeichnis und ein Personenregister runden das Buch ab.

Was ist es nun, das die katholische Theologie von Schleiermacher lernen könnte?

Nach dem II. Vaticanum habe man im Bereich der katholischen Kirche die frühere Antihaltung gegen die neuzeitliche Welt abgelegt. „Stichworte wie Solidarität, Dialog und Kooperation sollten fortan die Beziehung der Kirche zur Welt prägen.“ Mit dieser allgemeinen Zielsetzung sind aber die konkreten Fragen noch nicht beantwortet: Wie verhält sich die Kirche zum Pluralismus, zu den außereuropäischen Kulturen, zum zahlenmäßigen Übergewicht anderer Religionen, zum Säkularismus, zur Sünde in der Kirche selbst?

Die Schlußzusammenfassung läßt die positiven Anregungen, die von Schleiermacher erwartet werden, nur kurz anklingen. Was im referierenden Hauptteil noch wie Zustimmung ausgesehen hatte, wird jetzt in der Schwebe gehalten. Statt dessen dominieren nun die kritischen Einwände: Bei Schleiermacher fehle die Freiheit coram Deo, das Abgründige der Sünde, die Theologie des Kreuzes und die eschatologische Sehnsucht nach dem noch Unerfüllten.

Da sich heute – anders als zu Schleiermachers Zeit – kirchliche und gesellschaftliche Öffentlichkeit nicht mehr decken, müsse man den Mut zum Kontrast aufbringen und einen die Kultur relativierenden Lebensstil finden.

Nun ist Schleiermachers Theologie in der Tat nicht so festgelegt, daß sie sich gegen Erweiterungen oder Anpassungen sperrte. Entscheidend ist jedoch auch dabei die Wahrung des methodischen Grundsatzes, daß der tatsächlich gelebte Glaube die materiale Grundlage für die Dogmatik bildet. An diesem Grundsatz müssen sich auch die Verbesserungsvorschläge messen lassen. Die Einfügung der Freiheit coram Deo oder die Forderung, daß ein „Wechselgeschehen“ zwischen Mensch und Gott denkbar sein müsse, mag im Bereich der dichterischen religiösen Sprache sinnvoll sein, hat aber in der darstellenden Sprache der Theologie nichts zu suchen, weil Gott dann zu einem Stück Welt gemacht werde. Schleiermachers Gotteslehre wäre dann so gründlich aus den Angeln gehoben, daß man überhaupt nichts mehr von ihm lernen könnte. Auch die vorgeschlagenen Korrekturen an der Eschatologie überschreiten methodisch den Ansatz Schleiermachers, wenn sie mehr sein wollen als die Interpretation des „Angelds“. Anders verhält es sich bei der berechtigten Forderung, daß bei der Charakterisierung des Glaubens Kreuz und Anfechtung mehr zur Geltung kommen müssen als bei Schleiermacher. Ebenso ist unbestreitbar, daß die gesellschaftliche Funktion der Theologie heute anders zu sehen ist als damals. Freilich könnte gerade die „Civil religion“, die von der zünftigen Theologie beider Konfessionen nur mit spitzen Fingern angefaßt wird, eine legitime Erscheinungsform der welthaften Seite der Kirche sein.

*Rolf Schäfer*

## *Die Mitwirkenden*

Dr. habil. Christoph Böttigheimer, Schulstraße 6, 72119 Altingen / OKR i.R. Lothar Coenen, Robert-Koch-Straße 113a, 30826 Garbsen / Generalsekretär Jean Fischer, KEK, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Landespfarrer Hans-Peter Friedrich, Hans-Böckler-Straße 7, 40476 Düsseldorf / Dr. Günther Gaßmann, 33, avenue Adrien-Lachenal, CH-1290 Versoix / Bischof Dr. Heinz Joachim Held, Bussilliatweg 32, 30419 Hannover / Dr. Dagmar Heller, ÖRK, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Superintendent i.R. Dr. Günter Krusche, Reiler Straße 12, 12681 Berlin / Prof. Dr. Ulrich Kühn, Denkmalsblick 17, 04277 Leipzig / Prof. Dr. Ernstpeter Maurer, Moltkestraße 1, 55118 Mainz / Generalsekretär Dr. Milan Opočenský, Reformierter Weltbund, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Prof. Dr. Otto Hermann Pesch, Bernadottestraße 3, 22763 Hamburg / Generalsekretär Dr. Konrad Raiser, ÖRK, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Prof. Dr. Rolf Schäfer, Würzburger Straße 37, 26121 Oldenburg / Prof. Dr. Christoph Schwöbel, Leibnizstraße 4, 24098 Kiel / Pfarrerin Bärbel Wartenberg-Potter, c/o Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2-4, 60487 Frankfurt a.M. / Prof. Dr. Wolfram Weiße, Von-Melle-Park 8, 20146 Hamburg.

# LEUENBERGER TEXTE

Zweisprachige Reihe (deutsch/englisch)  
hrsg. von Wilhelm Hüffmeier

## Heft 1

---

### **Die Kirche Jesu Christi**

Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit

### **The Church of Jesus Christ**

The Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity

2. Aufl. 1996, 131 Seiten, kt.

ISBN 3-87476-305-6

## Heft 2

---

### **Sakramente, Amt, Ordination** **Sacraments, Ministry, Ordination**

Zur Lehre und Praxis der Taufe/On the Doctrine and Practice of Baptism/Zur Lehre und Praxis des Abendmahls/On the Doctrine and Practice of the Lord's Supper/Neuendettelsau-Thesen/Tampere-Thesen

1995, 122 Seiten, kt.

ISBN 3-87476-306-4

## Heft 3 NEU

---

### **Evangelische Texte zur ethischen Urteilsfindung** **Protestant Texts on Ethical Decision-Making**

Zwei-Reiche-Lehre – Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi/Doctrine of the Two Kingdoms – Doctrine of the Lordship of Jesus Christ/Christsein in der Welt von heute/Being a Christian in the Contemporary World/„Rechtmäßig Kriege führen?“ – CA 16 und unsere Verantwortung für den Frieden/„Just Warfare?“ – CA 16 and Our Responsibility for Peace

1997, 82 Seiten, kt.

ISBN 3-87476-319-6

## Heft 4

---

### **Leuenberg, Meissen and Porvoo** **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 1995

Hrsg. von W. Hüffmeier u. C. Podmore

1996, 192 Seiten, kt.

ISBN 3-87476-316-1

*Alle Hefte DM/sFr 9,80/öS 72,- (empf. Preis) – Mengenpreise*



Verlag Otto Lembeck · Leerbachstraße 42 · 60322 Frankfurt/Main

# NEU BEI LEMBECK

## **AIDS und die Kirchen**

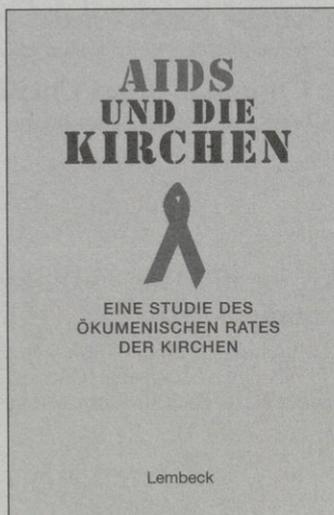
**Eine Studie des  
Ökumenischen Rates der Kirchen**

Mit einem Vorwort von Bischof  
Rolf Koppe und einer Einführung  
von Christoph Benn, Deutsches  
Institut für Ärztliche Mission

1997, 139 Seiten, kt.

DM 24,80/öS 181,-/sFr 23,-

ISBN 3-87476-328-5



Weltweit gibt es etwa 22 Millionen HIV-Infizierte. Rund sechs Millionen Menschen sind an der Pandemie bereits gestorben. Die überwiegende Mehrzahl von ihnen stammt aus weniger industrialisierten Ländern. AIDS ist dort in erster Linie eine Krankheit der armen Leute, der ohnehin Ausgegrenzten und Marginalisierten. Dennoch haben sich die meisten Kirchen in den Ländern des Südens – und nicht nur dort – dieser Herausforderung nicht gestellt. Im Gegenteil: Oft sind auch Christen und Kirchen für die Diskriminierung von HIV-Infizierten und AIDS-Kranken mitverantwortlich.

1994 hat der Zentrallausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen eine Arbeitsgruppe zu HIV/AIDS eingesetzt. 15 Fachleute aus allen Kontinenten – darunter auch mehrere HIV-Infizierte – legen mit diesem Buch das Ergebnis ihrer Arbeit vor. Sie fordern die Kirchen in ihrer Studie heraus, sich im Blick auf HIV/AIDS um mehr Ehrlichkeit und Glaubenstreue zu bemühen. Und sie entfalten die Vision einer Kirche als vorurteilsfreie und für AIDS-Kranke engagierte „heilende Gemeinschaft“.



Verlag  
Otto Lembeck

## Zu diesem Heft

Unser Heft hat diesmal die weltweite und die europäische Ökumene im Blick, dazu eine Einzelperson und ihr Wirkungsfeld, für dessen Christenheit und Kultur die 80jährige noch immer unermüdlich um Verständnis wirbt. Zusammen mit dem ehemaligen Moskauer Botschaftspfarrer Hans-Peter Friedrich und seinem Beitrag grüßen Herausgeberschaft und Schriftleitung die Erlanger Altmeisterin in oecumenicis Fairy von Lilienfeld herzlich: *ad multos annos!*

Der Sommer war angefüllt mit Begegnungen zwischen konfessionsverschiedenen und konfessionsverwandten Kirchen. Graz – gleich in doppelter Weise – Hongkong und Debrecen heißen die Konferenzorte, aus denen zu berichten ist. In Oslo und Aleppo sind der Ausbildung in Ökumene und der kalendarischen Übereinstimmung im Feiern von Karfreitag und Ostern als Herzstücke unseres Glaubens neue Aufgaben gestellt worden.

Es wäre unfair, wollte der geschäftsführende Schriftleiter diese Begegnungen und ihre Ergebnisse nun seinerseits würdigen. Er schließt sich in dieser Hinsicht den Kindern an, die dem Kirchenvater Augustin in Cassiciacum nahe Mailand die Augen öffneten mit ihrem Ruf: *Nimm und lies!*

Danken aber darf er den Autorinnen und Autoren auch im Namen der Leserschaft und letztere dazuhin bitten, das Gelesene in ihrem Wirkungsbereich umzusetzen. Das bedeutet zugleich: sich langen Atem eintun und fest am Ball bleiben.

Der schwäbische Dialekt kennt neben dem intransitiven Zeitwort „schweigen“ auch das transitive „schwaigen“, also jemanden oder etwas zum Schweigen bringen. Schiller meinte zwar, mit der Dummheit kämpften selbst Götter vergebens. Doch wir haben es mit einer intelligenten Leserschaft zu tun. Da ist die Hoffnung berechtigt, daß die Aufsätze des Ökumenereferenten des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes Heinz Rügger und des Hamburger Privatdozenten Christoffer Grundmann unbedachte Kritik sowie unstimmgige Vorstellungen und Schaubilder (u. a. den berühmten „Baum“) wenigstens bei den Verständigen schwaigen.

Am Ende des 46. Jahrgangs grüßen Schriftleitung und Lektorat des Lembeck-Verlags alle Leserinnen und Leser herzlich. Sie freuen sich über jedes Echo – sei es anerkennend, sei es kritisch – und über die Treue, die sie der Rundschau auch in schwieriger werdenden Zeiten halten.

*Hans Vorster*

„Heiligster Gebieter!“

## Alexander Solschenizyns Fastenbrief an den Moskauer Patriarchen Pimen

Eine Erinnerung nach 25 Jahren

VON HANS-PETER FRIEDRICH

*Für Fairy von Lilienfeld zum 80. Geburtstag*

Vor drei Jahren, im Mai 1994, kehrte der größte russische Schriftsteller dieses Jahrhunderts, Alexander Solschenizyn, nach zwanzigjähriger Abwesenheit in seine Heimat zurück – ein Ereignis, das nicht nur seine Landsleute, sondern die ganze Welt bewegte. Auf Beschluß der Partei- und Staatsführung war ihm am 12. Februar 1974 in Moskau die sowjetische Staatsangehörigkeit aberkannt und er am folgenden Tage nach Deutschland abgeschoben worden, wo ihm Heinrich Böll für einige Zeit seine Gastfreundschaft schenkte. Dann ließ er sich für zwei Jahre mit seiner Familie in der Schweiz nieder, in Zürich, und zog sich schließlich 1976 in die Einsamkeit von Cavendish/Vermont in den Vereinigten Staaten zurück, um sich ganz seinem entstehenden monumentalen Romanzyklus „Das Rote Rad“ zu widmen. Im Juli 1989 wurde Solschenizyns Ausschluß aus dem sowjetischen Schriftstellerverband aufgehoben (er war im November 1969 erfolgt) und im August 1990 hatte man ihm die sowjetische Staatsangehörigkeit wieder zuerkannt. Kurz zuvor waren in Moskau als Beilage zur Zeitung „Komsomolskaja prawda“, jenem Blatt, das 1970 nach der Verleihung des Literatur-Nobelpreises mit einem besonders gehässigen Artikel zum Generalangriff der sowjetischen Presse gegen ihn geblasen hatte, in über zwanzig Millionen Exemplaren, quasi als Visitenkarte, seine politischen und sozialen Vorstellungen von „Rußlands Weg aus der Krise“ erschienen.<sup>1</sup> Nur ein einziges Mal, allerdings an prominenter Stelle in der Mitte des Textes, kommt er dort auch auf die mögliche Rolle der Russischen Orthodoxen Kirche bei den künftigen Entwicklungen zu sprechen. Unter der Überschrift „Und wie sind wir selbst?“ heißt es hellichtig (und von nach wie vor gültiger Aktualität):

„Man würde sich gerne an den segensreichen Tröstungen der Kirche aufrichten: Doch leider, selbst noch heute, da schon alles im Lande in Bewegung gekommen ist, ist die rechthierarchische Hierarchie noch wenig von belebender Kühnheit beseelt. (Und in diesen Tagen des allgemeinen Elends gilt es, auf alle Merkmale von Reichtum, mit denen die Macht lockt, zu verzichten.) Die Kirche kann uns nur dann bei der gesellschaftlichen Genesung helfen, wenn sie die Kraft aufbringt, sich selbst vollständig vom Joch des Staates zu befreien und wieder jene

tiefe Verbindung zur Seele des Volkes zu knüpfen, die selbst noch auf dem Höhepunkt der Revolution 1917... so hell aufleuchtete. Jetzt müßte nach Christi Gesetz das Beispiel der Furchtlosigkeit gegeben werden, der Furchtlosigkeit nicht nur gegenüber dem Staat, sondern auch gegenüber der Gesellschaft, den brennenden Tagesnöten und sich selbst. Die Kräfte der Wiedererweckung erwarten wir auch hier wie in allen übrigen Lebensbereichen von unten – sie haben schon zu wirken begonnen –, beim einfachen Geistlichen, bei festgefühten Gemeinden, bei selbstlosen Pfarrkindern.“<sup>2</sup>

In diesen Sätzen wurden Gedanken und Überzeugungen laut, die an jene grundsätzlichen Fragen zum Leben der Kirche unter dem bolschewistischen Regime anknüpften, die Solschenizyn 1972 zu seinem „Fastenbrief an den Patriarchen von ganz Rußland, Pimen“ gedrängt hatten<sup>3</sup> und mit dem er ganz ohne Zweifel in die russische Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts eingegangen ist. Er hat damals Wahrheiten ausgesprochen und an Dinge gerührt, die manchen kirchlichen Kreisen im Westen nicht genehm waren, entweder weil sie deren selbst- oder fremdgefertigtes Bild von der eigentlich positiven „laizistischen“ sowjetischen Kirchenpolitik beeinträchtigten (schließlich war Lenins Vorbild dafür ja bis in die Terminologie hinein die Gesetzgebung über die Trennung von Staat und Kirche 1905 in Frankreich gewesen), oder weil sie nicht mit jener fleckenlosen Opferrolle in Einklang stand, in der man gewohnt war, die Russische Orthodoxe Kirche in Laien, niederem und hohem Klerus mehr oder weniger unterschiedslos zu sehen, von der Zeit des Patriarchen Tichon an bis zum damaligen Patriarchen Pimen. Da man dem gefeierten Schriftsteller, er war im Oktober 1970 mit dem Nobelpreis für Literatur ausgezeichnet worden, nicht schlichtweg die Kompetenz zum Urteil wegen mangelnder Vertrautheit mit der Realität bestreiten oder eine verleumderische Absicht unterstellen konnte, reagierte man nicht selten mit betretenem Schweigen auf die Veröffentlichung. Das Echo in Westdeutschland war dann auch gering.

Ursprünglicher Anlaß zu Solschenizyns Schreiben war die Weihnachtsbotschaft Pimens an die Gläubigen außerhalb der Sowjetunion gewesen. Er hatte sie, von einem westlichen Sender übertragen, am Abend des 6. Januar 1972 im Radio gehört (nach dem kirchlichen Kalender war es der 24.12.1971). Darin war vom Patriarchen u.a. ausgeführt worden:

„An Euch, liebe Landsleute jenseits der Grenzen unseres Vaterlandes, richten wir ein Wort herzlichen Grüßes. Möge in Euch die Liebe zur Russischen Orthodoxen Kirche und zu Eurer Heimat nie erkalten oder ersterben. Die geistigen Bande zur Mutterkirche und zur Heimat mögen erstarken. Pflanz diese Liebe in die Herzen Eurer Kinder und hütet sie beispielhaft. Dient mit allen Euren Mitteln der Versöhnung der Menschen, der Errichtung des ersehnten Friedens unter den Nationen. Meidet alle, die Feindschaft und Bosheit säen und scheidet Euch von Verleumdung und Lüge. So wird des Herrn Wahrheit und Gerechtigkeit in Euch stark werden.“<sup>4</sup>

Auf diese salbungsvollen Worte an die russische Emigration reagierte Solschenizyn mit spontaner Empörung: „Schon brennt es mir auf der Haut: ich

muß ihm schreiben! Ich kann es unmöglich lassen!“<sup>5</sup> Ein Grund für diesen heftigen Gefühlsausbruch mag auch darin gelegen haben, daß er es als in der Sowjetunion lebender Vater zweier kleiner Söhne unerträglich fand, daß der Patriarch zwar die Auslandsrussen aufrief, an ihre Kinder die Liebe zur Kirche weiterzugeben, zu Hause zu diesem Thema von jener „rechtgläubigen Hierarchie“ aber beharrlich geschwiegen oder sogar die staatliche Gesetzgebung gerechtfertigt wurde, die ja ausdrücklich jedwede religiöse Kindererziehung außerhalb der engsten Familie strikt verbot und unter Strafe stellte. Es war für ihn aber doch schwieriger als anfangs gedacht, seinen so schnell gefaßten Vorsatz auszuführen, und es verlangte von ihm auch viel Kraft. Denn zunächst einmal mußte er selber sich mit einer ihm bis dato weniger bekannten Materie besser vertraut machen, um überzeugend schreiben zu können: mit der wirklichen Lage der ohnmächtigen Kirche, die durch die staatlichen Organe geknebelt war, und mit den realen Möglichkeiten der hohen und niederen Geistlichkeit, trotz ständiger Überwachung und strafrechtlicher Bedrohung die Wahrheit zu sagen. Er suchte zu diesem Zweck auch das intensive Gespräch mit orthodoxen Priestern und Dissidenten. Schließlich schickte er am 17. März seinen Brief an den Patriarchen ab:

„Heiligster Gebieter!

Wie ein Grabstein drückt dem noch nicht ausgestorbenen orthodoxen russischen Volke das aufs Haupt und lähmt ihm die Brust, worum es in diesem Brief geht. Alle wissen darum und es wurde bereits laut herausgeschrien und wiederum schweigen alle wie dazu verurteilt. Und auf den Stein muß nur noch ein kleines Steinchen gelegt werden, um nicht länger schweigen zu können. Von solch einem Steinchen wurde ich niedergedrückt, als ich in der Weihnachtsnacht Ihre Botschaft vernahm. ...

Warum ist dieser ehrenwerte Aufruf nur an die russischen Emigranten gerichtet? Warum rufen Sie nur dazu auf, deren Kinder im christlichen Glauben zu erziehen, warum warnen Sie nur die ferne Herde, ‚Verleumdung und Lüge zu erkennen und stark zu werden in Recht und Wahrheit‘? Gilt das auch für uns – erkennen? Gilt das auch für unsere Kinder – die Liebe zur Kirche einzupflanzen oder nicht einzupflanzen? ...

Warum muß ich, zur Kirche gekommen, um meinen Sohn taufen zu lassen, den Ausweis vorzeigen? Nach welchen kanonischen Bestimmungen benötigt das Moskauer Patriarchat die Registrierung getaufter Seelen? ... Mit der Säuglingstaufe endet gewöhnlich die ganze Heranführung der Kinder an die Kirche, die nachfolgenden Wege der Glaubensunterweisung bleiben ihnen fest verschlossen, verwehrt bleibt der Zugang zur Beteiligung beim Gottesdienst, manchmal auch der Zutritt zum Abendmahl, ja selbst ihre Anwesenheit. ... Zerbrochen ist das Recht, den Glauben der Väter weiterzugeben, das Recht der Eltern, die Kinder in der eigenen Weltauffassung zu erziehen, – aber ihr, die kirchlichen Hierarchen, habt euch dem unterworfen und fördert das noch, indem ihr darin ein authentisches Zeichen für die Freiheit der Religionsausübung entdeckt. Darin, daß wir die Kinder schutzlos nicht etwa neutralen Händen übergeben müssen, sondern der Verfügungsgewalt der atheistischen Propaganda, noch dazu der primitivsten und gewissenlosesten. Darin, daß der jungen Generation, dem Christentum entrissen, – damit sie bloß nicht angesteckt wird! – zur sittlichen Erziehung nur der schmale Grat zwischen dem Notizblock des Agitators und dem Strafgesetzbuch überlassen bleibt. ...

Das Studium der russischen Geschichte der letzten Jahrhunderte überzeugt davon, daß sie im ganzen unvergleichlich menschlicher und in harmonischerem Einvernehmen verlaufen

wäre, wenn die Kirche nicht ihrer Selbständigkeit entsagt hätte und das Volk dann ihrer Stimme gefolgt wäre, vergleichbar etwa der Lage in Polen. ... Zu jedem beliebigen Übel im fernen Asien oder Afrika hat die Russische Kirche ihre entrüstete Meinung, nur zu den heimischen Nöten keinerlei – niemals! ...

Auf jede dem Gottesdienst geöffnete Kirche kommen zwanzig verwaahlte und entweihte, – gibt es einen aufwühlenderen Anblick als diese Skelette, in Besitz genommen von Vögeln und Lagerverwaltern? Wieviele Ortschaften gibt es im Lande, wo keine Kirche näher als hundert oder zweihundert Kilometer entfernt ist? Und gänzlich ohne Kirchen liegt unser Norden da – von alters her Bewahrer des russischen Geistes und, soweit voraussehen, im wahrsten Sinne des Wortes die russische Zukunft. Jedes Sorgetragen für die Wiederherstellung auch nur des kleinsten Kirchengebäudes wird aufgrund der einseitigen gesetzlichen Bestimmungen der sogenannten ‚Trennung der Kirche vom Staat‘ für Ausführende, Spender, Erblasser unterbunden. ...

Die gesamte kirchliche Verwaltung, die Einsetzung von Priestern und Bischöfen (und sogar von anstößigen, um die Kirche bequemer zu verhöhnen und zu zerstören) – alles wird gleichermaßen im geheimen vom Rat für die Angelegenheiten (der Religion) gelenkt. Eine Kirche, diktatorisch von Atheisten geleitet, ein in zwei Jahrtausenden nicht gesehenes Schauspiel! Ihrer Kontrolle unterworfen auch der gesamte kirchliche Haushalt und die Verwendung der kirchlichen Mittel, jener Münzen, die von frommen Fingern eingeworfen werden. Und bei prunkvollen Auftritten werden dann bis zu fünf Millionen Rubel für kirchenfremde Fonds geopfert, – aber die Bettler werden rücksichtslos vom Vorplatz der Kirche verjagt und für das schadhafte gewordene Dach bleibt in einer armen Gemeinde für die Reparatur nichts übrig. Die Priester sind in ihren Gemeinden rechtlos, nur die Abhaltung von Gottesdiensten bleibt ihnen anvertraut, allerdings dürfen sie dabei die Kirche nicht verlassen, und für jeden Schritt nach draußen zum Krankenhaus oder zum Friedhof muß man die Genehmigung des Stadtsowjets einholen.

Mit welchen Argumenten kann man sich selbst einreden, daß die planmäßige Zerstörung von Geist und Körper der Kirche unter der Leitung von Atheisten ihre bestmögliche Bewahrung sei? Bewahrung – für wen? Doch wohl nicht für Christus. Bewahrung – wodurch? Durch die Lüge? Jedoch nach der Lüge – mit was für welchen Händen dann die Eucharistie vollziehen?

Heiligster Gebieter! Mißachten Sie mein unwürdiges, inständiges Flehen nicht gänzlich. Lassen Sie uns nicht annehmen, nötigen Sie uns nicht zu vermuten, daß für die Erzhirten der Russischen Kirche die irdische Macht die himmlische übersteigt, die irdische Verantwortung Angst einflößender ist als die Verantwortung vor Gott. Auch in der Frühzeit des Christentums war es nicht einfacher, jedoch hat es standgehalten und blühte auf. Und es wies den Weg – hin zum Opfer. Aller materiellen Kräfte beraubt, erringt man den Sieg stets im Opfer. Und solch ein Martyrium, würdig der ersten Jahrhunderte, nahmen viele unserer Priester und Gläubigen auf sich, zu unserem lebendigen Gedenken. Doch damals wurden sie den Löwen vorgeworfen, heute aber kann man nur das eigene Wohlergehen einbüßen.

In diesen Tagen, wenn Sie vor dem in der Mitte der Kirche aufgerichteten Kreuz auf den Knien liegen, fragen Sie einmal den Herrn: Welch ein anderes Ziel gibt es denn für Ihren Dienst an einem Volk, das den Geist des Christentums und die christliche Prägung beinahe eingebüßt hat?

Alexander Solschenizyn

Große Fastenzeit, Woche der Kreuzverehrung 1972.“<sup>6</sup>

Was Solschenizyn so erbittert hatte, war die Unaufrichtigkeit des Patriarchen und der Kirche, die für ihn darin lag, daß den Emigranten ein religiöses Verhalten ans Herz gelegt wurde, welches man in der Sowjetunion öffentlich den Gläubigen niemals anempfohlen hätte bzw. hätte anempfeh-

len dürfen. Er sah in diesem Verhalten die allgegenwärtige Macht der Lüge des kommunistischen Systems am Werk, der auch die Kirche keinen Widerstand entgegenzusetzen wagte, weil sie sich längst mit ihrer Ohnmacht abgefunden und mit der sowjetischen Staatsgewalt arrangiert hatte. Und er rief dem Patriarchen in diesem Zusammenhang einen vergleichbaren Brief der beiden Priester Nikolaj Eschliman und Gleb Jakunin ins Gedächtnis, den diese sieben Jahre zuvor an seinen Vorgänger Aleksij I. gerichtet hatten und dessen Folge ihre Amtsenthebung gewesen war.<sup>7</sup> Auch an den Erzbischof Jermogen von Kaluga<sup>8</sup> erinnerte er, der nach wie vor in einem Kloster interniert blieb, weil er furchtlos gegen die Kirchenverfolgungen unter Nikita Chruschtschow aufgetreten war.

Solschenizyn hatte ursprünglich nicht mit einem schnellen Bekanntwerden des Briefes an Patriarch Pimen gerechnet, sondern seinen langsamen Umlauf in kirchlichen Dissidenten-Kreisen erwartet und als Folge dann die allmähliche Verbreitung über deren Samisdat. Er hatte den Brief darum auch nur ganz wenigen Bekannten zu lesen gegeben. Trotzdem gelangte der Text rasch in den Westen und wurde von dort auch über die entsprechenden Radiosender nach Osteuropa ausgestrahlt, so daß sich die Kenntnis davon in der Sowjetunion bald verbreitete. Die vielen von Unverständnis geprägten Reaktionen aus dem Lande selbst überraschten ihn allerdings:

„Auch in Kreisen der Intelligenzija wurde dieser Schritt allgemein verurteilt und sogar verabscheut: Wie engstirnig, wie blind und beschränkt mußte ich sein, wenn ich mich einem solchen Problem wie dem der Kirche zuwende; oder ein anderes Argument: was vermag eigentlich die Geistlichkeit? Sie ist machtlos – das heißt, in derselben Lage wie die Intelligenzija, eine Selbstrechtfertigung per Analogie – soll er doch an die Regierung schreiben. Aber die sowjetische Führung sollte später angesprochen werden. Trotz aller Angriffe habe ich diesen Schritt niemals bereut: wenn nicht unsere geistlichen Väter uns mit dem Beispiel einer Überwindung der Lüge vorangehen – von wem kann man es dann erwarten? Leider hat unsere kirchliche Hierarchie es uns überlassen, uns selbst zu befreien.“<sup>9</sup>

Vielen schien es, als würde der mittlerweile weltberühmt gewordene Schriftsteller sein großes Ansehen (und seine ungefährdete Existenz) dazu nutzen, um der Kirche spektakulär in den Rücken zu fallen und sie als Kollaborateurin des Kommunismus bloßzustellen, obwohl ihr doch in jeder Hinsicht die Hände gebunden seien und die Geistlichkeit mit dem Patriarchen an der Spitze aus der gegebenen Situation das Beste zu machen versuchte. Exponent dieser Ansicht war der Priester Sergij Scheludkow aus Pskow, ein christlicher Dissident, in der Menschenrechtsbewegung aktiv, der auch im Westen durch seinen Offenen Brief vom März 1969 an Andrej Sacharow bekannt geworden war.<sup>10</sup> Er wandte sich nun gleichfalls mit einem Schreiben an Solschenizyn, in welchem er ihm vorhielt, nicht die ganze Wahrheit über die Kirche gesagt zu haben, nämlich, daß sie eben in einem

totalitären Staat keine Insel der Freiheit sein könne. Seine Vorwürfe gipfelten in den Worten:

„Der jetzige Patriarch Pimen hat auch nicht die Möglichkeit, auf Ihre Anschuldigungen verbal zu antworten. Stellen wir uns mal vor, mit welcher Tat er Ihnen antworten könnte. Nur mit einer – indem er sein Amt verließ. Doch ein Besserer wird sich an seiner Stelle nicht finden. Und ein einzelner könnte ohnehin nichts ausrichten. Und so bliebe alles beim alten. Eine Konsequenz Ihres Anklagebriefes wird die zunehmende Diskreditierung der kirchlichen Hierarchie in den Augen jener sein, die nicht die volle Wahrheit begreifen. ... Heute kränken Sie den wehrlosen Patriarchen und uns – nicht durch Verleumdung, sondern durch eine raffinierte Halbwahrheit, die manch einem schlimmer als eine Lüge erscheinen mag.

Es darf in der christlichen Kirche keinen Zwang zu Opfer und Martyrium geben. Freiwillige Märtyrer aber gibt es bei uns genug – kirchliche und nichtkirchliche ... Auf's ganze gesehen aber muß man vernünftigerweise die Realität anerkennen: die russische kirchliche Hierarchie, mit ihrem Personalbestand, kann im gegebenen System kaum spürbar auf das System einwirken.“<sup>11</sup>

Solschenizyn antwortete Vater Sergij kurz, aber prägnant am 28. April 1972. Er stellte fest, wie unheilvoll es sei, daß gerade die Bischöfe ihre innere Festigkeit verloren hätten („je höher der Rang – desto unwiederbringlicher“) und betonte noch einmal

„den entscheidenden Ausweg, auf den ich eindringlich verweise: durch persönliche Opfer sichtbar die Umwelt verändern. ‚Einer allein kann nichts‘ – das stimmt nicht, jeder kann, ein einzelner kann. Wußten Sie denn vor neun Jahren etwas über mich? Und jetzt schwenken Sie schon in die andere Richtung – behaupten, für mich sei alles ‚ungefährlich‘? Wie kam es dazu? Heißt das nicht, es gibt einen Weg? ... Zu Opfern zwingen – kann man natürlich nicht. Aber dazu aufrufen kann man doch? Weshalb verbieten Sie auch das?“<sup>12</sup>

Natürlich war auch dem KGB der Brief nicht verborgen geblieben. Seit Jahren galt seine Aufmerksamkeit Solschenizyn in geradezu manischer Weise, er wurde mit allen technischen Mitteln rund um die Uhr observiert.<sup>13</sup> Seine Gefährlichkeit stand für die staatlichen Organe völlig außer Frage und sie war, ihrer Einschätzung nach, mit der Verleihung des Nobelpreises und dem überragenden westlichen Medieninteresse an Person und Werk des Schriftstellers gerade in den vergangenen Monaten noch weiter gestiegen. Für den Geheimdienst kam der Text einer neuerlichen Kampfansage gleich, diesmal auf dem Felde der Ideologie, war doch der Atheismus unerläßlicher Bestandteil auch des politischen Systems. Bereits zehn Tage, nachdem sein Verfasser ihn abgeschickt hatte, lag über den Brief folgender Aktenvermerk des Komitees für Staatssicherheit beim Ministerrat der UdSSR und der Staatsanwaltschaft der UdSSR vor:

„Die Analyse des Materials über Solschenizyn sowie seiner Werke führt zwingend zu dem Schluß, daß wir es mit einem politischen Gegner des Sowjetstaats und der sowjetischen Gesellschaftsordnung zu tun haben. Solschenizyns Haß auf die Sowjetmacht und seine Versuche, gegen sie zu kämpfen, lassen sich durch sein ganzes bewußtes Leben verfolgen und unterscheiden sich zeitlich lediglich durch die Methoden, den Grad der Aktivitäten und die Möglichkeit, seine antisozialistischen Ansichten zu verbreiten. ...

Gegenwärtig sucht er Wege, um Kirchenkreise gegen den Staat aufzuwiegeln. Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang sein Brief, den er am 16. März (!) dieses Jahres an den Patriarchen Pimen sandte. Darin heißt es u.a.: ... Da es keine neutralen Hände gibt, sind unsere Kinder schutzlos der primitivsten und gewissenlosesten atheistischen Propaganda ausgeliefert. ... Der Jugend, die dem Christentum entfremdet ist ..., bleibt für die sittliche Erziehung nur die Gratwanderung zwischen dem Notizblock des Agitators und dem Strafgesetzbuch. Mit der Gegenwart sieht es nicht besser aus, aber wie läßt sich die Zukunft unseres Landes retten? Abschließend ruft er den Patriarchen auf, sich als Zeichen des Protestes gegen den atheistischen Staat zu opfern.

Derartige Machwerke Solschenizyns, die er in den Westen weiterleitet, werden von den bürgerlichen Medien und revisionistischen Kreisen nur zu gern aufgegriffen und im Kampf gegen den Kommunismus weidlich genutzt. Die Analyse von Solschenizyns Verhalten beweist unbestreitbar, daß er bewußt und endgültig den Weg des Kampfes gegen die Sowjetmacht eingeschlagen hat und ihn um jeden Preis weitergehen wird. ...

Zwangsläufig wirft diese Situation die Frage auf, Solschenizyn entweder strafrechtlich zur Verantwortung zu ziehen oder ihn aus der Sowjetunion auszubürgern. Letztere Variante scheint angebracht ...<sup>14</sup>

Dieser Vermerk, zum Umlauf im Politbüro bestimmt, ist von Jurij Andropow unterzeichnet, dem Vorsitzendem des KGB von 1967 bis 1982. (Von 1982 bis zu seinem Tode 1984 amtierte er dann als Generalsekretär der KPdSU sowie als Vorsitzender des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR.) Beigelegt ist der Entwurf für einen Erlaß des Präsidiums des Obersten Sowjets über den Entzug der Staatsbürgerschaft und die Ausweisung Solschenizyns aus der UdSSR. Nach drei Tagen, am 30. März 1972, befaßte sich dann das Politbüro unter dem Vorsitz von Breschnew ausführlich mit dieser Angelegenheit, kam aber zu keinem definitiven Beschluß über die Ausweisung. Der sollte erst zwei Jahre später unter dem Schock der Veröffentlichung des „Archipel GULAG“ im Westen gefaßt und sogleich in die Tat umgesetzt werden.

Im Westen hatte der Fastenbrief vor allem in der russischen Emigration, namentlich in den Vereinigten Staaten, große Aufmerksamkeit gefunden und hier geschah es denn auch, daß seine Äußerungen in einzigartiger Weise anerkannt wurden. Es war ein hoher kirchlicher Würdenträger, der russisch-orthodoxe Erzbischof Ioann von San Francisco (Fürst Schachowskoj), welcher einen bislang nicht vernommenen Ton anschlug, indem er bekannte:

„Solschenizyns Fastenbrief – das ist eine Art von Propheten-Dienst, der ja schon in seinen belletristischen Werken vorhanden und festzustellen war. Prophetie braucht nicht unbedingt Vorhersage der Zukunft zu sein. Sie besteht vor allem in der mutigen, offenen Verkündigung der Göttlichen Wahrheit und der Liebe zu Gott – mitten im Ozean menschlicher Gleichgültigkeit, wo Gott verraten wird, wo Lauheit gegenüber dem Guten und Kühle vor der Wahrheit herrscht. Leute, denen Liebe zur Kirche fremd ist, werden wohl versuchen, Solschenizyns Brief an den Patriarchen für eine weitere Erniedrigung der Russischen Kirche ‚nutzbar‘ zu machen. Es wird dies vom Unverständnis jenes Geistes zeugen, in welchem Solschenizyn schreibt.“<sup>15</sup>

Vater Alexander Schmemann, der als Priester wie als Professor gleichermaßen hochgeachtete Dean des St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary in New York, folgte ihm in dieser Einschätzung des Briefes an den Patriarchen. Er hatte schon seit Jahren mit großer Aufmerksamkeit und wachsender Bewunderung Solschenizyns dichterischen Weg begleitet und war zu der Überzeugung gelangt, daß hier das Werk eines eminent christlichen Schriftstellers vorliege, das ohne den Bezug zur lebendigen Tradition russischer Philosophie und Theologie kaum zu verstehen sei. Umgekehrt wurde Schmemann, dessen regelmäßig über Radio Liberty ausgestrahlte religiöse Sendungen in der Sowjetunion unzähligen Menschen geistlichen Beistand in der spirituellen Wüste des real existierenden Sozialismus zu geben vermochten, auch von Solschenizyn sehr geschätzt. In seiner Osterpredigt 1972, welche der Dichter übrigens selber bewegt am Radio verfolgte, wandte er sich mit diesen Worten an seine Zuhörer:

„Im Alten Testament, in der Geschichte des alten auserwählten Volkes gab es eine stauenswerte, aufrüttelnde Erscheinung: die Propheten. Seltsame, ausgefallene Menschen, die weder Ruhe noch Selbstzufriedenheit aufkommen ließen ...

Unversehens ist nun, im Schoße des Christentums, dies vergessene Prophetentum wieder erwacht. Ein einsamer Mensch hat seine Stimme erhoben und der Welt zu Gehör gebracht, daß dies alles – Konzessionen, Folgsamkeit, Kompromisse sowie der althergebrachte Burgfrieden zwischen Kirche und irdischen Mächten – von Übel sei. Dieser Mensch ist Solschenizyn. Vor nicht allzu langer Zeit war es mir beschieden, von ihm zu schreiben, daß das Wunder seiner Persönlichkeit und seines Schaffens hauptsächlich in seiner Liebe zur Wahrheit bestehe, zur Wahrheit als dem Wertvollsten, was es auf Erden gibt. Eben diese Wahrheit ist nun ein weiteres Mal in seinem Fastenbrief aufgeklungen. Einmal mehr hat sich der Prophet mit derselben ewigen Frage und demselben ewigen Flehen an den geistlichen Oberhirten gewandt ...

Was auch immer fortan geschehen möge, wir wissen, daß die verfolgte, im Schweigen verharrende Kirche ihre Stimme gefunden hat. Mag es auch noch nicht die Stimme des Oberhirten und Führers sein, der mit der Fülle kirchlicher Macht ausgestattet ist. ...“<sup>16</sup>

Solschenizyn der Prophet – dieses Siegel, beglaubigt von zwei herausragenden Repräsentanten der russischen Orthodoxie, wenn auch außerhalb der Heimat, wird ihm von nun an eine spirituelle Würde verleihen, die auch auf sein Selbstbewußtsein und seinen Stil nicht ohne Einfluß bleibt.

Niemand, auch er selber nicht, hatte ernsthaft damit gerechnet, daß sein Brief an Patriarch Pimen vom Adressaten einer Antwort gewürdigt werde. Und doch kam es dazu, wenn auch auf indirekte Weise. Pimen machte im Sommer 1972 eine Reise in das Heilige Land und besuchte bei dieser Gelegenheit auch Griechenland, wo er von Ministerpräsident Papadopoulos, dem Chef der regierenden Obristen-Junta, zu einem Gespräch empfangen wurde. Das war nicht ohne Pikanterie, weil das Moskauer Patriarchat, unisono mit der sowjetischen Außenpolitik, die „faschistischen“ Machthaber in Athen mehrfach scharf angegriffen und die Heilige Synode der Kirche von Griechenland zum Widerstand ermahnt hatte. Während einer Pressekonferenz

wurde der Patriarch um eine Meinungsäußerung zu Solschenizyns Fastenbrief gebeten; die Antwort allerdings überließ er dem Metropoliten Juwenalij von Krutizy und Kolomna, der kurz vor der Reise Metropolit Nikodim von Leningrad und Nowgorod als Präsidenten des Außenamtes des Patriarchats abgelöst hatte. Er bestätigte den Eingang des Briefes und fügte hinzu, der enthalte jedoch viele Ungenauigkeiten, die auf Solschenizyns schwache Kenntnis des geistlichen Lebens der Russischen Kirche zurückgingen. Einer Samisdat-Quelle zufolge soll der Patriarch beim Empfang des Briefes mit einem bitteren Lächeln gesagt haben: „Wenn er nur ein paar Tage in meinen Schuhen gesteckt hätte – aber soll er doch schreiben!“<sup>17</sup>

Nach 25 Jahren haben Solschenizyns Worte zwar ihre unmittelbare Aktualität verloren, denn der bolschewistische Staatsatheismus ist vom Orkus der Geschichte verschlungen worden, aber nach wie vor bleibt die Frage nach dem Verhalten der Kirchen, welcher Konfession auch immer, unter totalitären Regimen brisant und auf der Tagesordnung, mag es sich dabei nun um eine faschistische oder um eine kommunistische „babylonische Gefangenschaft“ gehandelt haben. Dabei geht es sicher nicht um vordergründige Vergangenheitsbewältigung oder gar um hämische Schuldzuweisungen, sondern es geht darum, sich wenigstens jetzt als begnadete Sünder der ungeschminkten Wahrheit zu stellen, um endlich die Macht der Lüge zu brechen, von der Solschenizyn so eindringlich gesprochen und die ungezählte Christen in ihren Bann geschlagen hatte. Und auch die Mechanismen sollten sine ira, aber cum studio untersucht werden, die bei vielen Kirchenvertretern im Westen zum Verdrängen der doch spätestens seit dem sogenannten Furov-Bericht<sup>18</sup> gut bekannten Tatsachen geführt haben: ihr erkenntnisleitendes Desinteresse am genauen Hinsehen, Zuhören und Lesen, ihre nicht selten zu beobachten gewesene Bereitschaft, widerspruchslos den Göttern des jeweiligen Landes Weihrauch zu opfern, wenn das von ihnen, sei es von kirchlicher oder staatlicher Seite, erwartet wurde. Wenigstens im Nachhinein sollte Erzbischof Ioann und Vater Alexander Schmemmann recht gegeben werden.<sup>19</sup> So gesehen liegt die ökumenische Bedeutung von Solschenizyns Fastenbrief nicht etwa hinter uns, sondern, so ist zu fürchten, wohl noch weit vor uns!

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> A. S., Rußlands Weg aus der Krise. Ein Manifest. Aus dem Russischen von Heddy Pross-  
Werth, München/Zürich 1990.
- <sup>2</sup> A.a.O. S.38.
- <sup>3</sup> Veröffentlicht in: A. S., Kirche und Politik. Bericht – Dokument – Erzählung. Beiträge von  
Eschlimann, Jakunin, Karelin, Scheludkow und anderen. Hg. von Felix Philipp Ingold und  
Ilma Rakusa, Zürich 1973. Seite 31–37. (Im folgenden abgekürzt KuP.)
- <sup>4</sup> KuP, S.98. Der russische Text in: Zurnal Moskovskoj Patriarchii, 1971 Nr. 12, S.1–2.
- <sup>5</sup> A.S., Die Eiche und das Kalb. Skizzen aus dem literarischen Leben. Aus dem Russischen  
von Swetlana Geier. Der Anhang wurde von Wolfgang Kasack übertragen, Darmstadt und  
Neuwied 1975, S.396. (Im folgenden abgekürzt EuK.)
- <sup>6</sup> Auszugsweise übersetzt nach dem russ. Text in: Russkaja Pravoslavnaja Cerkov v sovjets-  
koe vremja (1917–1991). Materialy i dokumenty po istorii otnosenij mezdu gosudarstvom  
i Cerkov'ju. Sostavitel' Gerd Strikker (Stricker). Moskva 1995, kniga 2, S.108–112.  
<sup>7</sup> in: KuP, S.13–19 (Auszüge).
- <sup>8</sup> Über ihn bei: Dimitry Pospelovsky, The Russian Church under the Soviet regime  
1917–1982, Crestwood, New York 1984, volume two, S.393f. Anm.11 und S.421f. Jetzt  
auch in überarbeiteter und erweiterter Fassung auf Russisch: Russkaja pravoslavnaja cer-  
kov v XX veke, Moskva 1995.
- <sup>9</sup> EuK, S.401. Am 5. September 1973 rechnete er dann wie geplant mit den Regierenden ab,  
Text in: A.S., Offener Brief an die sowjetische Führung. Aus dem Russischen von Wolf-  
gang Kasack. Darmstadt und Neuwied 1974. Beigefügt ist sein Aufruf vom 12. Februar  
1974 „Lebt nicht mit der Lüge!“.  
<sup>10</sup> in: KuP, S.19–27 (Auszüge).
- <sup>11</sup> in: KuP, S.40f; der gesamte Brief S.38–41.
- <sup>12</sup> in: KuP, S.41.
- <sup>13</sup> Ein Teil des sehr aufschlußreichen Materials liegt jetzt vor: Akte Solschenizyn 1965–1977.  
Geheime Dokumente des Politbüros der KPdSU und des KGB. Mit einem Brief von Alex-  
ander Solschenizyn als Geleit. Hg. von A.Korotkow, S.Meltschin und A.Stepanow. Aus  
dem Russischen von Barbara und Lothar Leonhardt. Berlin 1994.  
<sup>14</sup> A. a.O. S.230 f.
- <sup>15</sup> KuP, S.66.
- <sup>16</sup> KuP, S.68 ff.
- <sup>17</sup> Pospelovsky, The Russian Church (s. Anm. 8), S.445f.
- <sup>18</sup> Der Stand der Russischen Orthodoxen Kirche. Ein Internbericht für das ZK der KPdSU  
von Vassilij Furov. Als Quellentext übersetzt und veröffentlicht von Glaube in der 2.Welt,  
Zollikon 1980.
- <sup>19</sup> Auf seine Weise hat das der Nachfolger Pimens, Patriarch Alexij II. spätestens im vergan-  
genen Jahre getan, als er Solschenizyn einlud, am 26. Januar 1996 im Moskauer Danilov-  
Kloster eine Rede zu halten. Sein aufsehenerregender Vortrag, bei welchem auch der Patri-  
arch zugegen war, verdiente eine eingehende Würdigung. Er ist (in russischer Sprache)  
abgedruckt in: Vestnik RchD 173 (1–1996), Paris 1996, S.225–239.

# Ökumene heute

## Wider die zum Ritual gewordene Rede von der ökumenischen Krise

VON HEINZ RÜEGGER

### *1. Zur sog. Krise der Ökumene heute*

#### *1.1 Die zum Ritual gewordene Klage über die ökumenische Krise*

Es ist heute ein Gemeinplatz geworden, von der Krise der Ökumene zu reden.<sup>1</sup> Ja, Pavel Filipi hat festgestellt, daß die Rede von der Krise der ökumenischen Bewegung heute geradezu schon ritualisiert sei.<sup>2</sup> Wie bei den meisten Gemeinplätzen kann man davon ausgehen, daß damit auf ein echtes Phänomen aufmerksam gemacht wird, allerdings auf eine Art und Weise, die die Sache möglicherweise eher vernebelt als erhellt. Es dürfte darum angezeigt sein, etwas näher auf die vielbeschworene Krise der Ökumene einzugehen und danach zu fragen, was für Entwicklungen unserer Zeit mit ihr gemeint sein könnten. Nur so kann man sich auch vor dem „negativen Stimmungssog“ hüten, von dem Michael Weinrich unlängst im Blick auf die Ökumene sprach; einem Stimmungssog, der eines mit Stimmungen jeder Art gemeinsam hat, daß sie nämlich „immer in der Gefahr stehen, sich zu verselbständigen, so daß sie zu einer ‚self-fulfilling-prophecy‘ werden“ und damit „exakt das befördern, was sie zunächst nur befürchten“.<sup>3</sup>

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich im wesentlichen auf die Situation der Ökumene im westlichen Kulturkreis.

#### *1.2 Annahmen, die dieser Klage zugrundeliegen*

Was also hat es auf sich mit der Rede von der Krise der Ökumene? Ich habe den Eindruck, daß dieser Rede oft eine Reihe von Annahmen darüber zugrundeliegen, was Ökumene sei und wie sie sich entwickeln müsse. Annahmen, die zwar verständlich, aber dennoch problematisch sind. Ich will einige nennen:

Viele Beobachter der Ökumene scheinen mir davon auszugehen,

- a) daß Ökumene eine Verständigungsbemühung zwischen relativ homogenen konfessionellen Blöcken darstellt;
- b) daß Christinnen und Christen ihre religiöse Identität nach wie vor durch exklusive Identifizierung mit der einen oder anderen dieser konfessionellen Traditionen gewinnen;

c) daß der ökumenische Weg ein Weg stetig wachsender gegenseitiger Annäherung und immer größerer Übereinstimmung zwischen den Konfessionen sein müsse;

d) daß Ökumene ein Aufbruch sei, der seinen Enthusiasmus und seine Fortschritte in einer linear verlaufenden Bewegung ungebrochen fortsetzen könne und

e) daß die ökumenische Bewegung gleichsam Vorreiterrolle spielen müsse, daß sie den Kirchen also die Einheit, den prophetischen Mut und die theologische Eindeutigkeit vorleben müsse, die diese selbst nicht zu realisieren im Stande sind.

Die Liste ließe sich sicher verlängern. Sie skizziert Erwartungshaltungen, die heute mancherorts – vielfach wohl unreflektiert – mitspielen, wenn in den Kirchen und in den Medien über den Stand der Ökumene diskutiert wird. Wer mit solchen Annahmen daran geht, der Ökumene den Puls zu messen, wird rasch zu einer Krisen-Diagnose gelangen. Dabei liegt das Problem aber gar nicht unbedingt bei der so beurteilten Ökumene, sondern bei den Prämissen, an denen man sie mißt. Denn alle genannten Annahmen sind, weil dem Gegenstand nicht angemessen, nur beschränkt oder gar nicht brauchbar.

Um die Liste der genannten Annahmen noch einmal kurz durchzuspielen:

a) Ökumene hat es nicht so sehr mit homogenen, sondern mit zunehmend *heterogenen Blöcken* zu tun, die selber mit zahllosen alten und neuen internen Spannungen und Spaltungen zu kämpfen haben.

b) Es gibt zunehmend Christen, deren christliche Identität mehr durch kontextuelle oder *transkonfessionelle Identitäten* geprägt ist als durch ihre Teilhabe an einer der traditionellen Konfessionskirchen, oder die sich ihre Identität aus Elementen unterschiedlicher konfessioneller Traditionen selber zusammenbasteln.<sup>4</sup>

c) Es ist unübersehbar, daß die Entwicklungen der einzelnen Konfessionen in gewissen Bereichen zu ökumenischen Annäherungen, in anderen aber durchaus zu *größeren Distanzierungen* führen können, wobei solche Distanzierungen und Annäherungen quer durch die traditionellen Konfessionsfamilien hindurch verlaufen können.

d) Die ökumenische Bewegung kann (soziologisch gesehen) den Enthusiasmus ihres Aufbruchs genausowenig auf Dauer durchhalten wie irgendeine andere Bewegung; es gehört vielmehr ganz natürlich zur Entwicklung jeder Bewegung, daß sie mit der zweiten und dritten Generation in ein neues Stadium der *Konsolidierung und Verfestigung* gerät.

e) Es ist eine Illusion zu glauben, die Ökumene könne all das vorbildhaft leisten, was die einzelnen Kirchen und Gruppen, aus denen sie gebildet ist, in ihrem eigenen kleineren, übersichtlicheren, homogeneren Rahmen nicht zustandebringen. Kirchliche Probleme werden, wenn man sie auf die ökumenische Ebene stellt, fast immer nicht einfacher, sondern *komplizierter und uneindeutiger*.<sup>5</sup> Man wird zuweilen den Eindruck nicht ganz los, es werde eine Krise der Ökumene postuliert, um damit die innere Krise in den eigenen Kirchen zu überspielen.

Wir wollen es hier bei diesen Andeutungen belassen und später etwas ausführlicher auf sie zurückkommen. An dieser Stelle geht es mir erst einmal darum, dafür zu plädieren, das Klagelied über die Krise der Ökumene verstummen zu lassen, sich selbstkritisch über möglicherweise nicht sachgemäße Annahmen im Blick auf das, was Ökumene ist und sein soll, Klarheit zu verschaffen und sich mit illusionsloserem, d. h. freierem Blick dem zuzuwenden, was Ökumene realistischerweise sein kann. Was in einer solchen Optik dann wahrgenommen werden kann, ist v. a. einmal – eine erstaunliche Erfolgsgeschichte!

## 2. Der Erfolg der Ökumene

### 2.1 Ökumene hat sich weitgehend durchgesetzt

Das Projekt Ökumene ist zuallererst einmal die Geschichte eines beispiellosen Erfolges, und das in der – gemessen am Ganzen der Kirchengeschichte – relativ kurzen Zeit von 150 bzw. (im Blick auf die römisch-katholische Kirche) von 30 Jahren. Das kann man nur angemessen würdigen, wenn man den heutigen Ist-Zustand mit dem der Anfänge der ökumenischen Bewegung vergleicht. *Edward Idris Cardinal Cassidy*, der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, hat recht, wenn er sagt:

„Erinnerungen haben die Eigenschaft, kurz zu sein, und es gibt die Tendenz zu vergessen, wie weit wir tatsächlich in diesen 30 Jahren seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gekommen sind. Denn es kann sehr irreführend sein, die gegenwärtige Lage zu beurteilen, ohne die Ausgangslage vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Gedächtnis zu haben.“<sup>6</sup>

Dieser Erfolg zeigt sich etwa

- in den zahlreichen Beziehungen und Kooperationen zwischen den Kirchen bis hin zu gemeinsamen Institutionen auf verschiedenen Ebenen,
- im Abbau von Vorurteilen und Berührungsängsten,
- in besserer gegenseitiger Kenntnis,
- in der heutigen Durchlässigkeit konfessioneller Grenzen und der enormen Zunahme von Mischehen,

- im Wandel der konfessionellen Mentalitäten im Sinne eines Verständnisses der eigenen konfessionellen Partikularität als bloß einer unter verschiedenen möglichen Ausdrucksformen des Allgemein-Christlichen, das uns verbindet,
- in der Vervielfachung der institutionellen Träger der Ökumene: die Zahl der ökumenischen Arbeitsgemeinschaften, Bewegungen, Institute, Kommissionen, Zentren, Publikationen, Werke etc. hat enorm zugenommen – und zwar lokal, regional, national und international.

Man kann mit Fug und Recht behaupten, daß sich der ökumenische Gedanke weitgehend durchgesetzt hat und zu einem selbstverständlichen, unaufgebbaren Aspekt der eigenen kirchlichen Identität geworden ist. Was heute zu einem Grundkonsens aller an der ökumenischen Bewegung ernsthaft Beteiligten gezählt werden kann, drückt Papst Johannes Paul II. so aus:

„Der Ökumenismus, die Bewegung für die Einheit der Christen, ist nicht *bloß irgendein ‚Anhängsel‘*, das der traditionellen Tätigkeit der Kirche angefügt wird. Im Gegenteil, er gehört organisch zu ihrem Leben und ihrem Wirken und muß infolgedessen dieses Miteinander durchdringen.“ Und er fügt dem sogleich den Satz von Papst Johannes XXIII. bei: „Das, was uns verbindet, ist viel stärker als das, was uns trennt.“<sup>7</sup>

## 2.2 Nachlassen von Leidensdruck und Leidenschaft in der Ökumene

Viele Symptome dessen, was man heute zuweilen als Stagnation oder als nachlassendes Interesse an Ökumene bezeichnet, können paradoxerweise gerade als Folge dieses Erfolgs der Ökumene verstanden werden.<sup>8</sup> Ein paar Hinweise müssen genügen:

a) Eine freundschaftlich-respektvolle *Koexistenz* v. a. der Großkirchen ist erreicht worden. Für viele Glieder der Kirche ist dieses Miteinander so gut, daß ihnen der erreichte Zustand bereits einigermaßen genügt.

b) Vielfältige *Zusammenarbeit* in fast allen Bereichen, die den Menschen heute wichtig sind, hat sich etabliert: in der Schweiz etwa zwischen den kirchlichen Werken Brot für alle/Fastenopfer, HEKS/Caritas und KEM/Missio; oder in der Erwachsenenbildung; oder zwischen dem Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und Justitia et Pax bei öffentlichen Stellungnahmen der Kirchen; zu denken ist auch an die Spezialseelsorge in Gefängnissen, Spitälern oder in der Armee. Hier wurde ökumenisch so viel erreicht, daß sich der Bedarf nach noch weitergehender Annäherung heute in Grenzen hält.

c) Konfessionelle *Grenzen sind durchlässig* geworden und haben generell an Bedeutung verloren. Man kann mit den jetzigen Grenzen weithin recht gut und gastfreundschaftlich leben, ohne sie negativ als Ausschluß oder

Abgrenzung zu erfahren.<sup>9</sup> Auch was vom katholischen Lehramt offiziell noch nicht erlaubt, aber offenbar wohlwollend geduldet wird, etwa eucharistische Gastfreundschaft, wird faktisch vielerorts selbstverständlich praktiziert. Kurz: die konfessionellen Trennmauern sind stark abgebaut worden. Die noch bestehenden Grenzen lassen immer mehr einen regen Grenzverkehr ohne Formalitäten und konfessionelle Paßkontrollen zu. Angesichts dieser Situation überläßt die Mehrzahl der Gläubigen die Verständigung auf der Ebene der akademisch-theologischen Lehrbildung gerne den Theologen und Bischöfen.<sup>10</sup>

d) Die ökumenische Diskussion selbst hat seit den sechziger Jahren immer stärker die Legitimität, ja die Notwendigkeit von Vielfalt und Verschiedenheit in der Einheit der Kirche betont und den Wert konfessioneller und kontextueller Partikularität unterstrichen. Die Nötigung zu sehr viel größerer „Einheitlichkeit“ (z. B. in Sachen Lehre oder Amtsstruktur) wird immer weniger empfunden, Diversität dagegen in der Regel durchaus positiv als zur Kirche gehörig verstanden.

e) Sodann ist – auf breiter Front seit den sechziger Jahren – eine Basisökumene entstanden, die gegenüber der „offiziellen“ Ökumene der Theologen und Kirchenleitungen eigene, progressivere Wege geht.

Dies alles ist Ausdruck des beispiellosen Erfolgs der ökumenischen Bewegung. Als Folge davon hat der ökumenische Leidensdruck und – damit einhergehend – die Leidenschaft, den vielfach beschworenen „Skandal“ kirchlicher Zerspaltenheit zu überwinden, massiv abgenommen. Die weiterhin bestehenden Differenzen werden in der Innen- wie in der Außenperspektive immer weniger als Skandal empfunden, sondern als Vielfalt gewürdigt. Dementsprechend ist das Interesse an den traditionellen Fragen der offiziellen Ökumene gerade bei engagierten Menschen eher gering. Das einfach als Ausdruck einer ökumenischen Krise zu werten, scheint mir eine Fehlinterpretation zu sein. Wenn schon sind es eher gewisse traditionelle Formen und Vorstellungen von Ökumene, die in die Krise geraten sind, weil sie durch andere Gestalten der ökumenischen Bewegung in den Hintergrund gedrängt oder gar abgelöst wurden. Das aber ist etwas fundamental anderes, als was die pauschale Rede von der Krise der Ökumene meint.

### *2.3 Der Ökumenische Rat der Kirchen*

Aber wie steht es denn mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) – ist nicht mindestens er unzweideutig in eine Krise geraten? Auch hier kann man, wenn man einmal von den finanziellen Problemen absieht, die heute

die meisten Kirchen und schon gar alle internationalen Organisationen umtreiben, dieselbe Beobachtung machen: Es ist gerade der Erfolg des ÖRK, der zu einem guten Teil für seine – durchaus realen – gegenwärtigen Probleme verantwortlich ist:

a) Der ÖRK wurde von einem weitgehend protestantisch-westlichen Zusammenschluß zu einer wirklich universalen Gemeinschaft: konfessionell (inkl. offizieller römisch-katholischer Mitarbeit in einzelnen Bereichen!) und geographisch, d. h. der ÖRK wurde kirchlich, theologisch und kulturell bedeutend vielfältiger. Man kann das nicht anerkennend hervorheben, ohne bereit zu sein, auch den unumgänglichen Preis dafür in Kauf zu nehmen, nämlich ein spürbarer Verlust an Homogenität, Effizienz und Konsensfähigkeit. Es wird nicht einfacher, sondern schwieriger und komplexer, wenn sich alle Familienglieder an einen gemeinsamen Tisch setzen und nicht nur die zwei Zwillingsschwestern, die sich eh schon immer sehr nahe standen!

b) Ökumene wurde von einem Engagement einzelner und relativ homogener, meist protestantisch-erwecklich geprägter überkonfessioneller Bewegungen (wie des CVJM oder des Christlichen Studentenweltbundes) zum Engagement der Kirchen, die hier ihre ureigenste Verantwortung entdeckten. Auch diesen Erfolg kann man nur begrüßen, wenn man zugleich wahrnimmt, daß dadurch eine gewisse Verkirchlichung und Bürokratisierung der Ökumene eingetreten ist, die sie um einiges schwerfälliger macht, als sie es in ihren Anfängen gewesen sein mag.

c) Gehörte der ÖRK bzw. die heute in ihm zusammengeschlossenen, ehemals selbständigen ökumenischen Bewegungen und Institutionen<sup>11</sup> früher zu den relativ wenigen existierenden Gefäßen der Ökumene, hat sich deren Zahl seither auf allen Ebenen (lokal, national und international) vervielfacht. Der ÖRK ist nur noch eines neben unzähligen ökumenischen Instrumenten, wenn auch nach wie vor das umfassendste. Auch dies ein sichtbarer Ausdruck des Erfolgs des ökumenischen Gedankens. Genau in diesem Erfolg liegt aber auch eine der heutigen Schwierigkeiten des ÖRK, der sich daran gemacht hat, angesichts dieser Vielfalt ökumenischer Institutionen sein Proprium neu zu definieren und sich von ihm her neu im Ganzen der ökumenischen Bewegung zu positionieren.<sup>12</sup> Daß – durchaus nicht nur aus finanziellen Gründen – in diesem heutigen ökumenischen Netz von Institutionen ein etwas redimensioniertes Sekretariat des ÖRK in Genf genügen dürfte, ist durchaus vorstellbar.

Auch hier zeigt sich also, wie gerade der Erfolg der Ökumene zu einer gewissen Abnahme ihres ursprünglichen Elans und ihrer anfänglichen relativen Kohärenz, auch zu einem neuen Positionierungsbedarf ihrer zentralen

Institutionen führte – ja notwendigerweise führen mußte. Das heißt aber noch lange nicht, daß dies generell als Krise der Ökumene zu diagnostizieren und als solche zu beklagen sei.

Ich würde vielmehr davon sprechen, daß Ökumene zu einem alltäglich-normalen Phänomen kirchlichen Lebens geworden ist, das sich in der Regel jenseits spektakulärer Auf- und Umbrüche abspielt – genau gleich wie der Unterricht, die Erwachsenenbildung, die Kirchenmusik oder die Diakonie. Und das ist, so scheint mir, durchaus in Ordnung so.

### 3. Ökumenische Entwicklungen

Wichtig ist nicht, daß Ökumene sich wieder so manifestiert wie früher in den goldenen Jahren ihrer Aufbruchphase, sondern daß sie angesichts der heutigen Gegebenheiten hilfreiche Akzente setzt. Das wiederum kann nur geschehen, wenn man ein paar bedeutsame Verschiebungen in der ökumenischen Konstellation ernsthaft zur Kenntnis nimmt. Ich möchte auf vier solcher Verschiebungen, die bereits angeklungen haben, noch etwas näher eingehen.

#### 3.1 Heterogenisierung des Christentums

Da ist einmal die m. E. nicht zu übersehende Pluralisierung oder Heterogenisierung des Christentums in diesem Jahrhundert. Das Christentum wird nicht einheitlicher, sondern im Gegenteil vielfältiger.

Das liegt u. a. im *konfessionsintern* wirksam gewordenen *Pluralisierungsschub* begründet, den insbesondere die westlichen Großkirchen unter dem Einfluß jener gesellschaftlichen Entwicklungen durchgemacht haben, die Soziologen mit dem Begriff der Postmoderne bezeichnet haben. Der römische Katholizismus, das Luthertum oder das Reformiertentum sind heute allen Beschwörungen lehramtlicher Verlautbarungen oder reformatorischer Bekenntnisformeln zum Trotz zutiefst heterogene Gebilde. Die Spannungen zwischen den in jeder dieser Traditionen existierenden Extrempositionen sind wesentlich gravierender als manche Differenzen zwischen den Konfessionen. Walter J. Hollenweger ist zuzustimmen:

„Es gibt mehr Gemeinsamkeiten zwischen bestimmten katholischen und bestimmten evangelischen Christen als innerhalb der entsprechenden Konfession. Die konfessionellen Familien entsprechen nicht mehr der heutigen Unterscheidungs- und Gruppierungspraxis. Das hat schwerwiegende Konsequenzen für die ökumenische Debatte.“<sup>13</sup>

– auch wenn diese Konsequenzen in ökumenischen Fachkreisen erstaunlicherweise immer wieder in großer Einmütigkeit verschwiegen oder gar tabuisiert werden.

Diese Heterogenisierung hängt auch damit zusammen, daß sich in unserem Jahrhundert innerhalb der traditionellen Konfessionen eine ständig wachsende Zahl *transkonfessioneller*<sup>14</sup> und *kontextueller Spiritualitäten und Theologien* herausgebildet hat, die als je eigene Typen des Christlichen angesehen werden können: charismatische Christen, feministische Frauenkirche-Bewegung, an lateinamerikanischer Befreiungstheologie orientierte Gruppen von Gläubigen, indigene afrikanische oder asiatische Typen von Theologie und Spiritualität. Es war oft gerade die ökumenische Bewegung, die die Entstehung und Artikulation solcher neuer Ausprägungen des Christlichen nachhaltig gefordert und gefördert hat.

### 3.2 Annäherungen und Auseinanderentwicklungen

Darum führt der ökumenische Prozeß nicht nur zu zahlreichen Annäherungen und Verständigungen zwischen bisher voneinander distanzierten Gruppierungen bzw. Positionen, sondern auch zu neuen Divergenzen und Antagonismen. Diese doppelte Bewegung scheint mir deutlich im Verhältnis zwischen westlichem Protestantismus und östlicher Orthodoxie ablesbar. Beide Konfessionsfamilien haben sich in diesem Jahrhundert durch die ökumenische Bewegung, durch zahlreiche persönliche Kontakte, theologische Gespräche und zwischenkirchliche Hilfeleistungen einander geöffnet, ein Stückweit Verständnis füreinander gewonnen, ja sich da und dort sogar ein bißchen angenähert.<sup>15</sup> Gleichzeitig schaffen neuere Entwicklungen im protestantischen Bereich – etwa im Blick auf die gleichberechtigte Stellung der Frauen in der Kirche oder im Blick auf sexualethische Überzeugungen – neue Gräben, die z.T. tiefer gehen dürften als die klassischen Differenzen. Protestanten und Orthodoxe sind sich heute *gleichzeitig näher und fremder als früher* – das macht die heutige ökumenische Konstellation so ungemein komplex.

Die Ökumene ist nicht in der Krise, weil statt steter und rasant voranschreitender Annäherung auch Phänomene der Entfremdung und des Sichauseinander-Entwickelns feststellbar sind. Ökumene ist eben nicht einfach ein Prozeß linear fortschreitender Annäherung und Homogenisierung, sondern ein dynamisches, wie bei allem Lebendigen nie ganz voraussehbares Auf und Ab, Zueinanderhin und Voneinanderweg christlicher Kirchen, Bewegungen und Gruppen. Ökumene ist die bleibende Aufgabe, in all die-

sen konfliktträchtigen Prozessen den gemeinsamen Grund und den gemeinsamen Horizont christlichen Glaubens zur Geltung zu bringen und so ein konstruktives Miteinander zwischen all diesen Tendenzen in Gang zu bringen bzw. in Gang zu halten.

### 3.3 Neuakzentuierung der bleibenden Vielfalt

Das ökumenische Einheitsverständnis hat in der jüngsten Vergangenheit stärker als früher den Akzent auf die *legitimerweise bleibende Vielfalt* innerhalb der gesuchten Einheit gesetzt.<sup>16</sup> So formuliert etwa der Einheitstext der ÖRK-Vollversammlung in Canberra von 1991:

„Verschiedenheiten, die in theologischen Traditionen und unterschiedlichen kulturellen, ethnischen oder historischen Kontexten wurzeln, gehören zum Wesen von Gemeinschaft (...). In der Gemeinschaft werden Verschiedenheiten zu einem harmonischen Ganzen zusammengeführt als Gaben des Heiligen Geistes, die zum Reichtum und zur Fülle der Kirche Gottes beitragen.“<sup>17</sup>

Diese Neuakzentuierung hängt einerseits mit theologischen, vor allem bibelwissenschaftlichen Einsichten in die Pluralität der theologischen und ekklesiologischen Akzente im Neuen Testament<sup>18</sup> zusammen. Andererseits ist sie auch das Resultat einer generellen Neubewertung partikularer, insbesondere kontextueller Identitäten im Zusammenhang des Selbständigwerdens der Länder und Kirchen der sog. Dritten Welt von ihren ehemaligen Kolonialmächten und Mutterkirchen. Schließlich ist nicht zu übersehen, daß sich hier der Einfluß der Postmoderne mit ihrer grundsätzlichen Option für Pluralität und gegen jedes monistische Einheitsprinzip<sup>19</sup> bemerkbar macht. Das alles gibt unserem heutigen ökumenischen Suchen eine andere Färbung und Ausrichtung als früher, was aber – dies sei noch einmal ausdrücklich betont – noch lange kein Grund ist, heutige Ökumene generell im Zeichen einer Krise zu sehen.

### 3.4 Säkularer und multireligiöser Kontext

Eine weitere Veränderung besteht darin, daß auch die großen Kirchen des Westens, die zu den wesentlichen Gründern und Trägern der modernen ökumenischen Bewegung gehörten (und weiterhin – insbesondere in finanzieller Hinsicht! – gehören), sich zunehmend in einem säkularisierten und zugleich multi-religiösen Kontext wiederfinden. Während vor allem nicht-christliche und nicht-kirchlich bzw. transkonfessionell strukturierte christliche Religiosität derzeit üppig blüht und boomt, befinden sich die Konfessionskirchen teilweise auf dem Rückzug.

Dies ist der Kontext, in dem für uns heute Ökumene zum Thema wird. Daß angesichts dieses Kontextes traditionelle kontroverstheologische Differenzen zunehmend irrelevant werden und kirchlich gebundene Christlichkeit welcher konfessioneller Couleur auch immer sich als Minderheitsoption erfährt, die auf die Solidarität aller Engagierten angewiesen ist, wird immer offensichtlicher. Fulbert Steffensky drückt das so aus:

„Die Großkirchen mit ihren theologischen ökumenischen Problemen sind Hüter eines verspäteten Bewußtseins. Es gibt Fragen, die auch dadurch gelöst werden, daß sie vergessen werden. Die Gruppen einer Ökumene von unten fragen nicht mehr, ob Katholiken und Protestanten miteinander das Abendmahl nehmen können oder nicht, sie tun es. Sie geben sich nicht einmal mehr ab mit den Bedenken der Bischöfe und der Kirchenleitungen, denn sie haben Wichtigeres zu tun. Sie haben keine Zeit mehr, danach zu fragen, von wem sie in der Glaubensformulierung und in der Glaubenstradition getrennt sind. Sie ... fragen: Mit wem können wir zusammengehen? (...) Wer ist derselben Sache auf der Spur? (...) Sie empfinden die Fremdheit des anderen, seine andere Herkunft, seine andere Tradition und die andere Variation des Glaubens nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung.“<sup>20</sup>

#### 4. Perspektiven im Blick auf die Zukunft

Was für Perspektiven ergeben sich aus dem bisher Gesagten für die Zukunft der Ökumene?

##### 4.1 Zur Aufgabe der Ökumene

Ökumene ist die immer wieder neue Aufgabe,

- angesichts kleinkariierter ekklesialer, theologischer und spiritueller Partikularismen den Blick für das größere, unteilbare Ganze des Wirkens Gottes in dieser Welt zu gewinnen;
- angesichts alter und neuer Spannungen und Konflikte Verständigung zu suchen und so den Frieden zu fördern;
- angesichts aktueller Herausforderungen der Welt zusammenzuarbeiten in Zeugnis und Dienst.

Diese Aufgabe hört nie auf. Es ist kein Zustand voraussehbar, in dem „Einheit“ einmal erreicht und statisch feststellbar wäre. Das war schon in der Urchristenheit nicht anders.<sup>21</sup> Christian Link stellt fest:

„Die Einheit der Kirche erscheint im Neuen Testament nie als vollendete Einheit. Von ihr zu reden heißt, von einem *Prozeß*, einem *Weg* zu reden.“<sup>22</sup>

Darum ist auch die Vorstellung von Ökumene als einer gradlinigen Entwicklung zu immer mehr Übereinstimmung bis hin zu einer vollen Einheit gründlich *zu revidieren und durch ein dynamischeres, der geschichtlichen Wirklichkeit von Annäherungen wie auch von möglichen Entfremdungen Raum gebenden Ökumene-Konzept zu ersetzen.*

## 4.2 Ökumenische Herausforderungen

Und wo liegen für uns, d. h. für die traditionellen europäischen Großkirchen, heute die zentralen ökumenischen Herausforderungen? Ich möchte auf vier Prioritäten hinweisen:

a) *Einheit im Sinne von Gemeinschaft in Vielfalt muß schon innerkirchlich, innerkonfessionell bewährt werden.*<sup>23</sup> Hier liegen heute viel schmerzhaftere, der Glaubwürdigkeit des Evangeliums abträglichere Spannungs- und Konfliktfelder als etwa zwischen offizieller reformierter und römisch-katholischer Kirche. Karl Barth sprach schon 1949 im Blick auf die reformierten Kirchen der Schweiz von der „Kirchenspaltung im eigenen Haus“. Er gab den schweizerischen reformierten Kirchen in der ihm eigenen Pointiertheit zu bedenken, es sei schwer sie

„als in sich einige ... Kirchen anzusprechen (...) Es gibt wohl auch Einigkeit in unseren Kirchen. Sie dürfte aber nur in einer geringen Anzahl von Fällen die innere, eigentliche Einigkeit auch nur ganzer Kirchgemeinden und gar nirgends die einer Kantonalkirche als solcher sein. (...) Ob es wohl gelingen würde, auch nur einen wichtigen Punkt ausfindig zu machen, in welchem die sämtlichen Prediger, Liturgen und Katecheten auch nur eines beschränkten Bereichs samt ihren mehr oder weniger einverstandenen und jedenfalls mitverantwortlichen Gemeinden einigermaßen einwandfrei als die Exponenten einer in sich einigen Kirche zu erkennen wären? (...) Oder in unseren theologischen Fakultäten? Man erlaube mir, den Mantel der Liebe und des Grauens über dieses Kapitel auszubreiten (...). Wir sind dort nicht einig, wo wir als Kirche einig sein *mißten*, nämlich in der Substanz des christlichen Glaubens selber.“<sup>24</sup>

Die Vermutung sei gestattet, daß sich die Verhältnisse zwar nicht im lehramtlich postulierten, wohl aber im real existierenden Schweizer Katholizismus von dieser Problemanalyse Barths nur graduell, nicht aber grundsätzlich unterscheiden.

Darum hält der Schweizerische Evangelische Kirchenbund in seinen Ökumene-Grundlinien fest:

„Ökumenische Verständigung nach außen verliert den Boden unter den Füßen, wenn sie nicht von einem ernsthaften und kontinuierlichen Bemühen begleitet ist, die ‚Kirchenspaltung im eigenen Haus‘ zu überwinden. (...) Weil Differenzen im eigenen konfessionellen Binnenraum schmerzhafter sein können als Unterschiede zu anderskonfessionellen Kirchen, erweist sich ‚innerkirchliche Ökumene‘ als Prüfstein des eigenen ökumenischen Engagements.“<sup>25</sup>

b) Interkonfessionelle Differenzen werden zunehmend relativiert durch die Differenzen in der inter-religiösen Begegnung und gegenüber neu-religiösen sowie nicht-religiösen Weltanschauungen. Es könnte durchaus sein, daß eine bewußtere Auseinandersetzung mit nicht-christlichen Religionsformen bei uns das Bewußtsein für die Gemeinschaft unter den traditionellen Konfessionen in Zukunft stärken könnte.

c) Angesichts des rapide zunehmenden, ja mehrheitlich bereits zur Regel gewordenen *christlichen Analphabetismus selbst unter der Mehrzahl der kirchlich Getauften* stehen die Kirchen und christlichen Bewegungen

gemeinsam vor der ganz elementaren Herausforderung, den christlichen Glauben auf sach-, zeit- und adressatengemäße Weise weiterzugeben.<sup>26</sup> Es gilt, mit den Worten des ersten Generalsekretärs des ÖRK, Willem A. Visser't Hooft gesprochen, Evangelisation neu als „das ökumenische Thema par excellence“ zu entdecken.<sup>27</sup>

d) Schließlich liegt eine der ganz großen ökumenischen Herausforderungen im Bereich weltweiter ethischer Verantwortung, für den das Kürzel GFS (Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung) gebräuchlich geworden ist. Die hier anstehenden Fragen sind von so immenser Tragweite und fordern so fundamental die Bewährung unseres Glaubens jenseits all seiner konfessionellen, transkonfessionellen und kontextuellen Ausdifferenzierungen, daß Christen und Kirchen hier gemeinsam gefordert sind, nicht als die Besserwissenden Ratschläge zu erteilen, sondern aus der Kraft des Glaubens nach einer neuen, verantwortlichen Lebenspraxis zu suchen und Schritte daraufhin konkret einzuüben. Es ist verheißungsvoll, daß gerade bei christlichen Gruppen, die in diesem Problemfeld besonders engagiert sind, Ökumene eine unproblematische Selbstverständlichkeit geworden ist.

#### 4.3 Ökumene von unten

Die entscheidenden ökumenischen Impulse werden in den kommenden Jahren mit größter Wahrscheinlichkeit von dort her kommen, wo auch heute Ökumene auf vielfältige Weise und allem Reden vom Stillstand der Ökumene zum Trotz ganz praktisch und alltäglich-unspektakulär gelebt wird: von der sog. Basis. In einer Stellungnahme zur „Krise und Herausforderung der ökumenischen Bewegung“ weist das Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg darauf hin, daß

„Lokalökumene eine Ökumene eigener Art ist. Sie ist gewiß irgendwie verbunden mit dem Ökumenismus der Theologen und der Kirchenleitungen, kann jedoch nicht einfach als deren Verlängerung oder Anwendung verstanden werden. Lokalökumene ... besitzt ein Maß an Spontaneität, an Freiheit und Möglichkeiten, an die keine andere Form ökumenischen Bemühens heranreicht.“<sup>28</sup>

Sie gilt es mit allen Kräften zu stützen und zu schützen. Wir tun das am hilfreichsten, wenn wir die zum Ritual gewordene Rede von der Krise der Ökumene auf sich beruhen und uns selbst von dem inspirieren lassen, was bereits erreicht worden ist und was, ohne sich von gelegentlichen Witterschwankungen allzusehr beeindrucken zu lassen, kräftig Blüten treibt.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Die folgenden Ausführungen wurden am 24. Mai 1997 im Rahmen des 25jährigen Jubiläums des Instituts Glaube in der 2. Welt (G2W) im Kloster St. Gallen vorgetragen.
- <sup>2</sup> Vgl. Ökumene an der Grenze, ÖR 43 (1994) S. 29–36, dort S. 36.
- <sup>3</sup> Ökumene am Ende? Plädoyer für einen neuen Realismus, Neukirchen-Vluyn 1995, S. 10.
- <sup>4</sup> Es handelt sich hierbei um das von Soziologen viel diskutierte Phänomen des „bricolage“, der individuellen Identitäts-Basterei nach einem selbst gewählten „Patchwork“-Muster.
- <sup>5</sup> *Michael Weinrich* legt den Finger auf eine wunde Stelle, wenn er sagt: „Wir konfrontieren ohne eine tragfähige Begründung die ökumenische Bewegung stets mit höheren Erwartungen als die Kirchen. Entsprechend häufigere Enttäuschungen und Frustrationen sind zwangsläufig die Folge, durch welche die Ökumene insgesamt zu Unrecht in ein schlechtes Licht gestellt wird“ (Ökumene am Ende?, S. 28).
- <sup>6</sup> Welche nächsten Schritte in der Ökumene sind überfällig, realisierbar und wünschenswert? US 51 (1996) S. 112–119.128, dort S. 114.
- <sup>7</sup> Enzyklika *Ut unum sint* von Papst Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene (25. Mai 1995), § 20, Bonn 1995 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, H. 121).
- <sup>8</sup> Vgl. für eine ausführliche Darstellung dieser Perspektive: Krise und Herausforderung der ökumenischen Bewegung – Integrität und Unteilbarkeit. Eine Stellungnahme des Instituts für Ökumenische Forschung in Straßburg, US 49 (1994) S. 275–301.
- <sup>9</sup> In Bern, wo ich arbeite, ist das besonders spürbar: die evangelisch-theologische Fakultät hat eben erst mit Zustimmung der reformierten Kirchenleitung eine katholische Theologin auf einen ihrer ordentlichen Lehrstühle gewählt. Das Migrationsamt der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Bern hat seit kurzem ebenfalls einen römisch-katholischen Leiter. Und auch der Schweizerische Evangelische Kirchenbund zählt eine Katholikin zu seinen Fachmitarbeiterinnen.
- <sup>10</sup> *Fulbert Steffenskys* Feststellung ist kaum von der Hand zu weisen: „Die sogenannten kirchentrennenden Fragen sind die Fragen der Bischöfe und der theologischen Spezialisten. Es sind nicht die Fragen des Volkes“ (Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag, Stuttgart 1994, S. 12).
- <sup>11</sup> Zu nennen sind insbesondere die ökumenische Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order), die ökumenische Bewegung für Praktisches Christentum (Life and Work), der Internationale Missionsrat und der Weltrat für Christliche Erziehung.
- <sup>12</sup> Vgl. dazu den im Blick auf die 8. ÖRK-Vollversammlung von 1998 lancierten Studienprozeß: Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen (Arbeitsentwurf für eine Grundsatzklärung), Genf 1996.
- <sup>13</sup> Von der Azusa Street zum Toronto-Phänomen, in: Conc (D) 32 (1996) S. 209–216, dort S. 215.
- <sup>14</sup> Vgl. den immer noch grundlegenden Band: Neue transkonfessionelle Bewegungen. Dokumente aus der evangelikalen, der aktionszentrierten und der charismatischen Bewegung, Frankfurt a. M. 1976 (Ökumenische Dokumentation, Bd. III).
- <sup>15</sup> So ist bei Protestanten die Faszination für die orthodoxe Liturgie, für die Bedeutung der Ikonen oder gewisser Formen orthodoxer Spiritualität gewachsen, während (allerdings in geringerem Maße) gewisse Orthodoxe bei Evangelischen ein neues Verständnis für die Bedeutung der Predigt oder der Sozial-Ethik gewonnen haben.
- <sup>16</sup> Vgl. *Harding Meyer*, Ökumenische Zielvorstellungen, Göttingen 1996 (Ökumenische Studienhefte, H. 4; Benschheimer Hefte, H. 78), S. 64–67. Diese Entwicklung spiegelt sich auch in Buchtiteln wider, etwa bei *Oscar Cullmann*, Einheit durch Vielfalt, Tübingen <sup>2</sup>1990, oder bei *Erich Geldbach*, Einheit in Gegensätzen, Göttingen 1987 (Benschheimer Hefte, H. 66).

- <sup>17</sup> Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 7. bis 20. Februar 1991 in Canberra/Australien, hg.v. *Walter Müller-Römheld*, Frankfurt a.M. 1991, S. 175.
- <sup>18</sup> Klassisch sind die ökumenisch heftig diskutierten Arbeiten von *Ernst Käsemann*, Begründer der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? in: Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen 1960, S. 214–223, oder: Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche, in: Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 2, Göttingen 1964, S. 262–267.
- <sup>19</sup> Vgl. *Alfred Dubach*, Nachwort: „Es bewegt sich alles, Stillstand gibt es nicht“, in: *ders.* u. *Roland J. Campiche* (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, Zürich/Basel <sup>2</sup>1993, S. 295–313, dort S. 299: „Pluralität erweist sich als der einheitliche Fokus der Moderne (gemeint ist: Postmoderne, H.R.). Sie plädiert offensiv für Vielfalt und tritt allen alten und neuen Hegemonie-Anmaßungen entschieden entgegen. Sie tritt für die Vielfalt unterschiedlicher Konzeptionen, Lebensformen und Orientierungsmuster nicht aus Nachlässigkeit und nicht im Sinne eines billigen Relativismus ein, sondern aus Gründen geschichtlicher Erfahrung und aus Motiven der Freiheit. (...) Ihre Option gilt der Pluralität.“
- <sup>20</sup> Wo der Glaube wohnen kann, Stuttgart 1989, S. 110f.
- <sup>21</sup> *Lukas Vischer* hat darauf hingewiesen, daß „die Gemeinde von allem Anfang an um ihre Einheit ringen mußte. Die Frage, die wir uns heute zu stellen haben, lautet darum, wie jenes Ringen um die Gemeinschaft in Christus, das die frühe Gemeinde kennzeichnete, in der heutigen ökumenischen Bewegung wieder aufgenommen und fortgesetzt werden kann. Die Einheit zerbricht dann, wenn dieses Ringen aufhört. Sie wird in erster Linie durch die Verfestigung der Positionen, durch Exklusivität und selbstzufriedene Isolierung aufgehoben. Sie wird dann wieder hergestellt, wenn die Fronten in Bewegung kommen und die lebendige Auseinandersetzung von neuem beginnt“ (*Christian Link, Ulrich Luz, Lukas Vischer*, Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft ... Einheit der Kirche als Prozeß im Neuen Testament und heute, Zürich/Basel 1988, S. 27).
- <sup>22</sup> Ebd., S. 189.
- <sup>23</sup> Vgl. *Heinz Rügger*, Ökumene angesichts zunehmender innerkirchlicher Pluralisierung, US 49 (1994) S. 327–333.
- <sup>24</sup> Die ökumenische Aufgabe in den reformierten Kirchen der Schweiz, Zollikon 1949, S. 24f. 27.
- <sup>25</sup> Grundlinien ökumenischen Handelns, Bern 1994, S. 12.
- <sup>26</sup> Bischof *Kurt Koch* ist zuzustimmen, wenn er betont: „Auf jeden Fall erweist sich die Weitergabe des Glaubens an die kommenden Generationen als jenes Kardinalproblem, dem im gegenwärtigen kirchlichen Leben die höchste Priorität zugesprochen werden muß“ (Kirche ohne Zukunft? Plädoyer für neue Wege der Glaubensvermittlung, Freiburg 1993, S. 14).
- <sup>27</sup> Vgl. *Heinz Rügger*, Evangelisation – ein „ökumenisches Thema par excellence“, in: *Samuel Jakob u. Hans Strub* (Hg.), Kirche leiten im Übergang – Konturen werden sichtbar (FS Ernst Meili), Zürich 1993, S. 308–312, dort zit. S. 309.
- <sup>28</sup> US 49 (1994) S. 275–301, dort S. 288.

# Die ökumenische Wirklichkeit neu bedacht

## Chaostheoretische Impulse für ein wirklichkeitsgetreueres Verständnis von Ökumene

VON CHRISTOFFER H. GRUNDMANN

Die folgenden Überlegungen sind experimentieller Art. Sie möchten dazu anregen, dem verblässenden Interesse am ökumenischen Prozeß dadurch entgegenzuwirken, daß sie unter Zuhilfenahme chaostheoretischer Impulse der anstehenden theologischen Problematik größere Tiefenschärfe und Plastizität zu geben versuchen. Das geschieht nicht, um einer intellektuellen Mode zu frönen, sondern aus der Erkenntnis heraus, daß mittels der chaostheoretischen Entdeckungen in den Naturwissenschaften, insbesondere in der neueren Mathematik, Physik, Biologie und Chemie<sup>1</sup>, die komplexe ökumenische Wirklichkeit sachgemäßer – und damit wahrheitsgetreuer – erfaßt werden kann; bezeichnet doch Chaos in diesem Zusammenhang nicht die vorgeschöpfliche Unordnung, sondern einen komplexen, nicht-linear verlaufenden Prozeß, dessen genauer Entwicklungsgang aufgrund seiner Komplexität nicht mit Gewißheit vorhersehbar ist. Ausgehend von einigen allgemeinen denkwürdigen Beobachtungen zur ökumenischen Wirklichkeit heute (I), soll diese in einem zweiten Teil in ihrer tatsächlichen Komplexität etwas ausgeleuchtet werden (II). In einem weiteren Abschnitt wird der Versuch unternommen, die geschilderte Komplexität in theoretisch angemessener Weise auf den Begriff zu bringen (III), um diese dann abschließend, wenn auch nur skizzenhaft, für eine ökumenische Ekklesiologie theologisch fruchtbar werden zu lassen (IV).

### I

In seiner 1994 erschienenen Skizze zur „Ökumenischen Theologie“ stellt der Heidelberger Systematiker Dietrich Ritschl lapidar fest: „Die ökumenische Bewegung und Theologie befinden sich in einer *Krise*. Ob ihre Identität verloren gehen oder sich in einem Neuaufbruch erneut finden wird, scheint noch unentschieden. An der sog. Basis, d. h. auf der Ebene von Gemeinden und kleineren Gruppierungen geschieht ohne Zweifel auch heute noch viel ... Aber die großen Gremien sind müde geworden und wiederholen sich. Manche Fronten sind erneut verhärtet ... Aus Genf und New York kommen

keine neuen Anstöße, aus Rom ökumenisch enttäuschende Verlautbarungen und Anordnungen.“<sup>2</sup>

Diese Diagnose ist ernüchternd. Sie entspricht aber, wie auch andere Fachleute beobachtet haben<sup>3</sup>, durchaus der Sachlage. Wie ist es dazu gekommen? Durch den Generationenwechsel in den ökumenischen Gremien? Durch die Angst vor dem Verlust der eigenen Identität infolge zunehmender Vereinnahmung durch entfremdende Großstrukturen mit ihrer unvermeidlichen Tendenz zur Vereinheitlichung? Ist es vielleicht gar die weltweite Rezession, durch die vieles, was bis vor kurzem noch machbar, weil bezahlbar war, jetzt nicht mehr möglich ist? Oder ist die festzustellende Erlahmung der einstigen Begeisterung am ökumenischen Anliegen nicht vielleicht der Tribut für eine jahrelange Verdrängung von Problemen, die die ökumenische Bewegung zwar seit ihren Anfängen begleitet haben, die aber dennoch in ihrer faktischen Auswirkung auf deren Verlauf nicht wirklich erkannt wurden?

Welcher Art könnten solche Probleme sein? Beispielhaft sei an den durch Karl Barth provozierten Konflikt auf der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam erinnert. Während nämlich viele der damaligen Teilnehmer die höchstamtlich verordnete Abwesenheit römisch-katholischer Vertreter ehrlich bedauerten, sagte Barth in einem vielleicht etwas unglücklich formulierten, dafür aber um so pointierteren spontanen Redebeitrag: „Wir sollten keine sentimental Tränen darüber vergießen, daß die römische Kirche nicht hier unter uns vertreten ist. ... [D]azu haben wir von unserer Seite ... einfach zu sagen: Recht so, ihr gehörtet tatsächlich nicht hierher, nicht zu uns. Dort, wo man nicht mehr an Jesus *allein*, sondern an Jesus *und* Maria glauben, dort, wo man auf Erden eine unfehlbare Autorität aufrichten und sich selber als solche gebärden will, da können wir unsererseits nur ebenso bestimmt Nein sagen, da kann unsere ökumenische Aufgabe allein die Gestalt der Mission und Evangelisation haben.“<sup>4</sup>

Kaum war also der Ökumenische Rat aus der Taufe gehoben, wurde eines seiner heiklen Grundprobleme offenbar, eine Situation, die sich wieder und wieder einstellte: man denke nur an die Konflikte im Zusammenhang mit dem Apartheidsproblem und dem Antirassismusprogramm, an die Diskussionen um die Theologie der Revolution und die Solidarität mit den Frauen, an den Dialog mit anderen Religionen und an die Thematisierung von „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ als Schwerpunkten ökumenischer Arbeit. Trotz manch ermutigender ökumenischer Signale<sup>5</sup> belegt aber z. B. auch das veröffentlichte „Manifest“ dieser Zeitschrift (ÖR):

„Nutzt die Gnadenfrist! – Ökumene auf dem Weg ins dritte Jahrtausend“<sup>6</sup>, daß das einst zwischen Barth und Danièlou verhandelte Problem nach wie vor virulent ist; denn unter Bezugnahme auf die geplante Jubiläumsvollversammlung des Rates aus Anlaß seines fünfzigjährigen Bestehens 1998 in Harare, Simbabwe, und auf das vom Papst ausgerufenen „Jubeljahr“ 2000 heißt es dort: „Statt eines einzigen ökumenischen Großereignisses sollten auf dem Wege zum Jahr 2000 in den verschiedenen Zentren der Weltchristenheit ökumenische Akte der Besinnung und Danksagung, der gegenseitigen Vergebung und Fürbitte und des Zeugnisses für die Einheit des ganzen Volkes (Gottes) stattfinden. Zwei isoliert voneinander gefeierte Gnadenjahre darf es nicht geben.“<sup>7</sup> Und als wie belastend der bestehende Konflikt tatsächlich empfunden wird, das dokumentiert das Geleitwort des Generalsekretärs des ÖRK zum Arbeitsentwurf für eine neue Grundsatzserklärung vom November 1996, in dem Konrad Raiser schreibt:

„Wir verschicken diesen Text im Vertrauen darauf, daß seine entscheidende Bedeutung weitgestreute Antworten hervorrufen wird – nicht nur von den Mitgliedskirchen des ÖRK und einer Großzahl von ökumenischen Partnern, sondern auch von Gruppen und Einzelpersonen, die geeint sind in ihrer tiefen Besorgnis um die ökumenische Bewegung am Ende eines Jahrhunderts, dessen große Fortschritte auf dem Weg zur Einheit der Kirche uns nur um so schmerzlicher vor Augen führen, wie groß die Distanz ist, die wir noch überwinden müssen.“<sup>8</sup>

Nach all diesen Beobachtungen drängt sich geradezu die Frage auf, warum entgegen allen Bemühungen eines halben Jahrhunderts die ökumenische Vision und deren konkrete Realisation immer noch so weit auseinander klaffen, wie sie es tun. In der „einen ökumenischen Bewegung“<sup>9</sup> stoßen immer noch schier unversöhnliche Gegensätze ekklesiologischen Selbstverständnisses aufeinander, wie auch von offizieller Seite unumwunden eingestanden wird: „Viele Kirchen und christliche Gemeinschaften, darunter solche, deren Zeugnis von vitaler Bedeutung ist und die sehr schnell wachsen, sind außerhalb der Gemeinschaft der formellen ökumenischen Gremien geblieben. Neue Gründe für Spaltungen in und unter den Kirchen sind aufgekommen – manchmal als Folge von Dingen, die im Namen der Ökumene gesagt oder getan wurden. Auf allen Ebenen, von der lokalen bis zur globalen, ist es vorgekommen, daß sich Kirchen und ökumenische Gremien in Konkurrenz zueinander befanden, statt miteinander zusammenzuarbeiten.“<sup>10</sup>

Es spricht für das menschliche und ethische Niveau dieser Diskussion, daß man sich in solcher Offenheit Defizite auf der ökumenischen „Pilgerreise“ eingesteht. Doch drängt sich daneben zugleich die Frage auf, ob dies die einzig mögliche Antwort auf die wahrzunehmende Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit der Ökumene ist bzw. sein muß. Es könnte ja

auch sein, daß diese Verlegenheit *das geradezu zwangsläufige Ergebnis einer defizitären, weil die tatsächliche Komplexität der zugrundeliegenden Problematik nicht wirklich erfassenden, wesentlich historisch orientierten ökumenischen Ekklesiologie ist.* Denn wurden die Probleme anfänglich noch wesentlich als im klassischen Sinne theologische Sachprobleme verstanden, nämlich als Fragen je unterschiedlicher Kirchenlehre und -ordnung (Faith and Order) bzw. eines je unterschiedlichen christlichen Lebenszeugnisses (Life and Work), so wurde zwar durch oftmals bittere Erfahrungen im Laufe der Zeit deutlich, daß häufig ganz andere, außertheologische, einst sogenannte „nicht-theologische Faktoren“<sup>11</sup> für die faktische Entwicklung der ökumenischen Bewegung ausschlaggebend sind. Diese wurden allerdings dann in der ökumenischen Reflexion nicht mehr ernstlich beachtet, so daß sie aus dem Blick gerieten.

Zu solcherart Faktoren, die die ökumenische Situation entscheidend beeinflussen, gehören neben den unterschiedlichen sozio-kulturellen und historischen Gegebenheiten die zunehmend deutlicher spürbar werdenden ökologischen Interdependenzen und Gefahren, die immer rasantere und engmaschigere Vernetzung der globalen Interaktion durch Verkehrsmittel, Massenmedien und Telekommunikation sowie die Globalisierung von Politik und Wirtschaft, die durch die Diktatur des Panökonomismus und der funktionalen Leistungsmaximierung den Zusammenbruch aller bisher bekannten Staats-, Wirtschafts- und Religionssysteme über kurz oder lang herbeiführen. Die unübersehbaren Folgewirkungen dieser ökologischen, ökonomischen und politischen Veränderungen respektieren nämlich vorhandene geographische und nationale Grenzen genauso wenig wie die Religions- und Konfessionsgrenzen, obwohl sie diese wesentlich beeinflussen. Gelegentlich entfalten die durch sie provozierten Veränderungen eine derart mächtige Stoßkraft, daß sie auf indirektem Wege sogar das Zeugnis christlicher Einheit lähmen und wirksam verhindern können<sup>12</sup>, so daß sie beim Studium ökumenischer Probleme genauso gewissenhaft zu berücksichtigen sind wie die Fragen des interreligiösen Dialogs, der mittlerweile keine beliebige Option mehr ist, sondern eine Notwendigkeit, gibt es doch nach C.H. Ratschow „kein innertheologisches Selbstgespräch mehr, das sich nicht auf Schritt und Tritt vor den Religionen zu verantworten hätte.“<sup>13</sup> Damit ist weder die Suche nach der wahren Ökumenizität der Kirche aufgehoben, noch hat diese sich dadurch erübrigt. Im Gegenteil, diese ist angesichts der verwirrend vielfältigen Erfahrungen während der ökumenischen Pilgerschaft dringender als je zuvor. Doch wird solches Bemühen komplexer, weil es nunmehr – auf Gedeih und Verderb – in den Kontext der Suche nach einer

Leben ermöglichenden globalen menschlichen Gemeinschaft gestellt ist.<sup>14</sup> Damit erhält zwar der Begriff Ökumene seine einstige Grundbedeutung als der „bewohnte Erdkreis“ zurück; seine zutreffende theologische Explikation aber wird dabei um etliches schwieriger.

## II

Anders als bei den übrigen ökumenischen Zusammenschlüssen hatten die im ÖRK kooperierenden Kirchen im vollen Bewußtsein möglicher Schwierigkeiten seinerzeit in Amsterdam erklärt: „Wir haben den festen Willen, beieinander zu bleiben.“<sup>15</sup> Man wollte der Frage nach der wesensmäßigen Einheit und Gestalt der Kirche nicht ausweichen, sondern sich dieser ausdrücklich stellen und sie namentlich in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung aufarbeiten.<sup>16</sup> Dieses Bemühen fruchtete nicht nur in der wegweisenden „Toronto-Erklärung“ (1950), sondern auch in mancherlei ekklesiologischen Modellen, die in die Diskussion eingebracht wurden, angefangen von den bereits 1927 in Lausanne vorgeschlagenen Reunionsvorschlägen auf Basis der vorgegebenen „Einheit in Christus“ über die „konziliare Gemeinschaft“ (Uppsala 1968) bis hin zur „Koinonia“ als „Gemeinschaft im Zeugnis“ (Canberra 1991).

Sieht man in den immer neuen Deskriptionsversuchen der ökumenischen Wirklichkeit mehr als nur Verlegenheitsrhetorik, so kann man sie als Dokumente einer noch nicht abgeschlossenen, also noch offenen und damit aufregenden, weil im Ergebnis letztlich nicht absehbaren ekklesiologischen *Suchbewegung* deuten, die von dem Anliegen umgetrieben ist, eine nie zuvor dagewesene, weil ganz neue kirchliche Wirklichkeit auf den Begriff bringen zu müssen.<sup>17</sup> Dabei könnte es allerdings passieren, daß diesem Bemühen so lange kein überzeugender Erfolg beschieden ist, so lange es herkömmlicher Terminologie und überkommenen Modellvorstellungen verhaftet bleibt. Ja, vielleicht liegt darin sogar einer der Gründe für das *Scheitern aller bisherigen Definitionsversuche, weil sie der faktischen Komplexität der erfahrenen Wirklichkeit nicht wirklich gerecht zu werden vermögen?*

Wie komplex und facettenreich die ökumenische Wirklichkeit tatsächlich ist, erhellt eindrucklich aus dem Umstand, daß konfessionelle Identität und ökumenische Perspektive immer dann in Konflikt geraten, wenn dem Bekenntnis zur Einheit ein theologisch legitimer und amtlich sanktionierter sichtbarer Ausdruck gegeben werden soll. Wieso wächst in dem Maße, in dem während langer, oft mühsamer Gespräche ein gemeinsamer „Grundkonsens“ zutage tritt, gleichzeitig ein Bewußtsein über die trennen-

den „Grunddifferenzen“<sup>18</sup>, und das bei allseits erklärtem Willen zur Einheit? Darauf sind mancherlei schlüssige Antworten denkbar: auf der abstrakten, erkenntnistheoretischen Ebene läßt sich einsichtig machen, daß alle Konkrete, weil partikular, Differenzen schafft, die in den Augen der Befürworter Ausdruck von „Glaubensgehorsam“ sind, für andere aber gerade *das* nicht. Auf kirchenpolitischer und organisatorischer Ebene läßt sich zeigen, daß aller Vollmachtsanspruch unlöslich mit zu wahren institutionellen Macht- und Ämterprivilegien verwoben ist; auf sozialanthropologischer Ebene sind es Fragen kultureller Identität und Gruppensolidarität, und auf der ganz persönlichen sind es neben der inneren „Gewissens“-Bindung an die eigene Konfession und Glaubensüberzeugung auch Motive, die sich besser für das „Sündenbekenntnis“ als für die öffentliche Erörterung eignen, so jedenfalls nach Einschätzung von Charles H. Dodd in einem „Brief über uneingestandene Motive in der ökumenischen Diskussion“ von 1949.<sup>19</sup> Als engagierter Ökumeniker wußte Dodd nämlich sehr wohl darum, daß die ökumenische Problematik viel schichtenreicher, also komplexer ist, als es die stets wohl artikuliert vorgetragenen Argumente glauben machen wollen; denn im Rückblick auf mehr als vierzig Jahre aktiver Teilnahme an interkonfessionellen Gesprächen beobachtete er ein ihn verblüffendes und bekümmernendes, aber ständig wiederkehrendes Phänomen, nämlich den plötzlich vollzogenen Stellungswechsel von Gesprächsteilnehmern, wann immer die Erreichung eines Übereinkommens in greifbare Nähe gerückt schien. Dann würden auf einmal gänzlich neue Argumente in die Diskussion geworfen werden, die die bisher erreichten Übereinstimmungen als eher unbedeutend erscheinen ließen. Die eigentlichen Gründe dafür sah Dodd letztlich in „uneingestandenen“ oder „unbewußten“ Motiven.

Diese feinsinnigen Beobachtungen sind instruktiv. Sie weisen auf Tiefendimensionen ökumenischen Miteinanders hin, die für gewöhnlich nicht thematisiert werden – und schwerlich als solche thematisiert werden können –, da sie eben sehr persönlicher Natur sind. Nur: warum wird der Ruf Gottes zur Einheit der Kirche und des christlichen Zeugnisses nicht mit gleicher Autorität gehört? Warum versagt plötzlich das Motiv des Glaubensgehorsams? Handelt es sich hierbei um eine echte Aporie oder um einen nur scheinbar unlöslichen Widerspruch, verursacht durch die Unfähigkeit, vorhandene Komplexität als solche adäquat zu denken? Doch wie können die vielfältigen, widersprüchlichen Erfahrungen auf der „ökumenischen Pilgerreise“ der Kirchen in unserem Jahrhundert denn theoretisch angemessen berücksichtigt und theologisch fruchtbar gemacht werden? Hier helfen m. E. chaostheoretische Überlegungen weiter, wie im folgenden gezeigt werden soll.

Für gewöhnlich wird die Entwicklung der Kirchen und Konfessionen ja in einem „Baum-Modell“ wie in Skizze 1 (S. 440) veranschaulicht, das dem unlängst erschienenen „Ökumene“-Artikel von Reinhard Frieling in der TRE entnommen ist.<sup>20</sup> Die Höhe des „Baumes“ und seiner Verzweigungen sind durch den Bezug zur Geschichtsachse definiert. Die Dicke der „Zweige“ entspricht näherungsweise der Mitgliederzahl, deutlich vor allem bei den „Unabhängigen Kirchen“; hier wird eine Vergrößerung zugunsten der Darstellbarkeit des Modells in Kauf genommen. – Eine weitere Vergrößerung ist allerdings auch der eine, dicke „Stamm“, aus dem alles andere hervorstößt; denn schon eine aufmerksame Lektüre des Neuen Testaments zeigt, daß es seit den Anfängen der Kirche verschiedene Grundtypen christlicher Gemeinden und Kirchen gegeben hat.<sup>21</sup> Das Schaubild könnte, um 180° gedreht, auch dazu dienen, das allmähliche Wachstum des ökumenischen Anliegens in der Kirche zu verdeutlichen.

Nun könnte man meinen, dieses Modell behielte seine Gültigkeit, wenn man sich nur der erwähnten Vergrößerungen bewußt bliebe. Doch das ist mit Dietrich Ritschl aus guten Gründen zu bezweifeln; denn „[d]as Bild vom ‚Baum der Konfessionen‘ ... versagt völlig bei der Anwendung auf die Realität. Es ist ein dem Historismus verpflichtetes Bild, das die wahre Einheit der Kirche und die qualvolle Ambivalenz gegenüber den Spannungen ihrer Zertrennung nicht einfangen kann.“<sup>22</sup> Wie, wenn überhaupt, ist dann aber die ökumenische Realität angemessen beschreib- und darstellbar?

Statt eines kompakt gezeichneten Stammes, klar erkennbarer Verzweigungen und Äste lassen doch schon allein patristische und kirchengeschichtliche Einzeluntersuchungen das Bild vom Baum allmählich vor unseren Augen zerfallen, wie auf der zweiten Skizze (S. 441) angedeutet. Die historische Wirklichkeit ist allemal weitaus differenzierter, als es das gewohnte Modell wahrhaben will; denn wie einer Fülle entsprechender Einzelstudien zu entnehmen ist, finden sich in allen Kirchen Abspaltungen, Ausgrenzungen und Wiederannäherungen, die, wenn sie nun *noch genauer* unter der historischen Lupe betrachtet werden, den einstigen „Baum“ weiter und weiter auffächern, ihn regelrecht zerfasern, wie auf dem 3. Schaubild (S. 442) deutlich zu erkennen ist.

Das klare Bild beginnt jetzt zu verschwimmen, bleibt aber doch aufgrund formaler Ähnlichkeit der einzelnen Auffächerungen seiner Grundstruktur nach noch deutlich erkennbar. Das ändert sich aber grundlegend, wenn in der Darstellung außer den historischen Entwicklungen auch die „nicht-theologischen Faktoren“ Berücksichtigung finden sollen, die, da hier nur

deren *unmittelbare Wirkungen* auf die Kirchen von Interesse sind, durch eine einfache Spiegelung entlang der Längsachse des dritten Schaubildes wiedergegeben werden sollen. Das führt zu einem verwirrenden Ergebnis, wie an Skizze 4 (S.443) zu sehen. Jetzt ist das Modell nun wirklich komplex geworden, und das, obwohl nur eine einzige Ebene – die der *unmittelbaren* Einwirkungen „nicht-theologischer Faktoren“ – hinzugefügt wurde! (Würden darüber hinaus weitere, nur mittelbare Einwirkungen ebenfalls berücksichtigt, wäre bei einer nur zweidimensionalen Darstellung außer einem schwarzen Fleck letztendlich keine Struktur mehr zu erkennen.)

Für solcherart Komplexität liefern z.B. alle Konzilsdekrete und ökumenischen Entscheidungen, aber auch die Theologische Erklärung von Barmen und die *Confessio Augustana* geradezu klassische Belege. Das soll am Beispiel der letzteren etwas näher illustriert werden. Gemäß kaiserlicher Aufforderung wurde die *Confessio* für den Reichstag von 1530 unter Aufnahme älterer Materialien von einem persönlich wie fachlich äußerst heterogenen Redaktionsteam bis unmittelbar vor dem Beginn der Verhandlungen erarbeitet, was besonders eindrücklich am Vergleich der verworfenen „Vorrede“ des Theologen Melancthon mit der dann schließlich angenommenen des Politikers Brück zu studieren ist. Die reichsöffentliche Bekanntmachung und Durchsetzung dieses Textes aber bis hin zu Datum und Modus der Verlesung vor Kaiser und Reich sind dann aber entscheidend durch die tagespolitischen Ereignisse jener Zeit bestimmt, nämlich das zerstrittene Habsburger Haus und der Truppen Suleimans I. vor Wien. Aus einem Rechenschaftsbericht über die Rechtgläubigkeit wurde so im Verlauf der Ereignisse ein reichsrechtliches Dokument und verpflichtendes Bekenntnis für protestantische Amtsträger, das darüber hinaus in den verschiedenen Druckausgaben nicht nur mehrfach großzügig redigiert wurde, sondern auch andere Texte ähnlicher Art wie die *Confutatio* und *Apologie* provozierte, und damit ein ganz neues Genre schuf, eben das der Bekenntnisschriften.<sup>23</sup> Ein wahrhaft komplexer Vorgang mit unabsehbaren theologischen Implikationen.

Klare, eindeutige Abgrenzungen zwischen Theologie, Politik und innerster Gewissensbindung sind einfach nicht mehr möglich, und eben das veranschaulicht die Skizze. Die vertraute Geradlinigkeit der historischen Entwicklungen sowie die Eindeutigkeit der Argumente über Ursache, Anlaß und Wirkung sind nun nicht mehr leicht nachvollziehbar. Dazu gibt es einfach zu viele Überschneidungen, zu viele Querverbindungen und d.h. zu viele mögliche Interaktionen, von denen die bisherige sachbezogene Forschung fraglos einige wichtige aufgedeckt, andere aber vermutlich noch gar nicht als solche wahrgenommen und identifiziert hat.

Sicherlich, solche Komplexität ist erdrückend, und es könnte sein, daß das ahnende Gewahrwerden derartig unübersichtlicher Zusammenhänge, in denen ja auch die Formulierungen theologischer Wahrheitserkenntnis mit- samt ihrer Wirkungsgeschichte verwoben sind<sup>24</sup>, wesentlich zur Ermüdung der ökumenischen Bewegung und Theologie beigetragen hat. Jedenfalls erweisen sich weder die bisherige theologische Methode noch die gebräuch- liche ökumenische Begrifflichkeit als dazu geeignet, mit der hochkomplexen Struktur von Wirklichkeit angemessen umgehen zu können.

Komplexität muß in ihrer Struktur erkannt und durch Sprache begrifflich reduziert werden, um sinnvolle Vorstellungs- und Handlungsperspektiven zu eröffnen. Solche Reduktion ist konzentrierte Verwesentlichung, nicht Sim- plifizierung. Daher ist auch dieses Schaubild, bei dem es sich ja lediglich um einen Teilausschnitt handelt, in seinen größeren Zusammenhang zurück- zuprojizieren. Das bringt ein Bild hervor, wie es in Skizze 5 (S. 444) zu sehen ist. Erst jetzt treten die Verbindungen und Strukturähnlichkeiten aller Elemente deutlich hervor, *ohne* deren Komplexität zu negieren; und Vieles spricht dafür, daß dieses mit einem Begriff aus der neuen Geometrie als *frak- tale Struktur*<sup>25</sup> zu bezeichnende Gebilde der ökumenischen Wirklichkeit weitaus näher steht als jener reduktionistisch idealisierte „Baum“ im ersten Schaubild, von dem aus dieses entwickelt wurde. Die Notwendigkeit aber, sich überhaupt um eine derartige wirklichkeitsgetreuere Erfassung zu bemühen, ergibt sich aus dem Mandat zur Wahrhaftigkeit und dient zur Prä- zision der theologischen Fragen, von denen einige nun abschließend im Hin- blick auf eine „ökumenische Ekklesiologie“ erörtert seien.

#### IV

*Ist die fraktale Wirklichkeit der Ökumene einmal erkannt und wahrgenommen worden, dann stellen sich vertraute theologische Fragen in neuer Weise.* Die Frage nach der Einheit wird z.B. zu einer Frage nach dem wesensmäßigen Zusammenhang der Kirchen, genauer: zur Frage nach ihrem Zusammenhalt untereinander. Suggestiert der nach Konfessionen auf- gefächerte, zerfaserte „Baum“ den zunehmenden Zerfall einer vermeintlichen einstigen Einheit, so entlarvt der Blick auf die fraktale Struktur diesen als interessegeleitetes apologetisch-polemische, historistisch verengtes Schema und damit als theologisch fragwürdig. Zugleich wird deutlich, daß trotz aller Brüche – Abbrüche wie Neuaufbrüche – die Kirchen einem ganz bestimmten Grundmuster folgen und darin ihre Identität, ihren „Grundkon- sens“ haben. Nicht historische Linearität, sondern Kohärenz und Formkon-

stanz sind entscheidend. Auf sie haben sich die Fragen nach den *notae ecclesiae* zu konzentrieren. Für die ökumenische Ekklesiologie sind darüber hinaus aber auch jene Bereiche von besonderem Interesse, an denen es zu den sich selbstähnlichen Reduplikationen der einen Form kommt. Die dafür konstitutiven Elemente zu analysieren und sie im Bezug zur ganzen Wirklichkeit zu reflektieren, auch das ist Aufgabe ökumenischer Theologie.

Zunächst zur *Kohärenz*, die interessanterweise auch im zweiten Teil des Arbeitsentwurfes für eine Grundsatzklärung häufig Erwähnung findet. Geradezu beschwörend heißt es dort im „Postskriptum“ (Abschnitt 7.1): „Eine neue und herausfordernde Formulierung für das Streben nach Einheit ist notwendig – eine neue Betrachtungsweise des Wesens unserer gemeinsamen Verpflichtung, nach der Einheit zu streben, die allen gegenwärtigen Anstrengungen Kohärenz zu verleihen vermag.“ Wird das ökumenische Miteinander als Kohärenz von Elementen ein- und derselben Form verstanden, dann verlagert sich der Akzent der Fragestellung vom *Zusammenhang* auf *Zusammenhalt*, von *Einheit* auf *Einigkeit*. Der historische Zusammenhang wird im fraktalen Modell so relativiert, daß er neben geschichtlichen auch andere Orientierungsraster gelten läßt wie z.B. die Intensität des Schriftbezugs und die Schriftgemäßheit der Gemeindeordnung. Das führt den theologischen Diskurs zu neuer Offenheit mit weitreichenden Folgen z.B. für das Amtsverständnis in der apostolischen Sukzession, das dann innerhalb einer ökumenischen Ekklesiologie nicht mehr ausschließlich bestimmenden Charakter haben kann. Dadurch ist dieses Amt nicht als solches in Frage gestellt, sondern lediglich die konstitutive Bedeutung seiner historischen Legitimation. Zu dieser Folgerung liest sich Abschnitt 52 der Lima-Texte wie ein Kommentar, heißt es doch dort:

„Unter den Fragen, an denen besonders gearbeitet werden muß, wenn sich die Kirchen auf die gegenseitige Anerkennung der Ämter zubewegen, ist die der apostolischen Sukzession von besonderer Bedeutung. Kirchen können in ökumenischen Gesprächen ihre jeweiligen ordinierten Ämter anerkennen, wenn sie sich gegenseitig gewiß sind in ihrer Absicht, das Amt von Wort und Sakrament weiter zu geben in Kontinuität mit der apostolischen Zeit.“

Auch haben im Laufe der Kirchengeschichte Reformer und Reformatoren darauf hingewiesen, daß die historische Kontinuität der Kirche ihre Apostolizität nicht gewährleiste. Die Kontinuität mit der apostolischen Zeit muß deswegen als Kontinuität der durch Christi Kreuz und Auferstehung im Heiligen Geist begründeten Gemeinde verstanden werden, die das Schriftzeugnis in Wort und Tat lebendig tradiert und die Taufe im Namen des dreieinigen Gottes als Akt der sichtbaren Eingliederung in den Leib Christi praktiziert.<sup>26</sup> Die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen besteht ihrem

Wesen nach in der an diesen notae ecclesiae kritisch zu verifizierenden Kohärenz, die natürlich auch historische Dimensionen hat (Röm 10, 17).

Neben der Kohärenz als dem Zusammenhalt ist aber auch die *Konstanz* der sich selbst ähnlichen Form von wesentlicher Bedeutung; denn jedes Fraktal hat seine je eigene Gestalt. Daraus ergibt sich die Aufgabe, die *spezifische* Gestalt der Kirche theologisch wie inhaltlich als Ausdruck einer dynamischen Wirklichkeit zu bestimmen, deren Grundstruktur im Großen wie im Kleinen als solche erkennbar ist. Das ist keineswegs eine nur die äußerliche Erscheinungsform betreffende Frage, sondern eine Frage nach dem Wesen der Kirche. Dazu bietet z. B. CA VII eine wertvolle Hilfe. Dieser Artikel spricht ausdrücklich davon, was wesentlich zur Kirche gehört, was ihre wahre Einheit ausmacht und was nicht (Et ad veram unitatem ecclesiae satis est ...; nec necesse est ...). Kirche ist die „Versammlung aller Gläubigen“, wie es im deutschen Text heißt, „bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente lauts des Evangelii gereicht werden.“ Diese theologisch wie hermeneutisch als solche auszuweisende „reine“ Predigt des Evangeliums und die evangeliumsgemäße Darreichung der Sakramente sind demnach die entscheidenden formgestaltenden Kriterien für Kirche. Diese Kriterien müssen allerdings im kritischen Dialog mit der Tradition, den Quellen und der Welt um der Wahrung der Formkonstanz, um des christlichen Propriums willen jeweils neu als solche verifiziert und gelebt werden. Eine bloße Repetition oder Akklamation alter Bekenntnisse ließe die lebendige Form erstarren und sähe sich dem m.E. berechtigten Vorwurf theologischer „Verlegenheitsmetaphorik“ ausgesetzt.<sup>27</sup>

Doch die Einsicht in die fraktale Struktur der ökumenischen Wirklichkeit läßt darüber hinaus erkennen, daß die Übergänge, an denen es zu den plötzlichen, einander selbstähnlichen Reduplikationen der Form kommt, für eine ökumenische Ekklesiologie von besonderem Interesse sein dürfte. Denn während sie im herkömmlichen Verständnis für Schismen, Spaltungen und Reformationen stehen, also für „Abweichungen“ und „Entzweiungen“, läßt das fraktale Bild statt dessen an „Knospung“ als *Ausdruck vitaler Lebensäußerung und -erneuerung* denken. Das schafft Raum für neue Perspektiven, ohne dabei alles gut zu reden. Immerhin können so Kirchen- und Konfessionsbildung auch als schöpferische Prozesse und selbständige, vitale Lebensäußerungen des Glaubens einsichtig gemacht werden, ist doch die Vielgestaltigkeit der Kirchen und Bekenntnisse keineswegs nur Ausdruck von Verfall, sondern durchaus auch Zeichen echter Lebendigkeit. Die Kirche lebt, weil sie lebendige Form ist, d. h. kraft der ihr eingestifteten Fähigkeit, jeweils *ganz neu ganz Kirche* zu werden; und eben nur so, in dem

sie andauernd von solcher Lebendigkeit Zeugnis gibt, bleibt sie die „eine, heilige christliche Kirche“, von der es, wiederum in CA VII, heißt, daß sie als solche „alle zeit müsse ... bleiben“ (*perpetua mansura sit*).

Die Einsicht in die fraktale Wirklichkeit der Ökumene führt also zu gänzlich veränderten ekklesiologischen Fragestellungen und nötigt zur Entwicklung einer der erkannten Komplexität angemessenen theologischen Methode und Begrifflichkeit, die nicht nur der heutigen Pluralität von Kirchen, Konfessionen und Religionen Rechnung trägt, sondern vor allem auch den Einflüssen der nicht-theologischen Faktoren. Dazu sollten diese Überlegungen anregen und erste Anstöße vermitteln. Es wäre schön, darüber auch in der Ökumenischen Rundschau in ein Gespräch zu kommen, um dadurch in neuer Authentizität auszusprechen, was Anliegen und Aufgabe der ökumenischen Bewegung heute bedeuten.

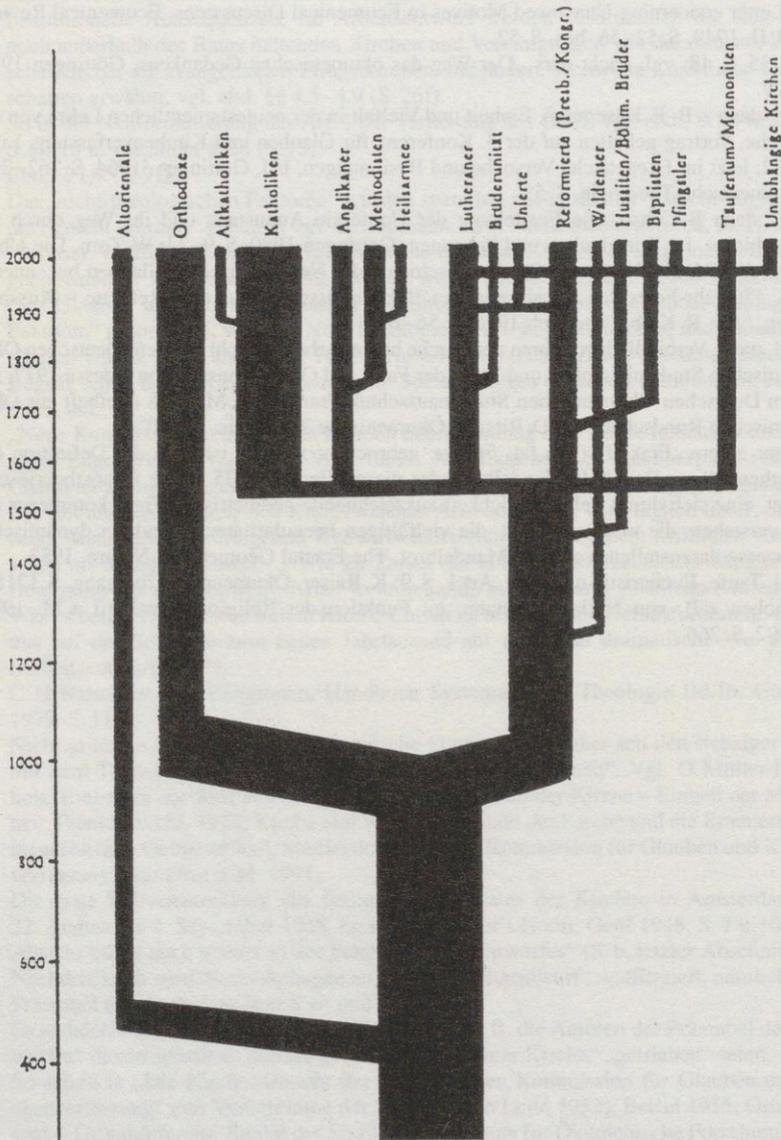
#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Eine gute Einleitung in die Chaostheorie bieten J. Briggs/F. David Peat, *Die Entdeckung des Chaos – Eine Reise durch die Chaostheorie*, München/Wien 1990. Eine aufschlußreiche Übersicht über das Erklärungspotential dieser Theorie ist zu finden in dem Themenheft: „Chaos und Fraktale“ der Zeitschrift „Spektrum der Wissenschaft“, Heidelberg 1989. Vgl. auch das unlängst erschienene Buch von H.O. Peitgen/H. Jürgens/D. Saupe, *Chaos – Bausteine der Ordnung*, Stuttgart/Berlin 1996, sowie das Nachschlagewerk „Chaos, Quarks und Schwarze Löcher. Das ABC der neuen Wissenschaften“, hg. v. I. Rav, München 1995. – Im Rahmen der Theologie hat sich, so weit ich sehe, bisher nur der Würzburger Systematiker Alexandre Ganoczy ausdrücklich dieses Themas angenommen, nämlich in seinem 1995 in Mainz erschienenen Buch: *Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube. Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie*.
- <sup>2</sup> D. Ritschl/W. Ustorf, *Ökumenische Theologie – Missionswissenschaft*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, S. 27; Hervorhebung und Abkürzungen im Original.
- <sup>3</sup> Vgl. z. B. R. Frieling, Art.: Ökumene, in: TRE, 25, S. 64
- <sup>4</sup> K. Barth, *Unsere reformierten Kirchen und der Weltrat der Kirchen*, in: K. Barth/J. Daniélou/R. Niebuhr, *Gespräche nach Amsterdam*, Zollikon 1949, S. 14f; wieder abgedruckt in: Karl Barth Gesamtausgabe, *Offene Briefe 1945–1968*, hg. v. D. Koch, Zürich 1984, S. 167f.
- <sup>5</sup> Glücklicherweise sind trotz der erwähnten Spannungen die interkonfessionellen Kontakte auf Gemeinde- und Familienebene, in der Theologie und bei kirchlicher Gremienarbeit mittlerweile so sehr zur Alltäglichkeit geworden und erfahren auch katholischerseits so viel Unterstützung, daß sie ihre je eigene Dynamik entfalten, und dies nicht zuletzt dank auch anderer vom ökumenischen Anliegen beseelter Zusammenschlüsse wie die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen sowie die interkonfessionellen Jugend- und Studentenverbände (zu letzterem vgl. Ph. Potter/Th. Wieser, Hg., *Seeking and Serving the Truth – The first hundred years of the World Student Christian Federation*, Genf 1997); zu denken wäre hier aber auch an die Ergebnisse der vielen bi- und multilateralen Lehrkonsensgespräche wie z. B. der Arnoldshainer Thesen (1957), der Leuenberger Konkordie (1973) und der Lima-Texte über Taufe, Eucharistie und Amt (1982).
- <sup>6</sup> ÖR 44. Jg., 1995, S. 141–147.
- <sup>7</sup> Ebd., S. 143.

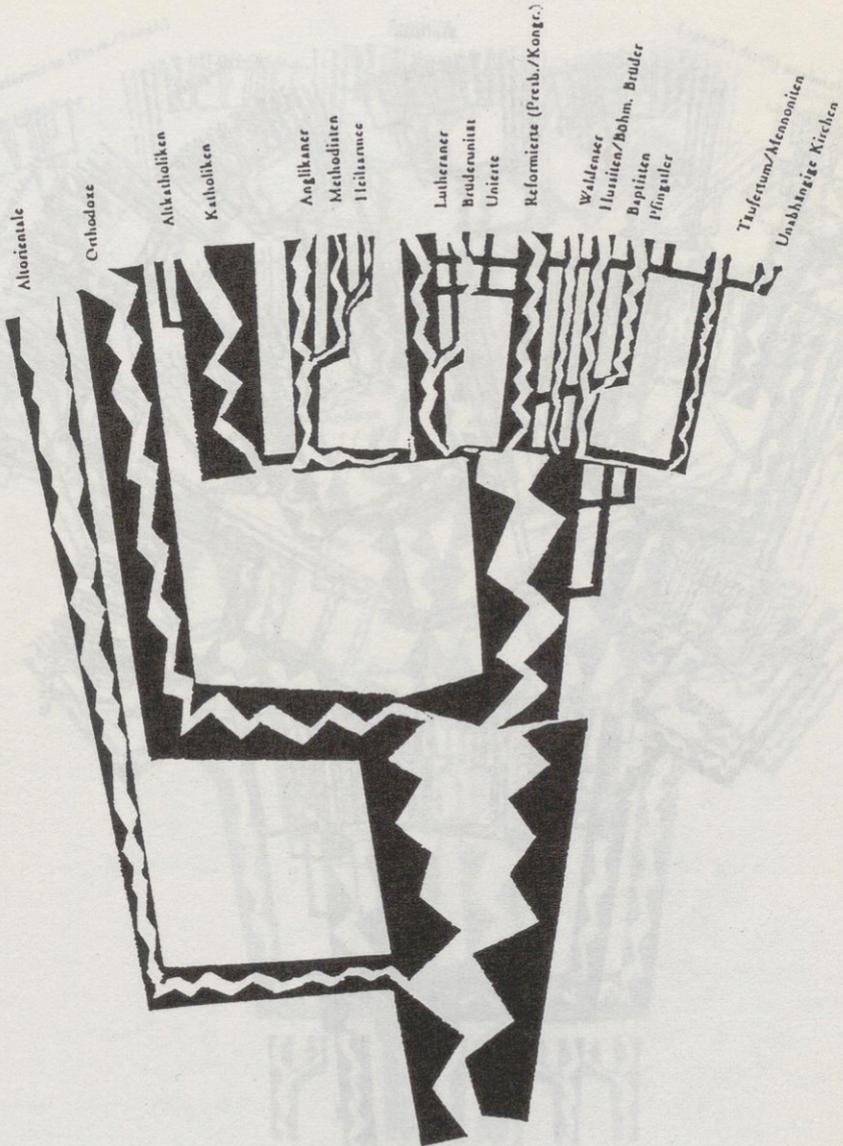
- 8 „Arbeitsentwurf für eine Grundsatzerklärung: Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen“, S. 4. (vgl. auch § 1.8.). Zu den institutionellen Reformvorschlägen vgl. ebd. insbesondere Teil II: Institutionelle Konsequenzen. Im Arbeitsentwurf werden ausdrücklich die sich immer noch außerhalb des Rates haltenden Kirchen und Vereinigungen wie die römisch-katholische Kirche, die evangelikalen Pfingstkirchen und andere Weltweite Christliche Gemeinschaften erwähnt, vgl. ebd. §§ 4.5–4.9 (S. 26f).
- 9 So in der Neuformulierung des Art. 3 der Verfassung des ÖRK, vgl. ebd., S. 24 und schon S. 10, 15 u. vor allem § 2.8 (S. 15).
- 10 Ebd., § 1.9 (S. 9f).
- 11 Die „nicht-theologischen Faktoren“ wurden späterhin auch „säkular“, „nicht-dogmatisch“ oder „nicht-lehrhaft“ genannt; vgl. G. Gaßmann, Art.: Nicht-theol.Faktoren, in: H. Krüger, W. Löser, W. Müller-Römheld, Hg., Ökumene Lexikon. Kirchen – Religionen – Bewegungen, Frankfurt 1983, Sp. 857–859. Explizit wurde bereits seit der zweiten Weltkonferenz für „Glauben und Kirchenverfassung“ (Edinburgh 1937) von den „nicht-theologischen Faktoren“ gesprochen, vgl. The Non-Theological Factors in the Making and Unmaking of Church Union, Faith and Order Papers No. 84, Genf 1937. Zuvor allerdings tauchte der Begriff schon bei H. Richard Niebuhr, in: Social Sources of Denominationalism, Hamden 1929, auf.
- 12 „Neue Konflikte entstehen, deren Fronten häufig entlang der Grenze rassischer und ethnischer Zugehörigkeit verlaufen. Viele dieser Konflikte nehmen einen explizit religiösen Charakter an und bringen Kirchen – sogar Mitgliedskirchen des ÖRK – gegeneinander auf. Die seit alters her bestehende Kluft zwischen Arm und Reich wird täglich tiefer; und eine neue, Menschen entwürdigende Weltwirtschaftsordnung mißbraucht Millionen von Menschen als Manövriermasse. ... Wie zu Zeiten der ersten Gehversuche der ökumenischen Bewegung hat die weltweite Krise weitreichende ethische und geistliche Dimensionen. Was es heißt, Teil der weltweiten Kirche Christi zu sein, ist eine Herausforderung, die sich uns auf der Schwelle zum neuen Jahrtausend auf neue und dramatische Weise stellt“ (Arbeitsentwurf, § 1.7).
- 13 C. H. Ratschow, Die Religionen, Handbuch Systematischer Theologie Bd.16, Gütersloh 1979, S. 119.
- 14 Nicht grundlos befaßt sich die ökumenische Studienarbeit daher seit den siebziger Jahren mit dem Thema „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit“. Vgl. G. Müller-Fahrenholz, Einheit in der Welt von heute. Zum Thema Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit, Frankfurt a.M. 1978; Kirche und Welt. Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft, Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt a.M. 1991.
- 15 Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam vom 22. August bis 4. September 1948, hg.v. W. A. Visser't Hooft, Genf 1948, S. 7 u. 10. Diese Absicht klingt auch wieder in der Präambel des „Entwurfes“ (S. 6, letzter Abschnitt) an.
- 16 Nachdrücklich wird dieses Anliegen auch im „Arbeitsentwurf“ reaffirmiert, nämlich in der Präambel (im deutschen Text S. 6) und in § 1.2.
- 17 Es ist höchst aufschlußreich zu sehen, wie häufig z. B. die Autoren der Präambel des „Entwurfes“ davon sprechen, daß sie „von der Vision einer Kirche“ „getrieben“ seien.
- 18 So schon in „Die Kirche. Bericht der theologischen Kommission für Glauben und Kirchenverfassung“ (zur Vorbereitung der Konferenz in Lund 1952), Berlin 1955; Grundkonsens – Grunddifferenz. Studie des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung, hg. v. A. Birmelé/H. Meyer, Frankfurt a. M./Paderborn 1992. „Viele ökumenisch seit langem engagierte Theologen und Theologinnen – ich schließe mich hier ein – befinden sich im Hinblick auf ihre konfessionelle Herkunft in einer schmerzvollen Ambivalenz: Eine Lösung von der eigenen Konfession ist nicht möglich und sinnvoll, weil ein Übertritt zu einer anderen das Problem der partikularen Bindung gerade nicht lösen würde; zugleich

aber sind die über Jahre gewachsenen Bindungen an Angehörige anderer Konfessionen oft stärker als das Solidargefühl mit den Mitgliedern der eigenen Tradition“ (D. Ritschl, Ökumenische Theologie, S. 52f).

- <sup>19</sup> A Letter concerning Unawowed Motives in Ecumenical Discussions, Ecumenical Review, Vol. II, 1949, S. 52–56, bes. S. 52.
- <sup>20</sup> Bd. 25, S. 48; vgl. auch: ders., Der Weg des ökumenischen Gedankens, Göttingen 1992, S. 29.
- <sup>21</sup> Vgl. dazu z. B. E. Käsemann, Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche, Vortrag gehalten auf der 3. Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Lund 1952, jetzt in: Exegetische Versuche und Besinnungen, I/II, Göttingen <sup>2</sup>1964, S. 262–268.
- <sup>22</sup> Ökumenische Theologie, S. 53.
- <sup>23</sup> Vgl. dazu B. Lohse, Die Entstehung der Confessio Augustana und ihr Weg durch die Geschichte, in: Wir glauben und bekennen, Göttingen 1980, S. 9–24; W. Zorn, Die Übergabe der CA als Wegmarke für die Geschichte der Neuzeit, in: Den Glauben bekennen – CA 450-Jahr-Feier des Augsburgischen Bekenntnisses: Berichte – Referate – Aussprachen, hg. v. R. Kolb, Gütersloh 1980, S. 56–63.
- <sup>24</sup> Vgl. dazu: Verbindliches Lehren der Kirche heute. Arbeitsbericht aus dem Deutschen Ökumenischen Studiausschuß und Texte der Faith and Order-Konsultation Odessa 1977, hg. vom Deutschen Ökumenischen Studiausschuß, Frankfurt a. M. 1978 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 33); D. Ritschl, Ökumenische Theologie, S. 55ff.
- <sup>25</sup> Unter einem „Fraktal“ (von lat. *fractus*: gebrochen; zerteilt) ist nach der Definition des Mathematikers Benoit B. Mandelbrot, der diesen Begriff 1975 in die Chaostheorie einträgt, eine sich durch Selbstähnlichkeit auszeichnende geometrische Figur komplexer Art zu verstehen, die in der Lage ist, die vielfältigen Irregularitäten lebendiger dynamischer Prozesse darzustellen; vgl. B. B. Mandelbrot, The Fractal Geometry of Nature, 1983.
- <sup>26</sup> Vgl. Taufe, Eucharistie und Amt, Art. 1, S. 9; K. Raiser, Ökumene im Übergang, S. 121f.
- <sup>27</sup> Erhoben z. B. von Niklas Luhmann, in: Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1977, <sup>3</sup>1992, S. 266.

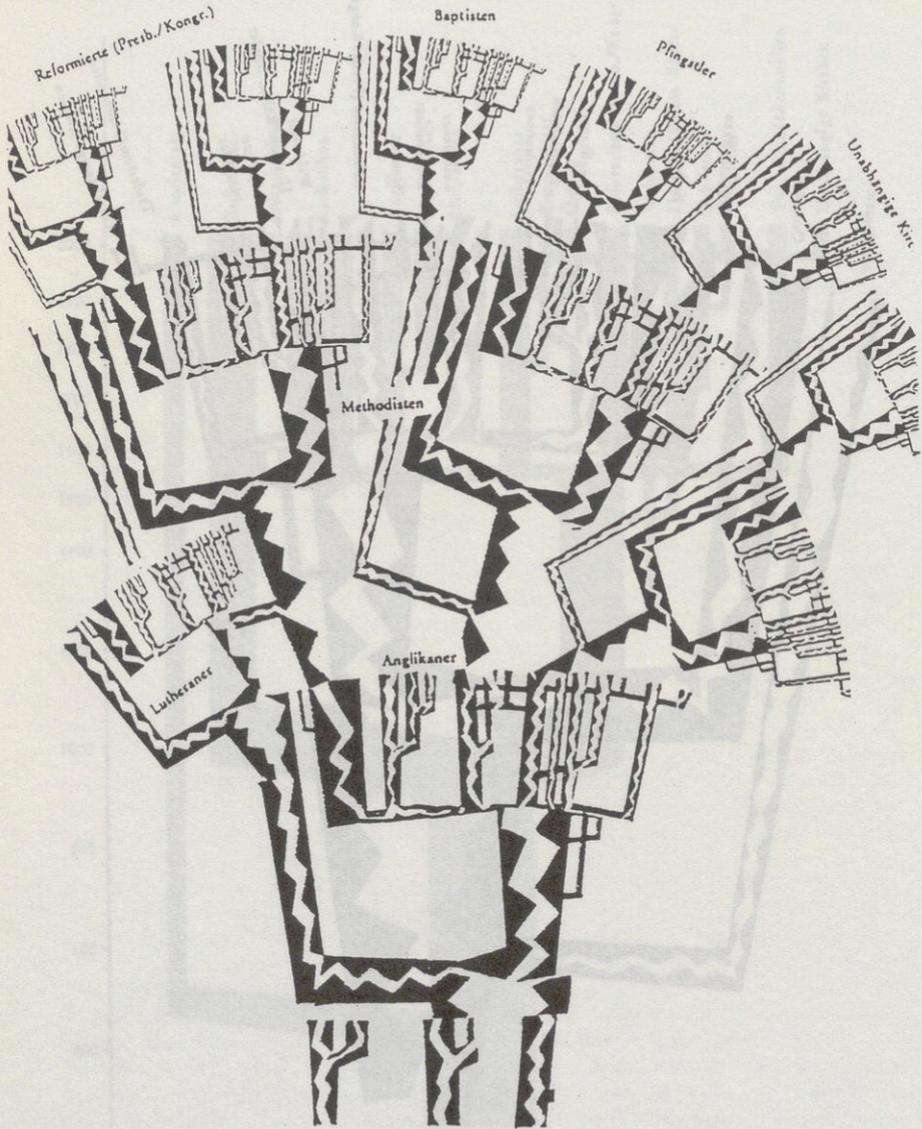


1 – Das bekannte, aber die komplexe Wirklichkeit verfälschende „Baum-Modell“ der Ökumene.



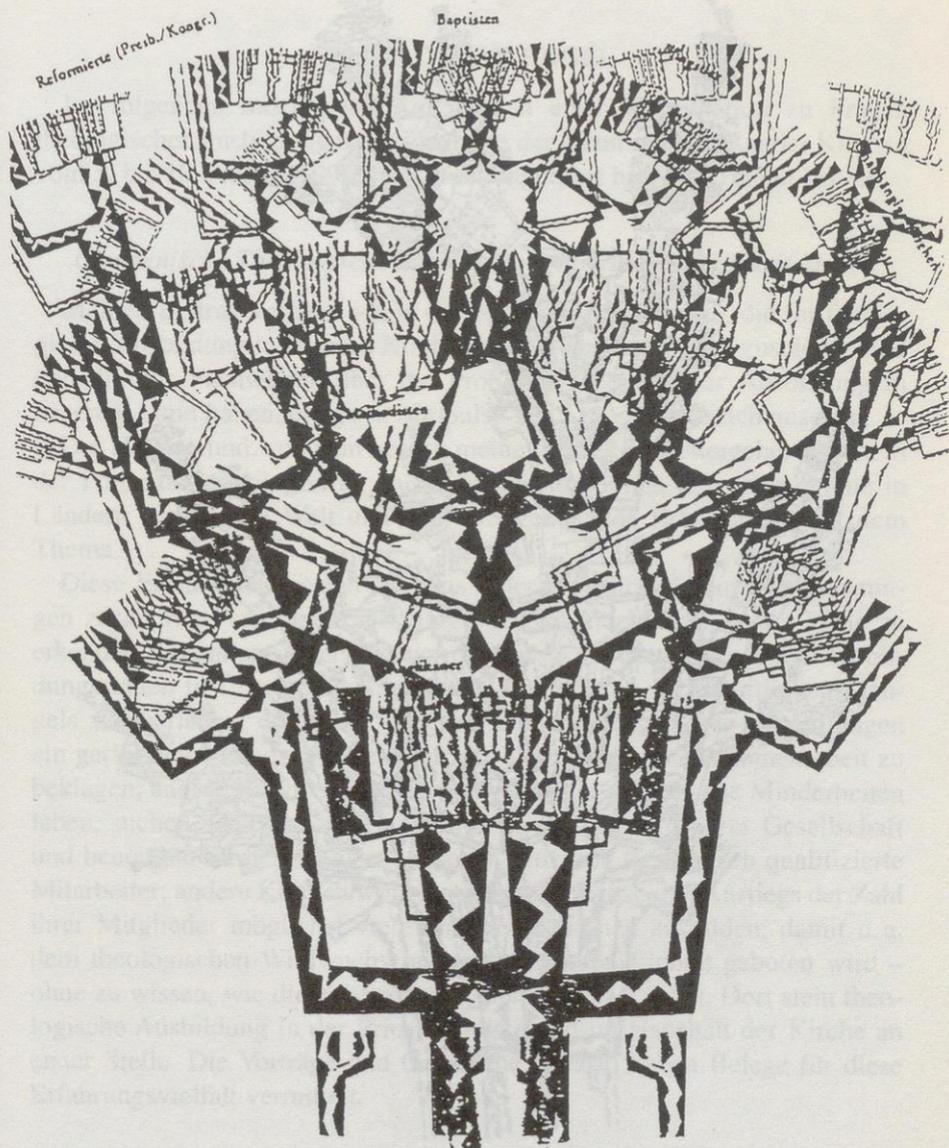
2 – Die historische und faktische Wirklichkeit der kirchlichen bzw. konfessionellen Einheit, in Vergrößerung dargestellt.

Die aufgefächerte ökumenische Wirklichkeit

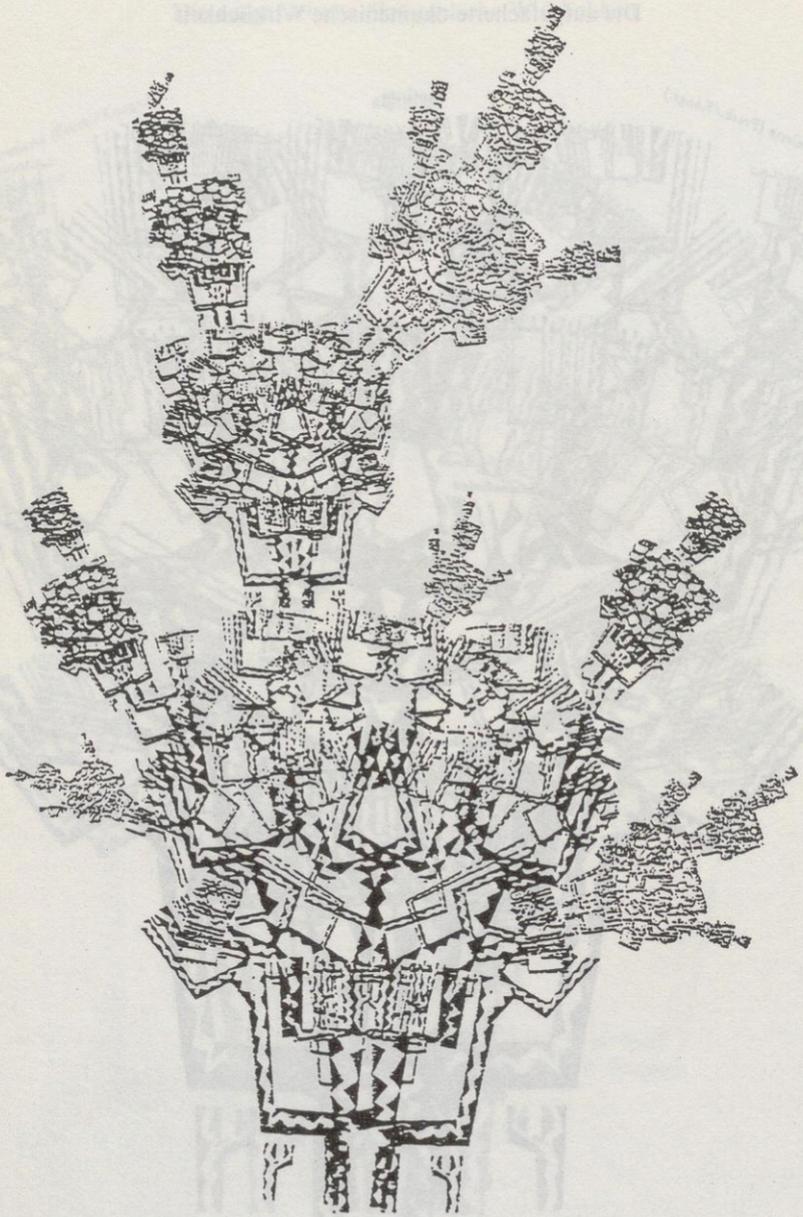


3 – Präzisere Darstellung des faktischen Tatbestandes anhand des „Protestantischen Zweiges“.

## Die aufgefächerte ökumenische Wirklichkeit



4 – Die Komplexität der ökumenischen Wirklichkeit unter Berücksichtigung der unmittelbaren Einwirkungen nicht-theologischer Faktoren.



5 – Die fraktale Wirklichkeit der Ökumene.

# Ökumenische Impulse für theologische Ausbildung heute

VON LOTHAR ENGEL

Im folgenden möchte ich Anregungen einer Konsultation zu Fragen theologischer Ausbildung nachgehen, die der Ökumenische Rat der Kirchen vom 5. bis 10. August 1996 in Oslo durchgeführt hat. Das Thema lautete:

## *Ökumenische Theologische Ausbildung – ihre Lebensfähigkeit heute.*

Meinen Beitrag verfasse ich in der Hoffnung, daß andere, die für theologische Ausbildung in unseren Kirchen und an den Fakultäten zuständig sind und die das Fachwissen über die Probleme theologischer Ausbildung in unserem Land haben, einige der Impulse von Oslo als hilfreich ansehen.

Der Hintergrund, von dem her ich meine Eindrücke weitergebe, besteht in der Förderung theologischer Ausbildungsinstitutionen und -programme in Ländern der Dritten Welt und den dort gemachten Erfahrungen mit dem Thema.

Diese Erfahrungen setzen sich aus unterschiedlichen Einzelbeobachtungen zusammen, von denen ich einige nennen möchte: da ist der Wille zu erkennen, besonders unter den von mehreren Kirchen getragenen Ausbildungsstätten in Übersee, in Situationen des äußeren wirtschaftlichen Mangels zu überleben; da ist bei manchen Trägerkirchen dieser Einrichtungen ein geringer werdendes Interesse an der ökumenischen Zusammenarbeit zu beklagen; andere Kirchen in der Dritten Welt, die als religiöse Minderheiten leben, suchen nach geeigneten Formen ihrer Präsenz in ihrer Gesellschaft und benötigen in dieser missionarischen Situation theologisch qualifizierte Mitarbeiter; andere Kirchen wollen angesichts des rapiden Anstiegs der Zahl ihrer Mitglieder möglichst viele jüngere Menschen ausbilden, damit u. a. dem theologischen Wildwuchs in den Gemeinden Einhalt geboten wird – ohne zu wissen, wie diese Personen später bezahlt werden. Dort steht theologische Ausbildung in der Prioritätenliste und im Haushalt der Kirche an erster Stelle. Die Vorträge und Gespräche in Oslo haben Belege für diese Erfahrungsvielfalt vermittelt.

## *1. Die Konsultation von Oslo 1996: Verlauf, Vorträge, Empfehlungen*

Der ÖRK ist, was die Förderung theologischer Ausbildung betrifft, nicht nur mit der finanziellen Unterstützung von Ausbildungsprogrammen und -institutionen in der Dritten Welt beschäftigt, so notwendig dies weiterhin ist. Vielmehr hat er in den letzten Jahren durch regionale Konsultationen auf Themen im Bereich der theologischen Ausbildung aufmerksam gemacht. Dazu zählen Tagungen in Mexiko, Indonesien, Ghana, in der früheren Tschechoslowakei und der DDR. Die Konsultation von Oslo war ihrem Charakter nach „global“, d. h. für alle Mitgliedskirchen des ÖRK vorbereitet worden. Zunächst möchte ich berichten.

Etwa 120 Delegierte aus über 40 Ländern, theologische Lehrer von Fakultäten und kirchlichen Seminaren, Verantwortliche für theologische Ausbildung in den verschiedenen Kirchen, Vertreter und Vertreterinnen von ökumenischen Vereinigungen für theologische Ausbildung, von Fraueninitiativen und von theologischen Ausbildungsprogrammen für Laien waren zu dieser globalen Konsultation zusammengekommen. Die letzte dieser Art auf europäischem Boden hatte vor 16 Jahren 1980 in Herrnhut stattgefunden. Bedauert wurde, daß nur wenige Personen aus Ost- und Südost-Europa teilnahmen.

Gastgeber war die lutherische Kirche Norwegens, vertreten durch Stig Utsem, den Generalsekretär des Rates für Ökumenische und Internationale Beziehungen, und durch den Rektor des Praktisch Theologischen Seminars an der Universität Oslo, Gunnar Stalsett, den früheren Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes. Eingeleitet wurden die gefüllten Arbeitstage morgens vom katholischen Theologen Fr. Samuel Rayan SJ, aus Indien, der in anregenden Bibelarbeiten in die Tagesthemen einführte. In der Mittagszeit feierten wir persönlich bereichernde und tief bewegende Gottesdienste, die die Fülle der im ÖRK versammelten Traditionen und die von Genf ausgehenden liturgischen Impulse beeindruckend widerspiegeln.

Die Teilnehmer von Oslo hörten und diskutierten in den ersten drei Tagen fünf Hauptvorträge, denen sich jeweils mehrere Ko-Referate anschlossen. In sieben Arbeitsgruppen und Workshops wurden die inhaltlichen Anstöße der Vorträge, der Ko-Referate und der Bibelarbeiten aufgearbeitet. Für den einleitenden Hauptvortrag hatte der anglikanische Theologe John Pobee aus Ghana, der für den Bereich theologische Ausbildung zuständige Direktor in der Einheit I beim ÖRK, den Generalsekretär des ÖRK, Dr. Konrad Raiser, gewonnen.

Die auf der Konsultation vorgetragenen Referate haben in sich eine Breite von Themen behandelt, auf die im einzelnen hier nicht eingegangen werden kann. Sie spiegelten die unterschiedlichen kirchlichen Traditionen und theologischen Positionen wider. Im folgenden will ich sie kurz auflisten:

- die Bedeutung der „Ökumenischen Vision“ für die theologische Ausbildung (Konrad Raiser);
- die Verpflichtung gegenüber der kirchlichen Tradition und gegenüber den ökumenischen Impulsen (Referentin war M. Walker, eine Doktorandin von der Universität Natal/Pietermaritzburg, Südafrika);
- Finanzielle Aspekte der Förderung von ökumenischen Ausbildungsstätten und von Netzwerken (Vortrag: Exekutivdirektor der Vereinigung für Theologische Ausbildung in Südostasien/ ATESEA, Dr. Yeow Choo Lak, Singapur);
- die Ausbildung des ganzen Volkes Gottes und das Verhältnis von Laien- und akademischer Ausbildung (Pastorin D. McRae-Mc Mahon, Uniting Church of Australia);

– und schließlich „Modelle der Erneuerung in der theologischen Ausbildung“ (hier referierte eine Professorin aus pfingstlerischer Tradition der USA: Ch.Bridges-Johns, Church of God School of Theology, Cleveland, Tennessee).

Wegen der aktuellen Entwicklung beim ÖRK besprachen die Teilnehmer in einer Sondersitzung die Auswirkung der Finanzkrise des ÖRK auf den Bereich Theologische Ausbildung. „Ecumenical Theological Education“/ETE ist Teil der Unit I und steht unter dem Druck, Personal, internationale Beziehungen und Programme zu reduzieren. Am Ende der Tagung wurde ein Text zur Zukunft dieses Bereichs verabschiedet: „Towards a New Mandate and Structural Framework of ETE“. Die darin enthaltenen Empfehlungen sollen die Existenz von ETE sicherstellen und enthalten Vorgaben für die nächste Arbeitsperiode (u.a. wurde ein neuer Europa-Schwerpunkt vorgeschlagen), worauf ich im vorletzten Kapitel noch einmal eingehen werde. Sie werden voraussichtlich der kommenden Vollversammlung des ÖRK in Harare zur Beratung vorgelegt.

Als Arbeitsergebnis wurde eine „Botschaft an die Kirchen, Theologischen Institutionen und den ÖRK“ beschlossen, die die inhaltlichen Impulse der Referate und Diskussionen zusammenfaßt.

## 2. Zum Thema der Konsultation von Oslo: theologische Ausbildung – ökumenisch und „viable“

Gezielt waren im Titel der Tagung mit den beiden Wörtern „*ecumenical*“ und „*viability*“ zwei Akzente gesetzt. Es ging zunächst um den Austausch von Erfahrungen, die in der weltweiten Ökumene mit theologischer Ausbildung gemacht werden und die zu Impulsen für andere Kontexte werden können. In Gesprächen, persönlichen Begegnungen und in den Arbeitsgruppen wurde Ökumene erfahren und um Standortbestimmungen gestritten. So hatten es die Anwälte/Anwältinnen einer die theologische Qualifikation und die Bedeutung der Laien betonenden Position manchmal schwer, sich gegenüber einer eher traditionellen Position verständlich zu machen. Es konnten sich Vertreter kirchlich getragener Seminare und europäisch geprägter akademischer Ausbildung begegnen, wobei dann die Erfahrung gemacht werden konnte, daß die eigene Sprache, in der Theologie am jeweils eigenen Ort getrieben wird, ihre kulturellen Begrenzungen zeigte.

Es ging dezidiert um den Beitrag, den eine ökumenisch orientierte theologische Ausbildung für die Erneuerung von Kirchen und Gemeinden leisten kann. „Ökumenisch“ meinte nicht nur eine, die jeweiligen konfessionellen Grenzen überschreitende Ausbildung, sondern bezog sich auch auf den weltweiten Horizont der Kirche, auf ihren Umgang mit Herausforderungen von Armut und Unrecht, mit den Folgen des Kirchenwachstums in vielen Teilen der Welt, auf ihre Existenz als Minderheit im konfliktreichen Zusammenleben mit Angehörigen anderer Religionen.

Der zweite Begriff (*viability*: Lebensfähigkeit, Lebendigkeit, Tragfähigkeit) ist im Deutschen nur unzureichend mit einem einzigen Begriff zu über-

setzen. Er ist auch in Oslo mit verschiedenen Akzenten versehen worden. Der ÖRK hat mit seiner Auswahl dokumentiert, daß mehr Einheit unter den Kirchen und mehr Gerechtigkeit in der Welt begleitet sein muß von Anstrengungen zur Erneuerung der Kirchen. Er schloß auch den Aspekt ein, nach der Überlebensfähigkeit der Konzepte und Strukturen für Aus- und Fortbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern zu fragen. Wie weit sind in der westlichen Welt die bisher praktizierten Modelle und Strukturen noch tragfähig im Blick auf den Auftrag der Kirchen in einer sich verändernden Gesellschaft? Sind die Institutionen für Aus- und Fortbildung in der Dritten Welt, die die dortigen Kirchen nach Vorbildern aus dem Norden übernommen haben, nicht zu überprüfen, weiterzuentwickeln und ökumenischer zu gestalten? Können sie überhaupt von den dortigen Trägerkirchen langfristig finanziert werden?

Es rückte ebenso die Frage nach der Ausbildung für die verschiedenen Dienste in den Kirchen in den Vordergrund. Das Verhältnis der Ausbildung, die zur Ordination führt, zur Ausbildung von Personen, die nicht als Berufstheologen (-theologinnen) Funktionen in den Gemeinden übernehmen und dazu eine theologische Qualifikation benötigen („ministerial formation“), war damit gestellt.

### *3. Zur inhaltlichen Vorbereitung auf die Konsultation*

Der ÖRK hatte in der ca. zweijährigen Vorbereitungsphase Kirchen, Ausbildungsstätten und ökumenische Einrichtungen eingeladen, zum Thema eigene Tagungen durchzuführen bzw. Texte zu erarbeiten. Dieser Anstoß wurde vielfach aufgegriffen, besonders in den Ländern, in denen es nationale oder überregionale Vereinigungen für theologische Ausbildung gibt, in denen theologische Colleges, akademische Einrichtungen und weitere Aus- und Fortbildungsinstitute Mitglieder sind. So hat es regionale Konsultationen in Südafrika, Asien, Latein- und Nordamerika gegeben. Eine Reihe von dort gehaltenen Vorträgen und formulierten Empfehlungen sind in der Publikation des ÖRK für theologische Ausbildung „Ministerial Formation“ (erscheint vierteljährlich beim ÖRK, Genf) abgedruckt worden.

In *Deutschland* hatten drei Einrichtungen den Ball aufgenommen. Ich beziehe mich auf sie in der Reihenfolge, wie ihre Stellungnahmen zeitlich erschienen bzw. verfaßt worden sind.

1. „Theologie zum Leben bringen. Anforderungen an eine zukunftsorientierte Ausbildung“ lautete der Titel eines deutschen Beitrags, der beim Evangelischen Missionswerk im August 1995 (als EMW-Information Nr.105, Hamburg) veröffentlicht wurde. Er wurde als eine Stellungnahme unter mehreren aus Deutschland zum Studienprozeß des ÖRK verstanden.

2. Aus dem Umfeld der Ausbildungsreferenten/innen-Konferenz der EKD folgte ein Text unter dem Titel „Die Lebenskraft der Theologie unter den Bedingungen der modernen Zivili-

sation“. Er wurde – wie auch das zuerst genannte Dokument des EMW – ins Englische übersetzt und wurde allen Teilnehmern der Konsultation von Oslo zur Verfügung gestellt.

3. Der Studierendenrat Evangelische Theologie (SETh) hat dem ÖRK im Juni 1996, also kurz vor der Konsultation in Oslo, ein in Deutsch verfaßtes, knapp sechsseitiges Papier zur Situation der Studierenden in der BRD zugeleitet. Es schließt mit Empfehlungen zur Orientierung und Beratung im Studium ab.

Alle drei Texte sind vom ÖRK inzwischen veröffentlicht worden (in: Ministerial Formation 76, Januar 1997, ÖRK, Genf, S.12ff und 22 ff). Auf die Vorbereitung und Zielsetzung der Konsultation wurde in den Evangelischen Kommentaren im April 1996 aufmerksam gemacht (Karl Fritz Daiber, Theologische Ausbildung in ökumenischer Perspektive, Ev. Kom. 4/1996, S.196 ff).

Im oben erwähnten Text Nr.1 werden Herausforderungen und Zukunftsperspektiven aus der deutschen Situation heraus formuliert (s. EMW-Info 105, S. 13 ff). Im Blick auf die Veränderungen im deutschen Kontext theologischer Ausbildung wird beschrieben, was auch als Motivation für die rege deutsche Teilnahme an der Oslo-Konsultation angesehen werden kann (von den etwa 30 Teilnehmern aus Europa kamen aus Deutschland ca. ein Drittel): „Anlaß und Dringlichkeit einer Neubesinnung über theologische Ausbildung im deutschen Bereich ergeben sich nicht nur aufgrund von äußeren Rückfragen aus der Ökumene. Eine aufmerksame Betrachtung registriert in der inneren Situation von Kirche und Gesellschaft in Deutschland sowie ihrer theologischen Ausbildung und ihren europäischen Rahmenbedingungen eine Reihe von langfristig spürbaren Verschiebungen. Sie werden den Weg der Kirchen in Deutschland beeinflussen“ (ebd. S. 5).

Die Verfasser des erwähnten deutschen Textes bewegten Probleme des gesellschaftlichen Wandels in unserem Land, die sich – bisher jedenfalls – noch nicht sichtbar in konzeptionellen Überlegungen zur theologischen Ausbildung bei uns niedergeschlagen haben. Mit dieser Beunruhigung reisten sie nach Oslo. Sie bezieht sich u. a. auf die veränderte soziale Situation der Studierenden gegenüber früheren Generationen, auf die Verringerung der Zahl der Neumatrikulierten oder auf die abnehmende Bereitschaft zu einem Auslandsstudium. Sie bezieht sich des weiteren auf die Krise der Kommunikation der christlichen Tradition in unserer postmodernen Gesellschaft insgesamt. Sie beinhaltet einen Wunsch nach mehr Flexibilität bei der Einrichtung und Anerkennung von Diensten in unseren Kirchen und die Frage, wie Menschen hierfür gewonnen werden können und welche theologische Ausbildung diejenigen brauchen, die sich als Laien für kirchliche Aufgaben zurüsten lassen wollen oder überhaupt christliche Grundorientierung benötigen.

Hinter dieser Beunruhigung steht der Verdacht, daß die alleinige Ausrichtung am herkömmlichen Bild des Pfarrers/der Pfarrerin und die Konzentra-

tion der theologischen Ausbildung auf einen begrenzten Personenkreis zukünftig nicht mehr tragfähig sein wird. *Geistliche Leitung und theologische Kompetenz wird mehreren Mitgliedern der christlichen Gemeinden zugesprochen werden müssen; und dazu benötigen sie Orientierung, Aus- und Fortbildung.* In dem erwähnten Dokument wird deshalb vorgeschlagen, die wechselseitige Durchlässigkeit und gegenseitige Öffnung zwischen akademisch-universitärer und kirchlich-pastoraler Ausbildung verstärkt zum Thema zu machen.

#### 4. Die Tragfähigkeit theologischer Ausbildung heute aus ökumenischer Sicht

Bei meinen folgenden Überlegungen beziehe ich mich auf das Hauptreferat, das Konrad Raiser zur Einleitung der Tagung gehalten hat.

Raiser unterstreicht die Dringlichkeit des Themas, in dem die Frage mitschwingt, wie tragfähig (wie „viable“) die bisher gültigen Formen theologischer Ausbildung heute sind. Dabei erteilt er nicht – von höherer ökumenischer Warte aus – Anweisungen oder Vorschläge für die Praxis der theologischen Ausbildung in den einzelnen Mitgliedskirchen des ÖRK. Diese gestaltet sich ja nach sehr unterschiedlichen Kriterien. Zu berücksichtigen sind die unterschiedlichen konfessionellen und historischen Gegebenheiten. In Deutschland wie in einigen anderen Ländern betrifft dies die besondere Situation, daß das theologische Grundstudium an staatlich finanzierten Universitäten durchgeführt wird. Dadurch ergibt sich für den einzelnen Studierenden bei uns eine für andere Kirchen nur schwer nachvollziehbare Distanz zur kirchlichen Praxis während des Studiums.

Vielmehr werden die Mitgliedskirchen von Raiser auf die sie gegenwärtig bedrängenden eigenen Probleme angesprochen, besonders die historischen Kirchen aus der protestantischen (und der katholischen) Tradition. Sie machen nach seiner Auffassung gegenwärtig eine Phase der institutionellen Unsicherheit durch und sind sich ihrer Rolle in den sich wandelnden Gesellschaften nicht mehr sicher.

So bekommt die Frage ein besonderes Gewicht, welchen Beitrag theologische Ausbildung heute leistet, um auf diese Entwicklung eine angemessene Antwort zu finden. Raiser nimmt den Studierenden in den Blick und fragt, ob in der theologischen Ausbildung Führungskräfte herangebildet werden, die befähigt sind, neues Leben in die Gemeinden zu bringen, Kirchen zu erneuern und ihre „institutionelle Identität“ zu transformieren (ich beziehe mich auf Seite zwei seines Vortrags, der in einem Studienheft des Evangelischen Missionswerks zum Thema „Zukunft der Kirche – Zukunft der theologischen Ausbildung“, Weltmission heute Nr. 27, Hamburg 1997, abgedruckt ist; es heißt dort im Original: „A viable form of theological education and ministerial formation will, therefore, aim at preparing leaders of Christian communities who are able to inspire new life, to renew and transform the institutional identity of the church.“). Man möchte ergänzen: die auch in der Lage sind, die bereits jetzt erkennbaren Ansätze zur Erneuerung zu stärken, theologisch-kritisch zu begleiten und gegebenenfalls zu korrigieren.

Das sind gewichtige Zielsetzungen. Will man sie ohne den zentralen Aspekt der Lust am Gemeindeaufbau interpretieren, würden sie eine Überforderung der einzelnen ordinierten Person oder des theologisch qualifizierten Laien bedeuten. Theologische Ausbildung müßte eine Spiritualität ver-

mitteln, die den einzelnen und die christliche Gemeinde befähigt, die Chancen des gegenwärtigen Wandels konstruktiv aufzunehmen, d. h. auch: die gegenwärtige Situation als missionarische Herausforderung zu begreifen.

Konrad Raiser fährt mit dem Gedanken fort, daß die praktische Reaktion auf eine erkennbare problematische Situation unserer Kirchen eine „Vision“ braucht. Diesen Aspekt möchte ich kurz entfalten. Eine Vision vermittelt Orientierung, schlägt eine Brücke zu anderen Christen, die sich in einer ähnlichen Lage befinden, und sie verschafft ein Stück Zuversicht in einer Situation, wo herkömmliche Strukturen zusammenschmelzen und als selbstverständlich vorausgesetzte finanzielle Wachstumsraten – jedenfalls bei uns (in anderen Kirchen hat es diese ja nie gegeben) – sich in beängstigende Kurven nach unten verwandelt haben. Das beinhaltet auch den Mut, nicht nur reaktiv oder defensiv dieser Situation zu begegnen, sondern sich kreativ auf den Wandel einzulassen und nach neuen Konzepten für die theologische Aus- und Fortbildung zu suchen.

Das könnte unter anderem bedeuten, trotz der notwendigen Sparmaßnahmen in unseren Kirchen Investitionen in den Bereichen vorzunehmen, wo es um die Qualifikation von Menschen geht, die in unseren Kirchen zu ihrer Leitung und Gestaltung zukünftig benötigt werden.

Wie sich Kirche heute versteht, stellt Raiser fest, schlägt sich in den Formen nieder, die sie für die verschiedenen, als notwendig erkannten Dienste einrichtet, und dies wird ebenso darin erkennbar, wie sie ihre Verantwortung für die theologische Ausbildung in ihrer umfassenden Form wahrnimmt. Raiser spricht gezielt des öfteren den Zusammenhang von „theological education“ und von „ministerial formation“ an, also eine Form umfassender theologischer Ausbildung. Sie gibt die Basis ab für die Qualifikation zum speziellen Dienst in der Kirche; sie sollte aber auch ein Weg sein, weitere Gemeindeglieder zu befähigen, über ihren Glauben und ihre Kirche in der Gesellschaft kompetent Rechenschaft abzulegen.

Kirchliche Dienste sind dazu da, die christliche Gemeinschaft aufzubauen, unabhängig davon, ob der Träger einer solchen Verantwortung ordiniert oder nicht ordiniert ist. Dieser Dienst hat eine Ausstrahlung und beschränkt sich nicht auf den einzelnen oder die kirchliche Gemeinschaft. Das soll auch in der Ausbildung zugrundegelegt werden: die Studierenden werden Teil einer Gemeinschaft sein, die unter dem Evangelium ihr Umfeld verändert: eine Gemeinschaft, die Hoffnung und Heilung vermittelt, Teilen und Solidarität einübt, die versöhnende Beziehungen aufbaut und Menschen befähigt, sich gegenseitig zu ermutigen („... the role of all ministries is to enable the churches to become viable communities of hope and healing, inclusive communities of sharing in solidarity, communities which build and sustain relationships of reconciliation and mutual empowerment“; ebd. S. 4).

Ich lese hieraus kein despektierliches Ignorieren der akademischen Freiheit wissenschaftlicher Forschung und Lehre oder der individuellen Entfaltungsmöglichkeit von Theologiestudierenden an Universitäten, ihre Chancen innerhalb eines zeitlich begrenzten Lebensabschnitts wahrzunehmen und durch Übernahme und Widerspruch eine eigene theologische Position zu gewinnen. Eher ist der dargestellten Position eine kritische Spitze gegenüber Kirchen zu entnehmen, ihre theologischen Ausbildungsstätten als Schmiede zur Erlangung angepaßter Mitarbeiter zu mißbrauchen. Daß ein Studium primär einem kirchlich-denominationellem Zweck unterstellt wird, daß die Festlegung auf Ausbildungsinhalte und die Auswahl von Lehrenden und Studierenden von einem dominanten institutionellen Interesse gelenkt

und ein unabhängiger theologischer Diskurs eher zurückgedrängt wird: dafür gibt es Beispiele aus verschiedenen Ländern und von verschiedenen Colleges und Seminaren.

Aber hier ist Vorsicht vor Generalisierung am Platze, weil andere Beispiele belegen, daß eine fruchtbare Spannung zwischen den theologischen Lehrkräften an theologischen Ausbildungsstätten und den kirchlich Verantwortlichen entstehen kann. Eine Verkirchlichung der theologischen Ausbildung im engen, negativen Sinne hatte weder der ÖRK noch die Konsultation von Oslo im Sinne.

Im Blick auf das akademische Ausbildungssystem, dessen Vorzüge in Oslo nicht in Frage gestellt wurde (ETE spricht in anderen Zusammenhängen von der Notwendigkeit der „academic excellency“ in der theologischen Ausbildung), sind Zweifel anzumelden, ob eine einseitige Festlegung der Kirchen auf dieses System den Anforderungen gerecht wird, vor die die gegenwärtige und vermutete zukünftige Entwicklung unsere Kirchen stellen wird. Ob sich in den Publikationen, die im Rahmen der Diskussion zur Reform des Theologiestudiums der Öffentlichkeit zur Kenntnis gegeben wurden, Ansätze finden lassen, die diese Zweifel kreativ aufnehmen, müßte überprüft werden.

Welche Kompetenzen sollte nun theologische Ausbildung – und jegliche Vorbereitung auf kirchliche Dienste (also „theological education“ und „ministerial formation“) – vermitteln, fragt Raiser abschließend, die dieses Ziel einer Gemeinschaft, die Zeugnis von der lebensgebenden Kraft des Evangeliums gibt, zum Inhalt hat? Er nennt fünf solcher Kompetenzen:

1. „Pastorale Kompetenz“ ist erforderlich (Verkündigung und Gottesdienst, Verwaltung der Sakramente) – sie muß eingeübt werden. Es wird offengelassen, ob dieses Einüben und Aneignen während oder nach dem Grundstudium erfolgen sollte.

2. „Kompetenz zur Leitung“ schließt die Fähigkeit zum Verzicht auf autoritäre Dominanz ein und erfordert Selbstdisziplin, meint ebenso die Fähigkeit, in Konflikten zu vermitteln und Versöhnung zu ermöglichen. Wo erhält heute der theologische Nachwuchs sein Training, (nicht um Manager oder Geschäftsführer zu werden, sondern) um kreative, ermutigende Leitungsaufgaben wahrzunehmen?

3. Mit „theologischer Kompetenz“ beschreibt Raiser die Fähigkeit, die geistlichen Erfahrungen und die Glaubenseinsichten der Gemeindemitglieder zu erkennen und sie fruchtbar zu machen. Er ergänzt: diese „hermeneutische“ Befähigung (formation) wird in der traditionellen theologischen Ausbildung vernachlässigt.

4. „Missionarische Kompetenz“ – ein gewagtes Wort angesichts der Zurückhaltung in unserer Tradition gegenüber der Mission. Eine christliche Gemeinschaft wird „Salz der Erde“, „Licht der Welt“, wenn sie die missionarische Berufung der ganzen Kirche für sich ernst nimmt; dies schließt den Einsatz für Gerechtigkeit in der Gesellschaft ein.

5. Theologische Ausbildung muß schließlich zur „ökumenischen Kompetenz“ anleiten. Das christliche Bewußtsein muß gestärkt werden, andere christliche Traditionen zu würdigen und sie als Bereicherung, nicht als Bedrohung zu empfinden.

#### *4. Verbesserung des regionalen und internationalen ökumenischen Austauschs über theologische Ausbildung*

Die verstärkte Vernetzung von Personen und Einrichtungen, die theologische Ausbildung mit dem Ziel der Ordination und für andere Dienste anbieten, war ein Thema in verschiedenen Gesprächen in Oslo. Personen, die in der theologischen Fachausbildung, in der Laienausbildung oder in theologischen Fernstudien-Programmen (Theological Education by Extension) tätig sind, bedauern die fehlende Verknüpfung und gegenseitige Durchdringung und beklagen, daß manche Kirche, aber auch die akademische Seite sich aus ihrer Sicht nur begrenzt den ökumenischen Impulsen öffnet.

Über die bereits bestehenden vielfältigen Beziehungen hinaus, die zwischen akademischen Einrichtungen in Europa und in den USA entwickelt worden sind und die auch durch Beziehungen zu Ausbildungsstätten in Übersee ergänzt werden, müßte es ein Forum für die Behandlung ökumenischer Fragen in der theologischen Ausbildung geben – sowohl in Deutschland wie auf europäischer Ebene.

Auf globaler Ebene hat sich auf Initiative des ÖRK 1986 die „World Conference for Associations of Theological Institutions“ (WOCATI) gebildet, ein Dachverband für die regionalen und nationalen Verbände, der bisher zweimal getagt hat (Pittsburg/USA 1992, Nairobi/Kenia 1996; die nächste Vollversammlung findet im Jahr 2000 statt). Die Federführung für die Vorbereitung und Durchführung der Sitzungen des Exekutivausschusses und der beiden erwähnten Vollversammlungen hat bisher die „Association of Theological Schools“ (ATS) in den USA übernommen. Die Geschäftsführung der ATS dokumentiert damit ihr Interesse an ökumenischen Kontakten und am internationalen Austausch namens ihrer Mitglieder.

Die Satzung von WOCATI läßt Einzelmitgliedschaft zu. So könnten deutsche Theologische Fakultäten Delegierte zu den Tagungen von WOCATI entsenden. ETE/ÖRK selbst ist nicht Mitglied in diesem Dachverband, aus Rücksicht gegenüber solchen Ausbildungsstätten unter den regionalen Mitgliedern von WOCATI, die evangelikal geprägt sind.

#### *5. Zum Mandat für Ökumenisch-Theologische Ausbildung beim Ökumenischen Rat der Kirchen*

Der Bereich „Ecumenical Theological Education“/ETE beim ÖRK hat in Oslo eine deutliche Ermutigung erfahren, seine bisherige Arbeit (Durchführung von Konferenzen und Workshops, Pflege internationaler Beziehungen, Förderung von Initiativen z. B. für Frauen in der theologischen Ausbil-

dung, Finanzierung von Projekten und Publikationen) fortzuführen und sich neuen Herausforderungen zu stellen. Dem diene die Verabschiedung des Abschlußdokuments mit Empfehlungen zum zukünftigen Mandat von ETE.

Die Zukunft von ETE ist wie die anderer Arbeitszweige des ÖRK zumindest unklar. Auch der ÖRK muß Einsparungen vornehmen, Arbeitsfelder möglicherweise zusammenlegen oder an regionale ökumenische Gremien bzw. Kirchenräte abgeben. Gerade kleinere Arbeitsfelder stehen in der Gefahr, ihr Profil zu verlieren oder ganz aufgelöst zu werden.

Das in Oslo verabschiedete *Mandatspapier* würdigt die Impulse, die der ÖRK in den vergangenen vier Jahrzehnten für eine ökumenisch orientierte theologische Ausbildung gesetzt hat. Dazu zählt nicht nur die materielle Unterstützung für Ausbildungsstätten in Übersee (Qualifikation von Lehrkräften, Ausstattung von Bibliotheken, Förderung des internationalen Austauschs, etc.), sondern auch die Vermittlung von Impulsen zu Methode und Inhalt theologischer Ausbildung für die traditionellen theologischen Fakultäten im Norden.

Zu den *gegenwärtigen Herausforderungen*, vor denen theologische Ausbildung weltweit steht, zählt das Papier u. a.:

- die dramatischen Veränderungen in Osteuropa, die Konsequenzen für den Aufbau des Ausbildungssystems dort und den internationalen Austausch, z. B. zwischen Ost- und Westeuropa;
- das Wiedererstarken des Konfessionalismus und eines engen Fundamentalismus, was die ökumenische Vision für theologische Ausbildung so dringlich macht;
- der wachsende Einfluß charismatischer und pfingstlerischer Strömungen in den Kirchen;
- die Krise der historischen Kirchen, die am Modell des (der) Vollzeit-/Berufstheologen (-in) festhalten, aber der Partizipation von Laien mehr Raum geben und neue Modelle der Kooperation zwischen Klerikern und Laien entwickeln müßten.

Bei den *zukünftigen Aufgaben* des auf theologische Ausbildung bezogenen Bereichs beim ÖRK benennt der Text vier Felder (dimensions), in denen ETE sich für Erneuerung einsetzen soll:

- bei den Formen kirchlichen Dienstes
- bei Programmen und Modellen theologischer Ausbildung
- bei den Curricula für ökumenische Qualifikation
- bei Modellen für das Teilen finanzieller Ressourcen.

In der Entfaltung des Mandats, das in diesen Feldern vom ÖRK wahrzunehmen ist, wird u. a. vorgeschlagen, daß der ÖRK *mehrere Studienprojekte*

durchführen möge. Darunter soll u. a. das Thema „Finanzielle Unabhängigkeit theologischer Ausbildung“ gehören – eine Reaktion auf die Debatte über „ownership“. Hiermit war gemeint, daß die Kirchen weltweit ihre Ausbildungseinrichtungen möglichst selbst tragen sollten (damit diese nicht primär von finanziellen Zuwendungen von außen abhängig sind). Deutsche und andere Teilnehmer hielten sich vor Augen, daß dieses Problem, was die Ausbildungsphase an den Universitäten angeht, sie (noch) nicht betrifft.

Die anderen Studienvorhaben sollen auf die Bedeutung der charismatischen bzw. pfingstlerischen Bewegung für die theologische Ausbildung, auf ihre missionarische Dimension in Situationen interkulturellen und interreligiösen Zusammenlebens sowie auf die Rolle von Frauen in der theologischen Ausbildung eingehen. Mit Bezug auf Projekte wurde vorgeschlagen, neue Wege einzuschlagen, um regionale Fonds zur Finanzierung z. B. von Stipendien einzurichten.

Daß sich der ÖRK zukünftig verstärkt der *ökumenischen Orientierung theologischer Ausbildung in Osteuropa* (orthodox, protestantisch, katholisch) und in Europa insgesamt widmen möge, soll ebenfalls in ein neues Mandat aufgenommen werden. Dieser Vorschlag hat Konsequenzen für die Struktur von ETE, weil er zusätzliche Stellen erforderlich macht. Diese sind jedoch nicht mehr zu finanzieren. Vielleicht liegt eine Chance in dem Vorschlag, der Eingang in das Mandatspapier fand, einen Mindestbestand an Personal für ETE in Genf zu erhalten und zusätzlich Stellen in drei Regionen zu verlagern. Um dieses Modell zu verwirklichen, müßten europäische bzw. orthodoxe Kirchen allerdings um ergänzende finanzielle Anstrengungen gebeten werden.

Der ÖRK ist herausgefordert, seinen Mitgliedskirchen ein Konzept vorzuschlagen, das die Erwartungen an den ÖRK im Bereich theologischer Ausbildung, wie sie in den Vorschlägen der Konsultation sichtbar wurden, und die finanziellen Realitäten in Einklang bringt.

## 6. Abschluß

Die globale ökumenische Konsultation von Oslo hat Anstöße den Kirchen und Verantwortlichen für theologische Ausbildung aus aller Welt vermittelt, die hier nur ausschnittshaft dargestellt werden konnten. Abschließend soll ein Aspekt erwähnt werden, der sich unter den deutschen Teilnehmern in Oslo auftat: die Möglichkeit, voneinander zu lernen, wurde nicht nur konkret durch die Begegnung mit Fachleuten aus anderen Kontinenten, sondern auch durch die Begegnung der deutschen Teilnehmer untereinander. Sie kamen

von Fakultäten, aus Landes- und Freikirchen, von der EKD und vom Evangelischen Missionswerk. Gerade die Freikirchen haben in ihrem Ausbildungssystem Elemente, die sich in größerer Nähe zur Praxis und zu den Grundsätzen für theologische Ausbildung in anderen Teilen der Ökumene befinden. Dieser „intra-kulturelle“ Austausch ist für die Zukunft der theologischen Ausbildung bei uns im Blick auf die Pflege ihres ökumenischen Charakters wichtig.

## Das Osterdatum – kirchentrennend?<sup>1</sup>

VON DAGMAR HELLER

Für das kirchliche Leben in Deutschland spielt es (bisher) kaum eine Rolle, daß es in der Christenheit zwei unterschiedliche Ostertermine gibt. In Regionen wie dem Nahen Osten hingegen, wo Christen der westlichen und der östlichen Traditionen eng zusammenleben und zudem eine Minderheit in einer eher antichristlich eingestellten Umgebung bilden, wird diese Situation als äußerst schmerzhaft empfunden, da sie nicht nur die ganz praktische Regelung von Schulferien schwierig macht, sondern Familien in der Feier des wichtigsten religiösen Festes auseinanderreißt und zum Spott der nicht-christlichen Umgebung macht. Als Versuche gemacht wurden, wenigstens für die Region des Nahen Ostens zu einem gemeinsamen Datum zu kommen, zeigte sich, daß wegen der weltweiten Verflechtung vieler Kirchen nur eine weltweite Lösung wirklich helfen kann. Aber nicht nur aus ökumenischer Solidarität mit Christen, die in solchen Situationen leben, ist die Frage durchaus weltweit für alle Christen relevant. Praktisch auf der ganzen Welt sind die Gesellschaften in Veränderung begriffen. Die wachsende Mobilität verwandelt zumindest die Großstädte immer mehr in multikulturelle Gesellschaften, wodurch das Bedürfnis von Christen, die kirchlichen Feste gemeinsam zu feiern, größer werden wird, vor allem wenn das Zeugnis von Tod und Auferstehung Jesu Christi und deren Bedeutung für die Menschheit glaubwürdig sein soll.

Auf diesem Hintergrund beschäftigte sich im März 1997 eine Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen in Aleppo/Syrien mit der Frage nach einem gemeinsamen Osterdatum und erarbeitete einen Lösungsvorschlag, der an alle Mitgliedskirchen des ÖRK sowie die römisch-katholische Kirche geschickt wurde.<sup>2</sup>

## Zur Geschichte des Osterdatums

Hinter dieser Initiative steht eine lange Geschichte. Letztlich ist das Problem bis in die Zeit des Neuen Testaments und der Alten Kirche zurückzuverfolgen. Aus dem NT geht hervor, daß Tod und Auferstehung Christi mit dem jüdischen Passahfest in Verbindung stehen. Aber von Anfang an war nicht klar, wie diese Verbindung aussah. Richtet man sich nach den Synoptikern, dann war das letzte Abendmahl ein Passahmahl, d. h. Jesus starb am Tag nach Passah, während Johannes dessen Tod auf den Passahtag selbst verlegt. Bereits am Ende des 2. Jh. gab es Kirchen, die Ostern in Verbindung mit dem jüdischen Passahfest feierten, unabhängig davon, ob dies ein Sonntag war oder nicht, während andere es am folgenden Sonntag feierten. Am Ende des 4. Jh. existierten vier verschiedene Methoden, das Osterdatum zu berechnen. Diese verwirrende Situation versuchte das Konzil von Nizäa im Jahre 325 zu lösen, indem beschlossen wurde, Ostern am ersten Sonntag nach dem Vollmond, der auf die Frühjahrs-Tag- undnachtgleiche folgt, zu feiern. Diese Lösung hatte nicht nur die Einheit in der Feier des Osterfestes im Blick, sondern sollte das Osterdatum auch unabhängig machen von der damals gültigen jüdischen Berechnung des Passahtermins, die gegenüber der Praxis zur Zeit Jesu geändert worden war: Ursprünglich war Passah am ersten Vollmond nach der Frühjahrs-Tag- undnachtgleiche gefeiert worden.<sup>3</sup> Ab dem 2. oder 3. Jh. berücksichtigte die Berechnung die Tag- undnachtgleiche nicht mehr, sondern bezog sich allein auf eine zyklische Festlegung der Mondphasen, so daß es vorkommen konnte, daß Passah zweimal innerhalb eines Sonnenjahres gefeiert wurde.<sup>4</sup> Die Regel von Nizäa zeigt daher, daß das Konzil offensichtlich Ostern mit derjenigen Passahberechnung verbinden wollte, die zu Jesu Lebzeiten gültig war. Allerdings blieben auch nach dem Konzil Unterschiede im Osterdatum bestehen, da Nizäa nichts über die Methoden gesagt hatte, nach denen die Daten für Vollmond und Sonnwend berechnet wurden.

Die eigentliche Schwierigkeit, die hinter der heutigen Situation steht, entstand im 16. Jahrhundert, als der Gregorianische Kalender den Julianischen ablöste. Das Kalenderproblem hängt mit der Tatsache zusammen, daß das astronomische Jahr, nämlich die Zeit, die die Erde benötigt, um sich einmal um die Sonne zu bewegen, nicht genau 365 Tage beträgt. Da es für das tägliche Leben aber notwendig ist, das Jahr in gleiche Zeitabschnitte einzuteilen, muß dieses Problem durch das Einfügen von Schaltjahren gelöst werden. Dabei kommt der Gregorianische Kalender der astronomischen Wirklichkeit näher als der Julianische: Beim Gregorianischen Kalender ist das Kalenderjahr 26 Sekunden<sup>5</sup> länger als der Erdumlauf um die Sonne, während beim Julianischen Kalender eine Differenz von 11 Minuten und 14 Sekunden besteht. Das bedeutet, daß für den Julianischen Kalender die astronomischen Fakten und die kalendrische Berechnung nach 128 Jahren um 1 Tag differieren, während dies beim Gregorianischen Kalender erst nach 3600 Jahren eintritt. Zur Zeit differiert der Julianische Kalender vom Gregorianischen um 13 Tage, im Jahr 2100 werden es 14 Tage sein.<sup>6</sup> Das heißt, daß das Datum der Tag- undnachtgleiche (21. März), von dem der Ostertermin abhängt, nach dem Julianischen Kalender auf den (Gregorianischen) 3. April fällt. Falls ein Vollmond zwischen diese beiden Daten fällt, ist das Osterfest nach dem Julianischen Kalender später als nach dem Gregorianischen.

Die Lage in den Kirchen wurde zusätzlich noch verworrener durch die Tatsache, daß nicht alle Länder und Kirchen sofort den Gregorianischen Kalender annahmen, als er von Papst Gregor eingeführt wurde. Vor allem in den orthodoxen Kirchen kam es in diesem Zusammenhang zu großen Problemen und Kirchenspaltungen.

Im 20. Jahrhundert wurde die Diskussion aus verschiedenen Ecken wieder neu aufgenommen. 1902 wurde von Patriarch Joachim III. von Konstantinopel eine innerorthodoxe Diskussion initiiert, die eine größere Einheit in dieser Frage unter Christen anstrebte. 1920 wurde die Frage in einer

Enzyklika des Ökumenischen Patriarchen der ganzen christlichen Welt vorgelegt. 1923 führte das griechische Parlament den Gregorianischen Kalender ein, was zu einem Konflikt zwischen (orthodoxer) Kirche und Staat führte. Nicht zuletzt aus diesem Grund wurde im Mai 1923 ein panorthodoxer Kongreß einberufen, der den Julianischen Kalender revidierte.<sup>7</sup> Dies führte allerdings zu Schismen in den Kirchen in Griechenland, Rumänien und anderswo. Im Hinblick auf die Kalender und Festpraxis kann man daher heute die orthodoxen Kirchen in drei Kategorien einteilen<sup>8</sup>: 1. Kirchen, die vollständig den Julianischen Kalender benutzen, 2. Kirchen, die (wenigstens teilweise) den revidierten Julianischen Kalender angenommen haben, der 1923 vom panorthodoxen Kongreß in Konstantinopel geschaffen wurde, und der dem Gregorianischen Kalender entspricht, aber durch einige zusätzliche Regelungen zu einer größeren Genauigkeit gelangt.<sup>9</sup> Diese Kirchen haben allerdings für die Berechnung des Osterdatums den Julianischen Kalender beibehalten, weil dieser sicherstellt, daß Ostern immer nach dem jüdischen Passahfest gefeiert wird.<sup>10</sup> 3. Orthodoxe Kirchen in Ländern mit einer katholischen oder evangelischen Mehrheit benutzen den Gregorianischen Kalender. Allerdings ist die Finnisch-Orthodoxe Kirche die einzige unter diesen, die den Gregorianischen Kalender auch für die Berechnung des Osterdatums verwendet. Das heißt in der Praxis, daß für die Berechnung des Osterfestes alle orthodoxen Kirchen mit Ausnahme der letztgenannten den Julianischen Kalender anwenden.

Gleichzeitig begann die Diskussion vom *säkularen* Standpunkt. Vor allem in der Geschäftswelt wurde nach einer einfacheren und vernünftigeren Berechnung gesucht. 1928 verabschiedete das britische Parlament die sogenannte Oster-Akte, die darauf abzielte, Ostern auf einen festgelegten Sonntag, nämlich denjenigen, der auf den zweiten Samstag im April folgt, zu legen. Diese Akte sollte allerdings nur nach einstimmiger Zustimmung der christlichen Kirchen eingeführt werden.<sup>11</sup>

Bereits 1923 hatte der Völkerbund die Frage aufgenommen und an die „Technische Beratungskommission für Kommunikation und Verkehr“ weitergeleitet. Diese wollte einen weitweiten neuen Kalender einführen, der das Jahr in Monate gleicher Länge einteilte, was zur Folge hatte, daß man einen oder zwei Tage außerhalb des Sieben-Tage-Rhythmus der Woche benötigte, um die fehlende Zeit auszugleichen. Bezüglich des Osterdatums schlug man die britische Lösung vor. Man befragte die Kirchen nach ihrer Meinung und wandte sich für die evangelische Seite an den Allgemeinen Christlichen Rat für praktisches Christentum.<sup>12</sup> Das Ergebnis war, daß die meisten protestantischen Kirchen einem festen Osterdatum zustimmten<sup>13</sup>. Die Antwort des Ökumenischen Patriarchats war, daß, obwohl „die orthodoxe Kirche einen Kalender bevorzugen würde, der die Kontinuität der Woche beibehält“<sup>14</sup>, sie offen sei für ein fixes Osterdatum, vorausgesetzt, daß es sich um einen Sonntag handelte und daß alle christlichen Kirchen dem zustimmten. Rom antwortete 1924, daß nur ein ökumenisches Konzil diese Frage klären könne. Dem folgte 1932 eine definitiv negative Antwort, da man die Frage als eine „spezifisch religiöse Frage“ betrachtete, „die in die Kompetenz des Heiligen Stuhls fällt, und der Heilige Stuhl kann, aus Gründen höherer geistlicher Belange keine Änderung in dieser Angelegenheit in Erwägung ziehen.“<sup>15</sup> Die internationale Initiative, die von der UNO übernommen worden war, war definitiv 1955 gescheitert, nachdem die USA die Idee eines neuen

Kalenders zurückwies, da sie zu großen Widerstand ihrer Bevölkerung aus religiösen Gründen befürchteten<sup>16</sup>.

*Die Situation veränderte sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, das in seiner Konstitution über die Heilige Liturgie sagte, daß die römisch-katholische Kirche einem gemeinsamen veränderlichen oder fixen Datum zustimmen würde, wenn alle Kirchen eine gemeinsame Lösung finden könnten. Der ÖRK nahm daher die Frage von neuem auf und unternahm zwischen 1965 und 1967 eine Befragung seiner Mitgliedskirchen<sup>17</sup>. *Das Ergebnis war, daß alle Kirchen bereit waren, das Osterfest an einem gemeinsamen Datum zu feiern. Aber während die Mehrheit der westlichen Kirchen ein fixes Datum vorzogen, bevorzugten die orthodoxen Kirchen ein gemeinsames veränderliches Datum nach der Regel von Nizäa*. Um die Antworten auszuwerten und weitere Schritte vorzuschlagen, organisierte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im März 1970 eine Konsultation in Chambésy, die verschiedene Lösungsmöglichkeiten erörterte und dem ÖRK empfahl, seinen Mitgliedskirchen einen endgültigen Vorschlag zu machen.<sup>18</sup>

1975 stand dann die Frage auf der Tagesordnung der 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi, nachdem die römisch-katholische Kirche den ÖRK angefragt hatte, ob im Zusammenhang mit der Vollversammlung etwas Gemeinsames in dieser Hinsicht unternommen werden könne. Ein weitere Befragung der Mitgliedskirchen hatte dasselbe Ergebnis wie schon in den sechziger Jahren. Die Vollversammlung stellte deutlich fest, daß eine Entscheidung nur von den Kirchen selbst gefällt werden könne und nicht vom ÖRK. Ein spezifischer Vorschlag werde in diesem Stadium als nicht für hilfreich erachtet, aber weitere Arbeit sei wünschenswert.

Die *orthodoxen Kirchen* erklärten, daß sie ein gemeinsames Datum stark befürworteten, aber daß keine orthodoxe Kirche eine Entscheidung in dieser Frage fällen könne „ohne eine allgemeine panorthodoxe Entscheidung“.<sup>19</sup>

Seither ist die Frage vom ÖRK nicht wieder aufgenommen worden. Die orthodoxen Kirchen hingegen beschlossen auf ihrer ersten vorkonziliaren panorthodoxen Konferenz 1976, sobald als möglich einen Kongreß abzuhalten, der kirchliche Verantwortliche, Experten für kanonisches Recht, Historiker, Soziologen und Astronomen zusammenbringen sollte, um die Frage zu diskutieren.<sup>20</sup> Auf dieser Konsultation, die 1977 in Chambésy stattfand, wurde vor allem das pastorale Problem hervorgehoben: innerhalb der orthodoxen Gemeinschaft würden neue Spaltungen hervorgerufen, wenn die Regel von Nizäa aufgegeben würde. Für die astronomische Seite der Frage wurde festgestellt, daß der Julianische Kalender die Tagundnachtgleiche 13 Tage später berechnet als sie tatsächlich stattfindet, und daß der errechnete Termin für den Vollmond ungefähr fünf Tage früher ist als der tatsächliche. Die Konsultation empfahl, die Frage gemeinsam mit allen Christen, die daran interessiert sind, zu untersuchen.<sup>21</sup> Außerdem wurde beschlossen, verschiedene Observatorien zu beauftragen, die Osterdaten bis ins Jahr 2500 astronomisch zu berechnen.<sup>22</sup> 1982 brachte die zweite panorthodoxe vorkonziliare Konferenz die Meinung zum Ausdruck, daß eine genauere Bestimmung des Osterdatums gemäß der Regel von Nizäa hilfreich sei. Auf alle Fälle müsse vermieden werden, daß die Kalenderfrage die Einheit der orthodoxen Gemeinschaft zerstört. Da die Gläubigen in den

Ortskirchen nicht ausreichend über die Frage und ihre Hintergründe informiert seien, seien sie auf eine Änderung des Osterdatums nicht vorbereitet. Deshalb müsse eine Revision auf eine Zeit verschoben werden, die nach dem Willen Gottes besser dafür geeignet ist. Die orthodoxen Ortskirchen sollten untereinander auf eine gemeinsame Feier hinwirken.<sup>23</sup>

Seither sind nur im Nahen Osten Schritte unternommen worden. 1994 hat der Mittelöstliche Kirchenrat (MÖKR) die Frage aufgenommen<sup>24</sup>. Die meisten Kirchen – auch westlicher Traditionen – stimmten zu, den orthodoxen Kirchen zu folgen und daher Ostern nach dem Julianischen Kalender zu feiern. Auf diese Weise wurde ein gemeinsames Datum in Ägypten und in Jordanien erreicht.

Interessant für die Diskussion ist auch die Entscheidung der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien als Beispiel für die Haltung der Alt-orientalischen Kirchen. Vor 1971 wurde allgemein daran festgehalten, daß von der nizänischen Regel nicht abgewichen werden sollte. 1971 dann schlug diese Kirche vor, das Osterdatum auf den Sonntag, der dem 2. Samstag im April folgt, festzulegen, vorausgesetzt, alle Kirchen stimmen dem zu. Eine ähnliche Entscheidung wurde von der syrisch-orthodoxen Kirche von Malankara in Indien gefällt.<sup>25</sup>

In jüngster Zeit ist auf weltweiter Ebene nun die Frage in einigen ÖRK-Konsultationen<sup>26</sup> wieder aufgetaucht. Außerdem sprach der Päpstliche Rat zur Förderung der christlichen Einheit in Rom Konstantinopel gegenüber die Bereitschaft aus, „mit den exakteren neuen Kalkulationen zu gehen, mit denen die Orthodoxen zwei Observatorien beauftragt hatten.“<sup>27</sup> Gleichzeitig ist deutlich, daß sich inzwischen die Gesamtsituation durch die Öffnung Osteuropas insofern geändert hat, als nun für die größtenteils dort angesiedelten orthodoxen Christen mehr Möglichkeiten der Kommunikation und des Austauschs und damit der Information bestehen. Andererseits scheint es, daß in den westlichen Kirchen im Gegensatz zu den sechziger und siebziger Jahren im allgemeinen wieder eine größere Reserviertheit gegenüber einem festgelegten Datum (wie z. B. dem zweiten Sonntag im April) festzustellen ist. Angesichts dieser Tatsachen und im Hinblick darauf, daß nur ganz knapp nach der Jahrtausendwende, nämlich im Jahr 2001 die beiden Daten für das Osterfest zusammenfallen, hat der Exekutivausschuß des ÖRK die beiden Abteilungen für „Gottesdienst und Spiritualität“ und für „Glauben und Kirchenverfassung“ beauftragt, sich der Frage erneut anzunehmen, was zu der oben erwähnten Konsultation in Aleppo führte.

## *Der Vorschlag von Aleppo*

Der Vorschlag der Konsultation von Aleppo läuft darauf hinaus, die Regel von Nizäa beizubehalten, die bereits bisher von allen Kirchen befolgt wird und daher ein Band der Einheit ist. Gleichzeitig aber werden die Kirchen aufgefordert, für die Berechnung von Tagundnachtgleiche und Vollmond auf moderne astronomische Berechnungen zurückzugreifen, wie sie sich für Jerusalem als Standort ergeben. Diese Empfehlung greift den bereits 1977 und 1982 in Chambésy von orthodoxer Seite gemachten Vorschlag auf.<sup>28</sup>

### *Reaktionen auf den Vorschlag von Aleppo*

Der Vorschlag von Aleppo hat bisher große Beachtung gefunden. Verschiedene Kirchen (östlicher wie westlicher Tradition) haben ihr Interesse geäußert, den Vorschlag ernsthaft zu diskutieren. Was sich daraus an konkreten Schritten ergibt, bleibt abzuwarten. Der Aleppo-Bericht schlägt vor, im Jahr 2001 erneut eine Konsultation abzuhalten, um die bisherige Entwicklung auszuwerten und über weitere Schritte in Richtung auf die Verwirklichung eines gemeinsamen Datums zu beraten.

Im Moment zeichnen sich neben der Zustimmung zwei einander entgegengesetzte Positionen ab: In einigen konservativen orthodoxen Kreisen wird Ablehnung geäußert bzw. an der Unantastbarkeit des Julianischen Kalenders festgehalten und vorgeschlagen, daß die westlichen Kirchen zur Berechnung des Osterdatums diesen übernehmen.<sup>29</sup> Dahinter stehen zum Teil das Festhalten an alten Traditionen wie auch die Abwehr westlichen Einflusses.

Eine dem entgegengesetzte Reaktion kommt aus Kreisen von Mathematikern im deutschen Sprachraum, die befürchten, daß bei der Umsetzung des Vorschlages von Aleppo der sogenannte „alexandrinische Osterkanon“ außer Kraft gesetzt würde. Es handelt sich dabei um die Zeitspanne zwischen 22. 3. und 25. 4., die den frühestmöglichen und den spätestmöglichen Ostertermin umspannt, und die eine gewisse Tradition hat, aber nach dem Vorschlag von Aleppo um einen Tag nach hinten ausgedehnt würde.<sup>30</sup> Ein zweites Problem wird angedeutet: Himmelsmechanische Rechnungen sind hochkompliziert und nicht unumstritten, außerdem ist der Zeitablauf nur schwer vorhersagbar, je weiter man in die Zukunft hinein berechnet, da sich Veränderungen ergeben. Die (zyklische) Berechnung, wie sie im Westen praktiziert wird, ist erstaunlich präzise.<sup>31</sup> Es wird daher befürchtet, daß mathematische Errungenschaften in der Berechnung des Osterdatums zugunsten einer eher unsicheren Berechnungsmethode aufgegeben werden.

## Gibt es eine Lösung?

Diese Reaktionen zeigen, daß die Situation hinsichtlich eines gemeinsamen Osterdatums nicht ganz einfach ist. Die Konsultation in Aleppo hat sich bemüht, die verschiedenen Aspekte und Schwierigkeiten in Betracht zu ziehen. Die Reaktionen zeigen jedoch, daß es ungeheuer schwierig ist, alle Anliegen gleichzeitig zu berücksichtigen, denn die verschiedenen Seiten schließen sich gegenseitig aus. Die konservativ orthodoxe Reaktion fordert eine Übernahme der julianischen Osterberechnung im Westen. Dies wird sich hier kaum durchsetzen lassen, weil es bedeuten würde, daß man der Regel von Nizäa im astronomischen Sinne nicht mehr folgen würde. Der dargestellte mathematische Einwand andererseits läuft auf eine Übernahme des Gregorianischen Kalenders durch die Ostkirchen hinaus (vorausgesetzt man bemüht sich um ein gemeinsames Datum), was – wie sich in der Geschichte und an jüngsten Reaktionen gezeigt hat – für diese nicht ohne weiteres möglich ist, wenn sie nicht die inner-orthodoxe Einheit aufs Spiel setzen wollen.

Sind wir damit also in eine Sackgasse geraten? Die Teilnehmer an der Konsultation in Aleppo waren sich dieser Schwierigkeiten bewußt. Aus diesem Grund suchte man mit dem vorgelegten Vorschlag nach einer Art „drittem Lösungsweg“, der folgende Vorzüge hat: Zum einen wird die Tradition (d. h. die Regel von Nizäa) beibehalten, die bereits allen Kirchen im Osten wie im Westen gemeinsam ist und die vor allem von orthodoxer Seite (aber nicht nur) nicht aufgegeben werden wird. Zum anderen wird keine der beiden Seiten gezwungen, einfach die Lösung der anderen Seite zu übernehmen, sondern es sind Änderungen auf beiden Seiten erforderlich. Damit nimmt dieser Vorschlag auch die theologischen Argumente auf, die gegen eine Fixierung des Datums vorgebracht werden: Die Verbindung des Osterdatums mit dem Naturzyklus und die Symbolik, die mit diesem Datum verbunden ist, sowie die Verbindung mit dem jüdischen Passahfest bleiben bewahrt.

Exkurs zu den *theologischen* Argumenten:

Die Verbindung mit dem Naturzyklus wird bereits erwähnt in einer der frühesten Quellen über das Konzil von Nizäa, nämlich in Eusebius von Cäsarea's „De solemnitate paschali“ und wurde von anderen Kirchenvätern aufgenommen. Nach Augustinus muß das Osterfest verstanden werden als Repräsentation (präsent machen) des Ereignisses, das einst geschah und nicht wiederholt werden kann, während Weihnachten mehr ein Fest der reinen Erinnerung (anamnesis) ist.<sup>32</sup> Der anonyme Verfasser einer Osterhomilie von 387 sieht die Frühjahrs-Tag- und nachtaggleiche als das treue Bild des Zustands des kosmischen Gleichgewichts zu Beginn der Schöpfung. Nach seiner Auffassung müssen Frühjahrs-Tag- und nachtaggleiche, Vollmond und Freitag in der gleichen Woche zusammenfallen, um das Abbild der Schöpfungswoche aus Genesis zu sein.<sup>33</sup> Damit sind also das Symbol des Lichts und das Gleichgewicht zwischen

Licht und Dunkel wie auch die Symbole von Tagundnachtgleiche und Frühling im theologischen Denken der Väter miteinander verbunden.

Auch neuere Forscher verschiedener Denominationen nehmen dies auf. Walther Bühler zeigt, daß der erste Vollmond nach der Frühjahrsäquinox der erste ist, bei dem der Weg des Mondes durch die Nacht kürzer ist als der Weg der Sonne durch denselben Tag. Die Sonne als Symbol für das Licht hat damit den Mond als Symbol für die Nacht und Dunkelheit überwunden.<sup>34</sup>

Nicolas Ossorguine, ein orthodoxer Forscher, nimmt die Symbolik des Zusammenfallens von Äquinox, erstem Vollmond nach der Äquinox und dem folgenden Sonntag in der nizänischen Regel auf.<sup>35</sup> Die Frühjahrs-Tagundnachtgleiche hat eine symbolische Bedeutung, die verbunden ist mit dem ersten Schöpfungstag, als Gott Tag und Nacht erschuf. Der folgende Vollmond ist das Abbild des vierten Tages der Schöpfung, als Gott die Lichter an den Himmel setzte, was bedeutet, daß die Dunkelheit immer mehr überwunden wird. Am sechsten Tag schuf Gott Adam, und am Freitag nimmt Christus als der zweite Adam die Sünden der Menschheit ans Kreuz. Der folgende Sonntag ist dann das Symbol der Auferstehung, der Sieg des Lichtes.

Wie Gerhard Voß dargestellt hat, kommt allerdings im Bericht von Aleppo nur indirekt zur Sprache<sup>36</sup>, daß die Tagundnachtgleiche im März für die südliche Hemisphäre die Herbstäquinox ist und daher die Frühjahrssymbolik keine Bedeutung hat. Er plädiert dafür, in den südlichen Regionen eine herbstliche Symbolik und damit eine Entfaltung der herbstlichen Aspekte von Ostern zu entwickeln, was nach meinen Informationen in einigen Kirchen in Australien bereits geschieht.<sup>37</sup> Dies muß jedoch einer liturgischen Diskussion über Inkulturation überlassen bleiben und kann nicht dazu führen, in südlichen Regionen ein anderes (drittes) Osterdatum einzuführen.

Auf die Bedeutung der Verbindung mit dem jüdischen Passahfest nach der Berechnung, die zur Zeit Jesu gültig war, hat bereits die Konsultation von Glauben und Kirchenverfassung von 1970 mit folgenden Worten hingewiesen: „Der Zusammenhang zwischen Ostern und dem Passahfest verdient besondere Beachtung, nicht nur aus dem historischen Grund, daß Passion und Auferstehung Christi in den Tagen des jüdischen Passahfestes stattgefunden haben, sondern noch mehr mit der theologischen und liturgischen Begründung, daß die christliche Kirche sie als Erfüllung des jüdischen Passahfestes versteht. Die christliche Religion hat ihre Wurzeln wesentlich in der Offenbarung, die dem jüdischen Volk zuteil geworden ist. Es ist darum wichtig für die christliche Kirche, das Osterfest in einer gewissen chronologischen Nähe des jüdischen Festes zu feiern. Doch ist sich die christliche Kirche der Tatsache bewußt, daß diese Nähe als eine Geste freundschaftlicher Beziehungen verständlich gemacht werden muß, nicht aber der Eindruck erweckt werden darf, das christliche Osterfest sei das wahre Passah“.<sup>38</sup>

Insofern könnte der Vorschlag von Aleppo trotz der Einwände hilfreich sein. In einer echten Bemühung um Einheit zwischen den Kirchen, die sich auf den Willen Jesu Christi beruft, wie er in Joh 17 zum Ausdruck kommt, stellt sich immer wieder heraus, daß es notwendig ist, vom jeweils anderen zu lernen und gegenseitig aufeinander zuzugehen. Daher ist es auch immer wieder nötig abzuwägen, inwieweit liebgewordene Gewohnheiten und Traditionen zugunsten des Zieles der Einheit aufgegeben werden können, ohne die Wahrheit zu verraten. Kalender sind jedoch nicht Träger der Wahrheit, sondern menschliche Hilfsmittel.

Die Tradition der julianischen Osterberechnung hat sich nur für einen Teil der Christenheit bewährt, diejenige der gregorianischen ebenso. Sollte daher nicht – gemeinsam – nach neuen Lösungen gesucht werden? *Die Tradition*

der Regel von Nizäa hingegen ist beiden Seiten gemeinsam, und es gibt keinen Grund, sie aufzugeben. Die Suche nach einem gemeinsamen Osterdatum ist bei der Suche nach Einheit unter Christen nur ein Element, das auch nicht direkt mit theologischer Wahrheitsfindung zusammenhängt, das aber exemplarischen Charakter haben könnte: Man läßt das allen Gemeinsame und Bewährte bestehen und sucht auf allen beteiligten Seiten an den trennenden Punkten gemeinsam nach neuen Lösungen. Durch die Konsultation von Aleppo sind alle Kirchen aufgefordert, sich ernsthaft mit der Frage des Osterdatums auseinanderzusetzen. Dabei sollte klar sein, daß für Christen die Motivation für die Suche nach einem gemeinsamen Datum nicht von säkularen ökonomischen Gründen herkommen kann, sondern allein von der Suche nach einem glaubwürdigeren gemeinsamen Zeugnis von der Auferstehung Christi. Man kann nur hoffen, daß die Jahrtausendwende fruchtbare Anstöße dafür gibt.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Dieser Aufsatz ist eine bearbeitete und aktualisierte Fassung meines auf Englisch erschienenen Artikels „The Date of Easter. A Church-Dividing Issue?“ in: *The Ecumenical Review* 48/3, Juli 1996, S. 392–400.
- <sup>2</sup> Die deutsche Übersetzung des Berichtes von dieser Konsultation ist in der Dokumentation dieses Heftes abgedruckt, s. S. 473ff.
- <sup>3</sup> Vgl. Lev 23, 5; Num 28, 16; Jos 5, 11. Außerbiblische Quellen sind: Josephus, *Antiquitates* 2, 10, 5; Philo von Alexandrien, *De Spec. leg.* 2, 145–149.
- <sup>4</sup> Siehe V. Grumel, *Le problème de la date pascale aux IIIe et IVe siècles*, in: *Revue des études byzantines* 18/1960, S. 163–178. Vgl. auch Pierre L’Huillier, *Les décisions du concile de Nicée sur la célébration commune de Paques et leur signification actuelle*, in: *Messenger de l’Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, No. 93–96, 1976, S. 67–79.
- <sup>5</sup> Ich danke Herrn Dr. Heiner Lichtenberg, der mich auf einen Fehler in meinem oben genannten englisch-sprachigen Artikel an dieser Stelle aufmerksam machte.
- <sup>6</sup> S. George Cantopoulos, *The Date of Easter*, in: *Synodica V*, Chambésy-Genf 1981, S. 54.
- <sup>7</sup> Nach diesem Kalender ist das Jahr nur 2 Sekunden länger als das astronomische Sonnenjahr. Das bedeutet, daß eine Abweichung von 1 Tag erst in ca. 45 000 Jahren auftritt. Ein weiterer Unterschied zum Gregorianischen Kalender ist, daß sich die Berechnungen auf Jerusalem anstatt Greenwich beziehen.
- <sup>8</sup> S. Ene Braniste, *Les Questions d’une célébration commune de Pâques. Brève étude historique et canonique de la question*, in: *Synodica V*, S. 20f.
- <sup>9</sup> Hier handelt es sich um den in Fußnote 7 erwähnten Kalender, der auch Melitianischer Kalender oder Neuer Orthodoxer Kalender genannt wird.
- <sup>10</sup> Die heutige jüdische Berechnung des Passahtermins bezieht sich auf die julianische Bestimmung der Tagundnachtgleiche.
- <sup>11</sup> Eine Kopie der Akte findet sich im Archiv des ÖRK (Doc 4 in Box I, Faith and Order, Easter Date Question). Vgl. auch Lukas Vischer, *A Common Date for Easter? Notes on the Efforts in the Ecumenical Movement*, in: *Synodica IV*, Chambésy 1980, S. 56–64, spez. S. 57.
- <sup>12</sup> Dies war ein Vorläufer des Ökumenischen Rates der Kirchen.

- <sup>13</sup> Eine Kopie der Antwort findet sich im Archiv des ÖRK, Doc 5 in Box I, Faith and Order, Easter Date Question. Der Wortlaut ist abgedruckt in: Dagmar Heller, A Common Date for the Celebration of Easter, in: Minutes of the Meeting of the Faith and Order Board, January 1996, Bangkok, Thailand, Faith and Order Paper No. 172, S. 121.
- <sup>14</sup> Antwort des Panorthodoxen Kongresses in: League of Nations, Report on the Reform of the Calendar submitted to the Advisory and Technical Committee for Communications and Transit of the League of Nations by the Special Committee of Enquiry into the Reform of the Calendar, 1926, im Archiv des ÖRK, Doc I in Box I, Faith and Order, Easter date Question. Ein Auszug des Wortlauts findet sich in: Dagmar Heller, A Common Date for the Celebration of Easter, in: Minutes of the Meeting of the Faith and Order Board, January 1996, Bangkok, Thailand, Faith and Order Paper No. 172, S. 121f.
- <sup>15</sup> Siehe „Summary of Replies from religious authorities to the letter from the Secretary-General of the League of Nations communicating the Act regarding the economic and social aspects of fixing movable feasts, League of Nations, Organisation for Communications and Transit, Stabilisation of movable feasts“ im Archiv des ÖRK, Doc 5 in Box I, Faith and Order, Easter Date Question.
- <sup>16</sup> Siehe „The Department of State Bulletin“, April 11, 1955, S. 629 im Archiv des ÖRK, Doc 7 in Umschlag III, Box I, Faith and Order, Easter Date Question.
- <sup>17</sup> Die Fragen, die den Kirchen gestellt wurden, sowie die Auswertung der Antworten finden sich im Archiv des ÖRK.
- <sup>18</sup> Der Bericht dieser Konsultation ist abgedruckt in: *The Ecumenical Review* 23/2, April 1971, S. 176–181.
- <sup>19</sup> Bericht aus Nairobi 1975 (hg. von Hanfried Krüger und Walter Müller-Römheld), Frankfurt/M. 1976, S. 205–207.
- <sup>20</sup> *Synodica* III, Chambésy-Genf 1979, S. 117.
- <sup>21</sup> Siehe den Bericht dieser Konsultation in *Synodica* V, 1981.
- <sup>22</sup> Diese Tabellen sind dem Bericht dieser Konsultation als Anhang beigelegt. S. *Synodica* V, 1981, S. 121–149.
- <sup>23</sup> Siehe den Bericht dieser Konferenz in *Synodica* VIII, 1994, spez. S. 191.
- <sup>24</sup> Memorandum on a Unified Date for Easter, Vth General Assembly of MECC, 15–21 November 1994, Limassol, Cyprus.
- <sup>25</sup> Diese Angaben verdanke ich Metropolit Gregorios Iohanna Ibrahim von der syrisch-orthodoxen Erzdiözese in Aleppo.
- <sup>26</sup> „Spirituality for our Times“, Iasi/Rumänien 1994 und „Towards Koinonia in Worship“, Ditchingham/England 1994. Der Bericht der letztgenannten Konsultation ist auf Deutsch veröffentlicht in: *Una Sancta* 50/1995, S. 340–360.
- <sup>27</sup> Diese Initiative habe ich ausführlicher dokumentiert in meinem englischen Artikel in *The Ecumenical Review*, s. dort Fußnote 13, S. 399.
- <sup>28</sup> S. *Synodica* V, 1981; auch *Synodica* VIII, 1994, S. 183f; auch S. 107–118. Diese Vorschläge gründen auf Empfehlungen, die bereits 1923 bei der Ausarbeitung des revidierten orthodoxen Kalenders gemacht wurden. S. dazu M. Milankovitch, Das Ende des Julianischen Kalenders und der neue Kalender der orientalischen Kirchen, in: *Astronomische Nachrichten* 5279, Band 220 (1923/24), Sp. 379–384.
- <sup>29</sup> Ich beziehe mich hier auf eine e-mail-Nachricht, die mich von orthodoxer Seite aus Australien erreichte, sowie auf Berichte meiner orthodoxen Kollegen im ÖRK.
- <sup>30</sup> Nach der Tabelle von T. Lederle in *Synodica* V ist dies allerdings erst im Jahr 2353 der Fall.
- <sup>31</sup> Diese Argumentation ist bisher nicht veröffentlicht, sondern es handelt sich um eine e-mail-Korrespondenz zwischen Dr. Heiner Lichtenberg, Bonn und der Autorin dieses Artikels.
- <sup>32</sup> *Epistolae*, 2, 55; PL 33.

- <sup>33</sup> „Une homélie anatolienne sur la date de Pâques an l’an 387“, in F. Floeri & P. Nautin (Hg.), *Homélie pascales*, in *Sources chrétiennes*, vol. 48, 1957, S. 142 ff; vgl. auch Anscar Chupungco, *Shaping the Easter Feast*, Washington, Pastoral Press, 1992, S. 50–57.
- <sup>34</sup> Walther Bühler, *Das bewegliche Osterfest: Kalenderreform und Osterdatum*, Tübingen 1965.
- <sup>35</sup> Nicolas Ossorguine, *L’annonciation, la nativité et Pâques comme image de la résurrection au troisième jour, en relation avec la formule de Nicée déterminant la date de Pâques*, in: *Nouvelles de Saint-Serge*, No. 16, 1990–91, S. 13–20.
- <sup>36</sup> Gerhard Voß, *Bald gemeinsames Osterdatum?* In: *Una Sancta* 52/2, 1997, S. 145–162.
- <sup>37</sup> Dies wurde mir von Pfr. Robert Gribben aus Melbourne von der unierten Kirche in Australien mitgeteilt.
- <sup>38</sup> *The Ecumenical Review* 23/2, 1971, S. 177.

## Die 9. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Hongkong – theologische Anfragen

VON HEINRICH HOLZE

Eine Vorbemerkung: Der Autor dieser Zeilen hat an der 9. Vollversammlung nicht teilgenommen. Die Beobachtungen und Fragen stützen sich darum allein auf die veröffentlichten Ansprachen, Berichte und Resolutionen. Sie sollen als Teil der Rezeption der Vollversammlung einer ersten Wertung unterzogen werden.

### *a) China*

Die Entscheidung des Lutherischen Weltbundes, seine 9. Vollversammlung in Hongkong durchzuführen, hatte programmatische Bedeutung. Zum ersten Mal sollte eine Vollversammlung auf dem asiatischen Kontinent tagen. Mit Hongkong, „einem mächtigen Symbol der säkularen Welt“ (Brief an die Mitgliedskirchen), das nur wenige Tage nach Übergabe der ehemaligen britischen Kronkolonie an die Volksrepublik China öffentliche Aufmerksamkeit gewährleistete, glaubte man den geeigneten Tagungsort gefunden zu haben. Dem Themenkreis „Leben und Zeugnis der Kirche in China“ waren mehrere Referate gewidmet. Bao Jia-Yuan, Beigeordneter Generalsekretär des Chinesischen Christenrats, erweist sich in seinem Beitrag als Apologet eines chinesischen Christentums. Die Mission des 19. Jahrhunderts bezeichnet er als „westlichen Kolonialismus“. Erst die „Dreiselbstbewegung“ habe durch „Selbstregierung, Selbstunterstützung und Selbstverbreitung des Evangeliums“ zur Entwicklung einer chinesischen Identität geführt. Zwar betont er, das bedeute „auf keinen Fall Selbstabsonderung“, da auch „die chinesische Kirche Teil der universalen

Kirche“ sei, doch bleibt die Verhältnisbestimmung unklar, zumal er sich gegen jede als „Einmischung von außen“ verstandene Mission ausspricht. Aufschlußreich ist seine Feststellung, die protestantischen Kirchen in China (von der katholischen Kirche ist in seinem Referat nirgends die Rede!) seien „postdenominationell“. Dieser schillernde und in der Ökumene einzig dastehende Begriff besagt in seinen Worten, daß die chinesischen Kirchen „durch gegenseitigen Respekt in Glaubensfragen (geprägt sind) und Einheit in der Vielfalt des Gottesdienstes (bewahren)“. Worauf die Einheit sich gründet und was ihr Wahrheitskriterium ist, bleibt jedoch unklar. Die Aussage, daß die „patriotische Erziehung der chinesischen Christen“ eine „Priorität“ der chinesischen Kirchen sei und daß es vorrangig darum gehe, „ihr (sc. der chinesischen Christen) Verständnis vom chinesischen Glauben und der chinesischen Gesellschaft (zu) vertiefen“, läßt die Blickrichtung ahnen.

Tso Man-king, Generalsekretär des Christenrates von Hongkong, scheint zunächst andere Akzente zu setzen. Er reklamiert das politische Prinzip „Ein Land, zwei Systeme“ für das Verhältnis der Kirchen von Hongkong zu denen von China und formuliert dafür die „Prinzipien der drei Gegenseitigkeiten“, d. h. „gegenseitige Achtung, Nichtunterwerfung und Nichteinmischung“: „Das kann nicht nur die Unabhängigkeit, Gleichstellung und Würde der Kirchen in Hongkong und auf dem Festland bewahren, sondern auch jeder Kirche ermöglichen, ihre eigenen Merkmale in verschiedenen Kontexten voll und frei zu entwickeln“. Wiederum bleibt jedoch offen, was damit gemeint ist; denn Man-king lobt den Postkonfessionalismus der Festlandskirchen als „ein wertvolles Bezugsmodell“ und fügt hinzu: „Es wäre deshalb unklug, wenn wir beim Wiederaufbau unserer kirchlichen Beziehungen den ‚Denominationalismus‘ wiederherstellen würden, der Probleme und Spaltungen schafft.“ Soll damit das Selbstverständnis der lutherischen Kirchen Hongkongs und ihre Mitgliedschaft im LWB in Frage gestellt werden? Und was soll in den Kirchen an die Stelle der Konfession als identitätsstiftende Größe treten?

Die Frage legt sich nahe, weil die chinesischen Kirchen ihre Postkonfessionalität nicht als Defizit betrachten. Chen Xida, Dozent am Nanjing Union Theological Seminary, erhebt in seinem Referat den Anspruch, „daß die Kirche in China viele Ähnlichkeiten mit der Kirche im Neuen Testament hat.“ Sie sei „so anziehend geworden, daß die Kirche mit Menschen gefüllt ist und ihr Zeugnis gewürdigt wird“. Als Beispiel erwähnt er folgendes Erlebnis: „Einmal kam ein Polizei-offizier zu einem Kirchenführer im Christenrat der Provinz Zhejiang und meinte: ‚Ich möchte der Kirche dafür danken, daß sie in meiner Region so viele gute Staatsbürger hervorgebracht hat. Die Ver-

brechensrate ist hier jetzt wesentlich niedriger als an anderen Orten.“ Welches Verständnis des Christlichen steht hinter solchen Aussagen?

Am deutlichsten wurden die Probleme in der Frage der Menschenrechte. Obwohl China mehr Todesurteile als alle übrigen Länder der Erde zusammen vollstreckt, sah sich die Vollversammlung des LWB nicht in der Lage, zu den Menschenrechtsverletzungen ein klares Wort zu sprechen. Was in den siebziger/achtziger Jahren angesichts der Apartheid leicht gelang, war hier aus Gründen der politischen Opportunität nicht möglich. Generalsekretär Noko „warnte“ gar „vor Einseitigkeiten“: „Wenn Menschenrechtsverletzungen angesprochen würden, dürften nicht einzelne Länder herausgegriffen werden.“ (LWI 14/15, 1997, 28) Eine bereits vorbereitete Erklärung wurde wegen des Protestes der chinesischen Delegierten zurückgezogen. So blieb es den Jugendlichen vorbehalten, das peinliche Schweigen zu durchbrechen. In ihrer Darbietung sagen sie anknüpfend an Apg 4,20: „Ich habe gesehen, wie eine mutige, aber friedliche Demonstration auf dem Tienanmen-Platz in Peking gewaltsam niedergeschlagen wurde. Ich sah verzweifelte junge Menschen – Menschen, die nur Stunden zuvor von Hoffnung und Optimismus erfüllt waren.“ Das waren in Hongkong die einzigen Worte zur Situation der Menschenrechte im Lande.

### *b) Religiöser Dialog*

In seiner Eröffnungsansprache beschreibt Noko den Dialog als eine „legitime Form des Dienstes und des Zeugnisses in einer religiös pluralistischen Welt“. Er habe seine Begründung darin, daß „die Versöhnungsbotschaft des Evangeliums an sich dialogisch ist“, und diene dazu, „um Vorurteile, religiöse Intoleranz und die sich daraus oft ergebende Gewalt abzubauen.“ Um diesen Dialog zu führen, wurde Upasaka Ko Ping-yip, Präsident des regionalen Zentrums von Hongkong der Weltgesellschaft der Buddhisten, eingeladen, vor der Vollversammlung zu sprechen. Freilich blieb sein Referat hinter den Erwartungen zurück. Nicht allein, daß er sich in der Darstellung des Buddhismus auf lexikalisches Grundwissen beschränkte. Auch seine Forderung, man müsse „offen und guten Willens“ sein, um „die jeweils anderen Religionen zu verstehen“, und seine Anregung, „dort anzusetzen, wo in den verschiedenen Religionen Ähnlichkeiten festzustellen sind“, waren kaum genug, um dem Dialog Profil zu geben. Von lutherischer Seite sprachen zunächst Bischof Windibiziri aus Nigeria, der sich auf einen Appell an die Delegierten beschränkte, sie sollten „nie vergessen, daß wir alle vom gleichen Gott als eine Menschheit geschaffen sind“. Paul Varo

Martinson unternahm dagegen in seinem Referat den Versuch einer theologischen Begründung des religiösen Dialogs, indem er „die Geschichte von Leben, Tod und Auferstehung Jesu“ auslegte. Dabei gehe es um ein Geben Gottes, das von Liebe geprägt sei, auf seiten der Menschen Glauben fordere und auch den Umgang der Christen mit Menschen nichtchristlichen Glaubens verändere: „Müssen wir von anderen verlangen, daß sie das Gleiche glauben wie wir, damit sie unsere Nächsten werden können? Nein, wenn Gott, der die Liebe ist, der Satzgegenstand ist.“ Es wäre lohnend gewesen, in dieser Richtung weiterzudenken.

### *c) Mission*

Mit seinem Thema „In Christus – zum Zeugnis berufen“ hatte der LWB die Mission an den Ausgangspunkt der Vollversammlung gestellt. Hauptreferent war der aus Malaysia stammende Theologe Choong Chee Pang. Im Zentrum seines Referates steht „die Frage nach der Identität“, die das Volk Israel wie auch die Kirche in ihrer Geschichte begleitet habe und nunmehr dem LWB aufgegeben sei: „Was sollen wir, die wir jetzt ‚in Christus‘ und ‚zum Zeugnis berufen‘ sind, sagen und wie sollen wir reagieren, wenn die skeptische und zynische Welt unsere Identität und unser Zeugnis heute in Frage stellt?“ Es reiche nicht, so Chee Pang, auf Funktionen, Finanzen oder Aktivitäten des LWB zu verweisen. Wichtiger sei es, „authentisch Christus zu bezeugen“. Denn „fast 2000 Jahre später ist die eigentliche Identität Jesu von Nazareth immer noch für viele moderne Männer und Frauen ein Rätsel. Wie diese Menschen durch unser Wort und unsere Tat zu überzeugen sind, daß dieser Jesus, den die Juden und die Römer kreuzigten, daß er tatsächlich der Christus, der Heiland der Welt war, bleibt die beängstigende Aufgabe derjenigen, die es wagen, sich Christen zu nennen.“

Einen ganz anderen Zugang zum Tagungsthema vermitteln die Anmerkungen der Norwegerin Sigrun Mogedal, die mit der für bestimmte Vertreter europäischer Kirchen vertrauten Redeform der Selbstanklage Europa als eine Region bezeichnet, „die sich seit Jahrhunderten als besonders aufgeklärt betrachtet und meint, sie hätte eine heilige Pflicht, Kulturen zu erobern und sich um die Angelegenheiten der Welt zu kümmern.“ Die Gegenwart ist für Mogedal eine Zeit, „in der die Wahrheit nicht mehr relevant ist und die Hoffnung verworren“. Was an Religiosität zu finden ist, wird als vergebliche Ersatzleistung abgetan: „Wir wagen es nicht mehr, über große Projekte oder über kollektive Wahrheit zu sprechen. Statt dessen trösten wir uns mit persönlicher Erfahrung.“ Auch der Theologiegeschichte wird mit einem

Federstrich der Abschied gegeben: „Wir haben eine ausgeprägte Theologie und Kirchenzucht, wir produzierten ganze Bände mit Texten, wir wußten Bescheid. Und jetzt sind wir nicht mehr so sicher ... Wir sind verwirrt.“ Einen Ausweg aus dieser Verwirrung erwartet Mogedal von den Kirchen des Südens, „aus Gemeinschaften mitten in Kampf und Verzweigung“. Allein sie könnten die offenbar verlorenen Kirchen Europas retten: „Wir brauchen Hilfe, wenn wir ein Evangelium, das durch unsere exklusive Besitznahme und Haushalterschaft schal und statisch geworden ist, auspacken wollen, damit es wieder lebendig wird und seine innere Relevanz und Wahrheit von neuem offenbart.“ Ob Mogedal, die von der Vollversammlung zur neuen Schatzmeisterin des LWB gewählt wurde, bewußt war, daß sie mit ihrem Referat nicht nur ein Zerrbild der Kirchen Europas gegeben hat, sondern auch den Kirchen des Südens wohl kaum gerecht geworden ist?

#### *d) Ethik*

Wie auf den vorangehenden Vollversammlungen wurde auch in Hongkong der Wirtschaftsethik ein wichtiger Platz eingeräumt. Hauptreferent für das Thema „Auf dem Weg zu einer gerechten Gesellschaft“ war Kunchala Rajaratnam, Direktor des Zentrums für eine neue internationale Wirtschaftsordnung in Indien. Bei der Lektüre seines Referates fühlt man sich in die siebziger Jahre zurückversetzt, in denen die ökumenische Wirtschaftsethik sich mit einer Kapitalismusschelte begnügen zu können glaubte. Die wirtschaftliche Lage in vielen Ländern der Erde bedarf demnach keiner langen Analyse: „Untrennbar zum menschlichen Wesen gehört, daß die Mächtigen die Machtlosen bezwingen. Die Gesellschaft läßt sich in zwei Klassen einteilen: die mächtige Minderheit und die machtlose Mehrheit.“ Die Kirche gehört in diesem Weltbild auf die Seite der verdorbenen Macht: „Historisch steht fest, daß zwischen Schloß und dem Dom, dem Monarchen und dem Tempel eine Verbindung besteht: das eine braucht das andere zum Überleben. Die Monarchie setzte reale physische Macht ein, und die Priester bedienten sich der mythischen Macht, um die Ungebildeten und Unschuldigen zu unterwerfen.“ Diese wenigen Zitate zeigen, daß bei Rajaratnam Ideologie an die Stelle von Argumenten tritt, daß vorgefaßte Überzeugungen Analysen ersetzen. Es verwundert, daß sich der LWB solche Stimmen und damit den Vorwurf mangelnder Seriosität seiner ethischen Äußerungen (vgl. die Resolutionen zur Entwicklungshilfe und zur Schuldenkrise) glaubt erlauben zu können.

### e) Rechtfertigung

Der LWB hat in Hongkong sein 50jähriges Jubiläum gefeiert. Auf dem Festgottesdienst am 13. Juli ließ man die Zeit des Bestehens seit der Gründung in Lund Revue passieren. Eine Darstellung der Geschichte unter dem programmatischen Titel „Vom Weltbund zur Gemeinschaft“ (Hannover 1997) erschien rechtzeitig, um in Hongkong vorgestellt zu werden. Gleichwohl wurden Fragen nach der Begründung seiner Existenz laut. Götz Planer-Friedrich hat in den Evangelischen Kommentaren (7/97, 380) angeregt, der LWB solle eine Integration in den ÖRK anstreben. Der neugewählte Präsident des LWB, der Braunschweiger Bischof Christian Krause, hat dagegen in seiner ersten Stellungnahme betont, daß eine konfessionelle Gemeinschaft wie der LWB „für die ökumenische Bewegung wichtiger als je zuvor“ sei, wie die Gespräche mit der katholischen Kirche über die Rechtfertigungslehre gezeigt hätten (Iwi 14/15, 1997, 18). Krause lenkte damit den Blick auf die „Gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigungslehre“, die jedoch nicht, wie ursprünglich vorgesehen, von der Vollversammlung angenommen werden konnte. Die kritische Diskussion der vorangegangenen Monate hatte die Fertigstellung verzögert. Die Bedenken hatten sich u. a. darauf gerichtet, ob in der Erklärung das lutherische Rechtfertigungsverständnis angemessen ausgedrückt werde; ob sich hinsichtlich der gegenseitigen Anerkennung des Amtes und des Abendmahls etwas bewegen werde und worin der „magnus consensus“, der in einer Resolution der Vollversammlung erneut gefordert wurde, bestehe. In Hongkong freilich war davon nicht mehr die Rede.

George Anderson, Leitender Bischof der Luth. Kirche von Amerika, erinnert in seinem Referat vielmehr an den in Helsinki 1963 gescheiterten Versuch, eine Erklärung zur Rechtfertigung auszuarbeiten. Sein Argument für die vorliegende Erklärung ist, „daß die Rechtfertigungslehre in der Tat der Schlüssel zur Auseinandersetzung mit den wichtigsten Fragen, vor denen Lutheraner auf der ganzen Welt stehen, ist“. Erstaunlicherweise zählt er dazu aber nicht die gegenseitige Anerkennung des Amtes und des Abendmahls, sondern verweist auf die Herausforderung des interreligiösen Dialogs. Die Lehre von der Rechtfertigung gebe dafür „eine solide Basis“, denn als Christ wisse man, „daß wir nicht durch persönliche Fähigkeiten oder geistige Begabung zum Glauben an Christus gekommen sind“. Ob seine Hoffnung sich erfüllt, es werde „jetzt ... möglich sein“, „die übrigen noch kontroversen Punkte aus der Sicht eines Grundkonsenses über Rechtfertigung anzugehen“, darf aber bezweifelt werden. Kardinal Cassidy, Präsident des Einheitssekretariates in Rom, goß jedenfalls in den Chor der Euphorie Wer-

mutstropfen: „Das uns aus dem 16. Jahrhundert überkommene Erbe der Trennung und Entfremdung unserer beiden Gemeinschaften ist unglücklicherweise recht komplex.“ Entscheidende Fragen, die sich „auf den Willen Christi selbst“ beziehen, seien unverändert offen: „Darunter befindet sich auch die zentrale Frage nach dem Wesen und der Sendung der von Christus gegründeten Kirche“, die nach „der Beziehung von Schrift und Tradition und die Frage des Amtes“. Zwar habe man ein Problem gelöst, zugleich aber seien „neue Unterschiede zwischen uns entstanden“: „Obwohl wir einen Schritt auf die Einheit hin getan haben, scheint die Einheit doch nicht vor der Tür zu stehen.“ Darüber sahen die lutherischen Stimmen lieber hinweg. Bischof Stier betont: „Die grundlegende Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre begründet ein neues Miteinander.“ Im Brief an die LWB-Mitgliedskirchen heißt es, die Annahme der Erklärung sei „von historischer Bedeutung auf dem Weg zu vollerer Einheit“. Cassidy dagegen mahnt, man müsse „realistisch sein und eine in Christus gegründete Geduld beweisen“. Das waren Worte, die den Nachdenklichen in den Ohren geklungen haben. Ihnen wird bewußt gewesen sein, daß allein die verschiedenen Resolutionen zur Frauenordination die Verständigung mit der römisch-katholischen Kirche nicht erleichtern werden.

Im Rückblick zeigt sich, daß der Vollversammlung von Hongkong die großen Themen gefehlt haben. Die mit der Wahl des Tagungsortes gegebene Möglichkeit, über die Hermeneutik des religiösen Dialogs und sein Verhältnis zur Mission nachzudenken, wurde nur teilweise genutzt. Die Ethik, in den siebziger und achtziger Jahren von zentraler Bedeutung, spielte nur noch in der Zahl der Resolutionen eine Rolle. „Communio“, das umstrittene theologische Thema der Vollversammlung von Curitiba, war in Hongkong von nachgeordneter Bedeutung. Das eigentliche Hauptthema war die Gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigung, sie aber konnte noch nicht angenommen werden. Für den in seinem Amt bestätigten Generalsekretär Noko war die Vollversammlung von Hongkong dennoch „ein Erfolg“. Gottfried Brakemeier, der scheidende LWB-Präsident, äußerte sich zurückhaltender und bezeichnete „die Frage, ob Zusammenkünfte dieser Art das geeignete Instrument seien, um auch in Zukunft zu Entscheidungen für die weltweite Verbindung zu kommen“, als eine „Herausforderung, die aufgenommen werden müsse“ (Iwi 14/15, 97, 28). Der Lutherische Weltbund und die ihn tragenden Kirchen werden gewiß darüber nachdenken, ob das Ergebnis von Hongkong den Einsatz wert gewesen ist.

## Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Osterdatum

ÖRK-MÖKR-Konsultation, Aleppo, Syrien, 5. bis 10. März 1997

1 Kor 5,7–8: „Denn als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden. Laßt uns also das Fest ... feiern.“

### *I. Probleme*

#### *Hintergrund zu dieser Konsultation*

1. Im 20. Jahrhundert haben die Kirchen ein tiefes Interesse für die Einheit der Christen wiederentdeckt, das in ihren Bemühungen um eine gemeinsame Grundlage für theologische Probleme, die sie lange getrennt haben, zum Ausdruck kommt. Sie haben gelernt, auf vielfältige Weise gemeinsames Zeugnis abzulegen. Aber trotz des Fortschritts auf dem Weg zur sichtbaren Einheit gibt es noch viele Herausforderungen. Eine sehr heikle Frage, die enorme seelsorgerische Konsequenzen für alle christlichen Gläubigen mit sich bringt, hat zunehmende Dringlichkeit gewonnen: Die Notwendigkeit, ein gemeinsames Datum für die Feier des Osterfestes, des heiligen Pascha, des Festes der Auferstehung Christi zu finden. Dadurch, daß die Kirchen dieses Fest der Feste an verschiedenen Tagen feiern, legen sie ein zwiespältiges Zeugnis über diesen grundlegenden Aspekt des apostolischen Glaubens ab, der ihre Glaubwürdigkeit und Wirksamkeit aufs Spiel setzt, wenn sie der Welt das Evangelium verkündigen. Das geht alle Christen an. In einigen Teilen der Welt allerdings, wie im Nahen Osten, wo verschiedene getrennte christliche Gemeinschaften eine Minderheit in einer größeren Gesellschaft bilden, ist dieses Anliegen zu einer dringlichen Frage geworden. Obwohl dieses Problem an einigen Stellen diskutiert worden ist, ist es bisher doch nicht mit der Ernsthaftigkeit beachtet worden, die ihm zukommt.

2. Während sich schon in den frühen christlichen Jahrhunderten zu verschiedenen Zeiten die Frage eines gemeinsamen Osterdatums stellte, hat in *unserem Jahrhundert* sowohl in den Kirchen des Ostens als auch des Westens eine neue Diskussion dieses Problems begonnen. Außerdem tauchte es in bezeichnender Weise auch in der säkularen Welt auf. In einer Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel wurde diese Frage 1920 der weiteren Christenheit vorgelegt und kam auf einem pan-orthodoxen Kongreß im Jahre 1923 zur Sprache. Dessen Beschluß, den Kalender zu revidieren, führte unglücklicherweise zu mehreren Schismen in den orthodoxen Kirchen. Etwa zur selben Zeit begannen in säkularen Kreisen in Westeuropa Gespräche, um die Möglichkeit zu erörtern, einen festen Tag wie z. B. den Sonntag, der dem zweiten Samstag im April folgt, für die Osterfeier einzuführen, um kommerzielle Planungen und öffentliche Aktivitäten zu erleichtern. Außerdem wurden aus ähnlichen praktischen Gründen Vorschläge zur Einführung eines neuen

festen Kalenders vorangetrieben. Nach dem Zweiten Weltkrieg änderte sich der Kontext für die Diskussion solcher Fragen in verschiedener Hinsicht. Säkulare Initiativen auf internationaler Ebene fanden wenig Unterstützung. Die Kirchen widersetzten sich vor allem jeder Kalenderreform, die den Zyklus der 7-Tage-Woche unterbrechen würde. Andererseits bekundeten viele Kirchen weiterhin ihr Interesse an der Idee eines gemeinsamen Tages – beweglich oder unbeweglich – für die Feier von Ostern/Pascha. Die Orthodoxen kamen seit 1961 im Zuge der Vorbereitungen für das Große und Heilige Konzil der orthodoxen Kirche auf die Frage von Ostern zurück, die Konstitution über die Heilige Liturgie des Zweiten Vatikanischen Konzils (1963) verhalf der römisch-katholischen Kirche zu einem neuen Anstoß für die Diskussion dieser Frage, und seit 1965 hat der Ökumenische Rat der Kirchen dieses Thema bei verschiedenen Gelegenheiten aufgenommen.

3. *Konkrete Schritte* wurden in den letzten Jahren im Nahen Osten unternommen, wo Christen so vieler Traditionen auf engem Bereich in einer nicht-christlichen Gesellschaft zusammenleben. Der Mittelöstliche Kirchenrat (MÖKR) war besonders aktiv, um zur Feier von Ostern/Pascha an einem gemeinsamen Tag zu ermutigen und dies zu erleichtern. Zwei ÖRK-Konsultationen haben innerhalb der letzten Jahre dieses Anliegen aufgenommen. Auf einer Konsultation zum Thema „Christliche Spiritualität für unsere Zeit“ (Iasi/Rumänien, Mai 1994) wurde vorgeschlagen, daß „eine neue Initiative ergriffen werde im Blick auf eine gemeinsame Feier von Ostern“. Noch bemerkenswerter sind die Ergebnisse einer Konsultation „Auf dem Weg zur Koinonia im Gottesdienst“ (Ditchingham/ England, August 1994): „Außer der Arbeit, die zu Taufe, Eucharistie und Amt bereits unternommen wurde, müssen die Kirchen die Erneuerung der Predigt, die Wiederentdeckung der Bedeutung des Sonntags und die Suche nach einem gemeinsamen Datum des Osterfestes (Pascha) als ökumenische theologische Anliegen aufgreifen. Besonders dringlich ist das letztgenannte Anliegen, da eine Übereinkunft über ein gemeinsames Osterdatum – selbst wenn es sich nur um eine vorläufige Vereinbarung handeln sollte – weitere ökumenische Entwicklungen nach sich zieht. Solch eine Übereinkunft, die nicht von der Idee eines ‚festen Osterdatums‘ abhängig sein kann, sollte die tiefste Bedeutung des christlichen Pascha ... und die Gefühle der Christen auf der ganzen Welt berücksichtigen. Wir begrüßen alle Initiativen, die die Hoffnung auf Fortschritt auf diesem wichtigen Gebiet fördern“ (Una Sancta 4 (1995), S. 346).

Im Blick auf diese Anliegen, die auf diesen Konsultationen zur Sprache kamen, empfahl der ÖRK-Exekutiv Ausschuß auf seiner Sitzung im September 1994 in Bukarest, daß die Programmeinheit I, „besonders die Arbeitsbereiche ‚Kirchliche Einheit/Glauben und Kirchenverfassung‘ und ‚Gottesdienst und Spiritualität‘ sich erneut der Frage eines gemeinsamen Osterfestes zuwenden im Hinblick darauf, daß im Jahr 2001 die Daten für Ostern in den Kirchen des Ostens und des Westens auf das gleiche Datum fallen“.

4. *Die Konsultation in Aleppo/Syrien* (5. bis 10. März 1997) ist eine Antwort auf diese Aufforderung. Als gemeinsame Veranstaltung der Programmeinheit I des ÖRK und des Mittelöstlichen Kirchenrates bringt diese Konsultation Vertreter einer Reihe von Gemeinschaften zusammen, die an der jährlichen Sitzung der Konferenz der Sekretäre der Weltweiten Christlichen Gemeinschaften teilnehmen, außerdem Vertreter der orthodoxen und altorientalischen Kirchen, Vertreter des MÖKR sowie eingeladene Fachleute und Stabsmitglieder. Die Tagungsteilnehmer und -teilnehme-

rinnen waren Gäste der Syrisch-Orthodoxen Erzdiözese von Aleppo und machten aus erster Hand die Erfahrung, daß die christlichen Gemeinschaften dieser Stadt sich der Einheit verpflichtet fühlen. Auf einer Zusammenkunft mit Gemeindegliedern der Ortskirchen hörten sie den Ruf nach einer Aufhebung dieses schmerzvollen Zeichens der Trennung, das die unterschiedlichen Osterdaten für sie bedeuten. In einer Atmosphäre des Gebets und des gemeinsamen Studiums betrachteten die Teilnehmer/innen das Problem eines gemeinsamen Tages für die Feier des Osterfestes aus verschiedenen Perspektiven – theologisch, historisch, liturgisch, katechetisch und seelsorgerlich. *Die Konsultation legt allen Kirchen nachfolgende Bemerkungen und Empfehlungen vor.*

### *Die Auferstehung Christi, Grundlage unseres gemeinsamen Glaubens*

5. Der apostolische Glaube der Kirche gründet auf der Wirklichkeit der Auferstehung Christi. Wie der Apostel Paulus sagt: „Wenn aber verkündigt wird, daß Christus von den Toten auferweckt worden ist, wie können dann einige von euch sagen: Eine Auferstehung der Toten gibt es nicht? Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos“ (1 Kor 15,12–14). Als letztgültiger Sieg über die Mächte von Sünde und Tod ist die Auferstehung des Herrn nicht nur ein geschichtliches Ereignis, sondern auch das Zeichen der Macht Gottes über alle Kräfte, die uns von seiner Liebe und Güte fernhalten. Es ist ein Sieg nicht nur für Christus selber, sondern für alle, die mit ihm vereint sind (1 Petr 1,3f). Es ist ein Sieg, der den Beginn eines neuen Zeitalters kennzeichnet (Joh 20,17). Die Auferstehung ist der letztgültige Ausdruck der vom Vater geschenkten Versöhnung und Einheit in Christus durch den Geist. Sie ist ein Zeichen der Einheit und Versöhnung, die Gott sich für die ganze Schöpfung wünscht.

6. Als die Apostel mit ihrer missionarischen Tätigkeit begannen, stand die Auferstehung im Mittelpunkt ihrer Predigt (1 Kor 15, 1–17; Apg 2,22–36; 1 Petr 1,3); und als die Evangelisten begannen, Aspekte der Lehren und des Amtes Christi niederzuschreiben, wird die Auferstehung zum Höhepunkt in ihren Evangelien. In jeder Hinsicht war die frühe Kirche in ihrem Leben zuallererst die Gemeinschaft der Auferstehung. Daher konzentrierte sich das Gottesdienstleben der frühen Kirche auf die versöhnende Liebe Gottes, wie sie sich im rettenden Passah von Christi Tod und Auferstehung manifestiert. Der erste Tag der Woche wurde zum herausragenden Tag der christlichen Versammlung, weil es der Tag war, an dem der Herr von den Toten auferstand (Joh 20,1; Apg 20,7). Gleichzeitig wurde dieser Tag als der „achte Tag“ bekannt, der Tag der neuen Schöpfung und der letzten Erfüllung. Außerdem erinnerten und erfuhren Christen auch jedes Jahr die fortdauernde Macht der Passion und Auferstehung Christi in einer einzigen, aber vielschichtig gestalteten Feier. Diese Feier wurde auch die Gelegenheit für die Taufe, in der Christen an Christi Übergang vom Tod zum Leben teilhaben, indem sie der Sünde absterben und zu einem neuen Leben in ihm auferstehen. Das Verhalten der Christen wurzelte daher in ihrer Beziehung zum auferstandenen Herrn und spiegelte die neue Wirklichkeit wider, die durch ihn ihren Anfang nahm (Kol 3,1–11).

7. Das Neue Testament gibt an, daß Christi Tod und Auferstehung geschichtlich mit dem jüdischen Passahfest verbunden sind, aber die genauen Einzelheiten dieser Verbindung sind nicht klar. Den synoptischen Evangelien zufolge war Jesu letztes Abendmahl ein Passahmahl, was bedeuten würde, daß sein Tod auf den Tag nach dem Passahfest fiel, während nach Johannes sein Tod an eben diesem Tag stattfand, und zwar genau zu der Stunde, in der die Osterlämmer geopfert wurden. Am Ende des 2. Jahrhunderts feierten einige Kirchen Ostern/Pascha am Tag des jüdischen Passahfestes, ohne auf den Tag der Woche zu achten, während andere am darauffolgenden Sonntag feierten. Im 4. Jahrhundert wurde die erste Praxis praktisch überall fallengelassen, aber es bestanden immer noch Unterschiede in der Berechnung des Osterdatums. Das Ökumenische Konzil von Nizäa (325) beschloß, daß Ostern/Pascha am Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond gefeiert werden sollte. Das Passahfest wurde ursprünglich am ersten Vollmond nach der März-Tag-undnachtgleiche gefeiert, aber im 3. Jahrhundert wurde der Festtag von einigen jüdischen Gemeinschaften ohne Bezug auf die Tagundnachtgleiche berechnet, so daß das Passahfest in manchen Sonnenjahren zweimal gefeiert wurde. Das Konzil von Nizäa versuchte, dies zu vermeiden, indem es die Prinzipien für die Datierung des Osterfestes mit den Normen zur Berechnung des Passahfestes zu Jesu Lebzeiten verband.

8. Während auch nach Nizäa gewisse Unterschiede in den Berechnungsmethoden für das Osterdatum bestehen blieben, was sich manchmal in örtlichen Unterschieden bemerkbar machte, hatte im 6. Jahrhundert die Berechnung, die auf den Untersuchungen alexandrinischer Astronomen und Gelehrten beruhte, allgemeine Anerkennung gefunden. Im 16. Jahrhundert allerdings wurde die Diskrepanz zwischen dieser Art von Berechnung und den beobachteten astronomischen Daten offenbar. Das führte zur Kalenderreform, die 1582 von Papst Gregor XIII. eingeführt wurde. Seit diesem Zeitpunkt berechnen westliche Christen das Osterdatum auf der Grundlage dieses neueren *Gregorianischen Kalenders*, während die östlichen Kirchen im allgemeinen weiterhin dem alten *Julianischen Kalender* folgen. Während Kalenderreformen im Jahr 1923 in einigen orthodoxen Kirchen die Daten für unveränderliche Feste beeinflussten, blieb die Berechnung des Osterdatums mit dem Julianischen Kalender verbunden. Unsere gegenwärtigen Differenzen in der Berechnung des Osterdatums haben also mit den unterschiedlichen Kalendern und den benutzten Mondtabellen zu tun und sind nicht auf Unterschiede in grundlegenden theologischen Auffassungen zurückzuführen.

9. Im Hinblick auf die Methoden zur Berechnung des Osterdatums nahm die Konsultation zur Kenntnis, daß sowohl die gegenwärtige östliche (julianische) und die gegenwärtige westliche (gregorianische) Berechnung in gewisser Hinsicht von den astronomischen Daten abweichen, die durch genaue wissenschaftliche Berechnung bestimmt werden. Wie sehr wohl bekannt ist, unterscheidet sich der Julianische Kalender zur Zeit um 13 Tage von den astronomischen Gegebenheiten, während der Gregorianische Kalender zur Zeit kaum abweicht, wohl aber in der weiteren Zukunft. Weniger bekannt ist die Tatsache, daß sowohl die julianischen wie gregorianischen Berechnungen sich auf konventionelle Tabellen verlassen, um den Mond-

zyklus zu bestimmen. Für beide Berechnungsweisen kommen diese Tabellen manchmal zu Ergebnissen, die von den astronomischen Daten abweichen.

### *Die bleibende Bedeutung des Konzils von Nizäa*

10. Im Laufe ihrer Überlegungen kamen die Teilnehmer und Teilnehmerin der Konsultation zu einem tieferen Verständnis der bleibenden Bedeutung des Konzils von Nizäa für die gegenwärtige Diskussion. Die Beschlüsse dieses Konzils, die in Schrift und Tradition wurzeln, werden als normativ für die ganze Kirche angesehen.

(a) Trotz der Unterschiede in der Berechnungsmethode gründen sowohl in den Kirchen des Ostens als auch des Westens die Prinzipien der Berechnungen in der Regel, die von Nizäa aufgestellt wurde. Diese Tatsache ist von großer Bedeutung. In der gegenwärtigen Situation des Getrenntseins würde jede Entscheidung einer Kirche oder einer Gruppe von Kirchen, diese Regel zu verlassen, die Schwierigkeiten, die offenstehenden Differenzen zu bereinigen, nur vergrößern.

(b) Die Beschlüsse des Konzils von Nizäa sind Ausdruck des Wunsches nach Einheit. Ziel des Konzils war es, Grundsätze aufzustellen, die auf den Angaben der Schrift im Blick auf die Verbindung der Passion und Auferstehung Christi mit dem Passahfest gründen, um eine einzige jährliche Osterfeier für alle Kirchen zu erreichen. Indem das Konzil die Einheit auf diese Weise zu fördern suchte, zeigte es sich auch, daß die Mission der Kirche in der Welt sein Anliegen war. Das Konzil war sich bewußt, daß Uneinigkeit in solch einer wichtigen Frage ein Stein des Anstoßes ist.

(c) Die Normen von Nizäa bestätigen die enge Verbindung zwischen dem biblischen Passahfest (s. bes. Ex 12,18; Lev 23,5; Num 28,16; Deut 16,1–2) und der christlichen Feier von „Christi, unserem Osterlamm“ (1 Kor 5,7). Während das Konzil den Grundsatz der Abhängigkeit von der damaligen jüdischen Berechnung verwarf, tat es dies aufgrund dessen, daß diese sich geändert hatten und ungenau geworden waren und nicht weil es diese Verbindung als unwichtig betrachtete.

(d) Im Laufe ihrer Diskussionen gewann die Konsultation auch ein vertieftes Verständnis für den Reichtum an Symbolik, die die Grundsätze von Nizäa zulassen. Im Gottesdienst vieler Kirchen – besonders in den Bibellesungen und dem Liedergut für die Osterzeit – werden Christen nicht nur an das wichtige Verbindungsglied zwischen dem Passahfest und dem christlichen Osterfest/Pascha erinnert, sondern auch an andere Aspekte der Heilsgeschichte. Z.B. werden sie daran erinnert, daß in der Auferstehung Christi die ganze Schöpfung erneuert wird. Einige frühchristliche Quellen haben so die Genesis-Erzählung von den sieben Schöpfungstagen mit der Woche des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi verglichen.

(e) Das Konzil von Nizäa hat auch für die Christen von heute eine bleibende Lehre in seiner Bereitschaft, die Wissenschaft seiner Zeit bei der Berechnung des Osterdatums zu nutzen. Während das Konzil versuchte, die konkrete Einheit der Kirchen herbeizuführen, hat es selbst keine detaillierte Regelung der Berechnung für Ostern vorgenommen. Statt dessen wurde erwartet, daß die Kirchen die genaueste wissenschaftliche Methode der damaligen Zeit für die Berechnung der notwendigen astronomischen Daten (die Tagundnachtgleiche im März und den Vollmond) anwenden.

## II. Zwei Empfehlungen

### Erste Empfehlung

11. In der Einschätzung dieser Konsultation wäre *die erfolgversprechendste Möglichkeit, in unserer Zeit zu einem gemeinsamen Osterdatum zu gelangen,*

(a) *die Grundsätze von Nizäa beizubehalten (daß Ostern auf den Sonntag fällt, der dem ersten Frühlingsvollmond folgt), und*

(b) *die astronomischen Daten (die Frühlings-Tagundnachtgleiche und den Vollmond) mit den genauestmöglichen wissenschaftlichen Methoden zu bestimmen,*

(c) *indem als Grundlage für die Berechnung der Meridian von Jerusalem, als dem Ort von Jesu Tod und Auferstehung, benutzt wird.*

12. Diese Empfehlung beruht auf den folgenden Gründen:

Zu (a):

(i) Die Kirche muß an ihre Ursprünge erinnert werden, einschließlich der engen Verbindung zwischen dem biblischen Passahfest und dem Leiden und der Auferstehung Jesu Christi – eine Verbindung, die den ganzen Fluß der Heilsgeschichte widerspiegelt. Nach Einschätzung dieser Konsultation würde ein festes Datum diese Verbindung verdunkeln und schwächen, weil sie jeglichen Hinweis auf biblische Normen zur Berechnung des Passahfestes ausschließt.

(ii) Ostern/Pascha hat eine kosmische Dimension. Durch Christi Auferstehung erhalten Sonne, Mond und alle Elemente ihre ursprüngliche Eigenschaft zurück, Gottes Ehre kundzutun (Ps 19,1–2; 148,3). Ostern/Pascha offenbart die enge Verbindung zwischen Schöpfung und Erlösung als untrennbare Aspekte der Offenbarung Gottes. Die Grundsätze von Nizäa zur Berechnung des Datums für Ostern/Pascha basieren auf den Zyklen von Sonne und Mond und reflektieren daher diese kosmische Dimension in viel größerem Maße als das System eines festen Datums.

(iii) Zusätzlich zu der Tatsache, daß viele wichtige symbolische Aspekte des Festes betont werden, macht ein bewegliches Osterdatum auch greifbar, in welcher dramatischer Weise die Auferstehung in die bequeme Routine dieser Welt einbricht. Während ein bewegliches Datum in vieler Hinsicht weniger praktisch ist als ein festgelegter Sonntag, macht es auf einen wichtigen theologischen Punkt aufmerksam, den man sonst übersehen würde.

(iv) Eine frühere ÖRK-Konsultation zum Osterdatum (Chambésy/Schweiz, 1970) stellte fest: „Jedenfalls sollten die Kirchen eine Lösung anstreben, die völlig auf der religiösen Bedeutung des Festes gegründet ist und in erster Linie der christlichen Einheit dient; andere Interessen können nicht ausschlaggebend sein.“ (FO/70:18, S. 5) Die Aleppo-Konsultation stimmt völlig mit dieser Einstellung überein.

(v) Diese Empfehlung behält bei, was für die meisten Kirchen ein wichtiger Aspekt der Tradition ist. Die Annahme eines festen Sonntags würde für viele Kirchen Schwierigkeiten schaffen, und falls diese einseitig von einer Kirche oder einer Gruppe von Kirchen eingeführt würde, könnte das dazu führen, daß es nicht nur zwei, sondern drei verschiedene Daten für Ostern/Pascha in einem vorgegebenen Jahr gibt.

Zu (b):

Wenn die Konsultation die Berechnung der astronomischen Daten durch genauestmögliche wissenschaftliche Methoden empfiehlt (im Gegensatz z. B. dazu, sich auf konventionelle Zyklentabellen oder persönliche Beobachtungen zu verlassen), so glaubt sie, damit völlig dem Geist des Konzils von Nizäa zu entsprechen, das auch bereit war, sich der besten damals zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Erkenntnisse zu bedienen. Wir sind in der glücklichen Lage, daß Astronomie-Fachleute diese notwendigen Berechnungen bereits vorgenommen und präsentiert haben (s. Synodica V, Chambésy/Genf, Les Edition du Centre Orthodoxe, 1981, S. 133–149).

Zu (c):

Astronomische Beobachtungen hängen natürlich von der Position auf der Erde ab, die als Bezugspunkt dient. Diese Konsultation ist der Meinung, es sei angemessen, den Meridian von Jerusalem, dem Ort des Leidens und der Auferstehung Christi, als Ausgangspunkt zu nehmen, um die Tagundnachtgleiche im März und den darauffolgenden Vollmond zu berechnen.

13. Obige Empfehlung wird unterschiedliche Folgen für die Kirchen im Osten und Westen haben, wenn sie danach streben, den Beschlüssen von Nizäa treu zu sein. Beide werden sich der Notwendigkeit stellen müssen, ihre Gläubigen zu „bilden“. Für die Kirchen im Osten wird eine Änderung des gegenwärtigen Datums für Ostern/Pascha spürbarer sein als für die westlichen Kirchen. Wenn man die jeweiligen Kontexte in Betracht zieht, in denen diese Kirchen leben, wird dies sowohl Geduld als auch Takt verlangen. Andererseits mag für die westlichen Kirchen die Herausforderung darin liegen, die tiefgründigeren Aspekte der Grundsätze von Nizäa für die Berechnung von Ostern/Pascha, wie sie oben dargelegt sind, zu vermitteln, und ihre Gläubigen mit den Anliegen und Einsichten der Ostkirchen bekannt zu machen.

14. Die Konsultation ist sich der besonderen Umstände in vielen östlichen Kirchen bewußt. In einigen Ländern des Nahen Osten und Osteuropas, wo die christlichen Kirchen mit der Herausforderung anderer Religionen oder materialistischer Ideologien leben, ist die Loyalität zum „alten Kalender“ ein Symbol für den Wunsch der Kirchen, ihre Integrität und ihre Freiheit von den feindlichen Kräften dieser Welt zu behaupten. Es ist ganz klar, daß in solchen Situationen die Einführung irgendwelcher Änderungen im Blick auf das Osterdatum ganz vorsichtig und mit großem seelsorgerlichen Einfühlungsvermögen stattfinden muß.

15. Um den Kirchen in ihrer Diskussion der obenstehenden Empfehlung zu helfen, fügt die Konsultation diesem Bericht eine Tabelle der Daten für Ostern/Pascha für die Jahre 2001 bis 2025 bei, die sich – wie bereits erwähnt – auf die vorhandenen astronomischen Angaben stützen. Um Verweise leichter zu machen, gibt die Tabelle auch die Daten von Ostern/Pascha nach den gültigen gregorianischen und julianischen Berechnungen, das astronomisch berechnete Datum des ersten vollen Frühlingsmondes, d.h. der erste Vollmond, der der Tagundnachtgleiche im März folgt (cf. Ex 12,18; Lev 23,5; Num 28,16; Deut 16,1–2) und das Datum des Passahfestes nach der gegenwärtigen jüdischen Berechnung an.

## Zweite Empfehlung

16. Diese Konsultation empfiehlt außerdem, *daß sich die Kirchen jetzt eine Zeit des Studiums und des Nachdenkens im Blick darauf nehmen, sobald wie möglich ein gemeinsames Datum für Ostern/Pascha nach den oben genannten Richtlinien zu finden.* Im Jahr 2001 werden die österlichen Berechnungen, die jetzt von unseren Kirchen benutzt werden, auf dasselbe Datum fallen. Gemeinsam werden die Christen ein neues Jahrhundert beginnen, gemeinsam werden sie in ein neues Jahrtausend eintreten mit neuen Möglichkeiten, Zeugnis von der Auferstehung Christi abzulegen und ihre Freude über seinen Sieg über Sünde, Leiden und Tod verkünden. Die Einheit, die widergespiegelt wird, wenn Christen Ostern/Pascha am selben Datum feiern, wird für viele ein Zeichen der Hoffnung und des Zeugnisses in der Welt sein. Ostern/Pascha am selben Datum zu feiern, sollte nicht die Ausnahme, sondern die Regel sein.

17. Der Weg steht den Kirchen nun offen, noch einmal ihre gegenwärtige Praxis zur Bestimmung des Datums für Ostern/Pascha zu überprüfen. Als einen ersten Schritt empfiehlt die Konsultation den Kirchen, in den Jahren zwischen 1997 und 2001 die hier vorgeschlagenen Empfehlungen aufzunehmen und, falls sie diesen grundsätzlich zustimmen können, Mittel und Wege zu finden, wie diese gemäß ihren eigenen Vorgehensweisen im Lichte ihrer eigenen Möglichkeiten und innerhalb ihres eigenen Kontextes in die Tat umgesetzt werden können. Diese Konsultation schlägt vor, daß die Kirchen in diesen Jahren miteinander über Mittel und Wege beraten, wie ein gemeinsames Datum für Ostern/Pascha festgesetzt werden kann. Für diesen Zeitraum ermutigt die Konsultation auch dazu, bestehende örtliche und regionale Initiativen, gemeinsam Ostern/Pascha zu feiern, als Interimsmaßnahmen fortzusetzen.

18. Als einen zweiten Schritt schlägt die Konsultation vor, *daß das Jahr 2001 auch eine gute Gelegenheit für die Kirchen bieten würde, Reaktionen zu überprüfen und den Fortschritt zu beurteilen, der im Blick auf eine Einigung erzielt worden ist. Sie empfiehlt deshalb, daß der Ökumenische Rat der Kirchen, in Zusammenarbeit mit seinen ökumenischen Partnern und anderen christlichen Gruppen, dann eine Konsultation organisiert, bei der über das Ergebnis der Auswertung berichtet und die Durchführung weiterer Schritte diskutiert werden könnten.*

19. Die Konsultationsteilnehmer hoffen aufrichtig, daß die Kirchen den in diesem Bericht enthaltenen Empfehlungen möglichst bald ihre Aufmerksamkeit schenken als ein Schritt auf dem Weg zur Vorbereitung eines gemeinsamen Zeugnisses im Blick auf Tod und Auferstehung Jesu Christi.

### *Teilnehmer und Teilnehmerin:*

Dr B. B. Beach, USA

(für die Generalkonferenz der Siebenten-Tags-Adventisten)

Metropolit Dr. Damaskinos Papandreou, Schweiz

(für das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel)

Kanonikus John Halliburton, Vereinigtes Königreich

(für die Anglikanische Gemeinschaft)

Pfr. Fayiz Y. Henain, Syrien

(für die Evangelischen Kirchen des Nahen Ostens)

P. Datev Mikaelian, Syrien (für die Armenische Apostolische Kirche)

Erzbischof Boutros Marayati, Syrien (Armenisch-katholische Kirche)

(für den Mittelöstlichen Kirchenrat)

Ven. Dr. Koenraad Ouwens, Niederlande

(für die Alt-katholischen Kirchen der Utrechter Union)

Mgr. John Radano, Vatikan

(für den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen)

Herr Alexander Sologoub, Syrien (für das Patriarchat von Moskau)

Erzbischof Dr. Gunnar Weman, Schweden (für den Lutherischen Weltbund)

Metropolit Elias Yusef, Syrien

(für das Griechisch-Orthodoxe Patriarchat von Antiochien)

*Gastgeber:* Metropolit Dr. Gregorios Yohanna Ibrahim

(Syrisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien)

Herr Razek Syriani (Syrisch-Orthodoxe Kirche/MÖKR)

*Berater:* Prof. John H. Erickson, USA (Orthodoxe Kirche in Amerika),

Pfr. Dr. Ronald Kydd, Kanada (Pfingstversammlung von Kanada)

*ÖRK-Stab:* Protopresbyter Dr. Thomas FitzGerald

(Griechisch-Orthodoxe Diözese von Nord- und Südamerika/

Ökumenisches Patriarchat),

Pfrin. Dr. Dagmar Heller (Evangelische Kirche in Deutschland [uniert])

*Aus dem Englischen übersetzt von Renate Sbeghen und Dagmar Heller*

#### Tafel für die Berechnung der Osterdaten

<i>Jahr</i>	<i>Ostern nach astron. Berechnung</i>	<i>Ostern nach Gregorian. Berechnung</i>	<i>Ostern nach Julianischer Berechnung</i>	<i>Vollmond im Frühl. astron. berechnet</i>	<i>Passah nach heutiger jüdischer Berechnung</i>
2001	15. April	15. April	15. April	8. April	8. April
2002	31. März	31. März	5. Mai	28. März	28. März
2003	20. April	20. April	27. April	16. April	17. April
2004	11. April	11. April	11. April	5. April	6. April
2005	27. März	27. März	1. Mai	25. März	24. April
2006	16. April	16. April	23. April	13. April	13. April
2007	8. April	8. April	8. April	2. April	3. April
2008	23. März	23. März	27. April	21. März	20. April
2009	12. April	12. April	19. April	9. April	9. April
2010	4. April	4. April	4. April	30. März	30. März
2011	24. April	24. April	24. April	18. April	19. April
2012	8. April	8. April	15. April	6. April	7. April
2013	31. März	31. März	5. Mai	27. März	26. März
2014	20. April	20. April	20. April	15. April	15. April
2015	5. April	5. April	12. April	4. April	4. April
2016	27. März	27. März	1. Mai	23. März	23. April
2017	16. April	16. April	16. April	11. April	11. April
2018	1. April	1. April	8. April	31. März	31. März
2019	24. März	21. April	28. April	21. März	20. April
2020	12. April	12. April	19. April	8. April	9. April
2021	4. April	4. April	2. Mai	28. März	28. März
2022	17. April	17. April	24. April	16. April	16. April
2023	9. April	9. April	16. April	6. April	6. April
2024	31. März	31. März	5. Mai	25. März	23. April
2025	20. April	20. April	20. Mai	13. April	13. April

# Gemeinsam mit Christus

## Die 11. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen in Graz

Es war der künftige Generalsekretär *Keith Clements*, der in seinem Grußwort vor der 11. Vollversammlung in wenigen Sätzen eindrucksvoll und hoffnungsvoll die Bedeutung der KEK zum Ausdruck brachte:

*„Meiner Meinung nach gibt es keine aufregendere oder herausforderndere Aufgabe als die Sache der christlichen Einheit, und es gibt keinen wichtigeren Ort, an dem dieses Ringen durchgeführt werden muß, als hier in Europa, unserem gemeinsamen Haus, das das Christentum so früh aufgenommen hat, so fest etabliert – und so tragisch gespalten hat, was wiederum zur Spaltung Europas selbst beigetragen hat. Es kann kein größeres Ziel geben als das, von dem die Bewegung selbst zeugt, nämlich Gottes Absicht, alle Dinge, im Himmel und auf der Erde – und auch die Dinge in Europa – in Christus zu vereinigen. Es gibt keinen konkreteren Weg zur Fortsetzung dieses Zeugnisses als durch die Konferenz Europäischer Kirchen.“*

In den Tagen der Durchführung der Vollversammlung der KEK fragte man sich allerdings immer wieder, ob das für die KEK auch wirklich so gilt.

### I.

Diese 11. Vollversammlung der KEK fand vom 30. Juni bis zum 4. Juli 1997 direkt im Anschluß an die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in der Stadt Graz und auf dem gleichen Messegelände statt. Als Grund für diese Festlegung durch den Zentrallausschuß der KEK wurden praktische und finanzielle Gründe angegeben. Es versammelten sich also auf dem Messegelände der Stadt Graz, wo in der Woche zuvor Tausende von Menschen die vielfältige europäische Kirchenwirklichkeit eindrucksvoll und anregend täglich darstellten und erfahren ließen, nur eine Schar von 343 registrierten Vertretern aus etwa 130 KEK-Mitgliedskirchen und weitere etwa 200 Berater, Gäste etc. Schon äußerlich und atmosphärisch wirkte so die Versammlung wie ein Anhängsel an die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung. Aber auch bei der Durchführung herrschte für mich wie auch für andere der Eindruck vor, daß die ganze Versammlung eher als notwendiges Übel denn als eine Zusammenkunft betrachtet wurde, die für die nächste Zukunft wirklich „Weisungen für die Arbeit der Konferenz“ (Verfassung Art. 5,3,8) berät, entwickelt und beschließt. Ohne es überbewerten zu wollen, kann man das schon etwas an der Ernsthaftigkeit, mit der die Mitgliedskirchen der KEK ihre Delegation wahrnahmen, ablesen. Von 343 registrierten Delegierten waren überhaupt nur 270 anwesend. Und bei den Abstimmungen waren noch weniger anwesend, zum Beispiel bei der Wahl des künftigen Zentrallausschusses der KEK wurden nur 247 Stimmen abgegeben. Wenn man miterlebt hat, wie im Vorfeld der Vollversammlung die Kirchen selbst um Delegiertenplätze „gekämpft“ hatten und in den Kirchen teilweise um sie gekämpft wurde, dann ist das verwunderlich. Dann läßt es nach der Bedeutung der KEK und dem Engagement für sie in den Mitgliedskirchen fragen.

Daß die KEK ein einzigartiges Forum für den Austausch aller nicht römisch-katholischen christlichen Kirchen in Europa ist und eigentlich durch nichts ersetzbar, ja gerade angesichts der europäischen Entwicklungen besonders notwendig ist, so wie es die Worte von Keith Clements andeuten, das scheint längst nicht allgemeine Überzeugung zu sein. Doch die KEK ist für das ökumenische Bemühen die wesentliche Brücke in Europa, weil sie die repräsentativste und umfassendste Versammlung der christlichen Kirchen in Europa ist. Wünschenswert wäre nur und eigentlich ist das auch möglich, daß die im Rat Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE) zusammenwirkenden römisch-katholischen nationalen Bischofskonferenzen in Europa voll beteiligt und verbindlicher Teil dieses Zusammenschlusses werden.

## II.

Wie jede KEK-Vollversammlung hatte auch diese den Rechenschaftsbericht der Gremien und Verantwortlichen für die Arbeit seit der 10. Prager Vollversammlung (1992) entgegenzunehmen, zu diskutieren und Empfehlungen zu geben. Insbesondere sollten – wie das der Vorsitzende des bisherigen Zentralausschusses Dean John Arnold formulierte – die Delegierten „Vorkehrungen für die Zukunft treffen, indem wir einen neuen Zentralausschuß wählen und Richtlinien für die zukünftige Politik festlegen.“

Als das wichtigste Dokument für die Beratungen und Überlegungen wurde der Bericht an die Vollversammlung über die Arbeit und Entscheidungen von Präsidium und Zentralausschuß zwischen der 10. und der 11. Vollversammlung, von Prag nach Graz, vorgelegt. Unter dem Titel „Gemeinsam mit Christus“ berichtet er über alle KEK-Aktivitäten in den vergangenen Jahren. In den einführenden Ausführungen vor der Versammlung durch Dean John Arnold und den sehr verdienstvollen und nun in den Ruhestand tretenden Generalsekretär Jean Fischer wurden verschiedene Schwerpunkte gesetzt, die sich dann in Arbeitsgruppen und auch in dem Bericht des Weisungsausschusses widerspiegeln. Dieser Ausschuß unterbreitet nach der Geschäftsordnung „der Vollversammlung Vorschläge für die Weiterarbeit der Konferenz“.

Es wurde deutlich, daß sich die ökumenische Bewegung in einer Umbruchphase befindet. Der ÖRK – so meinte John Arnold – bemühe sich stärker als früher um eine Verlagerung der ökumenischen Bemühungen auf die regionale Ebene. Eine solche Regionalisierung sei begrüßenswert, „unter der Bedingung, daß ein Transfer an Verantwortung auch mit einem Transfer der Mittel verbunden ist. Dies ist einer der Wege, wie die KEK am Vorabend des dritten Jahrtausends zunehmend zu dem werden kann, was sie abgesehen vom Namen bereits ist, nämlich der Europäische Rat der Kirchen“. Auch J. Fischer sprach von der Möglichkeit einer Kürzung der Tätigkeiten des ÖRK in Europa und forderte dazu auf, neu zu bedenken, was die KEK für die Kirchen bedeutet. Wie sollen sich die Kirchen zueinander verhalten? Was sind die konkreten und besonderen Merkmale dieser Gemeinschaft von Kirchen, was sind ihre Ziele? Was an Wesentlichem muß erhalten bleiben, damit die ökumenische Dynamik in Europa bewahrt bleibt und weiter beflügelt wird?

In diesem Zusammenhang ist besonders hervorzuheben, daß es nun zu einem institutionellen Integrationsprozeß zwischen KEK und der Europäischen Ökumeni-

schen Kommission für Kirche und Gesellschaft (EECCS) kommt. EECCS versucht bisher, Bindeglied zwischen den Kirchen der im Europarat vertretenen Staaten einerseits sowie dem Europarat und den Institutionen der Europäischen Gemeinschaft (EU) andererseits zu sein. „Die Hauptaufgabe sieht EECCS darin, ihre Mitglieder mit fundierten Informationen über die Tätigkeiten der EU-Institutionen und des Europarats zu versorgen, damit diese – soweit erforderlich – schon frühzeitig tätig werden und Stellung beziehen können.“ Nach Zeiten von Spannungen und Kompetenzunklarheiten wird auf die Initiative von EECCS hin und nach den durch die KEK geschaffenen Voraussetzungen, auch durch die Veränderung der Ausführungsbestimmungen in der Verfassung, jetzt voraussichtlich der Integrationsprozeß bis zum Januar 1999 abgeschlossen sein. Es wird eine „Kommission Kirche und Gesellschaft“ entstehen. Die Hoffnung ist, daß dies neue Schwungkraft und Dynamik für das Handeln der europäischen Kirchen im Bereich von Kirche und Gesellschaft bringen wird. Durch die Zusammenführung von KEK und EECCS wird es künftig auf jeden Fall Sekretariate der KEK in Genf, in Straßburg und in Brüssel geben. Daß ein Büro der KEK angesichts der zahlreichen internationalen und ökumenischen Organisationen auch künftig in Genf sein muß, war unbestritten. Allerdings wurde angesichts der Dezentralisierung der Büros und Dienste der KEK, die auf jeden Fall Platz greifen wird, auch die Frage gestellt, ob es dann nicht auch wünschenswert wäre, „diesen Prozeß auf Osteuropa auszuweiten, um eine größere Nähe und eine engere Beziehung zwischen Sekretariat und den Mitgliedskirchen zu gewährleisten“.

Wenn nach der Bedeutung der KEK für die Kirchen gefragt wird, dann stehen auch die Beziehungen und Verhaltensweisen der Mitgliedskirchen untereinander auf dem Prüfstand. Eingangs deutete ich das schon an. J. Fischer fragte zu Recht: „Welchen Grad an Versöhnung haben die Mitgliedskirchen der KEK nach beinahe 40 Jahren des Zusammenlebens innerhalb der ‚Konferenz‘ erreicht? Welche Erfahrungen haben die in Konflikten stehenden Kirchen mit dem Dienst der Versöhnung gemacht?“ Mit Blick auf die Krisensituationen in Jugoslawien, in Irland, im Kaukasus u.a. machte er klar, „daß das den Kirchen aufgetragene Amt der Versöhnung nur dann glaubwürdig und wirksam ist, wenn sie es im Umgang miteinander beweisen oder anwenden, um ihr eigenes gemeinsames Leben in Ordnung zu bringen“. Die schon bei der 10. Vollversammlung in Prag empfohlene Einrichtung einer „Europäischen Ökumenischen Schlichtungs- und Versöhnungskommission“ wurde erneut als ein drängendes Thema festgehalten. „Diese Kommission muß darauf vorbereitet sein, in kritischen und potentiell gewaltsamen Situationen schnell zu handeln.“ (Bericht des Weisungsausschusses IV, 1.7)

Über die besonderen Chancen und Gelegenheiten, die für das Zusammenleben und Zusammenwirken der Kirchen in Europa durch die KEK gegeben sind, wurden eine ganze Reihe von Überlegungen angestellt und Gedanken dazu geäußert. Daß die KEK ein einzigartiger Ort des Austauschs und gleichzeitig der Anregung für Nationale Christenräte oder Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen sein kann und sein sollte, wurde gesagt. Daß in dieser Hinsicht in Europa ganz unterschiedliche Situationen bestehen, wurde erneut deutlich. Während in manchen Ländern Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen bzw. Christen- und Kirchenräte selbstverständlich sind, gibt es andere Länder, wo an so etwas überhaupt noch nicht zu denken ist. Besonders wichtig scheint mir der Aufruf von J. Fischer, daß eine vor-

rangige Aufgabe der KEK die „Erziehung zur Ökumene“ werden sollte. „In zu vielen Fällen und Situationen ist eine tiefe Unkenntnis darüber festzustellen, was die Ökumene wirklich ist. Es ist wirklich bedauerlich, daß für zahlreiche Christinnen und Christen aus Unkenntnis oder Angst vor Veränderungen und Erneuerung heraus der ‚Ökumenismus‘ zaghaft und lauwarm geworden ist oder noch schlimmer: eine Gefahr, der man aus dem Weg gehen soll.“ Immer wieder wurde auch der Dialog betont, der in der KEK und durch die KEK in besonderer Weise zwischen Ost und West, zum Rat der römisch-katholischen Europäischen Bischofskonferenz (CCEE) oder zwischen Protestanten und Orthodoxen gepflegt werden kann und gefördert werden sollte.

### III.

Was sind die Ergebnisse dieser 11. Vollversammlung der KEK? Von den Verantwortlichen in der KEK und den Delegierten, die sich an den Diskussionen in den Sektionen und Ausschüssen beteiligten, wurden zahlreiche Impulse und Aufgabenstellungen zusammengetragen. Sie fanden ihren Niederschlag im Bericht des Weisungsausschusses, der allerdings als „internes Arbeitspapier“ dem neugewählten Zentralausschuß übergeben wurde. Dieser hat jetzt 40 Mitglieder, darunter statt bisher vier jetzt drei Vertreter der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD): Oberkirchenrätin *Antje Heider-Rottwilm*, Landessuperintendent *Walter Herrenbrück* und Oberkirchenrätin *Rut Rohrandt*. Die Wahl des neuen Zentralausschusses war wohl die wichtigste und einzige entscheidende Handlung der Vollversammlung. Alles Weitere sollte mehr oder weniger diesem Zentralausschuß als „Arbeitsmaterial“ zur Verfügung gestellt werden. Es wurde großer Wert darauf gelegt, daß in dieser Zeit des Wechsels der Generalsekretäre, der Integration von KEK und EECCS, der zahlreichen Überlegungen zu künftigen ökumenischen strukturellen und organisatorischen, aber auch inhaltlichen Schwerpunkten keine verbindlichen Vorgaben gemacht wurden. Somit ist in der KEK eine Zeit des Übergangs, des Abwartens und auch einer gewissen Unsicherheit. Mit vielfältigem und großem Dank für die geleistete Arbeit wurde der bisherige Generalsekretär *J. Fischer* verabschiedet und der neue Generalsekretär *Keith Clements*, dessen „Credo“ ich eingangs zitierte, erwartet. Was von den Delegierten der 11. Vollversammlung der KEK allgemein geteilt wird und Zustimmung fand und was bei allen künftigen Bemühungen dieser europäischen Gemeinschaft von Kirchen Berücksichtigung finden muß, das ist im Bericht des Weisungsausschusses so festgehalten:

*„Wir bestätigen, daß die KEK heute einen neuen, tieferegehenden Gedankenaustausch und vielfältigeren Dialog braucht, um unsere Unterschiede zu verstehen, nicht nur im theologischen Gespräch, sondern auch in jedem anderen Aspekt des Lebens unserer Kirchen. Wir möchten dies als wesentliche Priorität der KEK unterstreichen und sehen die Notwendigkeit, daß alle unsere zukünftige Arbeit durch entsprechende Studien unterlegt wird.“*

Der Wunsch und das Gebet kann nur sein, daß es dabei über den Dialog und die Gespräche hinaus zu mehr Einheit und Gemeinschaft unter den Kirchen und in der Christenheit Europas kommt.

*Karl-Christoph Epting*

# In Christus – zum Zeugnis berufen

Bericht von der 9. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes  
in Hongkong

## 1. Kontext

Erstmals fand die Vollversammlung des LWB in Asien statt. Der Tagungsort Hongkong war bewußt gewählt im Blick auf die Zurückgabe ("handover") von Hongkong am 1. Juli 1997 an die Volksrepublik China. Nach einigen Irritationen im Vorfeld hat sich die Wahl dieses Tagungsortes als eine gute Entscheidung herausgestellt. Der LWB wollte damit ein Zeichen geben, mit dem er sowohl seine Solidarität mit den Kirchen von Hongkong bekundet als auch der Regierung der Volksrepublik China verdeutlicht, daß die Lutheraner aus der ganzen Welt ein Auge auf die Entwicklung nach dem 1. Juli 1997 haben werden.

Die 9. Vollversammlung des LWB tagte vom 8. bis 16. Juli 1997 im Convention und Exhibition Center, einem großen Glaspalast in Wan Chai auf der Insel Victoria mit Blick zum Hafen, in dem eine Woche zuvor die Feierlichkeiten der Übergabe stattgefunden hatten. Ein riesiges Ölgemälde im Foyer erinnert noch an dieses Ereignis. So war diese Vollversammlung durch ihren Tagungsort geprägt. Das Christentum in China hat eine lange und bewegte Geschichte hinter sich, die uns Respekt abverlangt, aus der wir einiges lernen können, aber die uns auch in manchem fremd bleiben wird.

Mit der Dreiselbstbewegung (Selbstregierung, Selbstunterstützung und Selbstverbreitung des Evangeliums) versuchte die Kirche – bisher stark mit dem westlichen Kolonialismus verbunden – nach 1949 eine eigene chinesische Identität zu bekommen. Dieser Prozeß wurde durch die Kulturrevolution (1966–1976) unterbrochen, wo kirchliches Leben in den Untergrund abgedrängt wurde. Heute gibt es ca. elf Millionen Christen in China (1949 waren es ca. eine Million!). Es gibt keine Denominationen mehr (oder vielleicht auch noch nicht?). Wie wird sich das Verhältnis zu den Kirchen in Hongkong mit den verschiedenen Denominationen in Zukunft gestalten?

Als der beigeordnete Generalsekretär des Chinesischen Christenrates *Bao Jia-Juan* die „patriotische Erziehung der chinesischen Christen“ zu den Prioritäten seiner Kirche rechnete, wurde ich als Ostdeutsche an das Wunschenken so mancher Funktionäre in der ehemaligen DDR erinnert. Trotz der Zusage, die der Regierungschef der Sonderverwaltung von Hongkong, *Tung Che-Hwa*, in seinem Grußwort gab, daß die Religionsfreiheit gewahrt bleibt und das Eigentum religiöser Institutionen geschützt wird, konnten nicht alle Zukunftsängste ausgeräumt werden. Das zeigte sich auch bei der Öffentlichen Erklärung zu Hongkong/China, die nach einer langen und spannenden Diskussion von den Delegierten dann doch nicht verabschiedet wurde. Der Streitpunkt lag bei dem Satz: „*Es gibt jedoch etliche Aspekte der Situation in China, die uns als Kirchen ernste und legitime Sorgen bereiten. Dazu gehört die Behandlung und Inhaftierung von Dissidenten, die verbreitete Anwendung der Todesstrafe, das Fehlen rechtsstaatlicher Verfahren bei Kriminal-*

prozessen und die weiterbestehenden administrativen Formen der Haft.“ Mit einer Ausnahme forderten alle Hongkonger Delegierten die Streichung dieses Satzes. Die Vollversammlung stimmte zu.

Da der sehr ausgewogene Text zu Hongkong/China durch diese Streichung eine Schlagseite bekam, verzichtet die Vollversammlung schließlich auf die Erklärung ganz. Das war zwar bedauerlich, aber unter diesen Umständen wahrscheinlich doch die bessere Lösung.

## 2. Thema

Das sowohl biblische wie auch kontextuelle Thema „*In Christus – zum Zeugnis berufen*“ ging wie ein roter Faden durch die ganze Vollversammlung. Hier einige Stichworte als Schlaglichter:

### a) Identität

In seinem Grundsatzreferat fragte *Dr. Choong Chee Pang* (Malaysien) nach unserer christlichen Identität und er legte dar, daß eine Krise in der Gemeinschaft im Volk Gottes oftmals mit einer Identitätskrise begann. Ein Gedanke, der im Blick auf die Krise in unserer Kirche durchaus hilfreich sein kann. Müßten wir nicht auch zuerst nach unserer Identität fragen, bevor wir Strukturen verändern?

Auch den LWB muß die Frage nach seiner Identität weiter beschäftigen. Ausgehend von der Verfassungsänderung in Curitiba 1990, daß der LWB „eine Gemeinschaft von Kirchen“ ist, muß immer wieder gefragt werden, wie diese „*koinonia*“ in und zwischen den Mitgliedskirchen zum Ausdruck gebracht wird und in welcher Beziehung die lutherische Gemeinschaft zu anderen Gemeinschaften steht. So wurde von den Delegierten eine engere Kooperation des LWB mit dem ÖRK und dem Reformierten Weltbund angemahnt bis hin zur Möglichkeit einer gemeinsamen Vollversammlung – und das nicht nur aus finanziellen Gründen.

### b) Einheit

Ein anderes wichtiges Thema war die „*Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*“. Sie stellt fest, daß es eine Übereinstimmung in den Grundwahrheiten dieser Lehre zwischen den Katholiken und den Lutheranern gibt und daß die noch verbleibenden Unterschiede keinen kirchentrennenden Charakter mehr haben. Wenn beide Partner dieser Erklärung zustimmen, dann ist das ein entscheidender Fortschritt im Dialog zwischen Lutheranern und Katholiken und wird sich auf die gesamte ökumenische Bewegung auswirken. Dies bestätigte auch der anwesende *Kardinal Cassidy*, der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, in seinem Grußwort und im Grußwort von Papst Johannes Paul II., das Cassidy verlas.

Die Vollversammlung bittet alle Mitgliedskirchen, daß sie bis zum 1. Mai 1998 ihre verbindliche Zustimmung zu den Ziffern 40 und 41 dieser Erklärung geben, die besagen, daß „*ein Konsens in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre besteht*“ und die Lehrverurteilungen aus dem 16. Jahrhundert – soweit sie sich auf die Rechtfertigungslehre beziehen – den jeweiligen Partner nicht mehr treffen.

### c) Gerechtigkeit

Weil Zeugnis immer in einem konkreten Kontext geschieht, stand die Frage nach einer gerechteren Gesellschaft auch auf der Tagesordnung der Vollversammlung.

So übte der Präsident des LWB, *Dr. Brakemeier* (Brasilien), in seinem Bericht eine scharfe Gesellschaftskritik: „*Eine auf Leistung gedrillte Gesellschaft, die den Gewinn über das Gemeinwohl stellt und das Bestehen auf sozialer Gerechtigkeit als Gefühlsduselei abtut, darf sich nicht wundern, wenn sie Monster und Verbrecher produziert.*“

Und *Dr. K. Rajaratnam* (Indien) forderte die Kirchen auf, sich auf die Seite der Armen zu stellen. „*Die Kirche in der ganzen Welt muß sich dem Bündnis der Reichen aus den reichen Ländern und den Reichen aus den armen Ländern, die zusammen eine erschreckende Macht gegen die Armen bilden, entgegenstellen. Die internationale ökumenische Kirche muß diese unheilige Allianz herausfordern.*“

d) *Dialog*

Auch das Zeugnis in einem multireligiösen und multikulturellen Kontext wurde thematisiert und dabei festgestellt, daß christliches Zeugnis ohne das Gespräch mit anderen nicht möglich ist.

### 3. *Spiritualität*

Entsprechend der zehn Diskussionsbereiche waren alle Delegierte in zehn „Dorfgruppen“ aufgeteilt. Damit sollte die Kommunikation untereinander gefördert und Gemeinschaft erlebbar gemacht werden. Leider war für das „Leben in der Dorfgruppe“ viel zu wenig Zeit, so daß – wie so oft – die Praxis hinter dem guten Ansatz zurückblieb. Besonders eindrücklich waren die Präsentationen am Morgen, die jeweils von einer der sieben verschiedenen Regionen zu den Bibeltexten gemacht wurden. Ebenso wurde in den Gottesdiensten – lebendig und farbenfroh, mit Symbolhandlungen und Prozessionen – sichtbar und erlebbar, daß liturgische Vielfalt auch im Luthertum ein Reichtum ist. Ein besonderer Höhepunkt war der Festgottesdienst zum 50jährigen Bestehen des LWB, der am 13. Juli zusammen mit den ca. 1000 Teilnehmer/innen der Vollversammlung und ca. 4000 weiteren Gästen aus Hongkong gefeiert wurde.

### 4. *Entscheidungen*

In gleicher Weise wie die Diskussionen im Plenum und die Arbeit in den Dorfgruppen litt auch der „Geschäftsteil der Vollversammlung“ unter Zeitdruck. Nachdem ich schon auf die nicht zustande gekommene Erklärung zu Hongkong/China eingegangen bin, möchte ich aus den vielfältigen Anträgen, Resolutionen und Erklärungen, über die abgestimmt werden mußte, nur zwei Dinge herausgreifen.

Wie zu jeder Vollversammlung mußte auch in Hongkong ein/e neue/r Präsident/in gewählt werden. Und da gab es wirklich ein spannendes Rennen. Es standen vier Kandidat(en)innen zur Wahl: *Bischof Dr. Julius Filo* (Slowakei), *Dr. Naohiro Kiyoshige* (Japan), *Bischof Christian Krause* (Deutschland) und *Prasana Kumari* (Indien). Nach dem ersten Wahlgang fielen Kiyoshige (71 Stimmen) und Filo (83 Stimmen) heraus. Kumari (92 Stimmen) und Krause (120 Stimmen) gingen in die zweite Runde. Im zweiten Wahlgang gewann Krause mit 215 Stimmen gegen Kumari mit 142 Stimmen die Wahl und wurde neuer Präsident des LWB bis zur nächsten Vollversammlung. Er ist nach Bischof Lilje und Bischof Hanselmann seit der Gründung des Lutherischen Weltbundes der dritte Deutsche in diesem Amt.

Die andere wichtige Entscheidung betraf die Frauen, die in Hongkong mit einem Anteil von 49% der Delegierten vertreten waren. Diese Quote ist bisher von noch keiner anderen internationalen ökumenischen Konferenz erreicht worden und wohl auch nur der langjährigen und konsequenten Frauenförderung des LWB zu verdanken! Die Vollversammlung erneuerte die Verpflichtung von Curitiba 1990, sich durch Beratung und Zusammenarbeit aller Mitgliedskirchen „in einer Atmosphäre des gegenseitigen Respekts“ für die Ordination der Frauen einzusetzen, lehnte es aber ab, auf Mitgliedskirchen, die Frauen noch nicht ordinieren, Druck auszuüben. Theologische Ausbildungsstätten werden allerdings in Zukunft vom LWB nur noch gefördert, wenn sie Frauen und Männern gleiche Zulassungsbedingungen gewähren.

### 5. Schlußbemerkung

Im Reisegepäck nehme ich von dieser Vollversammlung die Erfahrung gelebter Gemeinschaft mit alten und neuen Freunden und das Bewußtsein, zu einer lutherischen Weltfamilie zu gehören, mit nach Hause; dazu die sich immer wieder neu stellende Frage, wie wir diese Gemeinschaft (koinonia) im eigenen Kontext bezeugen können und welche Rolle dabei unsere lutherische Identität spielt. Müßten wir nicht auch bei uns – wie in Südamerika, Korea und Indien – viel mehr über eine kontextuelle Theologie nachdenken – eine Theologie, die die Schwächsten der Gesellschaft im Blick hat. In Deutschland gibt es inzwischen schon fast vier Millionen Arbeitslose. Dazu kommen die Sozialhilfeempfänger und Sozialbedürftigen. Die Quote liegt dabei im Osten höher als im Westen. Wie bezeugen wir ihnen die Liebe Gottes? Welche Konsequenzen ergeben sich aus der lutherischen Rechtfertigungslehre für unser Zeugnis?

Diesen Fragen sollten wir nach Hongkong intensiver nachgehen!

Beate Stöckigt

## 50 Jahre Kirche von Südindien (CSI) – Jubiläum eines ökumenischen Unternehmens

Am 27. September 1947 verkündete der bisher anglikanische Bischof von Travancore und Cochin, C. K. Jacob, in der St. Georgskathedrale in Madras:

„Geliebte Brüder, in Gehorsam gegen unseren Herrn Jesus Christus, das Haupt der Kirche, der in der Nacht seiner Passion betete, daß Seine Jünger eins würden, und ermächtigt durch die leitenden Gremien der in die Einheit eintretenden Kirchen, deren Beschlüsse vor euch verlesen und im Gebet vor den allmächtigen Gott gebracht worden sind: Ich erkläre hiermit, daß diese drei Kirchen, namentlich die Diözesen von Madras, Travancore und Cochin, Tinnevely und Dornakal *der Kirche von Indien, Burma und Ceylon*, die Kirchenräte von Madras, Madura, Malabar, Jaffna, Kannada, Telugu und Travancore der *Vereinigten Südindischen Kirche* und die *Methodistische Kirche in Südindien* mit den Bezirken Madras, Trichinopoly, Hyderabad und Mysore *eine Kirche von Südindien* geworden sind, und daß die

Bischöfe, Presbyter, Diakone und Praktikanten, die der Grundlage der Vereinigung zugestimmt und die Verfassung der Kirche von Südindien angenommen haben und deren Namen auf diesem Heiligen Tisch liegen, Bischöfe, Presbyter und Diakone dieser Kirche sind. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.“<sup>1</sup>

Diese schwerwiegenden Worte sind Ausdruck eines ökumenischen Unternehmens, das kurz nach der am 15. August desselben Jahres verkündeten Unabhängigkeit des Landes begann und das heute, ebenfalls im gleichen Jahr wie die Nation, sein Fünfzig-Jahr-Jubiläum feiern kann. Zum ersten Mal hatten sich bischöflich und nicht-bischöflich regierte Kirchen zusammengetan, um ihre Kräfte zu bündeln zur Mission und Evangelisation in einem Land, in dem Christen eine verschwindend kleine Minderheit sind.

Im fünfzigsten Jahr ihres Bestehens gibt es für die Kirche von Südindien ausreichend Anlaß, um das Erreichte zu feiern und zugleich eine intensive Auswertung der vergangenen Jahre zu betreiben, um die richtigen Entscheidungen für die Zukunft zu treffen. Als weitherum beachtetes ökumenisches Experiment ist das goldene Jubiläum auch Anlaß für die weitere ökumenische Bewegung, an diesem Auswertungsprozeß Anteil zu nehmen.

### *Es begann in Tranquebar*

Schon seit Ende des 19. Jahrhunderts hatte es in Indien Verhandlungen über Kirchenunion gegeben. Im Oktober 1901 traf sich die vorläufige Synode der von presbyterianischen und reformierten Kirchen gegründeten Südindischen Vereinigten Kirche (*South India United Church, SIUC*). 1904 hielt die Presbyterianische Kirche Indiens (*Presbyterian Church in India*) ihre erste Generalversammlung, der auch die SIUC beitrug – allerdings unter dem Vorbehalt, sich zurückziehen zu können, falls eine umfassendere Südindische Union zustande käme. 1905 gründeten die Kongregationalisten ihre Union (*General Union of the United Churches of South India*). Diese beiden Unionen vereinigten sich schließlich 1908 in der SIUC, zu der 1919 auch die Malabar-Kirche der Basler Mission stieß.

Bei Diskussionen um die Kircheneinheit spielte, wie später bei den CSI-Verhandlungen, der *historische Episkopat* eine entscheidende Rolle. Die nicht-bischöflich regierten Kirchen wie Kongregationalisten und Presbyterianer und die Wesley-Methodisten konnten sich bestenfalls auf ein konstitutionelles Bischofsamt einlassen. Die Anglikaner ihrerseits konnten sich kaum eine Kirche vorstellen, die von Personen geleitet würde, die nicht in der historischen Sukzession standen. Denn für sie war der historische Episkopat die Verbindung zu den Anfängen der Kirche seit den Aposteln, die Jesus selbst eingesetzt hatte, auf die zu verzichten undenkbar schien. Das sog. Lambeth Quadrilateral nennt als unabdingbare Grundlage die biblischen Schriften Alten und Neuen Testaments, das Apostolische und das Nizänische Glaubensbekenntnis, die von Jesus selbst eingesetzten Sakramente Taufe und Abendmahl und schließlich den historischen Episkopat. Aufgrund dieser Basis schien auch in England selbst um 1920 eine Kirchenunion aussichtsreich; um 1930 war diese Hoffnung allerdings bereits wieder verfliegen.<sup>2</sup> In Südindien hingegen, von

evangelistischem Eifer und entstehendem Nationalismus begünstigt, ja gedrängt, wurden konkrete Schritte unternommen, um der Union näherzukommen.

Die Initiative für die Tranquebar-Konferenz von 1919 lag vor allem beim anglikanischen Bischof von Dornakal, V. S. Azariah (1874–1945). Er bestand darauf, daß es sich um ein *indisches* Treffen handelte, an dem indische Christen den Weg zur Kirchenunion beginnen wollten. Das Manifest von Tranquebar hält zwei Gründe für die Union eindeutig fest: Die Einheit der Kirche, wie sie nach Joh 17,21 und Eph 4,1 ff von Gott gewollt war, und die Notwendigkeit der Einheit für die Mission: „Wir stehen gemeinsam vor der titanischen Aufgabe, Indien für Christus zu gewinnen – ein Fünftel der Menschheit. Jedoch sehen wir, daß wir vor einer solch überwältigenden Verantwortung schwach und unfähig dastehen durch unsere mißlichen Trennungen – Trennungen, für die wir nicht verantwortlich sind, und die uns sozusagen von außen aufgezwungen worden sind; Trennungen, die wir nicht geschaffen haben, und die wir nicht fortsetzen wollen.“<sup>3</sup> In diesem Manifest legten die Vertreter der anglikanischen Kirche und der SIUC die Grundlagen fest, die auch weiterhin bestimmend sein sollten.<sup>4</sup>

1920 wurde eine Gemeinsame Kommission eingerichtet, die die Einzelheiten der Union ausarbeiten sollte. Alle nicht-römischen Kirchen waren zur Teilnahme eingeladen. Neben der SIUC und der anglikanischen Kirche sowie (seit 1925) den Wesley-Methodisten waren ursprünglich auch Lutheraner und Baptisten mit dabei. Während die lutherischen Kirchen jedoch schließlich dafür optierten, sich zunächst unter sich zusammenzuschließen, zogen sich die Baptisten vor allem wegen der Frage der Kindertaufe und ihrer negativen Haltung zum Bischofsamt zurück. Die ebenfalls angefragte Mar-Thoma-Kirche (*Mar Thoma Syrian Church of Malabar*), aus der sehr alten syrisch-orthodoxen Tradition stammend und unter anglikanischem Einfluß 1889 als reformierter orthodoxe Kirche gegründet, war zwar an Einheit interessiert, blieb aber zurückhaltend, um ihre Beziehungen zu den anderen orthodoxen Kirchen nicht zu gefährden.<sup>5</sup> 1929 war die erste Fassung der Rahmenbedingungen erarbeitet, einschließlich einer Klausel, die den einzelnen Gemeinden ermöglichte, ihnen unannehmbare Dinge zurückzuweisen – so würden etwa ursprünglich anglikanische Gemeinden Pastoren anderer Kirchen zunächst für ihre Gemeinde ablehnen können. Gewissenskonflikte sollten nicht durch Mehrheiten oder Kirchenbehörden übergangen und lange gehegte Traditionen der sich vereinigenden Kirchen sollten respektiert werden (s. später die Verfassung: II, 13). Die Frage der bischöflichen oder nicht-bischöflichen Ordination wurde so gelöst, daß alle Presbyter (Pastoren, Priester) und Diakone der einzelnen Kirchen in ihrer Funktion übernommen wurden, ohne nochmals ordiniert zu werden. Die sechs ehemals anglikanischen Bischöfe wurden durch je einen Presbyter der SIUC und der Wesley-Methodisten neu „beauftragt“ (commissioned), während die neun neuen Bischöfe durch drei Bischöfe und drei Presbyter der drei Kirchen geweiht wurden – unter ihnen der schottische presbyterianische Missionar und spätere Direktor der Missionsabteilung beim ÖRK, Lesslie Newbigin.<sup>6</sup> Alle weiteren Diakone, Presbyter und Bischöfe sollten durch bischöfliche Ordination geweiht werden, und nach dreißig Jahren sollten alle Amtsträger so ordiniert sein (vgl. die Verfassung: II, 21). So wurde den Erfordernissen der Anglikaner Genüge getan, ohne die Ordination der anderen abzuwerten oder ein bestimmtes Verständnis des historischen Episkopats zu vertreten.<sup>7</sup>

1941 wurde die siebte Version der Rahmenbedingungen (Scheme of Union) verfaßt, die alsdann nach und nach von den zuständigen Behörden angenommen wurden. Zuerst stimmten die Methodisten zu (1943), 1945 die Anglikaner und 1946 schließlich die SIUC. So konnte am 27. September 1947 die Kirche von Südindien feierlich gegründet werden. Marcus Ward, Professor am 1910 gegründeten, ökumenischen United Theological College (UTC) in Bangalore, schreibt: „In der Tat wurde die Kirche von Südindien auf einmal zu einem zentralen Diskussionspunkt. Einige betrachten dies als das größte Ereignis in der Geschichte der Kirche seit der Reformation. Andere halten es für eine Bedrohung der wahren katholischen Einheit. Außerhalb Indiens betrachten es die meisten Christen als Experiment, wertvoll oder gefährlich, aber jedenfalls interessant. Die, die Gott täglich danken, daß er sie dazu berufen hat, in der Kirche von Südindien zu leben, zu dienen und Gottesdienst zu feiern, sind sich nicht bewußt, ein Experiment durchzuführen, sondern ganz zweifellos zu einer Kirche zu gehören, gut plazierte im Abenteuer der Einheit und schon weit fortgeschritten im Prozeß des Zusammenwachsens.“<sup>48</sup>

Weitere Gemeinden und regionale Kirchen traten der CSI später bei. Der nordtamilische Rat der ehemaligen SIUC, der 1947 nicht beigetreten war, kam 1950 dazu und bildete die Coimbatore-Diözese der CSI. 1958 trat der Bombay-Karnataka-Rat der Vereinigten Basler Missionskirche Indiens (*United Basel Mission Church of India*) bei und stieß zur damaligen Diözese von Mysore; 1968 trat auch der Rat von Süd-Kanara und Coorg bei.<sup>9</sup> Ein paar kleine Gruppen und Gemeinden haben sich seither von der CSI abgespalten; so zuletzt eine Gruppe in Madurai, die der Anglikanischen Kirche Indiens beiträt.

Seit 1978 befindet sich die CSI auch in einer engen Verbindung – wenn auch nicht in völliger Union –, nämlich einem „gemeinsamen Rat“ (*Joint Council*) mit der 1970 vereinigten Kirche von Nordindien (*Church of North India, CNI*), der anders als bei der CSI-Union auch Kirchen mit Praxis der Erwachsenentaufe beigetreten sind, und mit der Mar-Thoma-Kirche.

### *Charakterzüge der neuen, vereinigten Kirche gemäß ihrer Verfassung*

Die Unionsbedingungen (*Scheme of Union*) wurden, unter Einschluß der beschlossenen Veränderungen, seit 1952 als „Verfassung der Kirche von Südindien“ veröffentlicht, zuletzt 1993. Nach den dort niedergelegten Grundprinzipien (Kapitel II) will die Kirche eine Kombination der in ihr vereinigten Traditionen sein, in der jede ihren spezifischen Beitrag einbringt, ohne in Uniformität absorbiert zu werden. Eine weite Meinungs- und Handlungsfreiheit soll garantiert sein in allen Dingen, die nicht die Glaubens- und Verfassungsgrundlagen (*fundamentals of faith and order*) der weltweiten Kirche betreffen (Verfassung, II, 2). Obwohl dies äußerst dehnbare Begriffe sind, wird immerhin festgehalten, daß Einheit und Vielfalt notwendigerweise zusammengehören und beide ihr Recht haben.

Die Kirche „glaubt, daß durch diese Union die Kirche in Südindien ein wirkungsvolleres Instrument für Gottes Werk werden wird, und daß es dadurch in der Kirche mehr Frieden, engere Gemeinschaft und Leben in größerer Fülle geben wird, wie auch erneuerten Eifer und Kraft für die Verkündigung des Evangeliums Christi. Sie hofft, daß sie ein wahrhafter Sauerteig für die Einheit im Leben Indiens sein

wird, und daß durch sie mehr göttliche Kraft freigesetzt wird für die Erfüllung von Gottes Vorhaben mit Seiner Welt.“

Weiterhin versteht sich die Kirche als ein Übergangsstadium auf dem Weg zur einen, weltweiten Kirche „aller, die den Namen Christi anerkennen“. Die Kirche hält die Verbindungen zu all den Kirchen aufrecht, zu denen die beitretenden Kirchen Beziehungen unterhalten hatten. Dabei möchte sie einem weiteren Zusammenwachsen der Kirchen nicht im Wege stehen, sondern dies im Gegenteil unterstützen. Sie verstand sich als „Kirche auf dem Pilgerweg“ (*Pilgrim Church*), stets bereit, ihre Verfassung – wo nötig – zu ändern und zu verbessern.

Zugleich sollen Unionen wie die CSI lokal der „großen katholischen Einheit des Leibes Christi“ Ausdruck verleihen. „Die Kirche von Südindien möchte daher, indem sie alles, was in ihrem indischen Erbe von geistlichem Wert ist, bewahrt, unter indischen Bedingungen und unter indischen Formen dem Geist, dem Denken und dem Leben der weltweiten Kirche Ausdruck verleihen“ (alle Zitate aus der Verfassung, II, 2).

Die Kirche fühlt sich den Missionaren dankbar verpflichtet, durch deren Werk die Kirche in Indien zustande gekommen ist. Sie glaubt, „daß der Heilige Geist diese Kirchen zur Einheit gebracht hat, damit dieses gleiche Werk der Evangelisierung wirksamer erfüllt werden kann..“ Dabei ist sie auch bereit zum Dienst außerhalb ihres Gebiets, um ihren Anteil an Aufbau der Kirche Christi in andern Teilen der Welt wahrzunehmen.

In Fortsetzung der Traditionen der die CSI konstituierenden Kirchen versteht sich die CSI als *episkopal, presbyterial und kongregational*, mit dem Amt der Bischöfe, der Presbyter und den Gemeinden (Verfassung, II, 8). Die Gemeinde wird als lokaler Ausdruck der weltweiten Kirche gesehen, die mit ihrem Pastor für ihr Leben, ihre Lehre, ihren Gottesdienst und ihre Disziplin sowie für die Verkündigung des Evangeliums verantwortlich ist (II, 9). Die Presbyter sind von Gott berufen und beauftragt, das Wort zu verkünden und die Sakramente zu spenden, Gottes Vergebung zu verkünden und die Gemeinde aufzuerbauen (II, 10). Den Bischöfen obliegt nach der Verfassung als Hirten der Kirche die pastorale Aufsicht (*oversight, episkope*), im Werk der Evangelisation leitend voranzugehen und zu lehren; weiter sind sie für die Ordinationen und die Disziplin in der Diözese zuständig.

### *Die Realität der Einheit nach fünfzig Jahren*

Die Einheit der Kirche in Südindien ist zweifellos durch die CSI vorangebracht worden. Nach M. Abel, einem früheren Principal des Madras Christian College in Tambaram und Vorsitzenden der Kommission, der die Auswertung der Union nach dreißig Jahren oblag,<sup>10</sup> hat die Einheit den *Test der Zeit* bestanden. Die organische Einheit sei gestärkt worden, die Kirche sei an Zahlen und Fläche gewachsen, und die organisatorische und administrative Einheit hätte ebenso wie das einheitliche Bischofsamt zum Zusammenhalt beigetragen. In der Tat ist nach Angaben eines Faltblatts zum Jubiläum die Kirche von rund 1 Million Mitglieder zur Zeit der Gründung auf fast drei Millionen angewachsen; aus den ursprünglich vierzehn Diözesen sind 21 geworden, wozu seit Beginn auch die Diözese von Jaffna im tamilisch dominierten Norden Sri Lankas gehört. Seit 1976 können auch Frauen ordiniert werden, wenn auch bis heute noch nicht alle Diözesen dazu bereit sind. Bisher sind von den

rund 2 000 PresbyterInnen erst 62 weiblich, aber der Anteil der Frauen unter den Theologiestudierenden nimmt zu.

In mancherlei Hinsicht ist die Kirche immer noch auf dem *Weg zur Einheit*. Wer in einer Kirche der CSI zum Gottesdienst geht, wird in den meisten Fällen immer noch feststellen können, aus welcher Tradition diese Gemeinde ursprünglich kommt. Das als Mittel zur Einheit gedachte gemeinsame Gottesdienstbuch (*Book of Common Worship*) wird noch längst nicht in allen Gemeinden verwendet. Als Gesangbücher werden weiterhin die aus den jeweiligen Missionen stammenden verwendet. Auch wenn Freiheit in der liturgischen Gestaltung gewiß ein wichtiges Merkmal einer im guten Sinne pluralen Kirche ist, ist die neue Einheit manchmal (noch?) kaum zu erkennen. Viele Gemeindeglieder, vor allem jene aus nicht-anglikanischem Hintergrund, tun sich schwer mit der hierarchischen Struktur und der großen Bedeutung der Bischöfe. Unterschiede entlang der Kasten und Subkasten sind keineswegs ausgeräumt und führen weiterhin zu Konflikten. Dalits (früher „Kastenlose“ oder „Unberührbare“ genannt), die in der CSI wohl um die 80% der Kirchenmitglieder stellen, sind zunehmend auch in leitenden Gremien vertreten und sind innerhalb der Kirche auch aktiver Teil der Auseinandersetzungen. Sie sind jedoch der Ansicht, daß sich die CSI zu wenig für die Situation der Dalits insgesamt einsetzt; insbesondere fordert etwa die Bewegung christlicher Dalits (*Dalit Christian Movement*) eine klare Stellungnahme zugunsten von Reservationen auch für christliche Dalits. Alle Dalits, im Amtsjargon Scheduled Castes genannt, können in Staatsbetrieben, Parlamenten sowie Bildungseinrichtungen des Staates bestimmte Plätze einnehmen, die für sie reserviert sind. *Islamischen und christlichen Dalits* ist dieses Privileg jedoch verwehrt – was dazu führen kann, daß sich Dalits, die zum Christentum übertreten, nicht taufen lassen oder ihre neue Zugehörigkeit verbergen.

### *Laute Kritik am Bischofsamt*

Das Bischofsamt ist durch den behaupteten Kauf von Stimmen für die Bischofswahl, die Durchführung zweifelhafter Geschäfte, Nepotismus und Machthunger in Mißkredit geraten. Die Kirche, insbesondere ihre Bischöfe, erscheinen eher als Geschäftsunternehmen denn als ökumenisches Unternehmen. Die Situation ist ernst: Ein bekannter Bischof hat nicht weniger als 43 Gerichtsverfahren am Hals; der gegenwärtige Moderator, das verfassungsmäßige Oberhaupt der Kirche, ist wegen eines Gerichtsverfahrens gegen ihn eine kurze Zeit lang vom Amt suspendiert worden; ein weiterer Bischof mußte kurz nach Mitternacht im Schnellverfahren geweiht werden, weil um Mitternacht ein hängiges Verfahren auslief, während bei Arbeitsbeginn am folgenden Tag das nächste zu laufen beginnen würde und ein hängiges Verfahren die Ausübung des Amtes verbietet. Weitere Geschichten ließen sich hinzufügen, die zwar nicht schriftlich niedergelegt, aber mündlich gut verankert sind. Es kann nicht die Aufgabe eines Unbeteiligten, schon gar nicht eines ausländischen Gastes sein, solche Verfahren zu beurteilen; dies ist Aufgabe der Betroffenen und der zuständigen Gremien. In jedem Fall aber ist die Zahl der in fast allen Diözesen gegen Bischöfe und/oder Presbyter oder die Administration hängigen Verfahren beunruhigend. Diese Verfahren, berechtigt oder nicht, nehmen Zeit, Geld und Personal in Anspruch, das der Kirche für andere, zweifellos wichtigere Aufgaben fehlt.

Hinter den Auseinandersetzungen steht das objektive Problem, daß die Diözesen eigene Verfassungen haben, die zum Teil der Verfassung der CSI und ihren Grundprinzipien widersprechen. Obwohl der Bischof im Grunde nur geistliche Aufgaben haben sollte, ist er faktisch oft Vorsitzender aller wichtigen Gremien in der Diözese. Durch seine machtvolle Position, zum Teil wohl auch durch Zuwendungen und Nepotismus kann er Schlüsselpositionen in der Diözese mit ihm genehmen Personen besetzen, Wahlen beeinflussen usw. Sogar der frühere Moderator der CSI, Bischof P. Victor Premasagar, übt Kritik am Bischofsamt: „Die indischen Bischöfe füllten das Vakuum, das durch den Weggang der Missionare zurückblieb, nicht so sehr als Diener des dienenden Herrn, sondern als elitäre administrative Kader. Es war K.T. Paul von der SIUC, der während der Unionsverhandlungen warnte, daß das patriarchale und autoritäre System der indischen sozialen Struktur eine Gefahr für die indische Kirche bedeute. (...) Die hierarchischen Strukturen neigen dazu, die Gemeinschaft und Geschwisterschaft im kirchlichen Amt ernsthaft zu untergraben.“<sup>11</sup> Der Bischof der Diözese von Südkerala und ehemalige ÖRK-Mitarbeiter Sam Amirtham verglich die Versuchungen im ordinierten Amt mit den Versuchungen Jesu (vgl. Mt 4,1–11; Lk 4,1–13): Die Bedürfnisse durch „magische Abkürzungen“ stillen zu wollen, statt hart zu arbeiten, sichtbare Beweise durch spektakuläre Aktionen zu suchen und unter allen Umständen Macht und Autorität anzustreben.<sup>12</sup>

Es gibt Thesen, wonach die Struktur der Kirche und das Verhalten einiger (nicht aller!) Bischöfe und Presbyter zu einem Exodus von Kirchenmitgliedern zu anderen Kirchen, v. a. pfingstlicher und charismatischer Art, geführt habe.<sup>13</sup> Wie viele historische Kirchen in praktisch allen Gebieten der Welt sieht sich die CSI diesem Problem gegenüber. Dabei dürften die Strukturen und Ämter nur einen Faktor unter anderen darstellen. Jedenfalls treten *Vorteile und Nachteile der dreigliedrigen Ämterstruktur* offen zutage: Während Zusammenhalt, Einheit und Kohärenz dadurch gefördert werden können, besteht die Gefahr einer Kirche, die von oben nach unten statt von unten nach oben funktioniert. Schlimmer als die Hierarchisierung selbst ist dabei der Mangel an unabhängigen Kontrollinstanzen und Rechenschaftspflichtigkeit gegenüber dem Kirchenvolk.

Schon die Abel-Kommission hatte in ihrem Bericht 1972, nebst einer grundsätzlich positiven Bilanz, Reformen der Amtsstruktur angemahnt. Insbesondere sollten Bischöfe von administrativen Aufgaben befreit werden und eine Amtsdauer von maximal zehn Jahren erhalten. Ein Memorandum an die Synode von 1996, unterzeichnet von Abel selbst, Bischof Amirtham, einigen Professoren des UTC in Bangalore und anderen, forderte die rasche Umsetzung der Vorschläge jener Kommission. Weiter forderten sie eine Untersuchungskommission, die Beschwerden gegen Bischöfe nachgehen soll.<sup>14</sup> Nach den Feststellungen des Principals des UTC, Gnaa Robinson, wurden diese und andere wichtige Vorschläge jedoch nicht beachtet.<sup>15</sup>

### *Herausforderungen für die Zukunft*

Die vielen Streitigkeiten, Gerichtsfälle, Korruptionsvermutungen, undurchsichtigen Landverkäufe, zwiespältige Investitionspolitik usw. beeinträchtigen die Arbeit und das Image der CSI erheblich. Hier muß die Kirche schleunigst Maßnahmen ergreifen, wenn sie ihre Glaubwürdigkeit wiederherstellen und effektive Arbeit leisten will. Die Tendenz der Kirchenleitung scheint zur Zeit darin zu liegen, die Sache

einfach auszusitzen. Sie hat sich nie offiziell zu diesen Gerichtsfällen geäußert. Das mag aus Sicht der Kirchenleitung zwar funktionieren, der angerichtete Schaden jedoch ist kaum abzuschätzen. Die CSI wird sich auch überlegen müssen, *ob sie primär als wirtschaftliches oder als ökumenisches Unternehmen* wahrgenommen werden will.

Weiter wird sich die Kirche überlegen müssen, *wie sie als Kirche mit den Angehörigen anderer Religionen umgeht*. Jedes Kirchenglied begegnet tagtäglich Menschen anderen Glaubens und muß da seinen Weg finden. Interreligiöse Begegnung und Dialog finden dauernd spontan statt. Wenn die Kirche ihren Beitrag zur Bildung der Nation ernst nehmen will, muß sie sich intensiv mit der Frage der Religionen befassen, da dort erhebliches Konfliktpotential liegt – man denke nur an die andauernden Konflikte im Punjab und die Zerstörung der Babri-Moschee von Ayodhya 1992 und die begleitenden Ausschreitungen. Bisher gibt es noch keine Abteilung in der CSI, die sich speziell mit dieser Frage befaßt und grundlegende Arbeit zu leisten versucht. Könnte die CSI, so klein sie auch ist, zu einer umfassenden Versöhnungs- und Friedensarbeit beitragen?

Dazu gehört auch die weitere Auseinandersetzung damit, was es bedeutet, eine *wahrhaft indische Kirche* zu sein. Sind Struktur und Liturgie letztlich doch noch zu westlich? Sollten in den Kirchen noch stärker Symbole aus der indischen Kultur und indische Musik verwendet werden, nicht nur als Dekoration, sondern als wirklich authentische Form christlich-indischen Gottesdienstes? An den theologischen Ausbildungsstätten wird damit erfolgreich experimentiert. Allerdings darf man dabei nicht vergessen, daß Indien im Zuge der wirtschaftlichen und kulturellen Globalisierung im Wandel begriffen ist, und daß die indische Kultur auch in der Vergangenheit nie monolithisch, sondern stets mehrschichtig gewesen ist – wenn auch meist von einer bestimmten Kultur, etwa der der Hindu-Brahmanen, dominiert. Aber auch die Herrschaft der islamischen Moghulen, die britische Kolonialherrschaft und die heutige weltweite Massenkommunikationskultur haben ihre Spuren hinterlassen; das zeigt sich gerade in der Computerstadt Bangalore sehr deutlich. Es gibt zudem erhebliche regionale und sprachliche Unterschiede in den vier Staaten Südindiens (Andhra Pradesh, Karnataka, Kerala und Tamil Nadu). Dementsprechend verstehen Inder ihr Inder-Sein sehr verschieden. Der Prozeß der Inkulturation ist darum viel komplexer, als im In- und Ausland oft angenommen wird. Die CSI wird sich überlegen müssen, welche Art von Inkulturation sie anstrebt und wie sie in dieser Hinsicht mit dem innerkirchlichen Pluralismus und Regionalismus umgehen will.<sup>16</sup>

Die *Beteiligung von Frauen* in allen Bereichen kirchlicher Arbeit sollte weiter gefördert werden. Noch immer ist die Zahl der ordinierten Pastorinnen verschwindend klein, und auch ihre Vertretung in leitenden Gremien ist noch gering. Eine Konsultation am UTC verlangte im Juli dieses Jahres eine 50% Vertretung von Frauen in allen Gremien. Eine Stärkung der Position von Frauen in Haus und Gemeinde könnte zudem auch ein Signal für die weitere Gemeinschaft sein, in der Frauen in vielen Bereichen noch benachteiligt sind. Das Problem der Mitgift, das auch unter Christen existiert, und Gewalt gegen Frauen sind nur zwei Beispiele dafür.

Die *Armut großer Teile* der immer noch wachsenden Bevölkerung Indiens ist erschütternd. Insbesondere ländliche Dalit- und Stammesgemeinschaften leben unter erbärmlichen Umständen, mit keiner oder nur schlecht bezahlter Arbeit, mit schlechter und nicht ausreichender Ernährung, fehlender Gesundheitsversorgung

usw. Viele Bischöfe, PastorInnen und Gemeinden sowie kirchliche Sozialwerke leisten hier vorbildliche Arbeit. Auch die Schulen der CSI sind für ihre Qualität weiterherum bekannt. Jedoch stehen sie in Gefahr, zu elitär und städtisch zu werden und die Bedürfnisse der ländlichen Bevölkerung aus den Augen zu verlieren. Viele Presbyter wollen nicht aufs Land, ebenso wie viele Ärzte und andere gebildete Personen. Die Gründe dafür sind verständlich – die Infrastruktur der Stadt und die Möglichkeiten für die Ausbildung der Kinder sind gewichtige Vorteile. Und doch ist gerade diese Arbeit in einem weiterhin vornehmlich ländlich geprägten Land wie Indien von zentraler Bedeutung.

Schließlich wird auch die *Frage der Einheit* weitere Beachtung verlangen. Ist die Form der „organischen Einheit“, die man anstrebte, die richtige? Oder braucht es ein noch flexibleres, offeneres Modell? Ist die CSI wirklich der Zwischenschritt zur umfassenderen Einheit, die weltweite Kirche in der Region, oder ist sie einfach zu einer neuen Kirche unter anderen geworden?<sup>17</sup> Anhand der Verhandlungen mit der CNI und der Mar-Thoma-Kirche wird sich zeigen, wie kreativ die Kirchen in der Suche nach angemessenen Modellen sind, und ob sie über ihre Herkunft anglo-amerikanischer missionarischer Provenienz auch andere Gruppen (Lutheraner, Orthodoxe) miteinbeziehen kann.

#### *Jubiläum: Einheit – Befreiung – Feiern*

Die ökumenische Bewegung in Europa und anderswo wird sich mit der CSI über das in 50 Jahren Erreichte freuen, wenn am 27. September 1997 die Leitung der CSI, unzählige Angehörige der Kirche und Gäste aus der ganzen Welt die Prozession von der St. Georgskathedrale in Chennai (Madras) begleiten und am nächsten Tag die Eucharistie feiern. In Veranstaltungen, die über das ganze Jahr verteilt waren, hat sich die CSI auf diesen wichtigen Anlaß vorbereitet.<sup>18</sup> Dann soll auch das neue Buch über die Geschichte der CSI der Öffentlichkeit vorgestellt werden, zusammen mit einem neuen Evaluationsbericht und anderen Veröffentlichungen.

Was ist aus dem *ökumenischen Unternehmen* geworden? Die Geschichte einer Union verschiedener Kirchen läßt sich nie einfach mit „Abstieg“ oder „Aufstieg“ beschreiben. Sie verläuft nicht linear, sondern ist Höhen und Tiefen unterworfen. Daß eine Bewegung nach fünfzig Jahren zu einer Institution geworden ist mit allen dazugehörigen Schwierigkeiten, vermag nicht zu erstaunen. Die CSI teilt dieses Schicksal mit unzähligen anderen Bewegungen, Kirchen und Organisationen. Sie teilt es auch mit der weiteren ökumenischen Bewegung. Das bedeutet jedoch nicht, daß sie ihren Zweck verfehlt hat. Es bedeutet nur, daß sie gut daran tut, neben dem Feiern an eine ehrliche Standortbestimmung zu denken, ihr Ziel neu ins Auge zu fassen und alle drei Themen des Jubiläums als Zielvorstellungen zusammenzuhalten: Einheit – Befreiung – Feiern, was im Englischen zu Recht als Aufforderung formuliert ist: *Unite-Liberate-Celebrate*.

Die ökumenische Bewegung wird auch weiterhin in kritischer Solidarität und mit Spannung die Entwicklung des ökumenischen Unternehmens CSI verfolgen. Die Geschichte der CSI stellt auch Fragen an unser Kirchesein in Europa und anderswo. Sind unsere konfessionellen Trennungen noch angebracht? Sind wir eine Kirche für die Menschen, unter denen wir leben? Geben wir ein glaubwürdiges Zeugnis ab? Nehmen wir unsere Rechenschaftspflichtigkeit ernst? Sind wir wirklich eine Kirche

der Laien? Würdigen wir die Beiträge von Frauen genauso wie die von Männern? Lassen wir uns auf einen Dialog mit Menschen anderen Glaubens ein? Sind wir ein wirtschaftliches oder ein ökumenisches Unternehmen? Wir tun gut daran, gemeinsam mit der CSI diese Fragen zu beherzigen.

*Rudolf von Sinner*

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Zitiert in: Rajaiah D. Paul, *Ecumenism in Action. A Historical Survey of the Church of South India*, Madras 1972, 19, Herv. RvS. Alle Übersetzungen der englischen Zitate stammen vom Verfasser dieses Beitrags.
- <sup>2</sup> Bengt Sundkler, *Church of South India. The Movement towards Union 1900–1947*, London 1954, überarbeitete Ausgabe 1965, 94f. Zu Tranquebar s. 91–107, zum Einfluß auf die verschiedenen Kirchen 108–130. Zu Kikuyu 72ff. Zur SIUC siehe 36–49 und 77–80 (Basler Mission in Malabar).
- <sup>3</sup> Ebda., 101. Der volle Text des Manifests findet sich 101–103.
- <sup>4</sup> Zweifellos spielten auch andere Faktoren eine Rolle; etwa die Unsicherheit der Position der Christen, die mit dem sich abzeichnenden Abzug der Briten aus Indien verbunden war.
- <sup>5</sup> Vgl. Sundkler, a. a. O., v. a. 128–130.
- <sup>6</sup> Siehe seine Verteidigung des südindischen Modells in: *The Reunion of the Church. A Defence of the South India Scheme*, London 1948, und sein eindrückliches Büchlein: *A South India Diary*, London 1951, in dem er seine ersten Erfahrungen als Bischof aufgezeichnet hat.
- <sup>7</sup> In der Verfassung heißt es explizit: „...the Church of South India agrees that, as Episcopacy has been accepted in the Church from early times, it may in this sense fitly be called historic, and that it is needed for the shepherding and extension of the Church in South India. Any additional interpretations, though held by individuals, are not binding on the Church of South India.“ (II, 11), in: *The Constitution of the Church of South India*, Madras 1972, 10.
- <sup>8</sup> Marcus Ward, *The Pilgrim Church. An Account of the First Five Years in the Life of the Church of South India*, London 1953, 9.
- <sup>9</sup> Zu diesen und weiteren Beitritten und Verhandlungen bis 1972 siehe R. D. Paul, *Ecumenism in Action*, a. a. O., 71 und 268–271; zu den fortgesetzten Verhandlungen mit den Lutheranern 260–268. Vgl. auch Cyril Bruce Firth, *An Introduction to Indian Church History*, (The Christian Students Library 23), Madras 1961, überarbeitete Auflage 1976, bes. 233ff, und *The South India Churchman*, Sept. 1968, 11 (zu Süd-Kanara und Coorg).
- <sup>10</sup> *The Church of South India After Thirty Years. Report of the Special Committee appointed by the Church of South India Synod to study the Life and Work of the Church*, Madras 1978. Die folgenden Angaben stammen von einem Vortrag, den Abel an der Konsultation: *Revisioning the Life and Witness of the Church for the Twenty-First Century in View of the Experience of the Church of South India*, United Theological College, Bangalore, 9.–12. Juli 1997 unter dem Titel: *Decision Making Process: Power and Corruption* gehalten hat. Dieses und andere Papiere der Konsultation sollen in Bände veröffentlicht werden; ich zitiere in diesem Beitrag aus den an der Konsultation vorgelegten Manuskripten. – Bereits früher hatte die CSI großen Wert auf eine selbstkritische Auswertung gelegt, vielleicht mehr als irgend eine andere Kirche: Siehe das Buch von Marcus Ward und die Bücher von R. D. Paul; neben dem in Anm. 8 genannten auch: *The First Decade. An Account of the Church of South India*, Madras 1958.
- <sup>11</sup> P. Victor Premasagar, *A critical retrospect and today's challenges*, in: *People's Reporter*, April 16–30, 1997, 3 und 7, hier 7.

- <sup>12</sup> Ansprache an der Zusammenkunft der PastorInnen der CSI, die als Teil des Jubiläumsprogramms am 14. und 15. Mai 1997 in Bangalore stattfand.
- <sup>13</sup> Siehe die Studie von Lionell Caplan, Protestant Fundamentalism in South India as a Counter Culture to CSI Establishment after 1947, in: Religion in India: Readings in Sociology and Social and Cultural Anthropology, hg. von T. N. Madan, Delhi 1991, 366–381.
- <sup>14</sup> A Memorandum to the Members of the 1996 Synod of the CSI, in: People's Reporter, January 1–15, 1996, 5 und 8.
- <sup>15</sup> Gnana Robinson, Silver Jubilee Session of the Synod of the CSI: Impressions and Reflections, in: People's Reporter, February 1–15, 1996, 3, und Issues before churches in India: Reflections on 25th session of CSI Synod, Jan 11–16, 1996, in: People's Reporter, February 16–29, 1996, 3 und 7.
- <sup>16</sup> Zur Frage einer indischen Ekklesiologie siehe O.V. Jathanna, Christen in Indien. Aspekte einer indischen Ekklesiologie, in: Zeichen der Zeit 49 (1995) H.4, 147–152, auch ders., Ecclesiology in Context. Reflections from an Indian Perspective in the Light of Current Ecumenical Deliberations, in: Bangalore Theological Forum XXVIII (1996) Nr. 3/4, 3–24.
- <sup>17</sup> Hinweise darauf sind etwa die Tatsache, daß es neuerdings eigene CSI-Gemeinden im Ausland gibt, obwohl die Logik der CSI-Union dazu führen müßte, daß CSI-Mitglieder automatisch zur lokalen Kirche gehören müßten, mit der die CSI in Gemeinschaft steht. Auf diesen Umstand hat mich Dr. Christopher Duraisingh hingewiesen.
- <sup>18</sup> Die geplanten Veranstaltungen sowie Bibelstudien zum Thema finden sich in: Unite-Liberte-Celebrate. A guide for the study of the theme, hg. von P. Surya Prakash, Chennai 1997.

## „Sprengt die Ketten der Ungerechtigkeit“

### Der Reformierte Weltbund in Debrecen

Unter diesem Motto trafen sich vom 8. bis 20. August 1997 etwa 800 Delegierte, Beobachter und Beobachterinnen sowie andere Kirchenvertreter und -vertreterinnen zur 23. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Debrecen/Ungarn. Der Reformierte Weltbund vertritt jetzt 211 Kirchen in 104 Ländern mit insgesamt etwa 70 Millionen Mitgliedern und ist damit die drittgrößte konfessionelle Vereinigung nach der römisch-katholischen Kirche und den Orthodoxen Kirchen.

Wie bei allen ökumenischen Gremien hat sich auch beim Reformierten Weltbund der Anteil und das Gewicht der Mitglieder aus der südlichen Hemisphäre immer mehr verstärkt, über zwei Drittel der Mitgliedskirchen leben in Asien und Afrika.

Auch das Motto der Versammlung war von den Kirchen des Südens so gewünscht worden. Und schon bei den einleitenden Grundsatzreferaten wurde deutlich, worin das Anliegen der Kirchen aus dem Süden besteht.

#### *Die Grundsatzreferate: Ketten der Ungerechtigkeit*

Elsa Tamez aus Costa Rica spannte in einer eindrucksvollen Meditation über „Milch“ den Bogen von ihren persönlichen Erfahrungen als in Armut aufgewachsenes Mädchen bis hin zur Verheißung eines Landes, „wo Milch und Honig fließt“. Die sichtbaren Ketten, die gesprengt werden müssen, ist der Mangel an Milch, also die Armut, der Analphabetismus, das Flüchtlingselend, die Unterbezahlung und die

Arbeitslosigkeit. Die unsichtbaren Ketten, die es zu sprengen gilt, sind der Konsumzwang, das Streben nach Gewinn, Schönheit und bleibender Jugend sowie die unumschränkte Freiheit des Marktes. Diese Ketten bewirken den Mangel an Milch. Gegen Ungerechtigkeit und Gewalt setzen Christen „das Glas Milch“ der Hilfe, weil sie glauben, daß die Ketten der Ungerechtigkeit gebrochen werden können. Denn Christen kennen die Einladung Gottes in das Land der Verheißung, „wo Milch und Honig fließt“.

Leonor Magtolis Briones von den Philippinen wies in ihrem Referat mit vielen Beispielen und Zahlen auf die Ungerechtigkeiten hin, unter denen die Staaten des Südens leiden: die Armut, die Arbeitslosigkeit, die Schulden und vor allem die Unterdrückung der Frauen. Ergänzt wurde dies durch den Vortrag von Aaron Tolen aus Kamerun, der diese Ketten der Ungerechtigkeit aus seinem afrikanischen Blickwinkel erläuterte.

Der nordamerikanische Theologe Walter Brueggemann parallelisierte die Situation von Jes 58 mit der heutigen Zeit unter den Stichworten: Zusammenbruch des Alten, Vision des Neuen, Auseinandersetzung über die Zukunft und Aktion für das Neue. Er sieht in der heutigen Zeit im Westen die „alten, geliebten Städte“ zusammenbrechen, wie Jerusalem und Babylon vor zweieinhalbtausend Jahren zusammenbrachen; die Vision des Neuen kommt aus dem Wort Gottes, das nicht leer zurückkommt und uns auf den Nächsten verweist. Um des Nächsten willen dürfen die Auseinandersetzung und der Konflikt nicht gescheut werden. „Der Konflikt ist ein kirchlicher Konflikt. Aber die Kirche lebt in einer konfliktreichen Welt. Inzwischen ist es deutlich, daß der Konzernkapitalismus (das heißt die „Geldregierung“ der Welt) darauf hinzielt, alle Ressourcen zu kontrollieren, zum Schaden der Erde, um den Preis der Mißachtung der Armen, bis hin zum Verschwinden der Schwachen und Machtlosen. Die Auseinandersetzung führen wir letztlich ... mit den Göttern der Wirtschaft, die die Frage nach dem Nächsten zugunsten des Reichtums und der Herrschaft einiger weniger verschleiern wollen.“ Schließlich rief er zur Aktion auf: „Seid willkommen, reformierte Schwestern und Brüder zur Aktion, die die Ungerechtigkeit überwindet und fröhliche Fülle ermöglicht.“

### *Arbeitsgruppe 2: „Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung“*

Das Gesamtthema und der Inhalt der Referate wurden am deutlichsten in der Arbeitsgruppe 2 aufgenommen, in der das Thema „Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung“ in den Untergruppen „Reformierter Glaube und wirtschaftliche Gerechtigkeit“, „Schöpfung und Gerechtigkeit“ und „Nationale und ethnische Identität“ behandelt wurde. Aufgrund der zahlreichen Berichte aus verschiedenen Kirchen über wirtschaftliche Ungerechtigkeiten und die fortschreitende Zerstörung der guten Schöpfung Gottes wurde zu einem „Bekenntnis des Glaubens“ aufgefordert, „das diese Ungerechtigkeiten verwirft und gegen sie kämpft“.

„Wir Christen aus den reformierten Kirchen sind uns unserer Mittäterschaft in einem Wirtschaftssystem bewußt, das unfair und unterdrückerisch ist und zum Elend und Tod vieler Menschen führt. Wir haben teil an den Haltungen und Praktiken, die die Grundlagen der Nachhaltigkeit der Erde aushöhlen. Wir wollen das Geschenk des Lebens bejahen. Wir sind der Überzeugung, daß diese Bejahung des Lebens, die

Verpflichtung zum Widerstand und der Kampf für Veränderung heute ein integraler Bestandteil reformierten Glaubens und Bekenntnisses sind“, heißt es im abschließenden Bericht der Arbeitsgruppe.

Und daraus werden dann die Folgerungen gezogen: „In der Vergangenheit haben wir in Fällen offenkundiger rassistischer und kultureller Diskriminierung und Völkermordes einen status confessionis erklärt. Heute rufen wir zu einem verbindlichen Prozeß der wachsenden Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekennens (*processus confessionis*) auf allen Ebenen der Mitgliedskirchen des Reformierten Weltbundes bezüglich wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung auf.“

Die Mitgliedskirchen sollen die wirtschaftlichen Fragen und Zusammenhänge studieren, um in Solidarität mit den Opfern der Ungerechtigkeit handeln zu können, um ungerechte wirtschaftliche Mächte zu überwinden und zerstörerisches ökologisches Tun auszuschalten. Es soll nach Alternativen zu den gegenwärtigen wirtschaftlichen Strukturen gesucht werden. Dazu sind auch „Programme wirtschaftlicher Alphabetisierung“ zu entwickeln. Es wurde deutlich gesagt, daß dies von den Kirchen allein nicht zu schaffen sei, hierzu solle die Zusammenarbeit mit anderen Organisationen und Partnern gesucht werden.

### *Arbeitsgruppe 1: Reformierte Identität*

Diese Arbeitsgruppe beschäftigte sich mit den Fragen nach einem reformierten Selbstverständnis, dem Problem „Evangelium und Kulturen“ und der Frage, wie weit es ein gemeinsames Zeugnis der Christen gibt in den unterschiedlichen Kontexten, in denen sie leben. Reformierte Kirchen leben immer in der Spannung zwischen ihrer Tradition und der Offenheit für das Wort Gottes, das die reformierte Kirche immer wieder neu reformiert (*ecclesia reformata est semper reformanda*). Die Arbeitsgruppe stellte fest, daß es deshalb nötig sei, daß die Mitgliedskirchen des Weltbundes die Frage des reformierten Selbstverständnisses weiter untersuchen und bearbeiten und gemeinsam mit den anderen Mitgliedskirchen überlegen, was die Bekenntnisgrundlage der Kirche zum gemeinsamen Zeugnis in der Gesellschaft und im täglichen Leben beiträgt.

Für die reformierten Kirchen ist und bleibt die Zersplitterung ein großes Problem. Neben den Mitgliedskirchen des Weltbundes gibt es zahlreiche andere reformierte Kirchen, manchmal mehr als 100 in einem Land. Um des gemeinsamen Zeugnisses willen sollte es engere Zusammenarbeit unter den reformierten Kirchen eines Landes geben und – wenn möglich – zu Zusammenschlüssen kommen.

Reformierte Kirchen leben in verschiedenen Gebieten der Erde mit ganz unterschiedlichem kulturellen Hintergrund. Die Arbeitsgruppe stellte fest, daß die Vielfalt der Kulturen von Gott geschenkt ist und man deshalb alle Kulturen ernst nehmen und respektieren müsse. Alle Kulturen können spirituelle Impulse geben. Dennoch ist es nötig, den kulturellen Kontext auch immer wieder im Licht des Evangeliums zu prüfen, da er nicht nur zum Wohl der Menschen, sondern auch zu ihrem Leiden beitragen kann. In diesem Zusammenhang wurde angeregt, auch über die säkularisierten Kulturen genauer nachzudenken. Es sollten Wege gesucht werden, wie man mit Menschen in individualistischen und konsumorientierten Kulturen umgeht und gerade ihnen in ihrem Kontext das Evangelium nahebringen kann.

### *Arbeitsgruppe 3: Partnerschaft in Gottes Mission*

Der Bericht der Arbeitsgruppe 3 forderte dazu auf, die Ketten ungerechter Beziehungen zwischen Frauen und Männern in der Gesellschaft, aber auch in der Kirche zu sprengen. Das Unrecht, das Frauen in allen Gesellschaften widerfährt, war in vielen Beispielgeschichten deutlich geworden. Aber die Gemeinschaft mit Jesus Christus verwandelt uns Menschen zu Gliedern des Leibes Christi. So werden wir frei sein zu einer neuen Beziehung zu anderen Menschen, auch im Verhältnis von Frauen und Männern. Aber dieser Prozeß ist ein lebenslanger Prozeß, der für Frauen und Männer in gleicher Weise gilt. Wir müssen feststellen, daß die Partnerschaft zwischen Frauen und Männern nirgends vollkommen verwirklicht ist, wir sind immer noch auf dem Weg. So muß immer wieder neu dazu ermahnt werden, als die zu leben, die wir in der Gemeinschaft in Christus sind.

Konkret wurde vorgeschlagen, das „Programm zur Stärkung, Herausforderung und Umwandlung: Partnerschaft von Frauen und Männern in Kirche und Gesellschaft“ (PACT) fortzusetzen und zu einer eigenen Abteilung auszubauen. Hierzu sollten die erforderlichen Mittel bereitgestellt werden.

Die Mitgliedskirchen, die noch keine Frauen ordinieren, sollen gebeten werden, ihre Haltung im Licht der biblischen Botschaft, daß Frauen und Männer in Jesus Christus eins sind (Gal 3,28), zu überprüfen.

Bei Wahlen und Berufungen sollen die Kirchen auf allen Ebenen darauf achten, daß gleich viele Frauen und Männer ernannt werden. Außerdem sollte es selbstverständlich sein, daß Frauen und Männer für gleiche Arbeit auch den gleichen Lohn erhalten.

### *Künftige Generalversammlungen*

Auch wenn es im Vorfeld einige kritische Anfragen wegen der Theologie des Ökumenischen Rates der Kirchen gegeben hatte, beschloß die Generalversammlung einstimmig, künftige Zusammenkünfte – wenn möglich – gemeinsam und in Abstimmung mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen und dem Lutherischen Weltbund zu organisieren und nur die eigenen administrativen Geschäfte separat zu verhandeln.

In Zeiten knapper Ressourcen scheint es widersinnig zu sein, innerhalb kürzester Zeit drei große Versammlungen durchzuführen, bei denen viele Themen gleich sind. Außerdem haben Gespräche zwischen Lutheranern und Reformierten ergeben, daß die historischen Differenzen zu einem großen Teil überwunden sind.

Auch ein Vorschlag des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, Konrad Raiser, wurde grundsätzlich positiv aufgenommen, nämlich das Jahr 2000 zu nutzen, um mit den Vorbereitungen für ein großes gemeinsames Konzil der Konfessionsgemeinschaften wie Katholiken, Orthodoxe, Pfingstler und Protestanten zu beginnen. Der Stab des Reformierten Weltbundes wurde gebeten, sich an diesem Vorbereitungsprozeß zu beteiligen. Schließlich wurde den Mitgliedskirchen ebenfalls empfohlen, das Jahr 2000 für gemeinsame ökumenische Veranstaltungen zu nutzen.

## *Menschenrechte*

Dankbar wurde zur Kenntnis genommen, daß sich der Reformierte Weltbund in vielen Fällen für die Einhaltung der Menschenrechte eingesetzt hat. Die Generalversammlung forderte dazu auf, dies im Rahmen der Möglichkeiten auch weiterhin zu tun.

Ausdrücklich erwähnt wurden in diesem Zusammenhang unter anderem die Menschen in Taiwan, denen die politische Isolation das Recht auf eigene Identität nimmt; die Menschen in Irian Jaya, die ihre Identität als Indonesier anerkannt haben möchten; die Bürger der Staaten Afrikas südlich der Sahara, die nach gerechten Wahlen verlangen; die Menschen im Pazifik, die durch Atomwaffentests und das Versenken von Atommüll ins Meer bedroht und gefährdet sind oder die reformierten Kirchen der ungarischen Minderheiten in Rumänien, der Slowakei, in Jugoslawien und der Karpato-Ukraine, die ihren Grundbesitz zurückerhalten und ihre Muttersprache auch in der Öffentlichkeit benutzen möchten.

Daß es für die Vertreter und Vertreterinnen von Kirchen eines Landes nicht immer einfach ist, auf Menschenrechtsverletzungen des eigenen Staates hingewiesen zu werden, wurde am Beispiel der indonesischen Gruppe deutlich. Sie wehrten sich vehement gegen die Formulierung, daß Indonesien Ost-Timor „besetzt“ habe und die Menschen dort für ihr Recht auf Unabhängigkeit kämpften. Schließlich einigte man sich so, daß der Text bestehen blieb, aber in einer Fußnote darauf hingewiesen wurde, daß die indonesischen Vertreter und Vertreterinnen diese Formulierung nicht mittragen könnten.

## *Korea*

Bewegend war die Szene, als sich Vertreter der Kirchen Nord- und Südkoreas vor dem Plenum der Generalversammlung die Hände reichten und den Wunsch nach Wiedervereinigung ihres Landes deutlich machten. Die Vertreter der südkoreanischen Kirchen wiesen dabei darauf hin, daß in ihrem Land die Kirchen die ersten gewesen seien, die die Hoffnung auf Wiedervereinigung ausgesprochen hätten, eine Hoffnung, die nun von verschiedenen Gruppen im Süden aufgenommen worden sei. Man wünsche sehr, daß die seit 1948 bestehende Teilung des Landes bald aufgehoben werde.

Der Reformierte Weltbund wird sich auch weiterhin für die Linderung der Hungersnot und die Erhaltung der Lebensqualität in Nordkorea einsetzen und alles tun, die Beziehungen der internationalen Staatengemeinschaft zur Demokratischen Volksrepublik Korea zu verbessern. Die Kirchen Nordkoreas – im wesentlichen Hauskirchen –, die dem Reformierten Weltbund nicht angehören, wurden ermutigt, Gemeinschaft mit der weltweiten Christenheit zu suchen.

## *Südafrika*

Mit Spannung war die Entscheidung der Frage erwartet worden, ob die Suspendierung der (weißen) Niederländisch Reformierten Kirche in Südafrika von der Generalversammlung aufgehoben werden würde oder nicht. Die Meinungen standen schroff gegeneinander: auf der einen Seite wurde betont, daß die Kirche immer für

Versöhnung eintreten müsse und die weiße Kirche nicht länger ausschließen könne, nachdem der politische Wandel in Südafrika erfolgt sei. Andererseits wurde darauf hingewiesen, daß seitens der NGK als Ganzer noch kein offizielles Wort des Bedauerns gesagt worden sei und damit die Kriterien von Ottawa 1982 nicht erfüllt seien.

Hinter den Kulissen wurde im Exekutivausschuß hart um eine Lösung gerungen. Schließlich einigte man sich auf eine „Gemeinsame Erklärung“ zwischen dem Reformierten Weltbund und der NGK, der sowohl die NGK als auch die Uniting Reformed Church in Southern Africa (URCSA), die aus dem Zusammenschluß der früheren Kirchen der Schwarzen und der Farbigen entstanden ist, zustimmen konnten.

„Der Reformierte Weltbund und die Niederländisch Reformierte Kirche (NGK) drücken ihren Wunsch aus, die von der 21. Generalversammlung in Ottawa beschlossene vorübergehende Aussetzung der Mitgliedschaft aufzuheben und die Niederländisch Reformierte Kirche (NGK) wieder als aktives und vollberechtigtes Mitglied des Weltbundes willkommen zu heißen.“

Als Teil dieses Vorgehens wurde noch einmal die Verwerfung jeder theologischen Rechtfertigung der Apartheid als Frage eines status confessionis bekräftigt. Die NGK erklärte sich bereit, auf ihrer Generalsynode, die 1998 wieder zusammentritt, zu erklären, daß sie die Apartheid als falsch und sündhaft verwirft, und zwar nicht nur ihre Auswirkungen und ihre Anwendung, sondern auch ihr grundlegendes Wesen.

Neben dieser Gemeinsamen Erklärung, die einstimmig angenommen wurde, wurde außerdem beschlossen, einen pastoralen Brief an das Moderamen und die Mitglieder der NGK zu schreiben, um einerseits Mut zu machen, sich weiter mit dem Belhar-Bekenntnis zu beschäftigen und es eventuell als Bekenntnis der NGK anzunehmen, was den Einigungsprozeß mit der URCSA, wo dieses Bekenntnis eine grundlegende Rolle spielt, sehr fördern würde. Andererseits soll in diesem Brief deutlich gemacht werden, daß mit der Verwendung des Begriffs „Häresie“ (der auf Wunsch der NGK in der Gemeinsamen Erklärung nicht vorkommt) nicht eine Exkommunikation gemeint sei und schon gar nicht über die ewige Verdammnis oder Errettung verstorbener früherer Unterstützer der Theologie der Apartheid geurteilt sei.

### *Wahlen*

Bei den Wahlen zeigte sich, daß sich das Gewicht des Reformierten Weltbundes immer weiter nach Süden verschiebt. Während Europa in der letzten Wahlperiode noch mit neun Personen im Leitungsteam und im Exekutivausschuß vertreten war, sind es jetzt nur noch sechs. Die Zahl der nordamerikanischen Mitglieder ging von sechs auf vier zurück.

Zum Präsidenten wurde der taiwanesischer Theologe Pastor Dr. Choan Seng Song gewählt, der zur Zeit als Theologieprofessor in den USA wirkt. Während die Wahl eines Asiaten allgemein erwartet war (die bisherigen Präsidenten und Präsidentinnen kamen aus Amerika, Europa und Afrika), kam die Nominierung eines Taiwaners überraschend; viele hatten an einen Theologen aus Korea gedacht.

Vizepräsidenten wurden der Präsident der Presbyterianischen Kirche in Ruanda, Pastor Dr. Andre Karamaga, die Humangenetikerin Prof. Dr. Olivia White aus den USA und der niederländische Theologieprofessor Dr. Pieter Holtrop, der sich in einer Kampfabstimmung gegen den vom Nominierungsausschuß vorgeschlagenen Pastor Dr. Elekosi Viliamu von der Kongregationalistischen Christlichen Kirche in Samoa durchsetzte.

Moderator der Theologischen Abteilung des Weltbundes wurde Pastor Kim Yong Bok aus Korea; die Abteilung für Zusammenarbeit und Zeugnis wird künftig von Pastorin Dr. Elizabeth Nash von der Vereinigten Reformierten Kirche in England geleitet und Moderator der Finanzabteilung bleibt Kirchenrat Dr. Herbert Ehnes von der Lippischen Landeskirche.

### *Schlußerklärung und Verpflichtung*

In einer „Botschaft der 23. Generalversammlung“ wurde versucht, das Geschehen von Debrecen zusammenzufassen.

In dieser Botschaft wurde nochmals auf die Bedrohung der Welt hingewiesen: *„Es ist überhaupt nicht sicher, daß eine weltweite Katastrophe vermieden werden kann, wenn der derzeitige Kurs in der menschlichen Weiterentwicklung beibehalten wird. Die Erkenntnisse der Wissenschaft im Bereich der Umweltzerstörung sind nur allzu klar. Die Warnungen von Wirtschaftswissenschaftlern bezüglich der Nachhaltigkeit der gegenwärtigen Markttendenzen sind nicht zu überhören. Es gibt keine Garantie für die Weiterentwicklung des Menschen, keine Gewißheit, daß menschliche Institutionen die Bedrohungen des Lebens auf diesem Planeten in den Griff bekommen können.“* Darum sollen christliche Gemeinden nicht nur ethische Überzeugungen haben, sondern Gemeinschaften sein, die Gottes Absicht einer gerechten Welt in der Praxis fördern.

Die Reformierten Kirchen in der Welt sollen sich um den Zusammenhang des Glaubens, so wie er in der Vergangenheit verstanden wurde, mit den Notwendigkeiten des Lebens im 21. Jahrhundert bemühen. Die anderen christlichen Kirchen in der Welt werden eingeladen, gemeinsam mit den Reformierten zu bedenken, wie die verschiedenen Glaubenstraditionen von der theologischen Überzeugung zur ethischen Einsicht gelangen. Der Menschheit und ihren Religionen, Kulturen und Institutionen wird angeboten, mit den Kirchen gemeinsame Wege zur Veränderung der Welt zu gehen. Die Kirchen werden lernen von denen, die auf diesem Wege weiter fortgeschritten sind.

Als „Erklärung von Debrecen“ wurde eine Verpflichtungserklärung von der Generalversammlung beschlossen und von den Teilnehmern und Teilnehmerinnen unterschrieben.

*„Wir gehören mit Leib und Seele, im Leben und im Sterben, nicht uns selbst, sondern unserm treuen Heiland Jesus Christus. Wir bekennen unser theologisches und moralisches Versagen, unsere Mittäterschaft, indem wir der Welt neue Lasten auferlegt und den Willen Gottes nur mangelhaft bezeugt haben. Wir bitten Gott und einander um Vergebung dieser Sünden und um Vergebung für das Unrecht, das wir einander getan haben. Im Vertrauen auf das neue Leben, das durch die Vergebung möglich wird, und auf die Verheißung Gottes, daß die Ketten der Ungerechtigkeit gesprengt werden können, erklären wir:*

*Wir gehören nicht uns selbst. Wir gehören dem lebendigen Gott, der alles erschaffen und als gut erfunden hat. Wir wollen diese Schöpfung weder ausbeuten noch zerstören. Wir werden Gottes Schöpfung bewahren.*

*Wir gehören nicht uns selbst. Wir glauben an Jesus Christus, der für uns und unsere Erlösung gestorben und auferstanden ist. Wir bekennen, daß keine menschliche Ideologie und kein menschliches Programm das Geheimnis des letzten Zieles der Geschichte kennt. In allen Dingen sind wir von unserem Erlöser abhängig.*

*Wir gehören nicht uns selbst. Wir wissen, daß wir in Jesus Christus teuer erkaufte sind. Wir wollen niemanden von oben herab behandeln, ausschließen, noch die Gaben irgendeiner Person, sei sie männlich oder weiblich, jung oder alt, ignorieren. Wir erklären unsere Solidarität mit den Armen und mit allen, die leiden, unterdrückt oder ausgeschlossen werden.*

*Wir gehören nicht uns selbst. Wir glauben an den Heiligen Geist, der uns in die ganze Wahrheit führen wird. Wir lehnen die falsche Auffassung ab, daß alles, Menschen und ihre Arbeit eingeschlossen, eine käufliche Ware sei.*

*Wir gehören nicht uns selbst. Wir sind dazu berufen, uns zu einer neuen Gemeinschaft im Geiste Gottes verwandeln zu lassen. Wir verpflichten uns zu einem einfachen Lebensstil, der Zeugnis ablegt über Gottes ordnendes Eingreifen im Haushalt des Lebens.*

*Wir gehören nicht uns selbst. Wir verzweifeln nicht, denn Gott regiert. Wir werden weiterhin gegen die Ungerechtigkeiten in dieser Welt kämpfen. Wir hoffen auf die Heilige Stadt, in der Gott unter den Menschen wohnt und ihr Gott sein wird.*

*Wir gehören nicht uns selbst. Vereint mit den Christen reformierten Glaubens der Vergangenheit und der Gegenwart und dem ganzen Volk Gottes erheben wir unsere Stimme und verkünden: Soli Deo Gloria.“*

### Fazit

Was bleibt von der Versammlung in Debrecen?

Für die Teilnehmer und Teilnehmerinnen sicher viele positive und glaubenstärkende Erfahrungen. Christen aus den verschiedenen Teilen der Welt mit unterschiedlichen Traditionen und unterschiedlichen Kulturen kamen zusammen, tauschten ihre Sorgen und Nöte, aber auch ihre Freuden aus und erlebten Gemeinschaft als Schwestern und Brüder im Glauben. Sie erfuhren die Gastfreundschaft der Reformierten Kirche in Ungarn und eine – fast – perfekte Organisation. Sie erlebten die souveräne Leitung der Plenarsitzungen durch die bisherige Präsidentin, Prof. Dr. Jane Dempsey Douglass. Sie feierten Gottesdienste, die die Fülle reformierter liturgischer Traditionen deutlich machten. In den Bibelarbeitsgruppen konnten sie sich im kleinen Kreis austauschen und im Schlußgottesdienst das erhebende Gefühl spüren, wenn Tausende gleichzeitig Gott loben.

Für die Mitgliedskirchen des Reformierten Weltbundes wird es darauf ankommen, wie die zahlreichen – und manchmal vielleicht etwas zu vollmundigen – Empfehlungen von Debrecen umgesetzt werden können. Auf den neu gewählten Exekutiv-ausschuß kommen große Aufgaben zu. Das Motto und die Beschlüsse von Debrecen haben Erwartungen geweckt. Wie viele der Empfehlungen verwirklicht werden können, wird auch von den Finanzen abhängen. Und diese sehen nicht gut aus. Nach wie vor zahlen mehr als die Hälfte der Mitgliedskirchen keine Beiträge, aus Europa

kommen drei Viertel der Mitgliedsbeiträge, davon aus Deutschland wiederum drei Viertel. Diese Situation ist ungesund. Der Rückgang der Kirchensteuern in Deutschland könnte sich verheerend auf den Weltbund auswirken und viele gute Absichten zunichte machen.

Für die weltweite Christenheit dürfte deutlich geworden sein, daß sich der Reformierte Weltbund als Teil der Ökumene versteht und seinen speziellen Beitrag in das ökumenische Gespräch einbringen möchte.

*Hinnerk Schröder*

## Versöhnung als ökumenischer Leitbegriff in einem veränderten Europa

### Was bleibt von der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung?

Die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung (EÖV2) liegt nun schon wieder einige Monate zurück. Die Bewertungen, obgleich überwiegend positiv, fielen recht unterschiedlich aus. Insbesondere werfen sie die Frage auf, ob Graz mehr als „nur“ ein Erlebnis für diejenigen war, die daran teilgenommen haben. Die EÖV2 – Synode oder Kirchentag? Was bleibt auf lange Sicht an Ergebnissen und Impulsen?

#### *Der Kontext*

Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE) hatten zur EÖV2 eingeladen, um den ökumenischen Prozeß, der in Basel 1989 einen Höhepunkt hatte, in einem veränderten Europa unter dem Stichwort „Versöhnung“ fortzusetzen. Zwei Jahre zuvor hatten sie die Zielsetzung der EÖV2 so formuliert: „Dieser Prozeß soll die Versöhnung zwischen den Kirchen, Kulturen und Völkern in Europa fördern und einen Beitrag zur europäischen Integration leisten.“<sup>2</sup>

Daß dies ein hochgestecktes Ziel war, dürfte angesichts der politischen und ökonomischen Entwicklungen in Europa seit 1989 deutlich sein. *Patriarch Alexij II* hat diese Entwicklung aus osteuropäischer Perspektive zur Eröffnung der EÖV2 so beschrieben: „Die Euphorie, die nach dem Ende des Totalitarismus in der ersten Phase der Reformen viele Länder erfaßt hatte, erwies sich als ungerechtfertigt. Die materiellen Lebensbedingungen eines Großteils der Bevölkerung verschlechterten sich erheblich und die Hoffnung mußte der Hoffnungslosigkeit und der Verzweiflung weichen. Blutige Zwistigkeiten zwischen ethnischen Gruppen, Bürgerkriege und zwischenstaatliche Konflikte loderten auf. Die wachsende Arbeitslosigkeit sowie ein Anstieg von Verbrechen und das Umsichgreifen vielfältiger Formen der Unmoral in einem noch nie dagewesenen Ausmaß, haben als wesentliche Faktoren zu der radikalen Verschlechterung der Lebensqualität beigetragen. ... Während die Integration in Westeuropa weiter voranschreitet, zerfällt Osteuropa. Die wirtschaftliche Kluft zwischen den Ländern im Westen und denen im Osten unseres Konti-

nents wird immer breiter und tiefer. Es besteht die echte Gefahr, daß an die Stelle des früheren ‚Eisernen Vorhangs‘ ein neuer ‚Silberner Vorhang‘ tritt, der nicht nur zwischen den Staaten eine Trennlinie zieht, sondern auch innerhalb der einzelnen Länder. In der Vergangenheit konzentrierte sich die Aufmerksamkeit unseres Kontinents auf die Menschenrechte. Heute sieht es so aus, als ob dieses dringende Anliegen im Hintergrund verschwunden wäre; in einer ganzen Reihe von Ländern in Osteuropa sind ... massive Verletzungen der Menschenrechte aus religiösen oder ethnischen Gründen an der Tagesordnung.“<sup>3</sup>

Auch die ökumenischen Entwicklungen ließen Zweifel aufkommen, ob die Kirchen überhaupt in der Lage sein würden, gemeinsam ein Zeugnis für die Versöhnung in Europa abzugeben. In Konflikten und Kriegen wie im ehemaligen Jugoslawien wurde augenfällig, wie anfällig die ökumenischen Beziehungen sind. Themen wie Proselytismus, die Frauenordination und die sexuelle Orientierung werden zu Belastungsproben der Ökumene erklärt. Aus ökumenischer Kooperation ist in nicht unerheblichem Maße Konkurrenz geworden, die *Fritz Erich Anhelm* prägnant so zusammenfaßt: „Auf der institutionellen Ebene wird um jeden Millimeter gekämpft, politisch durch die Religionsgesetzgebung, kirchlich durch die Intensivierung von Evangelisierungsstrategien, materiell durch Finanz- und Personaltransfers.“<sup>4</sup> Der Rückzug der Georgischen Orthodoxen Kirche aus der ökumenischen Bewegung und die Mißtöne um den geplatzten Patriarchengipfel kurz vor der Versammlung sind nur die Symptome dieses ökumenischen Klimas.

Die EÖV2 mußte also in *zweifacher Hinsicht eine Versammlung gegen den Trend* werden: gegen die Trends in den europäischen Gesellschaften und Nationen sowie gegen die Entwicklung der ökumenischen Beziehungen in den letzten Jahren. Darin lag wohl der entscheidende Unterschied zur Basler Versammlung: Basel war gegen Ende der alten Spaltungen in Europa von einer Aufbruchstimmung unter den Kirchen geprägt. Mittlerweile hat sich aber auch für die Kirchen herausgestellt, wie schwer es ist, in einem veränderten Europa zu Mitgestalterinnen zu werden.

Realistisch gesehen konnte es in und vor Graz nur kleine Zeichen der Versöhnung geben.<sup>5</sup> Deswegen war es wichtig, mit der EÖV2 einen längerfristigen Prozeß der Versöhnung in Gang zu setzen. Dazu gehört: die Verpflichtung, den Dialog unter den Kirchen und zwischen den Kirchenleitungen und der Basis auch in Konfliktfällen fortzusetzen; die Bereitschaft, Unversöhntheit, Opfer und Täter offen zu benennen; konkrete Absprachen für Versöhnungsprozesse in der nahen Zukunft zu treffen.

### *Die EÖV2 – eine Begegnung zwischen Ost und West*

Die Konzeption der EÖV2 lehnte sich von Anfang an stark an die Basler Versammlung an. Jedoch sollten der Dialog unter den Teilnehmern sowie die Vor- und Nachbereitung auf nationaler Ebene ein noch stärkeres Gewicht bekommen. Eine besondere Herausforderung lag darin, daß durch die Öffnung der Grenzen erstmals viele Menschen der Basis aus Mittel- und Osteuropa teilnehmen konnten. Daraus ergab sich die grundlegende Frage, inwieweit Graz noch an den konziliaren Prozeß und die Selbstverpflichtungen von Basel anknüpfen könne oder ob die EÖV2 mit Rücksicht auf den neuen Teilnehmerkreis zu einem Neubeginn des ökumenischen Prozesses werden müsse. Beide Konzeptionen sind bis zum Schluß unter den Stichworten „Neueinstieg“ oder „Anknüpfung an Basel“ diskutiert worden und blieben

letztlich nebeneinander stehen. Wahrscheinlich resultieren daraus auch einige der konzeptionellen Schwierigkeiten, die während der EÖV2 aufgetreten sind.<sup>6</sup> Ulrich Duchrow hat mittlerweile das Argument für einen völligen Neueinstieg unter Hinweis auf die osteuropäischen „Neueinsteiger“ als Ablenkung entlarvt, denn offensichtlich funktionierte die Konsensbildung an der ökumenischen Basis im ökumenischen Dorf unter Rückbezug auf die Basler Ergebnisse besser als unter den Delegierten.<sup>7</sup>

In diesen Zusammenhang gehört auch die nun zwei Jahre zurückliegende Diskussion über das Thema der EÖV2. „Versöhnung“ sollte genau beides leisten: Neueinstieg und Rückbezug. Im Gespräch mit den Basisgruppen wurde dann schnell der Verdacht laut, die EÖV2 wolle mit dem gewählten Thema einer Auswertung und Konkretion von Basel, insbesondere im Bereich sozialer und wirtschaftlicher Gerechtigkeit, ausweichen. Andere in einer Frühphase für die EÖV2 vorgeschlagene Titel hätten die Verbindung in der Tat deutlicher zum Ausdruck gebracht, z. B. „Für ein solidarisches Europa“ – solidarisch nach innen und solidarisch nach außen.

Die EÖV2 ist zu einer wirklichen Begegnung zwischen Ost und West geworden – die erste ihrer Art. Über 10 000 Dauerteilnehmer waren gekommen. Laut einer vorläufigen Statistik waren davon rund 40 % aus Mittel- und Osteuropa. 370 Basisgruppen, Netzwerke und Organisationen haben sich an der Agora und dem Hearingprogramm beteiligt, von denen 60 aus Osteuropa kamen. Deutschland stellte die meisten registrierten Teilnehmer (1231), gefolgt von Rumänien (1216). Aus Rußland kamen 411, aus der Ukraine 292, aus Weißrußland 120 Menschen. 47 % aller an der EÖV2 Teilnehmenden waren Frauen.

Traut man den ersten Berichten nach der EÖV2, so ist es in Graz nicht nur zu einer Begegnung, sondern ansatzweise auch zu einem Dialog gekommen. Der begonnene Dialog drängt nun auf Fortsetzung. Es gilt, den „Kirchentageeffekt“ zu vermeiden: Menschen, die durch ihre Teilnahme an einem ökumenischen Großereignis neue Impulse gewonnen haben, stellen hinterher oft enttäuscht fest, daß sich diese Impulse kaum in den eigenen Kontext kommunizieren lassen. Deshalb kommt der Nacharbeit auf nationaler und lokaler Ebene mit allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern (nicht nur den Kirchenleitungen!) eine entscheidende Bedeutung zu. KEK und CCEE haben in den nationalen Vorbereitungstreffen und durch die Ländertreffen während der EÖV2 dieses anzuregen versucht. Sie müßten nun auch eine Begleitung für diese Phase der Rezeption anbieten. In diesem Zusammenhang sind auch die ökumenischen Gemeindegkontakte (Europäische Integration von unten) zu nennen, die Laurens Hogebrink angeregt hat.<sup>8</sup> Und schließlich dürfte die fortlaufende Arbeit der ökumenischen Netzwerke ein wichtiger Motor sein.

In Graz ist jedoch deutlich geworden, daß es für den ökumenischen Dialog in Europa eine neue ökumenische Sprache braucht. Viele Begriffe sind einer neuen ökumenischen Generation nicht mehr verständlich oder lösen wegen ihrer Vereinnahmung durch ehemals kommunistische Staatsführungen und diskreditierte Kirchenleitungen sogar Widerstände aus. Begriffe wie Frieden, Menschenrechte oder Gerechtigkeit wurden in der jüngsten Vergangenheit Osteuropas gerade zur Legitimierung ihres Gegenteils mißbraucht.

Graz ruft dazu auf, eine neue ökumenische Sprache zu finden bzw. alte Begrifflichkeiten gemeinsam neu zu füllen. Das ist nicht nur eine semantische Übung. Für die ökumenische Bewegung liegen darin zwei Chancen: zum einen, die ökumenische Sprache von einem inhaltsleeren Jargon zu befreien, und zum anderen, nach

einer ökumenischen Sprache zu suchen, die die veränderte Lebenswirklichkeit der Menschen reflektiert. Letzteres ist eine Herausforderung, die *Ernst Lange* schon in den siebziger Jahren formuliert hat.<sup>9</sup> Sie muß erst recht für Europa und die weltweite Ökumene nach 1989 gültig sein.

In Graz waren die Gottesdienste ein zentraler Anziehungspunkt. Das Gottesdienstkomitee hatte gute Arbeit geleistet: es hatte die Traditionen aller Konfessionen berücksichtigt und eine Spiritualität, Symbolik und Sprache entwickelt, in der sich alle wiederfinden konnten. Vielleicht liegt hier ein Ausgangspunkt für die Suche nach einer neuen ökumenischen Sprache.

Diese Suche ist kein Plädoyer dafür, die Inhalte und die „alten“ Begriffe der Ökumene über Bord zu werfen. In Graz hat sich im Rahmen des Ökumenischen Dorfes gezeigt, daß eine Verständigung über Begriffe und Inhalte gelingen kann, wenn die Basis und die Opfer der Unversöhntheit beteiligt werden.

### *Versöhnung als ökumenischer Leitbegriff?*

Auch wenn die EÖV2 einen entscheidenden Akzent im Ost-West-Dialog hatte, so war sie doch nicht nur ein Erlebnis für diejenigen, die dabei gewesen sind. Die Frage ist, ob sich mit Graz „Versöhnung“ als ein neuer ökumenischer Leitbegriff zur Gestaltung europäischer Zukunft als tragfähig erwiesen hat.

Die EÖV2 hat insgesamt *drei Dokumente* verabschiedet bzw. entgegengenommen: eine Botschaft, die den Geist und die wesentlichen Inhalte der Versammlung zusammenfassen soll, einen theologischen Basistext, der das christliche Zeugnis von der Versöhnung beschreibt und Handlungsempfehlungen mit umfangreichem Hintergrundmaterial.

Ich halte es immer noch für einen Fehler, das „Ergebnis“ von Graz in drei unterschiedlichen Texten festzuhalten. Theologisch wird dadurch der Zusammenhang zwischen Glauben und Handeln, Dogmatik und Ethik auseinandergerissen. Zudem zeigt sich im Nachhinein, daß die drei Texte inhaltlich in manchen Punkten *unterschiedliche Akzente* setzen. Während der Basistext zunächst bei der Freude über die wiedererlangte Freiheit in Europa einsetzt, spricht die Botschaft unmittelbar von den schwierigen Entwicklungen in Europa nach 1989. In diesen unterschiedlichen Akzentuierungen spiegelt sich die Diskussion mit Osteuropäern über deren Einschätzung der veränderten Situation. Während die Botschaft die Vielfalt der Kirchen ungebrochen als Reichtum sieht, wird das Modell der Einheit in der Vielfalt im Basistext auch kritisch hinterfragt: wie wird und bleibt in der Vielfalt die Einheit sichtbar? Haben es sich die Kirchen mit dem Modell der Einheit in der Vielfalt nicht zu bequem gemacht? Insbesondere die Delegierten der anglikanischen Kirche hatten in Graz an einer sichtbaren Einheit festhalten wollen.

Die CCEE-Mitglieder des Gemeinsamen Ausschusses von KEK und CCEE hatten immer wieder betont, daß es ihnen in Graz mehr um die Begegnung der Menschen gehe als um die Verabschiedung verpflichtender Handlungsempfehlungen. Insofern sind sie auch dafür eingetreten, daß *nur über den theologischen Basistext und die Botschaft abgestimmt* wurde. Die Handlungsempfehlungen sollten „nur“ entgegengenommen werden. Zudem hat Kardinal Vlk, einer der beiden Präsidenten, während der Versammlung mehrmals betont, daß die EÖV2 nicht dazu da sei, Fragen, die die Lehre der einzelnen Kirchen betreffen, zu diskutieren. So erklärt sich vielleicht in

einigen Passagen, daß die Texte mehr in die Gesellschaft hinein sprechen wollen, wo man ein selbstkritisches Wort der Kirchen erhofft hätte.

Vieles wird man in den Texten von Graz vermissen. Wenn man nur ansatzweise der oben versuchten Schilderung des europäischen und ökumenischen Kontextes folgt, so sind die Texte sicher keine ausreichende Antwort auf die Herausforderungen unserer Zeit. Insbesondere vermißt man konkrete Aussagen und Perspektiven zum Umgang mit der Globalisierung, der Gefahr der ökonomischen Spaltung Europas und dem Sozialabbau. Gerade zu dem Gerechtigkeitsaspekt bleibt Graz damit hinter den Erwartungen zurück. Eine Reflexion der Diskussion findet sich nur ansatzweise in dem Hintergrundmaterial zu den Handlungsempfehlungen. Es fehlen fernerhin eindeutige Aussagen zur Kriegsdienstverweigerung, zur Förderung des Friedensdienstes, zur Rolle der Europäischen Institutionen<sup>10</sup> und zur Realität des Krieges in Europa.

*Besonders umstritten* waren die Passagen zur Rolle der Frauen bei Entscheidungsfindungsprozessen in Kirche und Gesellschaft sowie zum Verhältnis zwischen Christen und Juden. Viele Kirchen Osteuropas wollten sich nicht einfach in die Schuldgeschichte europäischer Kirchen gegenüber dem jüdischen Volk einreihen lassen. Anderen lag an einer Beschreibung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden, die an die Wurzeln des christlichen Glaubens erinnert, sich aber nicht zur Legitimierung israelischer Politik in Palästina mißbrauchen läßt. Mehr als 25 Minderheitsvoten wurden deshalb von den Delegierten zu diesen und anderen Themen eingereicht. Sie sind nicht zuletzt ein Indikator für die heiß diskutierten Themen.

Trotz dieser Defizite bieten die Schlußdokumente von Graz eine Basis für die Mitgestaltung in Europa, wenn sich die Kirchen auf das Grundanliegen der Texte einlassen. Ich will das an einigen Beispielen verdeutlichen:

Die *Botschaft* hält fest, daß das Geschenk der Versöhnung zur „Beteiligung von jungen Leuten (ansporne), um ihnen die ökumenische Vision für die Zukunft anzuvertrauen und den konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung fortzuführen“. Bisher war es nicht möglich, mit der römisch-katholischen Kirche überhaupt von einem konziliaren Prozeß zu reden. Basel wie Graz waren für sie zunächst nur Etappen auf einem ökumenischen Prozeß und Ergebnis der Zusammenarbeit von KEK und CCEE. In der Botschaft der EÖV2 ist der konziliare Prozeß nun sogar mit *einer Vision für die ökumenische Zukunft* verknüpft. Ist das ein neuer Anfang?

Der *Basistext* fragt vor allem danach, was das Spezifische ist, wenn Christen und Kirchen von Versöhnung reden und betont: „weil wir Christen von dem vorauslaufenden Geschenk der Versöhnung wissen, können wir Sünde klar und deutlich benennen und um Vergebung bitten“. Das ist ein radikaler Ansatz gegenüber allen politischen und ökonomischen Versuchen, durch leichte kosmetische Kurskorrekturen „Mißverständnisse“ und „Fehlentwicklungen“ zu korrigieren. *Christen und Kirchen können vom Evangelium her benennen, was Sünde ist und zwischen Roß und Reiter unterscheiden*. Dies wäre ein erster Schritt auf dem Weg zu einer wirklichen Versöhnung.

Der *Basistext* stellt auch eine *gelungene Verbindung zwischen Versöhnung und Gerechtigkeit* her: „*Versöhnung ist kein Ersatz für Gerechtigkeit und Wahrheit*“. Damit schützt der Text den Versöhnungsbegriff vor Mißbrauch. So wie es keine billige Gnade gibt, so gibt es auch keine billige Versöhnung. In diesen Passagen wird

die Verknüpfung mit dem konziliaren Prozeß und der Versammlung in Basel am deutlichsten hergestellt. So wie Basel eine radikale „Metanoia“ gefordert hat, weist „Versöhnung“ auf eine radikale Verantwortung hin, den unversöhnten Realitäten in Europa entgegenzuwirken. Wenn die Rezeption der Grazer Texte mit diesem Aspekt ernst macht, kann Versöhnung in der Tat zu einem ökumenischen Leitbegriff werden.

### *Handlungsempfehlungen*

Versöhnung kann jedoch nicht dabei stehenbleiben, radikale Anfragen an gegenwärtige Entwicklungen zu stellen. Versöhnung muß sich aktiv für gelungene Beziehungen, Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung einsetzen. Deshalb kommt den Handlungsempfehlungen von Graz im Rezeptionsprozeß eine *entscheidende Bedeutung* zu. Auch wenn sie in Graz „nur“ entgegengenommen wurden<sup>11</sup>, so steht zu hoffen, daß sie von den Kirchen für die Weiterarbeit aufgenommen werden.

Wie die Arbeitsgruppenberichte in der Dokumentation der EÖV2 zeigen werden, hätte die Liste der Empfehlungen unendlich viel länger ausfallen können. Die Bedeutung der in das Schlußdokument aufgenommenen Empfehlungen liegt neben einem *breiten Konsens* und der *inhaltlichen Zuspitzung* vor allem darin, daß sie alle eine *strukturelle Anbindung* haben. Sie rufen KEK und CCEE, die Kirchen, Netzwerke und Organisationen auf, mit der Theologie der Versöhnung ernst zu machen, in dem sie bestehende und sich entwickelnde Initiativen in unseren Kirchen unterstützen und motivieren. Ich will hier *drei Beispiele* aufnehmen, an denen sich eine Weiterarbeit schon abzeichnet:

Im Vorfeld von Graz ist vielfach geäußert worden, die EÖV2 möge eine „Charta Oecumenica“ verabschieden, die die ökumenischen Beziehungen der Kirchen untereinander, insbesondere in Konfliktfällen, regelt. Obwohl einzelne Aspekte einer solchen Charta in Graz besprochen wurden und KEK und CCEE dazu auch schon Vorarbeiten geleistet hatten<sup>12</sup>, scheint der Weg noch weit. Die *dringende Notwendigkeit* wurde in Graz jedoch in *einer der Empfehlungen* festgehalten: „Wir empfehlen den Kirchen, ein gemeinsames Dokument zu erarbeiten, das grundlegende ökumenische Rechte und Pflichten enthält, und daraus eine Reihe von ökumenischen Richtlinien, Regeln und Kriterien ableitet, die den Kirchen, ihren Verantwortlichen und allen Gliedern helfen, zwischen Proselytismus und christlichem Zeugnis sowie zwischen Fundamentalismus und echter Treue zum Glauben zu unterscheiden und schließlich die Beziehungen zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen in ökumenischem Geist zu gestalten“. Hier sind CCEE und KEK gefordert, die Umsetzung einzuleiten. Das ökumenische Klima macht eine Charta Oecumenica dringend erforderlich.

Eine andere der Grazer Empfehlungen lautet: „Wir empfehlen KEK und CCEE, ein europäisches *Netz von Umweltverantwortlichen* einzurichten und bei ihren Aktivitäten als Partner anzuerkennen“. Schon vor Graz hatte es verschiedene Initiativen gegeben, kirchliche Umweltarbeit zu vernetzen. Die EÖV2 hat dazu beigetragen, daß sich der Kontakt zwischen ihnen vertieft hat. Ein Treffen zur Etablierung eines Netzwerkes unter Beteiligung von KEK und CCEE ist bereits für Mitte Oktober angesetzt.

Versöhnung bedeutet schließlich auch, *aktiv für Gewaltfreiheit bei der Austragung von Konflikten und Konfliktprevention einzutreten*. Einige Netzwerke und kirchliche Einrichtungen haben in diesem Bereich schon Erfahrungen gesammelt. Nun geht es darum, diesen Bereich der Versöhnungsarbeit zu professionalisieren und die Erfahrungen in Konfliktsituationen einzusetzen. Bisherige Versuche der KEK in diese Richtung sind gescheitert. Deshalb hat die EÖV2 festgehalten: „Wir empfehlen KEK und CCEE mit ihren Mitgliedern, den Austausch von Erfahrungen von Initiativen, Institutionen, Laien- und Bildungszentren und Gemeinden in Friedens- und Versöhnungsprozessen zu fördern. ... Wir empfehlen KEK und CCEE, ein ständiges Komitee für Konfliktdanalyse und -bearbeitung einzurichten. Es soll Versöhnungsprozesse anregen und die Möglichkeiten untersuchen, die Ausbildung von Fachkräften zur zivilen Konfliktbearbeitung auf europäischer Ebene zu institutionalisieren.“ Es deutet sich bereits an, daß die EÖV2 auch in diesem Feld zu neuen Impulsen und Initiativen führt.

### Schluß

Graz war ein Erlebnis, hoffentlich aber nicht nur ein Ereignis in der Erlebnisgesellschaft. Die Dokumente spiegeln in ihrer Ambivalenz zwischen einem Zu-wenig und einem hohen Potential, zwischen der Anknüpfung an den konziliaren Prozeß und einem Neubeginn genau die Situation der ökumenischen Bewegung wider. Graz war eine Versammlung gegen den Strom: gegen die Ohnmacht und Individualisierung, gegen die Unsicherheit der Kirchen und Rekonfessionalisierung, gegen Sozialabbau und die Verantwortungslosigkeit gegenüber der Schöpfung. Es kommt nun darauf an, daß die Kirchen aus allen Teilen Europas gemeinsam zu Mitgestalterinnen in einem veränderten Kontext werden. Mitgestalten ist weitaus schwieriger als in einer Protesthaltung zu verharren oder sich allein auf ein Wächteramt zurückzuziehen. Deshalb wird auch *die EÖV2 daran gemessen werden, wie die Handlungsempfehlungen umgesetzt werden*.

Rüdiger Noll

### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. Fritz Erich Anhelms Artikel im Ökumenischen Informationsdienst Nr.49 (September 1997), S.2-4.
- <sup>2</sup> Kommuniqué zum Abschluß der gemeinsamen Sitzung des KEK-Zentralausschusses und des Plenums des CCEE in Assisi (Mai 1995).
- <sup>3</sup> Patriarch Alexij II. in seiner Eröffnungsrede bei der EÖV2. Die beiden Präsidenten von KEK und CCEE zur Zeit der Basler Versammlung, Patriarch Alexij II. und Kardinal Martini, waren gebeten worden, in ihrer Rede im Eröffnungsplenum der EÖV2 besonders auch auf die Entwicklungen in Europa seit 1989 einzugehen.
- <sup>4</sup> Fritz Erich Anhelm, a. a. O., S. 4.
- <sup>5</sup> Solche Zeichen hat es in der Tat gegeben: so z. B. die Bitte um Vergebung für das Leiden und Unrecht des italienischen Erzbischofs Chiaretti gegenüber den Waldensern und die Versöhnungsgeste des Rumänisch-Orthodoxen Patriarchen Teoctist gegenüber der Unierten Kirche in Rumänien.
- <sup>6</sup> So z. B. die deutlichere Verbindung von Basis- und Delegiertenversammlung und zwischen dem Dialogprogramm und den Schlußtexten der EÖV2.

- <sup>7</sup> Vgl. Ulrich Duchrow im Ökumenischen Informationsdienst, Nr. 49 (September 1997), S. 4.  
<sup>8</sup> Vgl. ÖR 46 (1997), S. 147–149.  
<sup>9</sup> Vgl. Ernst Lange, Sprachschule für die Freiheit. Bildung als Problem und Funktion der Kirche, hg. v. Rüdiger Schloz, München/Gelnhausen 1980, S. 10–12.  
<sup>10</sup> Das scheint um so verwunderlicher, da es extra zu diesem Thema ein eigenes Plenum und Dialogforen gegeben hatte.  
<sup>11</sup> Die Delegierten haben sich mit überwältigender Mehrheit per Handzeichen für die Weiterleitung der Handlungsempfehlungen und des Hintergrundmaterials zur Reflexion und Aktion an die Kirchen ausgesprochen.  
<sup>12</sup> Vgl. z. B. die von der Studienkommission der KEK erarbeiteten Richtlinien zu einer Versöhnung in einer gemeinsamen Mission in einem säkularisierten Europa.

## Gestern – heute – morgen

(bisher Chronik)

Der *Zentralausschuß des ÖRK* trat vom 11. bis 19. September in Genf zusammen. Neben der Jubiläumsfeier im Rahmen der 8. Vollversammlung vom 3. bis 14. Dezember 1998 in Harare wird es im September 1998 eine Feier am Gründungsort Amsterdam geben. Die deutschen Kirchen sind eingeladen, das Ökumene-Jubiläum in der Zeit vom September bis Dezember 1998 dezentral mitzufeiern. Ein Bericht folgt in Heft 1/98.

Der ÖRK hat am 31. August in Johannesburg eine als „Signal der Hoffnung“ gedachte weltweite *Kampagne zur Überwindung der Gewalt in den Städten* eröffnet. Schwerpunkte sind zunächst Durban, Belfast, Colombo, Boston, Rio de Janeiro, Suva (Fidschi) und Kingston (Jamaika).

Von der 11. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) in Graz (30. Juni bis 4. Juli) wurde die *Zusammenlegung von KEK* und der in Brüssel angesiedelten *Europäischen Ökumenischen Kommission für Kirche und Gesellschaft (EECCS)* ab 1. Januar 1999 beschlossen. Siehe Bericht S. 482 ff.

In der Schlußakte des Mitte Juni geschlossenen *Vertrags von Amsterdam* heißt es: Der Status, den die Kirchen

und Religionsgemeinschaften bisher in den Mitgliedsstaaten „nach deren Rechtsvorschriften“ genießen, werden von der Europäischen Union geachtet „so daß dieser nicht beeinträchtigt wird“.

Vom 8. bis 16. Juli fand in Hongkong die *9. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes* statt. Die 122 Kirchen der lutherischen Gemeinschaft wurden von 385 Delegierten vertreten. Zu wählen war auch ein neues Präsidium. Nachfolger des scheidenden Präsidenten D. Gottfried Brakemeier/Brasilien wurde der Bischof der Ev.-luth. Kirche Braunschweigs, Christian Krause. Vizepräsidenten wurden die Nigerianerin Parmata Ishaya, die indische Pastorin Prasanna Kumari, der slowakische Generalbischof Julius Filo, der brasilianische Kirchenpräsident Huberto Kirchheim und der leitende Bischof der Evang.-luth. Kirche in Nordamerika, George Anderson. Siehe Berichte S. 466 ff und S. 486 ff.

Vom 8. bis 19. August trat in Debrecen/Ungarn die *23. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes* zusammen. Der Weltbund, der unter dem Motto „Sprengt die Ketten der Ungerechtigkeit“ tagte, rief zu einem

„Processus confessionis“ (Prozeß des Bekennens) im Kampf gegen wirtschaftliche Ungerechtigkeit auf. Siehe Bericht S. 499 ff.

Die *Evangelisch-lutherische Kirche in Amerika* (ELKA) hat sich Mitte August in Philadelphia für eine „volle Kirchengemeinschaft“ mit der Reformierten Kirche in Amerika, der Presbyterianschen Kirche in den USA und mit der Vereinigten Kirche Christi entschieden. Eine ebensolche Kirchengemeinschaft mit der Episcopal Church scheiterte dagegen an der knapp verfehlten Zweidrittelmehrheit. Das dafür vorgesehene Konzept war von der Bischöflichen Kirche bereits angenommen worden.

Die Bischöfliche Ökumenekommission der *Serbischen Orthodoxen Kirche* hat den Austritt der Kirche aus dem ÖRK empfohlen. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel wurde aufgefordert, so schnell wie möglich eine Beratung der orthodoxen Kirchen über das Verhältnis zum ÖRK einzuberufen.

Auf Einladung des Vatikans trafen sich im Juli die *Spitzen der mit Rom unierten Ostkirchen* im ungarischen Hajdudorog. Ziel des Treffens war u.a. die Klärung, welche Rolle diese Kirchen im Verhältnis zwischen Rom und der Orthodoxie spielen. Die Streichung eines für die Orthodoxen Kirchen entscheidenden Satzes in einer bereits einvernehmlich vorbereiteten Erklärung zum Problem der Unierten durch Rom war im Juni Grund, warum eine im Vorlauf der 2. Europäischen Ökumenischen Versammlung geplante Begegnung zwischen dem russischen Patriarchen Alexij II. und dem Papst in der Nähe von Wien abgesagt wurde. Inzwischen hat Patriarch Alexij II. den Papst aufgefordert, jegliche Abwerbung von orthodoxen Gläubigen formell zu verurteilen. Dann sei eine Begegnung sinnvoll. Der

Schriftleitung liegt ein glaubwürdiger Bericht über Proselytismus unierter Kreise in Rumänien und über eine Initiative des orthodoxen Klerus Cluj/Klausenburg zu lokaler Versöhnung vor. Sie können ihrer Länge wegen nicht wiedergegeben werden, zeigen aber die Berechtigung der orthodoxen Beschwerden.

Während seines Frankreichbesuches hat sich Papst Johannes Paul II. für das Massaker an den Protestanten in der *Bartholomäusnacht* (24. August 1572) entschuldigt. Ihm waren mehr als 3000 Hugenotten zum Opfer gefallen. Der Vatikan ließ damals eine Gedenkmünze prägen.

Eine *Einigung mit den Lutheranern über die Rechtfertigung* ist im Gang, aber noch nicht abgeschlossen. Die gemeinsame Erklärung dazu sei noch nicht unterschriftsreif, sagte Monsignore John Radano vom Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen in einem Interview mit Radio Vatikan. Radano hatte mit dem Präsidenten des Rates, Kardinal Cassidy, an der 9. Vollversammlung des LWB in Hongkong teilgenommen.

Die *Zulassung von Frauen zum Priesteramt* bleibt in der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz weiter umstritten. Um einer Spaltung der Utrechter Union vorzubeugen, wurde mehrheitlich beschlossen, die Entscheidung den einzelnen Mitgliedskirchen zu überlassen.

Die *Weltgebetstag-Bewegung* ist mindestens in Deutschland von der Spaltung bedroht, nachdem die „Sammlung Bekennender Evangelischer Frauen“ am Freitag, 6. März 1998, eigene Gottesdienste halten will. Die Sammlung begründet ihren Schritt, der weltweit ausgedehnt werden soll, mit unterschiedlichen Auffassungen über das Beten.

Die *Gebetswoche für die Einheit der Christen* hat 1998 das Thema „Der Geist

hilft unserer Schwachheit auf“. Empfohlene Termine sind die Päpstliche Gebetsoktav für die Einheit (18. bis 25. Januar) und die Woche vor Pfingsten (24. bis 31. Mai).

Das Spenden- und Opferaufkommen für „Brot für die Welt“ betrug 1996/97 DM 112,7 Millionen.

Die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau erinnerte mit einem *Aufruf für Frieden und Gerechtigkeit und gegen den Nationalismus* an das „Darmstädter Wort“, das der Bruderrat der Evangelischen Kirche in Deutschland am 8. August 1947 „zum politischen Weg des deutschen Volkes“ veröffentlicht hatte.

Vom 17. bis 23. August fand in Heidelberg der 9. *Internationale Kongreß für Lutherforschung* zum Thema „Glauben und Bildung“ statt.

In Basel erinnerte Ende August eine von dem evangelischen Theologen

Ekkehard Stegemann organisierte Konferenz an den ersten *Zionisten-Kongreß*, den der österreichische Schriftsteller Theodor Herzl vor 100 Jahren dorthin einberufen hatte. Der Kongreß stellte den ersten Schritt zur Staatswerdung Israels dar.

Die *ökumenische Friedensdekade* 1997 vom 9. bis 19. November steht unter dem Thema „Meines Bruders Hüter sein?“.

Die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* (ACK) feiert im Rahmen einer Mitgliederversammlung, die vom 10. bis 12. März 1998 in Hofgeismar stattfindet, ihr 50jahriges Bestehen. Zur Eröffnung findet am 10. März in Kassel ein Gedenkgottesdienst statt. Dort war die ACK am 10. März 1948 für alle vier damaligen Besatzungszonen Deutschlands gegründet worden.

## Von Personen

*Gewählt, berufen, ernannt wurden:*

Dem Zentralausschuß der KEK gehören seit der 11. Vollversammlung in Graz (30. Juni bis 4. Juli 1997) folgende Mitglieder aus Deutschland an: OKRatin Antje Heider-Rottwilm/Kirchenamt der EKD, Landessuperintendent Walter Herrenbrück/Leer, Mitglied des Rats der EKD und des ACK-Vorstands, Pastorin Birgit Klement/Aue, Mitglied der Kirchenleitung der Evang.-methodistischen Kirche und OKRatin Rut Rohrandt/Kiel, Mitglied des Rats der EKD. Vorsitzende des Zentralausschusses wurde Frau Rohrandt.

Der englische Baptistenpastor Keith Winston Clements hat am 10. September in Genf seine Tätigkeit als Gene-

ralsekretar der KEK aufgenommen. Die Amtszeit dauert fünf Jahre. Er war bisher in internationalen Angelegenheiten für den britischen Kirchenrat tätig.

Der zur Zeit in Berkeley/Kalifornien lehrende taiwanesishe Theologe Choan Seng Song wurde von der Vollversammlung des Reformierten Weltbundes zum Präsidenten gewählt. Vizepräsidenten wurden die Amerikanerin Olivia Masik White, der Ruander André Karamaga und der Niederländer Pieter Holtrup.

Der orthodoxe Patriarch von Antiochien, Ignatios IV., mit Sitz in Damaskus (seit 1269), traf auf Einladung der Kurhessischen Kirche am 8. September zu einem mehrtägigen Besuch in Deutschland ein.

Archimandrit Gennadios Limouris, zunächst als Priester in Deutschland, dann in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK in Genf tätig, wurde zum Metropoliten von Sasima geweiht und in den Ständigen Bischofsrat des Ökumenischen Patriarchats in Istanbul berufen.

Prof. Dr. Joachim Track/Neuendettelsau, wurde Vorsitzender des Programmausschusses Theologie und Studien des LWB.

Pastor Dr. Günther Overlach von der Evang.-luth. Kirche Hannovers wurde neuer Vorsitzender der ACK in Niedersachsen.

*Es vollendeten*

*das 85. Lebensjahr:*

Prof. em. Dr. Balthasar Fischer/Trier, führender katholischer Liturgiewissenschaftler der Nachkonzilszeit, im September;

*das 80. Lebensjahr:*

Prof. em. Dr. Fairy von Lilienfeld/Erlangen, am 4. Oktober;

*das 75. Lebensjahr:*

Jan Milic Lochman, Prof. em. für Systematische Theologie an der Universität Basel, am 29. Juli;

*das 70. Lebensjahr:*

Bischof em. Dr. Sigisbert Kraft/Waghäusel-Kirrlach, 1985 bis 1995

Bischof der Alt-Katholischen Kirche in Deutschland, am 7. September;

*das 65. Lebensjahr:*

Prof. Dr. Johann Werner Mödlhammer, seit 1982 Vorstand des Instituts für Ökumenische Theologie und Fundamentaltheologie der Universität Salzburg und Leiter der Abteilung für Reformatorische Theologie, am 16. Juli;

Prof. Dr. Martin Stöhr/Siegen, langjähriger Leiter der Evangelischen Akademie Arnoldshain und Präsident des Internationalen Rates der Juden und Christen, am 30. August.

*Ehrungen:*

Bischof Alfons Nossol/Opole (Opeln) wurde in Anerkennung seines Einsatzes für die Versöhnung zwischen Deutschland und Polen mit dem Friedenspreis der Stadt Augsburg ausgezeichnet.

Paul Oestreicher, im thüringischen Meiningen gebürtiger anglikanischer Domkapitular und Direktor des Versöhnungszentrums in Coventry, erhält am 7. November in Eisenach den Wartburgpreis.

Der „Ökumene-Preis“ der Katholischen Akademie in Bayern wurde 1997 dem Würzburger katholischen Bischof Paul Werner Scheele und dem früheren Landesbischof von Bayern, Johannes Hanselmann verliehen.

# Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen 26. September 1997)

## 1. Ökumenische Bewegung – Ökumenischer Rat

### 1. Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz

*Götz Planer-Friedrich*, Zeugen der Versöhnung werden, *EvKom* 8/97, 466–468;

*Stephan Cezanne*, Pfadfinder im konziiliaren Prozeß, *LuthMon* 8/97, 8–9;

*Barbara Rauchwarter*, Aufbruch zu einem Europa ohne Illusionen, *Junge Kirche* 7/8/97, 397–404;

*Klaus Nientiedt*, Verflogene Euphorie, *HerKorr* 8/97, 395–400;

*Nikolaus Klein*, Versöhnung – Gabe und Aufgabe. Darin ein Abschnitt: Das gescheiterte ökumenische Gipfeltreffen und seine Auswirkungen, *Orientierung* 13/14/97, 147–150;

*Hermann Schaefer*, Zu viele Chancen vergeben, *RefKiZ* 8/97, 338–342;

*Holger Walter*, Die Schöpfung als Mauerblümchen, ebd., 343–345;

*Thomas Seiterich-Kreuzkamp*, u. a., Aufbruch zur Ökumene des Volkes, *PublForum* 13/97, 34–41;

*Geiko Müller-Fahrenholz*, Miteinander auf die Wunden schauen, ebd., 14/97, 22 f.;

*Fritz Erich Anhelm*, Synode oder Kirchentag?, *ÖKI* 3/97, 2–4;

*Ulrich Duchrow*, Gemischte Grazer Versammlung, ebd., 4 f.;

*Beatus Brenner*, Ökumene in Graz: Hohe Erwartungen, bescheidene Ergebnisse, *MDKonfInst* 4/97, 61 f.

## 2. Ökumenischer Rat der Kirchen

*John W. de Gruchy*, Church Unity and Democratic Transformation. Perspectives on Ecclesiology and Ethics in South Africa, *EcRev* 3/97, 356–365;

*Margot Käßmann*, Moral Formation and Everyday Issues. Response to the Paper of John W. de Gruchy, ebd., 366–371;

*Vigen Guroian*, Moral Formation and Christian Worship, ebd., 372–378;

*Duncan B. Forrester*, Moral Formation and Liturgy. Response to Vigen Guroian, ebd., 379–383.

*Jan Grootaers*, An Unfinished Agenda. The Question of Roman Catholic Membership of the World Council of Churches, 1968 bis 1975, ebd., 305–347.

## 3. Ökumenische Bewegung

*Dagmar Stoltmann*, Für Ökumene und Versöhnung. Gruppe junger Ökumeniker und Ökumenikerinnen in Europa, *KNA-ÖKI* 25/97, 18 f.;

*Reinhard Thöle*, Erdbeben für die Ökumene aus dem Kaukasus? *MDKonfInst* 4/97, 72–74.

## 4. KEK-Vollversammlung in Graz

*Reinhard Frieling*, KEK-Vollversammlung in Graz, *MDKonfInst* 4/97, 79 f.

## 5. Ökumene auf dem Kirchentag

*Birte Petersen*, Wohin drängt das Volk Gottes? Ökumene auf dem Kirchentag in Leipzig, *MDKonfInst* 4/97, 74 f.

## II. Lutherischer Weltbund

Ulrich Ruh, Spannungsreiche Gemeinschaft. Der LWB ist fünfzig Jahre alt, Herkorr 9/97, 468–472;

Jürgen Jeziorowski, Zeugnis geben in schwierigerem Umfeld, KNA-ÖKI 30/97, 2–4, gekürzt in LuthMon 8/97, 6–7 unter „Ein Augenblick der Gnade“;

Frank Kürschner-Pelkmann, Über den Himmel zur Erde. Die Neunte Vollversammlung des LWB, ebd. 8/97, 2–5;

Michael Strauß, Patriotische Protestanten. Der LWB und die Kirchen in China, EvKom 8/97, 469–472.

## III. Rechtfertigung

Harding Meyer, Historische Wende. Einheit der Kirchen im Glauben an das Evangelium von Jesus Christus, KNA-ÖKI 28/97, Beilage Dok Nr. 9, 1–7;

ders., Nicht mehr unüberwindlich. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre; LuthMon 9/97, 27–29;

Horst Georg Pöhlmann, Die Einheit ist zum Greifen nahe, EvKom 8/97, 479–482;

Oswald Bayer, Freiheit? Das Bild des Menschen bei Luther und Melancthon, LuthMon 9/97, 16–19;

Interview mit Kardinal Cassidy, Auf einem guten Weg, aber noch nicht am Ziel, KNA-ÖKI 32/97, 2–4;

Walter Kasper, In allem Christus bekennen. Einig in der Rechtfertigungslehre als Mitte und Kriterium des christlichen Glaubens?, ebd., 5–7;

Eberhard Jüngel, Um Gottes willen – Klarheit! Zur kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels, ZThK 3/97, 394–406;

Heike Schmall, Das schlechthinige Kriterium. Der Streit um die Rechtfertigungslehre zwischen Protestanten und Katholiken, FAZ Nr. 216 v. 17. September 97, S. 16;

Ingolf U. Dalferth, Ökumene am Scheideweg. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre führt zu neuem Nachdenken über reformatorische Theologie, ebd. Nr. 224 v. 26. September 97, S. 13.

## IV. Ekklesiologie

Udo Hahn, Evang. Freikirchen in Deutschland und ihre Positionen zur Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen. Geschichtliche Wurzeln und gegenwärtige Situation, KNA-ÖKI I 28/97, 5–7, II 29/97, 5–7, III 30/97, 5–7;

J.M.R. Tillard, Ministry of Unity, One in Christ 2/97, 97–111;

David Carter, A Methodist Reaction to „Ut unum sint“, ebd., 125–137;

Council of Churches for Britain and Ireland, A Response to „Ut unum sint“, ebd., 173–181;

Christian Oeyen, Zum ursprünglich ekklesiologischen Verständnis der Utrechter Union, IntKirchlZ 2/97, 78–86;

Urs von Arx, Strukturreform der Utrechter Union – verschiedene Denkmodelle, ebd. 87–115;

Medard Kehl, „Communio“ – eine verblässende Vision? StimdZ 7/97, 448–456;

Roland Fritsch, Frauenordination katholisch – ein Thema mit Variationen. Zur wiederauflebenden Diskussion um den Frauendiakonat im deutschen Katholizismus, MDKonfInst 4/97, 67–69.

## V. Andere bemerkenswerte Beiträge

Bernhard Sutor, Die Bedeutung der kirchlichen Friedensethik in der gegenwärtigen politischen Situation, StimdZ 8/97, 507–518;

Martin Leiner, „... des anderen und der Zeit zu bedürfen“ (Fr. Rosenzweig). Die Hermeneutik des anderen als Aufgabe der Konfessionskunde, MDKonf-Inst 3/97, 43–47;

Jürgen Moltmann, Etikettenschwindel. Neue Namen für das Alte Testament, EvKom 9/97, 482 f;

Erzbischof Kliment, Die lange Hand des Führers. Fragwürdige Regelung russischen orthodoxen Kirchenbesitzes in Deutschland, StimOrth 2/97, 23–25;

## VI. Dokumentationen

In Christus – zum Zeugnis berufen. Texte von der 9. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Hongkong, epd-Dok 38/97;

EKD/DBK/ACK, Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht, epd-Dok 31/97;

Graz '97 (1) Botschaft, Basistext, Empfehlungen epd-Dok 35/97;

## Neue Bücher

### ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN

*Aids und die Kirchen.* Eine Studie des Ökumenischen Rates der Kirchen. Mit einem Vorwort von Rolf Koppe und einer Einführung von Christoph Benn. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1997. 139 Seiten. Br. DM 24,80.

Über Entstehung und Inhalt der Studie hatte Christoph Benn, der Moderator der verantwortlichen ÖRK-Beratergruppe und Arzt am Tübinger Tropenkrankenhaus, in Heft 2/97 berichtet (s. S. 179–193). Dem ist sachlich nichts hinzuzufügen. Nachdem die Studie nun aber als ganze auf Deutsch vorliegt, möchte die Schriftleitung ihre Freude über den Charakter des Dokuments und zugleich die Hoffnung äußern, daß dieser in weiteren Publikationen des ÖRK beibehalten und fortentwickelt wird. Entstanden ist nämlich ein spannender, dazuhin bis in die Aufmachung hinein lesefreundlicher Text. Die Informationen sind an der Stelle plaziert, wo sie benötigt werden, aber die Beratergruppe wußte auch, daß sie nur Aussagekraft gewinnen, wenn ihr Aussagegehalt am konkreten Falle illu-

striert wird – besonders eindrucksvoll zum Thema „Theologie des Leidens, des Todes, der Hoffnung und der Auferstehung“ im Bericht eines betroffenen Mitglieds der Gruppe, das noch während der Ausarbeitung der Studie starb (59 bis 69). Die Illustration verzichtet auf jede ideologische Stimmungsmache und öffnet, ja bewegt so in der Tiefe. In solchem Duktus stören dann auch durchaus bemerkbare unterschiedliche Beurteilungen innerhalb der Gruppe nicht, vielmehr gewinnt Mann und Frau den Eindruck: Die Beratergruppe (neun Frauen, elf Männer), die zugezogenen Fachleute für Einzelfragen und die beteiligten Mitarbeiter des ÖRK bilden gerade durch die Ernsthaftigkeit, mit der sie ihre unterschiedlichen Einsichten einbringen, eine Gemeinschaft in Christus.

Mehr Studien und Dokumente in diesem Stil (und dazu gehört das volle Gewicht von Fachleuten und Laienchristen) und der ÖRK, aber auch die bilateralen Dialoge, z.B. der lutherisch/römisch-katholische zur Rechtfertigung, hätten sich über mangelndes Interesse und unzulängliche Rezeption in Kirchen und Gemeinden nicht zu beklagen.

Vo.

Andreas Karrer, Bekenntnis und Ökumene. Erträge aus den ersten Jahrzehnten der ökumenischen Bewegung. Kirche und Konfession Band 38. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996. 351 Seiten. Kt. DM 68,-.

Nötige Erinnerung, bedeutungsvoller Forschungsbeitrag, nur sehr verschlüsselt zukunftsfruchtige Entscheidungshilfe – so läßt sich diese, auf eine Anregung von Lukas Vischer zurückgehende Dissertation kennzeichnen. Sie gilt einer dornigen Aufgabe, von der sich der Autor im klaren ist, daß sie „nur begrenzt im Trend“ der Zeit liegt. Doch die Ökumene, die auf der „Suche nach der Gemeinschaft im Bekenntnis“ ist, kommt nun einmal an der „Auseinandersetzung mit der Bekenntnisthematik“ nicht vorbei, damit aber auch nicht an den Problemen, die eine einhundertfünfzigjährige, zunächst mehr von Personen, und eine fünfzigjährige, auch institutionell angestoßene und gebremste Geschichte aufgeben. Die Rede ist deshalb zunächst von der „Lehrgrundlage (General Principles)“ bzw. der gemeinsamen Glaubensbasis, die sich die Evangelische Allianz 1846 in London bzw. die christlichen Vereine/Verbände junger Männer/Frauen 1855 bzw. 1898 gaben. Dazu aber stehen, was die Kirche von England in Quadrilateral seit 1888 als Basis von Kirchengemeinschaft einfordert und erst recht der Entschluß der ersten Weltmission in Edinburgh (1910), nämlich Fragen der Lehre oder der Kirchenordnung, in denen keine Einigkeit besteht, auszuklammern, in deutlichem Gegensatz. Wie es in diesem Geflecht unterschiedlicher Strömungen, Interessen und Traditionsbindungen zu einer langfristig angelegten und sich in „Glauben und Kirchenverfassung“ formierenden Bemühung um die Gemeinschaft im Bekenntnis kommt, ist der erste Schwer-

punkt. Ihn gewissenhaft darzustellen, heißt aber zugleich auch, die schmerzliche Isolierung zu berühren, die wegen anderer Vorstellungen von Bekenntnis und Bekennen zum Internationalen Missionsrat und später zur Bewegung Praktisches Christentum aufbricht. Die damals entstandenen unterschiedlichen Ansätze in der ökumenischen Bewegung beschäftigen diese, über viele Wendungen hinweg, bis heute. Deshalb bleibt die Erinnerung an diese Vorläufe eine unerläßliche Aufgabe ökumenischer Theologie, ihre sorgfältige Aufschlüsselung durch den Autor, aber auch ihr Mitbedenken im Licht der Gegenwart eine aner kennenswerte Leistung.

Den zweiten Schwerpunkt bildet ein Stück ökumenische Forschungsgeschichte. Sie gilt einem Prozeß, der zunächst zeigte, wieviel Sprengstoff für die Einheit der Kirche in der Bekenntnisfrage steckt (Genfer Vorkonferenz 1920), aber über eine Umfrage bei den verschiedenen Konfessionsfamilien (deren Wortlaut Seite 145) doch eine aufschlußreiche Problempalette ergab. Ihr Informationsgehalt und ihre Strukturierung führten zu einem Auswertungsbericht „Der Glaube der wiedervereinigten Kirche“ (1923) und zur Erarbeitung erster gemeinsamer Texte als Vorarbeit für eine geplante Weltkonferenz, die dann 1927 in Lausanne zusammentrat. Karrer hat diese Umfrage und den gesamten Prozeß sorgfältig analysiert. Das ermöglicht eine Urteilsbildung zu den Umfrageergebnissen und den Textentwürfen im damaligen Kontext. Vieles davon kommt uns auch heute noch nur allzu bekannt vor. Der schwarze Peter, warum nach siebzig Jahren nicht mehr erreicht wurde bzw. Blockaden als solche nicht erkannt worden sind, liegt dann aber bei den heutigen Nachfolgern bzw. bei uns selbst, nicht bei den Beteiligten der ersten Stunde. Die Doku-

mente zu diesem Prozeß im Anhang erhöhen den Wert der Publikation.

Im Gegensatz zu diesem zweiten Vorlauf zu Lausanne ist über die Weltkonferenz selbst viel gearbeitet und publiziert worden. So kann sich der Autor damit begnügen darzustellen, wie sich die Ergebnisse der ersten, noch diffusen, und der zweiten „formativen“ Phase während der Weltkonferenz und in der weiteren Entwicklung von Glauben und Kirchenverfassung auswirken.

Am wenigsten befriedigt das abschließende Kapitel „Auf dem Weg zur Gemeinschaft im Bekenntnis“ (298–318). Wer so diffizil die Notwendigkeit der Gemeinschaft im Bekenntnis und Stolpersteine durch dasselbe herausarbeitet, wie es dem Verfasser gelingt; wer davon ausgehend überliefertes und neues Bekenntnis verknüpft und die verschiedenen Formen des Bekennens verbunden sehen will, kann an den Konfliktpotentialen nicht so harmlos vorbeigehen, wie sie Verbindlichkeit und Autorität, Begegnung oder geheiligte Struktur, bekennende Gemeinschaft oder offene Kirche bis heute darstellen. Man fragt sich, welche Zurückhaltung wertvolle Einsichten nicht zum aktuellen Impuls werden ließ.

Vo.

*Tobias Brandner*, Einheit gegeben – verloren – erstrebt. Denkbewegungen von Glauben und Kirchenverfassung, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996. 328 Seiten. Kt. DM 94,-.

Leider sucht man vergebens nach einer Angabe, woher das Umschlagbild auf Brandners Buch stammt: Es zeigt eine alte Weltkarte – Europa, Afrika, Asien mit dem Nahen Osten als Mittelpunkt –, die überlagert wird von einer modernen Karte, bei der die Kontinente nach N-Osten ver-

schoben sind, so daß Lateinamerika am linken Bildrand sichtbar wird und der Mittelpunkt im westlichen Äquatorialafrika zu liegen kommt. Im Zusammenhang mit dem Titel des Buches provoziert dies die Frage: Sind Denkbewegungen in Glauben und Kirchenverfassung (im Folgenden: GuK) parallel zu sehen mit Bewegungen im Weltbild?

In der Tat läuft die These dieser Züricher Dissertation darauf hinaus: „Die Strukturen ökumenischer Rationalität (entsprechen) weitgehend denen moderner Rationalität“ (S. 268). Brandner spricht von einer „Strukturanalogie“ zwischen ökumenischem Einheitsdiskurs und dem Diskurs der Moderne. Er versucht aufzuzeigen, daß, ähnlich wie die moderne Rationalität Verschiedenes in Einheit übereinkommen läßt und damit eine Abspaltung eines „Anderen der Vernunft“ hervorruft, auch das ökumenische Denken ein „Außen der Einheit“ (S. 280) erst produziert.

Brandner kommt zu diesem Ergebnis anhand einer Untersuchung des Einheitsdiskurses, wie er sich in der Arbeit von GuK darstellt. Seine Ausgangsfrage ist dabei, wie sich in seiner eigenen Kontextualität und unserem Umgang mit gesellschaftlichem Pluralismus das Thema der Einheit darstellt, und möchte dabei die Frage nach dem eigenen Kontext erhellen.

Nach einer Darstellung der Grundzüge der Arbeit von GuK werden in Teil I zum einen die Leitbegriffe und -modelle untersucht, die bisher für die gesuchte Einheit erarbeitet wurden (Organische Einheit, konziliare Gemeinschaft, Koinonia, versöhnte Verschiedenheit) sowie die „Felder und Wege“, auf welchen sich die Kirchen der Einheit annähern wollen (Übereinstimmung in der Lehre von den Sakramenten, Rekurs auf Schrift und Tradition, Verständnis und Bekennen des Glaubens).

Teil II versucht, den theologischen Akzentsetzungen sowie „Sprüngen und Brüchen“ auf den Grund zu gehen. Brandner untersucht die „christologischen Motive“ (Par. 5), die sich, wie er feststellt, gegenüber früher zwar verschoben, aber nicht grundsätzlich verändert haben. Pneumatologische Aspekte bleiben christologisch gebunden (Par. 6), während trinitarische Motive und damit der Aspekt der Verschiedenheit (Par. 7) trotz des zunehmenden Interesses am trinitarischen Denken in GuK weitgehend der Einheit untergeordnet werden (S. 129). Nachdem die Rolle der Eucharistiefeier (Par. 8) bei der Suche nach Einheit dargelegt wurde, zeigt er (Par. 9), daß traditionales und theologisches Einheitsverständnis als zwei konträre Geschichtskonzeptionen in den Dokumenten nebeneinander stehen, während es gleichzeitig Versuche gibt, die beiden Konzeptionen miteinander zu verknüpfen. Deutlich ist, daß die Heilsgeschichte die zentrale Kategorie zur Deutung des Verhältnisses von Einheitsbemühung und gegenwärtiger Gesamtheit bildet. Die Kirche hat darum eine Vermittlungsrolle (Par. 10) und ist notwendig als „Pforte von Gottes Wirken in der Geschichte“ (S. 212).

Im dritten Teil schließlich wird die Methodologie der Einheitsdiskussion untersucht. Das grundlegende Instrument ist der Dialog (Par. 11), in dem immer schon eine Grundübereinstimmung darüber vorhanden ist, daß der Gegenstand der Debatte als Grund von Trennung anerkannt wird. Wie aber gelingt Dialog? GuK hat den Anspruch, über die reine Begegnung hinaus Konsens und Konvergenz (Par. 12) in allgemeingültigen Sätzen zu äußern. Dazu gelangt man durch Techniken wie Selektion und Kompromiß mit ihren jeweiligen Vor- und Nachteilen. Außerdem bezieht man sich auf ein gemeinsa-

mes externes Zentrum. Solche Darstellung aber drängt auf Rezeption. An dieser Stelle weist Brandner auf das grundlegende Problem hin, daß die Annahme, die Rezeption gemeinsamer Texte führe auch zur Einheit, auf der Voraussetzung eines Basiskonsenses beruht. Die Erfahrung des Scheiterns führt aber zu der Frage, ob nicht letztlich doch ein Grunddissens zwischen den Konfessionen besteht. Diese Frage sei prinzipiell nicht beantwortbar, oder jedenfalls erst aposteriorisch. Schließlich arbeitet der Autor (Par. 13) heraus, daß bei GuK interkontextuelle Arbeit der sogenannten traditionellen Methode gegenübersteht und beide komplementär zueinander sind.

In Teil IV sollen die „Tiefenstrukturen ökumenischer Texte“ kritisch beurteilt werden (S. 24). Für Brandner zeigt sich dabei insgesamt eine „Dominanz des Einheitsgedankens über die Vielfalt“ (S. 267) als Grundmodell ökumenischer Rationalität. Er versteht diese Rationalität als von einem spezifischen soziokulturellen Kontext abendländischer Geschichte geprägt. Seine entscheidende Kritik ist die, daß das „Andere der Einheit“, also die Auffassung, die sich nicht in die erarbeiteten Einheitsvorstellungen einpassen läßt, kolonisiert wird. „Das Irrationale, die Unvernunft und andere Formen des Andersseins werden den denominationalen Rationalitätsstrukturen unterworfen und erscheinen so nur noch in Abhängigkeit derselben, nicht mehr als eigenständige, wenn auch fremde Rationalitätsform“ (S. 279). Wie auf der neuzeitlichen Karte des Umschlagbildes Lateinamerika sichtbar wird und Afrika in den Mittelpunkt rückt, so sollte der Einheitsdiskurs stärker das Andere wahrnehmen, das sich für Brandner hauptsächlich in den Kirchen in den ehemaligen Kolonialländern und deren spezifischen leid-

vollen Erfahrungen festmachen läßt (vgl. S. 289f).

Konsequenterweise gibt es für Brandner keine umfassende Suche nach Einheit (S. 291). Dennoch deutet er „Spuren eines anderen Umgangs mit Einheit“ (Par. 15) an und propagiert eine „ironische Haltung“, die einen „entspannteren Umgang mit dem Thema Einheit“ ermöglicht und den Einheitsdiskurs modifiziert in der Richtung, daß „dem Thema der Einheit einiges von seiner Wichtigkeit“ genommen wird (S. 296). Der Verfasser fordert „Verzicht auf universale Ausdehnung der eigenen Partikularität und Respektierung des sich meiner eigenen Rationalität entziehenden Anderen“ (S. 298). Es geht für ihn darum, „den Einheitsdiskurs insgesamt in kreuzestheologische Brüchigkeit und trinitarische Paradoxie zu überführen“ (S. 302).

Tobias Brandner liefert hier eine erhellende Analyse der von GuK erarbeiteten Dokumente. Es gelingt ihm, interessante Bewegungen und Verschiebungen im Diskurs der Kommission aufzuzeigen. Im Gegensatz zu vielen anderen Untersuchungen über die Arbeit von GuK versucht er dabei, methodisch eine synchrone Betrachtungsweise anzuwenden. Gerade diese bringt jedoch ein Problem mit sich, das m.E. nur ungenügend reflektiert wird: Die Texte werden untersucht als von ein und demselben Autor oder zumindest von ein und demselben Gremium verfaßt. Es wird dabei nicht wahrgenommen, daß die Zusammensetzung der Kommission und der Arbeitsgruppen, die die Texte erarbeiten, sich ständig ändert und die Texte eigentlich Ausdruck eines gemeinsamen Ringens darum sind, Wege aufzuzeigen, die es den Kirchen ermöglichen, die ihnen geschenkte Einheit trotz ihrer bleibenden Verschiedenheiten sichtbar zu machen. GuK kann es nicht

darum gehen, ein Einheitsmodell als geltendes zu erarbeiten, das dann alle übernehmen müßten, sondern es geht vielmehr darum, Möglichkeiten aufzuzeigen und zur Diskussion zu stellen und somit die Kirchen zu konkreten Schritten zu motivieren. Die Diskussion und die konkreten Schritte der Kirchen und damit die Rezeption werden erst zeigen, wie weit die Kirchen in ihrem Einheitsdiskurs tatsächlich fortgeschritten sind. Wenn daher, wie z.B. auf S. 191 die Diskussion in GuK dem Diskurs der Kirchen gleichgesetzt wird, zeigt dies, daß die Komplexität des Einheitsdiskurses nicht genügend berücksichtigt ist. Der Einheitsdiskurs *der Kirchen* kann nicht allein anhand der Texte von GuK studiert werden. Andererseits gibt die Untersuchung der Arbeit von GuK nicht unbedingt vollen Aufschluß über den Einheitsdiskurs der Kirchen.

Wohl wissend, daß die Hauptabsicht der Untersuchung eher die Analyse der vorhandenen Texte als die Darlegung eines neuen Ansatzes ist, möchte ich allerdings noch einige weitere kritische und weiterführende Fragen bzw. Anfragen stellen, die sich auf Teil IV und die Überlegungen zu alternativen Möglichkeiten des Einheitsdiskurses beziehen:

– Die Beobachtung und Kritik an einer Ausschließung und Kolonisierung des „Anderen der Einheit“ kommt vom Blick auf die Erfahrungen von Christen aus ehemaligen Kolonialländern (vgl. S. 289). Dies ist jedoch nur eine Seite, und hier wäre die andere Seite des „Randes“, nämlich das Gefühl von Ausgrenzung auf Seiten der Orthodoxen ebenso in den Blick zu nehmen. Die Spannung, die daraus entsteht, müßte in ihrer Bedeutung für den Einheitsdialog untersucht werden. Vermutlich ist gerade die Gratwanderung zwischen den beiden bezeichneten „Rändern“ die Situation des ökumenischen Diskurses und das

Neigen einmal zur einen, dann zur anderen Seite eine der großen Schwierigkeiten. Ob dies allerdings die generelle Unmöglichkeit einer allgemeinen Suche nach Einheit bedeuten muß, wäre noch genauer zu hinterfragen.

– Eine weitere Anfrage betrifft die vorgeschlagene „Ironisierung“. Wenn es keine generelle Suche nach Einheit gibt, was hilft dann letztlich die Ironisierung? Zwar verstehe ich das Anliegen, daß im ökumenischen Gespräch Selbstkritik nötig ist, ein „sich selbst nicht zu ernst nehmen“, „Ironie“ ist jedoch ein mißverständlicher Begriff und bedarf der Klärung.

– Es wird angedeutet, daß das Thema Einheit aufzugeben sei oder zumindest seine Wichtigkeit nicht zu hoch angesetzt werden dürfe. Diese Forderung ist nur folgerichtig, wenn die Behauptung stimmt, daß eine generelle Suche nach Einheit nicht möglich ist. Diese Behauptung allerdings fordert die Frage heraus, wie dann ökumenische Arbeit überhaupt zu verstehen ist. Geht es dann letztlich nur darum, miteinander irgendwie, mehr oder weniger unverbindlich im Gespräch zu bleiben?

– Besteht nicht ein Widerspruch, wenn einerseits „Strukturanalogie“ zwischen dem Diskurs der Moderne und dem ökumenischen Diskurs als zwei getrennte Sprachformen festgestellt wird und damit „daß es etwas gibt, was getrennte Sprachformen miteinander verknüpfen kann“ (S. 271), aber keine generelle Suche nach Einheit möglich ist? Kann es nicht auch zwischen den getrennten Theologien etwas geben, das sie miteinander verknüpfen kann?

– Auch die Feststellung, „daß sich das Problem der Einheit in der Form, wie wir es anhand der Arbeiten von F & O dargestellt haben, nur in einem bestimmten Kontext stellt“ (S. 296) möchte ich hinterfragen. Zwar ist nicht zu leug-

nen, daß die Frage nach der Einheit der Christen in einem bestimmten Kontext entstanden ist, aber die Spaltungen sind auch in neue Kontexte integriert worden. Der komplexe Zusammenhang zwischen Kontextualität und Konfessionalität muß hier berücksichtigt werden.

Insgesamt bietet das Buch gerade durch seine Infragestellung der umfassenden Suche nach Einheit einen Anstoß für die ökumenische Bewegung insgesamt wie für GuK im Speziellen, über die eigenen Voraussetzungen und Grundlagen in der derzeitigen Situation neu nachzudenken.

*Dagmar Heller*

## THEOLOGIE IN DEN GEGENSÄTZEN DES LEBENS

*Gerhard Ebeling*, Theologie in den Gegensätzen des Lebens. Wort und Glaube. Vierter Band. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995. 687 Seiten. Ln. DM 148,-.

Der vorbildlich edierte Band enthält 35 Beiträge, die etwa im Verhältnis 1:3:2 in der zweiten Hälfte der siebziger, in den achtziger und in den neunziger Jahren verfaßt wurden. Die Kontinuität zu den bis 1975 erschienenen drei Bänden des Ebeling'schen Lebensthemas „Wort und Glaube“ ist unverkennbar, ebenso aber die zunehmende Bewegtheit des Autors durch die „Gegensätze des Lebens“ und seine darin begründete Entschiedenheit, die Aufgabe der Theologie verstärkt konfessorisch wahrzunehmen.

Ein Vergleich mit dem theologischen Weg Karl Barths legt sich deswegen nahe, weil der Band die eine Hälfte der langsam gewachsenen Bilanz Ebelings in der Begegnung und Auseinandersetzung mit Barth enthält („Über die Reformation hinaus? Zur Luther-Kritik Karl

Barths“, 1986 entstanden; siehe daneben auch „Karl Barths Ringen mit Luther“ von 1985 in: Lutherstudien III, 428–573). Offenbar braucht die Kirche Jesu Christi beides: denjenigen, der wie Karl Barth „Wegweisung“ mit „vehementer Stoßkraft“ vornimmt und dabei für ihn Nicht-Integrierbares wenig rücksichtsvoll beiseite drängt, und den langen Atem, der den Heiligen Geist – anders als in der Verkündigung – literarisch erst dann mit dem „Zeitgeist“ konfrontiert, nachdem das Rüstzeug dafür subtil erarbeitet ist und der Bewährung im Gegenüber zu den Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften standhält. Man/frau vergleiche dazu den inneren Faden, der sich von den Aufsätzen „Der Lauf des Evangeliums und der Lauf der Welt – Die Confessio Augustana einst und jetzt“ (1980/1982) über „Zum Religionsbegriff Schleiermachers“ von 1983 und – in sorgsamer Detailuntersuchung entlarvend – „zum Religionsverständnis Feuerbachs“ von 1984 bis zu „Reformation einst und jetzt. Erwägungen in entwurzelter Zeit“, aber auch von „Heiliger Geist und Zeitgeist. Identität und Wandel in der Kirchengeschichte“ (1990) bis zu dem dominanten Schlußakkord „Hermeneutik zwischen der Macht des Gotteswortes und seiner Entmachtung in der Moderne“ von 1994 hindurchzieht.

Wer diesen Faden verfolgt, wird feststellen, daß Gerhard Ebeling den Auftrag, um dessentwillen die dialektische Theologie und die Bekennende Kirche im Kontext der zwanziger und dreißiger Jahre einst antraten, ebenso weitergeführt und – eine säkularisierte postmoderne Welt vor Augen – weiterentwickelt hat, wie die Anliegen der Bonhoeffer'schen „Nachfolge“ und Gefangenschaftsbriefe. Bildhaft läßt sich sagen: Nachdem die dialektische Theologie am Abhang eines Tales noch relativ rasch auf Felsgrund für tragende

Pfeiler stieß, mußte Gerhard Ebeling mehr und mehr dort Grund suchen und finden, wo in der Talsenke Schwemmland und die unterschiedlichsten Gemengelagen nicht mehr nur die unumgängliche Gründung nach unten, sondern auch Abgrenzungen und Verstärkungen nach allen Seiten nötig machten – wie jeder Fachkundige weiß, die sehr viel diffizilere Aufgabe.

Die immensen ökumenischen Impulse des Bandes darzustellen, erforderte einen eigenen Aufsatz, wenn nicht eine umfangreiche Publikation. Das Mißtrauen, das Ebeling „einem stückweise aufzuarbeitenden Katalog“ (518) kontroverstheologischer Differenzen als Aufgabe der ökumenischen Theologie entgegenbringt, ist sattsam bekannt und hat, nach fundamentaltheologischer Mitarbeit in den sechziger Jahren, dazu geführt, daß vor allem Glauben und Kirchenverfassung seine Konzentration auf Wort und Glaube und die Gründe dafür meinte ignorieren zu können. Inzwischen ist am Tage, daß die Konvergenztheologie, so gewichtig sie als Sprachgeleit für die konfessionellen Traditionen ist, nicht zu dem Ansatz und der Sprache gelangt, die zu neuem gemeinsamen Bekennen motivieren. Nach Ebeling ist das darauf zurückzuführen, daß die Dialogpartner den Ausgleich zwischen überkommenen Traditionen suchen, statt sich dem Gefälle des Wortes Gottes auszusetzen (besonders 211–217) und darauf zu bauen, daß sich das Wort Gottes in der Strittigkeit zwischen Ratio und Gewissen, zwischen historischer Kritik und überliefertem Brot des Lebens, zwischen Positivismus und Nihilismus in der Gemeinde Geltung verschafft (218–234); denn die Gemeinde und nicht paritätisch zusammengesetzte Kommissionen sind das eigentliche Subjekt, das vom Zeitgeist angefochten ist, in dem aber auch der

Heilige Geist Glauben schafft und zwischen Gottes- und Menschenwort unterscheiden lehrt (110–115).

Außer den genannten Aufsätzen sind ökumenisch noch die beiden zum „Lernen bei Luther“ besonders wichtig, der eine unter der Überschrift „Das rechte Unterscheiden“ der „Anleitung zur theologischen Urteilskraft“ (1988) gewidmet, während der andere „ontologische Signale“ bei Luther benennt (463–466) und von daher zu den ontologischen Grundzügen in seinem Wirklichkeitsverständnis vorstößt (467–477). Ihre konkrete Bewährung findet diese fundamentaltheologische Grundlegung u.a. am Thema „Der Sühnetod Christi als Glaubensaussage. Eine hermeneutische Rechenschaft“ (1990).

Daneben gibt es Kostbares zu entdecken, etwa in zwei Aufsätzen zu Johann Caspar Lavater (1992 und 1993), aber auch viel Ermutigung, etwa in den Vorträgen „Befreiende Autorität. Schrift, Wort und Geist im Sinn der Reformation“ (1987) und „Mut zum Christsein. Fragen an Martin Luther“, als Reformationsgedenken in der Berliner Marienkirche gehalten. Abschließend sei aus der Dankrede anlässlich der Verleihung des Sigmund-Freud-Preises für wissenschaftliche Prosa zitiert, wo es zum Thema „lautere Sprache – nährendes Wort“ und für Ebeling ungemein kennzeichnend heißt: „lauter ist die Sprache, wenn das Notwendige so schlicht wie möglich gesagt wird, mit der Verlässlichkeit gewißmachender Klarheit und ohne störende Nebentöne der Arroganz. Nährend ist das Wort, welches Leben erweckt und aufbaut und von dem man zehren kann in dürftiger Zeit, in Situationen innerer Leere, in Augenblicken des Überfallenwerdens von dem, was sprachlos macht“ (659).

Vö.

Gerhard Sauter (Hg.), „Versöhnung“ als Thema der Theologie. Studienbücher Band 92. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997. 271 Seiten. Kt. DM 39,80.

Klaus Lefringhausen/André Ritter (Hg.), „Versöhnung“. Ein Werk- und Studienbuch. E.B.-Verlag, Hamburg 1997. 192 Seiten. Kt. DM 25,-.

Vorzustellen sind zwei Studienbücher, die ihrem Gefälle, der Struktur und der Abfassungszeit ihrer Texte, aber auch ihrer unmittelbaren Zielsetzung nach recht weit auseinanderliegen.

Das erstgenannte, von dem Bonner Systematiker Gerhard Sauter herausgegeben und mit einer längeren, teilweise leidenschaftlichen „Einführung“ (7–47) versehen, will der „ethizistischen Erosion“ der Theologie wehren, indem es uns Quellentexte der Versöhnungslehre von Anselm und Abälard über Luther, Calvin, Hegel, Schleiermacher, Albrecht Ritschl und Martin Kähler bis hin zu Karl Barth und Ernst Käsemann anbietet, jeweils mit „Einleitungen“ und „Randglossen“ des Herausgebers. Das macht dieses Studienbuch zu einem wichtigen Handwerkszeug für Theologiestudenten, Examenskandidaten und Vikare. Wenn indessen viele evangelische Predigten der Gegenwart, meist unter anderer Sprachgestalt, Grundgedanken Schleiermachers und Ritschls präsentieren, gehört dieses Studienbuch samt seiner Einführung doch auch in die Hand aller, die für Lehre, Verkündigung und Ökumene Verantwortung tragen.

Die zweite Veröffentlichung will als „Werkbuch“ in Kirche und Gesellschaft die Einsichten umsetzen helfen, die in der zweiten Phase des konziliaren Prozesses unter dem Stichwort „Versöhnung“ gewonnen wurden. Da geht es um einen Rückblick auf die deutsche Ökumenische Versammlung in Erfurt 1996

(J. Georg Schütz), um Versöhnung als Thema einer ökumenisch-konziliaren Theologie (A. Ritter), um das Aufgabenspektrum, das sich die Europäische Versammlung in Graz vorgenommen hat, um orthodoxe Anmerkungen (C. Miron) und um Ansätze zur Versöhnung zwischen Juden, Christen und Muslimen in Europa. Ein ökumenisch-didaktischer Leitfaden (K. Lefringhausen/A. Ritter), ein „Sieben-Tages-Gebet auf dem Weg nach Graz“ und eine Literaturliste schließen ab.

Wer zu Polarisierungen neigt, wird beide Veröffentlichungen gegeneinander ausspielen, daß nämlich in der zweiten im Dienst an einer zivilen Gesellschaft der Kern der Versöhnung als Aktion des dreieinigen Gottes unbedacht bleibt oder vice versa in der ersten die Schritte zu versöhnendem Handeln außer acht bleiben.

Ethizistische Auflösungserscheinungen der Theologie gibt es zweifellos. Ihnen gegenüber tut die Besinnung auf eine lange theologische Tradition ebenso not wie diese zu Spiritualität und Tat ermuntern muß. So wird aus dem Widerspruch der für das Gedeihen von Glaube und Gemeinschaft unumgängliche Kontrapunkt. Die „Brennpunkte“ heutigen Christseins sind dann in der Ellipse verbunden – nach Graz eine dringende Notwendigkeit.

Vo.

Walter T. Stace, *Zeit und Ewigkeit. Ein religionsphilosophischer Essay.* Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1997. 202 Seiten. Br. DM 56,-.

Diese Publikation stellt verlegerisch ein erfreuliches Risiko dar, für die Leserschaft eine nicht ganz abenteuerfreie Expedition; und das gleich aus mehreren Gründen. Noch am leichtesten

wiegt, daß das englischsprachige Original bereits 1952 erschienen ist; schwerer schon, daß der Autor, bis 1955 Professor für Philosophie an der Princeton University/USA, darin komplizierte, traditionsbeladene Fragestellungen so flüssig darstellt, daß es seinen Reflexionshintergrund erst zu entdecken gilt und dies die eigentliche Leseleistung darstellt. Es gibt unzählige Aha-Erlebnisse. Schließlich der gewichtigste Grund für das Eingangsurteil: Es handelt sich um Religionsphilosophie, einen Bereich, den man hierzulande (ganz anders als in der angloamerikanischen und skandinavischen Theologie) fürchtet wie der Teufel das Weihwasser. Selbst die weltweite Ökumene hat sich, zum Glück nur teilweise, davon anstecken lassen, nämlich dort, wo zwar der Vorstoß in eine Ökumene der Religionen unternommen, dieser aber auf Ethik und Handlungsperspektiven beschränkt und aus Furcht vor Synkretismus den Glaubensinhalten gegenüber abgeschottet wird.

Da tut es wohl, einem Autor zu begegnen, der von solchen Ängsten frei ist und ungeniert, aber nicht undifferenziert allen Religionen Offenbarungscharakter zuerkennt, nämlich daß sie – abgestuft – Dimensionen erschließen, die der rationalen Weltbemächtigung verschlossen sind. Im mystischen Augenblick, auf welche Weise er sich immer ereignet, wird Gott nicht nur erfahren, sondern ist Gott da, ja, dieser ist Gott. Es hat keinen Sinn, ihn jenseits davon zu suchen.

Damit stellen sich sofort zwei Aufgaben für diejenigen ein, die diesbezügliche Erfahrungen zur Sprache bringen und sie damit überlieferungsfähig machen: diese Erfahrungen müssen, weil immer schon weltbezogen und weltgesättigt, durch symbolische Interpretation von dem in ihnen enthaltenen „Negativ-Göttlichen“ befreit werden. Stace unterscheidet sich aber vom Pro-

gramm der Entmythologisierung dadurch, daß für ihn die mystische Erfahrung schon aus sich selbst auf Sprachgewinn, auf das Positiv-Göttliche hindrängt. Sein Anliegen ist, allen Fundamentalismus aus der Gottesbegegnung so abzuwehren, daß nicht – wie in einer verabsolutierten Mystik bzw. *theologia negativa* – Sprachlosigkeit eintritt, sondern die religiöse Sprache eigenständig und selbstbewußt allen auf rationale Analysen und Syllogismen begründeten Weltbildern gegenüber treten kann. Durch ihre Positivität sind die Religionen zwar welt- und zeitverhaftet, bleiben damit auch angreifbar, sind aber dank ihres mystischen Ursprungs und ihrer symbolischen Ausdrucksweise unwiderlegbar. Sie lassen, und zwar ausschließlich sie, das Ewige präsent werden. Zeit und Ewigkeit stehen also in einem kontradiktorischen Verhältnis zueinander, aber verhalten sich zueinander nicht konträr. Sie stehen für je eine spezifische „Ordnung“ der Erfahrung. Der „göttliche Zirkel“ hebt den alles rationale Weltverhalten begründenden Satz vom Widerspruch in einer Weise auf, daß (so das Schlußkapitel) Mystik und Logik durch „und“ verbunden sein, also vollgültig nebeneinander bestehen können. Mystische Erfahrung und Religion in den Bereich der Illusion zu verweisen, verletzt deren Eigenständigkeit. Im Schlußkapitel und im Vorwort verrät uns der Autor auch, wie er seine Überlegungen der religionsphilosophischen und theologischen Tradition von Kant über Schleiermacher, Hegel, Bradley und Whitehead bis hin zu Rudolf Otto zuordnet.

Der Rezensent kann sich kaum vorstellen, daß ein nicht nur zweck- und handlungsorientierter Dialog mit dem Islam, dem Buddhismus und dem Hinduismus gelingen kann, ohne daß sich ökumenische Theologie und Bewegung

vorbereitend und begleitend auf Religionsphilosophie in der Art einlassen, wie Stace sie darbietet, und sie zugleich weiterentwickeln.

Vo.

*Abschottung statt Dialog?* Das Lehramt der Kirche und die Moral. Mit Beiträgen von Stephan H. Pfürtnner, Richard A. McCormick, Richard P. McBrien, Walter Schöpsdau, Marcianus Vidal. Edition Exodus, Luzern 1994. 223 Seiten. Pb. DM 25,50.

Der Sammelband druckt fünf untereinander verschiedenartige Beiträge ab, die indessen alle um die päpstliche Enzyklika „*Veritatis splendor*“ kreisen und sich über deren Tragweite Klarheit zu verschaffen suchen.

„Theologie in öffentlicher Verantwortung“ lautet die Überschrift einer ursprünglich in den USA veröffentlichten Gemeinschaftsarbeit von McCormick und McBrien, die an der University of Notre Dame in Indiana lehren. Da der Text schon von 1991 stammt, betrifft er nur die Vorgeschichte der Enzyklika von 1992, nämlich die „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ der Glaubenskongregation (26. Juni 1990). Dieses Dokument offenbart eine Tendenz, die der Theologie schädlich ist: Immer mehr Thesen werden durch lehramtliche Festlegungen der öffentlichen Diskussion entzogen und damit „privatisiert“. Diese Zwangsatmosphäre schwächt das bischöfliche Lehramt, marginalisiert die zum Schweigen gedrängten Theologen, demoralisiert die Priester, setzt die Laien herab und zerstört sogar das päpstliche Lehramt selbst, weil ihm die Weisheit der Bischöfe nicht mehr zu Gebote steht.

Stephan Pfürtner, emeritierter katholischer Professor am evangelischen Fachbereich für Theologie in Marburg, steuert die beiden umfangreichsten Aufsätze bei. „Die Papst-Enzyklika ‚Der Glanz der Wahrheit‘“ skizziert einen autobiographischen Zugang, indem Pfürtner seine Enttäuschungen auf dem Gebiet der Moralthologie seit 1968 darlegt. Diese Enttäuschungen gipfeln in „Veritatis splendor“, worin „der ehemalige Professor für Moralthologie Karol Wojtyła ... sein lehramtliches Testament“ vorlegt. Es ist auf der antiken, durch Thomas von Aquin rezipierten Vorstellung von der Harmonie des Guten und Schönen aufgebaut, läßt aber Reformation, Aufklärung und Moderne beiseite – sofern sie nicht als Gefahrenherde Anlaß zur Sorge geben. Nicht mehr „Aggiornamento“ ist die Devise, sondern Röm 12,2: „Gleicht euch nicht der Denkweise dieser Welt an!“ Die Gewissensfreiheit wird nicht direkt abgelehnt, aber praktisch dadurch entwertet, daß sie nur dort als richtig anerkannt wird, wo das Gewissen mit der vom Lehramt verkündigten Wahrheit übereinstimmt.

Den ekklesiologischen Aspekt vertieft Pfürtner in seinem zweiten Beitrag: „Glaubenseinheit durch die Sprache ‚heiliger Herrschaft‘?“ Er zieht den „Katechismus der katholischen Kirche“ (1993) in die Überlegungen ein. „Enzyklika und Katechismus zeigen in maßgeblichen Texten eine Kirche auf, der es letztlich nicht um die Menschen, sondern um sich selbst geht“. Sie unterscheiden nicht zwischen der Kirche des Glaubensbekenntnisses und der römisch-katholischen Kirche. Für die Ökumene ist dies belastend, da sie nur noch als Rückkehr oder zumindest als Zuordnung zur wahren Mutterkirche denkbar ist.

Der Madrider Professor für Ethik Marciano Vidal faßt eine in spanischer Sprache erschienene größere Untersuchung unter der Überschrift zusammen: „Bedingende Faktoren und Lektüreschlüssel der Enzyklika ‚Veritatis splendor‘“. Er stellt fest, daß Papst Johannes Paul II. derzeit faktisch eine moralische Führungsposition in der Menschheit innehat. Dies korrespondiert seinem Selbstbewußtsein, wonach in der heutigen Welt ein moralisches Vakuum herrscht. Nach der Niederlage der utopistischen Ethik des Kommunismus fühlt sich der ehemalige Inhaber des Lehrstuhls für Ethik an der Universität Lublin „stark genug, gegen das sittliche Übel anzugehen, das die Kultur der Gegenwart in der Wurzel vergiftet“ – nämlich die durch Egoismus, Individualismus, Relativismus und Subjektivismus gefährdete Freiheit nunmehr der Wahrheit unterzuordnen, die vom kirchlichen Lehramt verwaltet und ausgeteilt wird.

Walter Schöpsdau vom Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim stellt deshalb abschließend zu Recht die Frage: „Rekonfessionalisierung der Moral?“ Aus evangelischer Sicht zeichnet er die schon jahrzehntelang bewährte konfessionsübergreifende Zusammenarbeit der deutschsprachigen theologischen Ethiker nach und arbeitet dann die gegenläufige Tendenz der Lubliner Moralthologen T. Styczen und A. Szostek sowie die naturrechtliche Theorie von M. Rhonheimer heraus, die in der Enzyklika das Gerüst einer objektiv festliegenden Moral bilden.

Der Band schließt mit einem Teilabdruck der Enzyklika (Nr. 29–83 und 95–117 samt zugehörigen Anmerkungen).

Obwohl die Beiträge dieses Sammelbandes die Spuren ihrer weit auseinan-

derliegenden Entstehungsorte stark herauskehren, vermitteln sie doch einen guten Einblick in die Reaktion des kritischen Katholizismus auf die päpstliche Moralenzyklika. Auch die beklemmenden ökumenischen Aspekte der „Abschottung“ werden sichtbar. Was könnte nun bei einem „Dialog“ noch herauskommen? Vermag die neuzeitliche, protestantisch geprägte Ethik Besseres zu bieten als Subjektivismus? Eine Antwort darauf muß mehr enthalten als nur den Willen zum Aggiornamento oder zu einer vermittelbaren Sexualmoral. Offenbar ist es schwer, dazu in Kürze etwas Überzeugendes zu sagen – was zur Folge hat, daß viele Ratlose doch lieber zur objektivistischen Ethik greifen.

*Rolf Schäfer*

#### ZEUGEN – FREUNDE – TÄTER

*Martin Greschat*, Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit. Verlag C.H. Beck, München 1990. 308 Seiten. Ln. DM 78,-.

Der Straßburger Reformator Martin Bucer (1491–1551) steht zeitlich, geographisch und theologisch in der Mitte, an der Grenze zwischen dem Deutschen Martin Luther in Wittenberg und dem Franzosen Johannes Calvin in Genf; zeitgleich mit dem Schweizer Ulrich Zwingli in Zürich. Der Elsässer gilt als ein Vermittler zwischen den eigenwilligen Flügeln der reformatorischen Bewegung mit ihren vielfältigen Zentren, Ursprüngen und Wegen. Er war ein Mann des Ausgleichs zwischen den zunächst offenen, dann sich verhärten Fronten, der bei Freunden wie Gegnern mit seinen Künsten des Brückenschlags oft genug zwiespältige Gefühle bis hin zu Befremden und Mißtrauen auslöste.

Diese sorgfältig belegte Nachzeichnung seines Lebensweges, seines Denkens und seines Wirkens, eingefügt in eine dankenswerte Schilderung der großen Zeitläufte und manches städtischen Lokalkolorits, kam rechtzeitig zur 500. Wiederkehr seines Geburtstages. Ihr ist zu entnehmen, daß Martin Bucer durchaus kein schwankender Kompromißtheologe ohne klares eigenes Profil gewesen ist. Er vertrat eindeutige, unnachgiebige Grundpositionen, etwa die der Bibelautorität gegenüber allen kirchlichen (und weltlichen) Herrschaftsansprüchen und eine Rechtfertigungstheologie unter Abweisung jeglichen Verdienstgedankens. Er konnte sich freilich mit Vermittlungsformeln sehr weit vorwagen: als „Anwalt der Einheit“ zwischen den widerstreitenden protestantischen Richtungen, einschließlich der Täuferbewegung, und selbst im Blick auf die „Altgläubigen“. Ihm lag durchaus an der Wahrheitsfrage, an der „reinen Lehre des Wortes Gottes“. Doch dachte er theologisch und praktisch immer zugleich die Bewahrung oder Gewinnung der Einheit der Kirche mit. Er entwickelte eine damals außergewöhnliche Sensibilität für die Wahrheitsmomente in der Lehre und im Leben der kirchlich-theologischen Gegenspieler. Gerade diese ökumenische Begabung macht ihn heute bedeutsam und bedenkenswert.

Martin Greschat verschweigt freilich nicht die Schwächen und Fehlhandlungen dieses leidenschaftlichen, sich selbst verzehrenden Mannes, der rastlos reist und schreibt, verhandelt und vermittelt. Er will ihn aber als „einen großen Theologen des Dialogs“ gewürdigt wissen, der „nicht in erster Linie die Abgrenzung, sondern das Gespräch“ anstrebt (S. 258). Zur Wahrheit gehörte für Bucer „notwendig das Ringen um Gemeinsamkeit und Einheit“, und

gerade deshalb „das liebevolle Werben um den Gegner“ (S. 114). Das Evangelium muß seine Kraft in seinen ethischen Früchten erweisen; und für sein Kirchenverständnis ist das Kennzeichen der Liebe zueinander nicht von untergeordneter Bedeutung.

Daß Martin Bucer am Ende in Straßburg scheitert und vereinsamt im englischen Exil zu Cambridge stirbt, hat etwas Tragisches für diesen auch politisch und strategisch in einem europäischen Horizont denkenden Mann. Das geschichtliche Machtgefälle hatte sich inzwischen nicht zuletzt dank der Uneinigkeit der evangelischen Fürsten und Theologen gewendet; und sein entschiedener Widerstand gegen das Ränkespiel mit dem Augsburger Interim von 1548, an dem er zunächst selbst beteiligt war, ließ für ihn keinen Freiheitsraum mehr in seiner Heimat. Dieser Ausgang spricht aber eher für ihn als den Vorkämpfer für eine ökumenische Verständigung in der Wahrheit auf der Grundlage einer Einigkeit in der Liebe.

*Heinz Joachim Held*

*Edwin Robertson*, Unshakeable Friend. George Bell and the German Churches. CCBI Verlag, London 1995. 168 Seiten. Br. £ 9.95.

George Bell (1883–1958), 1929–1957 Bischof von Chichester, 1932–1934 Vorsitzender des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum, ab 1948 erster Vorsitzender des Zentralaussschusses des ÖRK, 1954 erster Ehrenpräsident des ÖRK – einer der großen der Ökumene. „Es war eine Gnade, ihn näher kennenzulernen“ (Marc Boegner). „Der Bischof war nicht allein Geistlicher, er war ein Staatsmann“ (Sabine Leibholz-Bonhoeffer). „Modest, reserved, simple almost to the point of naivete ... Bell was incapable of seeking anything for himself“

(Stephen C. Neill). Am schönsten Nathan Söderblom 1925 in Stockholm: „This Bell never rings for nothing.“ Zwei Biographien gibt es bislang: Ronald C.D. Jasper (1967) und Kenneth Slack (1971). Der Aspekt, der E. Robertson am meisten beschäftigt, ist in beiden nicht ausreichend bedacht.

Daß sich der hochbetagte Autor nun nach jahrzehntelanger Beschäftigung mit Fragen des Kirchenkampfes – Zeugnis dafür u. a. die Edition einer dreibändigen englischen Bonhoeffer-Ausgabe und eine 1989 auch in Deutsch erschienenen Bonhoeffer-Biographie – noch einmal über den Bischof von Chichester und seine Beziehung zu den deutschen Kirchen äußert, verdient Anerkennung und Bewunderung.

Das Ergebnis ist eine gut dokumentierte Darstellung, beginnend mit Bells „ecumenical formation“: Beteiligung an Stockholm 1925 und Freundschaft mit A. Deissmann (die beiden geben den englischen bzw. deutschen Berichtsband heraus). Die deutsch-anglikanischen Theologenbegegnungen fördern Bells Interesse an den deutschen Entwicklungen. Obwohl er nie Deutsch gelernt hat, ist er einer der ersten, die die Gefahren einer völkischen Theologie entdecken. In Berlin wird er Zeuge der „Machtergreifung“.

Bei der Schilderung der Freundschaft Bells mit D. Bonhoeffer und G. Leibholz gelingt es dem Autor, nicht-deutschen Lesern die komplizierte Lage in Hitler-Deutschland zu erklären und die Motive Bells für sein ständiges Mitdenken, Mitreden und Mithandeln herauszustellen: eben nicht der „political priest“, für den ihn Lord Vansittart später hält, sondern der christliche Bruder. Als solcher scheut er sich nicht, auch an „Reichsbischof“ Müller oder an Hindenburg zu schreiben, Rudolf Hess oder Kirchenminister Kerrl zu besuchen oder

sich von v. Ribbentrop besuchen zu lassen. Und dann die ständigen Leserbriefe, meist an die TIMES (u.a. schon fünf Tage nach der Ermordung Paul Schneiders in Buchenwald) oder ab 1938 die Ansprachen im House of Lords. Sein dortiger Appell gegen die Flächenbombardierung deutscher Städte geschah übrigens vier Tage vor dem Angriff auf Dresden. Die größte Tragik für Bell selber und weit darüber hinaus ist sein Unvermögen, die Politiker in Großbritannien aufgrund der schwedischen Gespräche mit Schönfeld und Bonhoeffer im Mai 1942 von der Ernsthaftigkeit des deutschen Widerstands zu überzeugen.

Über diesen Zeitabschnitt können sich deutsche Leser inzwischen umfassender informieren, wenn sie etwa die neue Bonhoeffer-Ausgabe zur Hand nehmen; in Band 16 sind z.B. Bells Notizen über die Schwedenreise auf 20 Seiten wiedergegeben und mit 102 Anmerkungen erläutert. Und der Bell/Leibholz-Briefwechsel („An der Schwelle zum gespaltenen Europa“) liegt schon seit 1974 (nur) in Deutsch vor. Deswegen erscheint mir eine Übersetzung des neuen Robertson-Bandes nicht notwendig. Aber für künftige Autoren ist aufschlußreich, daß der Verfasser, nach dem Krieg im Alliierten Kontrollrat beschäftigt, auch die Zeit nach 1945 mit einbezieht, in der er, übrigens Baptist, den anglikanischen Bischof auch in Berlin trifft. Im Versuch, den Deutschen zu helfen und sie in die Gemeinschaft der anderen Kirchen und Völker zurückzuführen, läßt Bell kein kontroverses Thema aus: Entnazifizierung, Umgang mit Bischof Marahrens, Sorge um die Millionen Flüchtlinge oder die Kriegsverbrecherprozesse. Beliebt macht er sich damit zu Hause nicht, aber auch hier entspricht die Einmischung seinem Glauben. Es ist folgerichtig, daß Bells

letzte Ansprache im Oberhaus (am 30.1.1958) dem Thema der Religionsfreiheit in der DDR gilt. Bis zuletzt bleibt er der „unerschütterliche Freund“.

*Reinhard Groscurth*

*Heinz Röhr, Der Ruf der Religionen.*

Ausgewählte Aufsätze, hg. von Peter J. Winzen. Diagonal-Verlag, Marburg. 1996. Kt. 284 Seiten. DM 48,-.

Der Band, wohl auch als Würdigung des Autors zur Vollendung des 65. Lebensjahrs gedacht, enthält in den beiden Teilen „Weltreligionen“ und „Religion und Welt“ siebzehn Beiträge aus den Jahren 1962 bis 1995, dazu ein chronologisch geordnetes Verzeichnis seiner Veröffentlichungen und Rezensionen.

Der erste Teil entspricht vor allem mit „Buddha und Jesus in ihren Gleichnissen“, mit „Buddhismus und Christentum – Untersuchung zur Typologie zweier Weltreligionen“ (beide von 1973) sowie zwei Beiträgen zum Islam dem Lehrauftrag, den Heinz Röhr von 1972–1994 als Professor für Kirchengeschichte und vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Frankfurt am Main inne hatte. Im zweiten Teil kommen dagegen die Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts sowie das Thema „Religion und Welt“ durch die getroffene Auswahl nur selektiv zum Vorschein, nämlich reduziert auf den jungen Karl Marx („Pseudoreligiöse Motive in seinen Schriften“ von 1962, der umfangreichste Beitrag) und auf Impulse und Biographien aus dem religiösen Sozialismus.

Sechs bzw. sieben Jahre nach der Wende in Europa ist zwar Bewußtseinschärfung für die Herausforderungen und Lösungsversuche von Martin Buber, Carl Mennicke, Paul Tillich und des Bundes religiöser Sozialisten zum Verhältnis von Reich Gottes und sozia-

ler Wirklichkeit ein Gebot der Stunde; denn allzu viele meinen, die damaligen Problemstellungen seien überholt oder stellten sich im konziliaren Prozeß völlig neu. Doch hätte ein Reflexionsgang, wie sich Geschichte und Utopie in der Sicht des Autors heute darstellen, dieser Publikation sicherlich zu mehr Aktualität verholfen. Suchen wir danach, was seine Denkbewegungen in den hier wieder vorgelegten Aufsätzen kennzeichnet, so drängt sich das Bild des Wünschelrutengängers auf. Dieser verfügt über eine segensreiche Gabe. Im Fall von Heinz Röhr ist es das Charisma, die Stellen im Gelände aufzuspüren, wo gängige Beurteilungen tieferliegende Wasseradern übersehen, und so ein Geschichtsbild erstellt wird, das zwar bestimmten Interessen dient, dem Publikum entgegenkommt, aber vor den Augen der Liebe nicht bestehen kann.

Insgesamt: der lebenswürdige und vornehme Versuch aufzuzeigen, wie es in der Begegnung der Religionen sowie von Kirche und Sozialismus von tieferen Schichten her hätte auch ganz anders laufen können, und verhaltene Trauer, wieviel Hoffnungspotential ungenutzt blieb.

Vo.

*Kirchliches Jahrbuch für die Evang. Kirche in Deutschland 1988.* Bettina Hildebrand, Alexander von Oettingen unter Mitwirkung von Heinz Joachim Held, Von Nairobi nach Canberra. EKD und ÖRK im Dialog. Teil I: Nairobi 1975. 92 Seiten. Vergr. *Kirchliches Jahrbuch 1990/91.* Heinz Joachim Held. Teil II: Von Nairobi 1975 nach Vancouver 1983. 188 Seiten. DM 38,- sowie *K.J. 1992/93.* Teil III: Von Vancouver 1983 bis Canberra 1991. Gütersloher Verlagshaus 1990–1996. 356 Seiten. DM 68,-.

Das ist eine fast schon erdrückende Materialfülle, die der Hauptautor hier ausbreitet: drei Teilbände des K.J., zusammen etwa 640 Seiten und beachtliche 708 Fußnoten. Während sich der erste Band auf vier Kapitel über Nairobi beschränkt, werden es bis Vancouver im zweiten Band 14 und schließlich im letzten Band 20 Kapitel. Es gibt gute Gründe für den zunehmenden Umfang. Held beschränkt sich z.B. keineswegs auf „EKD und ÖRK im Dialog“ – so der Untertitel aller Teilbände –, sondern es erscheint in wesentlichen Auszügen fast das gesamte ökumenische Spektrum aus etwa 20 Jahren – einschließlich der innerdeutschen Ökumene. Und damit gewisse thematische Hauptlinien erkennbar werden, gibt es hilfreiche Zitierungen aus der Zeit davor und danach – von Neu-Delhi 1961 bis Santiago de Compostela 1993.

Anhand der Unterlagen wird deutlich, daß das Verhältnis zwischen EKD und ÖRK wahrhaftig nicht nur aus den untereinander zusammenhängenden Kontroversen um das Programm zur Bekämpfung des Rassismus und um die Südafrika- und die Gewaltproblematik besteht. Aber gerade in den darum kreisenden und sich wiederholenden „Dialogen“, bei denen es sich in der Regel auch um Auseinandersetzungen innerhalb der EKD handelt (und bei denen man zumindest aus heutiger Sicht ab und zu fragen möchte, ob daran nicht zeitweilig Schwerhörige beteiligt waren), wird durch die breite Auswahl der Quellen deutlich, daß kirchliche Zeitgeschichte auf objektiv dargebotene und fair ausgesuchte Texte angewiesen ist. Die Nützlichkeit der Fußnoten mit weiteren Dokumenten und Fundorten wird all denen einleuchten, die – etwa zur Vorbereitung eines theologischen Examins oder der Teilnahme an der nächsten Vollversammlung in Harare –

einmal tiefer in ein bestimmtes Thema eindringen wollen.

Im Blick auf die Quellen ist Held in einer besonders guten Position. Seine zahlreichen Ämter in der EKD, im ÖRK, im EMW und in der ACK erschließen ihm mit Protokollen und Handakten eine sonst kaum erreichbare Fülle von Dokumenten, zu denen gelegentlich auch Stellungnahmen anderer ÖRK-Mitgliedskirchen, Verlautbarungen der Weltbünde oder auch Pressemeldungen gehören. Der Autor konzidiert, „daß persönliche Erinnerungen und Urteile die Darstellung des Weges von ÖRK und EKD ... mitbestimmen“, aber nirgendwo kam mir der Verdacht, es ginge einem Mitverantwortlichen um Selbstrechtfertigung. Held will ja auch nicht agitieren, und selbst wenn man weiß, wie kontrovers es manchmal zugeht, steht da allenfalls etwas von „spannungsgeladenen Gesprächen“.

Wollen Leser einen präziseren Überblick über die Inhalte bekommen, lohnt sich jeweils der Blick auf den gesamten Jahrgang, wo im Inhaltsverzeichnis jede Zwischenüberschrift auftaucht. Zudem fehlt im Separatdruck der Index, der allein bei der mittleren Lieferung 25 Seiten umfaßt. Nicht vermeidbar sind gelegentliche Verdoppelungen von Texten, die schon in anderen Zusammenhängen in anderen Bänden des K.J. erschienen sind. Deutlich ist, daß die meisten Texte aus der Zeit vor der Wiedervereinigung stammen; so kommt die Ökumene des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR nur begrenzt vor (früher war das im K.J. ein Anhang des DDR-Berichts von Olaf Lingner). Immerhin, die Gemeinsame Erklärung vom Mai 1985 wird zu meiner Freude auch zu den ökumenischen Dokumenten gerechnet, und das letzte Kapitel heißt „EKD und ÖRK nach der ‚Wende‘“.

Es sind vielerlei Schätze in dieser Sammlung zu heben. Daß sie fast ausschließlich Rückschau ist, muß dabei nicht stören. Wie sollte man den Blick voraus gewinnen, ohne um die Vergangenheit zu wissen? Indem es Heinz Joachim Held gelungen ist, große Entwicklungslinien herauszustellen, hat er der EKD und der Ökumene einen wichtigen Dienst erwiesen. *Reinhard Groscurth*

*Gretchen Dutschke*, Wir hatten ein barbarisches, schönes Leben. Rudi Dutschke. Eine Biographie. Kiepenheuer & Witsch, Köln 1996. 511 Seiten. Gb. DM 48,-.

Der Bürger- und Gesellschaftsschreck Rudi Dutschke gehört der Vergangenheit an. Er ist tot, umwälzende Folgen hat sein Wirken nicht gehabt, aber seinem Namen haftet noch genug Aura an, um das Interesse an seiner Person wachzuhalten. Kein Wunder also, daß das Buch über sein Leben so erfolgreich ist. Neugierige und Nostalgiker, Freunde und Gegner von einst sowie Nachgeborene vereinen sich zu einer unterschiedlich motivierten, aber gewinnbringenden Lesergemeinschaft. Wirkt da die List der Vernunft oder herrschen lediglich die Gesetze des Marktes?

Den schriftlichen Versuchen von Ehefrauen bedeutender Männer, diese noch bedeutender zu machen, haftet häufig zumindest etwas (An-)Rührendes an. In der Regel sind Hagiographien das Resultat. Marianne Weber ist ein Beispiel dafür, und eben auch Gretchen Dutschke. Was sie vorgelegt hat, sind Ansätze zu einer Biographie, Bruch- und Fundstücke. Mehr nicht, weniger aber auch nicht. Nun wäre es an der Zeit, daß sie die unpublizierte Hinterlassenschaft ihres Mannes wissenschaftlicher Nutzung zugänglich macht. Das ist schon deshalb erforderlich, weil die von

ihr vorgelegte biographische Annäherung an die Person der Zeitgeschichte und an den Privatmenschen Rudi Dutschke viel zu subjektiv ist und weil sie darauf verzichtet, jedenfalls weitestgehend, bestimmte Tatsachen kritisch auszuleuchten.

Das zuerst genannte Manko könnte man noch großzügig übersehen, auch wenn es störend wirkt, R.D. immer wieder als körperlichen wie geistigen Superman geschildert zu bekommen, nämlich als „eine intelligente, intensive, zuhörende, lernende, kritische, politisch und transzendierend denkende Persönlichkeit“, die zudem noch über ganz außergewöhnliche Körperkräfte verfügte, war es ihm doch ein Leichtes, „eine große schwarze Ledertasche“ mit sich herumzuschleppen, die „so schwer“ war, „daß ein normaler Mensch sie kaum ein paar Minuten“ zu tragen imstande war.

Viel stärker fällt ins Gewicht, daß bestimmte Themenkomplexe allenfalls fragmentarisch behandelt werden, beispielsweise: Das offenbar vorhandene Interesse der DDR an ihrem ehemaligen Bürger Rudi Dutschke, der seinerseits von ihr nicht viel gehalten und erwartet hat, der aber als möglicher Destabilisator der bundesrepublikanischen Verhältnisse den dortigen Machthabern nicht gleichgültig gewesen sein dürfte. Dutschkes Verhältnis zum Christentum ist ein anderer Gegenstand, der gleichfalls noch der Bearbeitung bedarf: War es für ihn nur Tradition oder war es mehr? Was machte ihn so attraktiv für bestimmte Theologen und kirchliche Kreise? Und schließlich verdient weitere Aufhellung, wieso sich R.D. mit der nationalen Frage beschäftigte und für die Wiedervereinigung Deutschland eintrat.

Gretchen Dutschke, die nicht „nur die ‚Frau von Rudi Dutschke‘“ sein wollte,

präsentiert ihre Geschichten aus der Vergangenheit nicht versöhnlich. Nirgendwo reflektiert sie darüber, ob die damalige Einschätzung der politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit der Bundesrepublik und die Charakterisierung ihrer führenden Persönlichkeiten der Substanz nach stimmig und hinsichtlich der Schärfe angebracht war. Und sie setzt sich auch nicht mit dem Umstand auseinander, daß das, was ihr Mann, seine Mitstreiterinnen (die so zahlreich nicht waren!) und Mitstreiter wollten, so wenig bleibende und fortwirkende Spuren hinterlassen hat.

Trotz allem, die Lektüre lohnt. Ab und an hätte mehr Lektoratsarbeit geleistet werden müssen. Und gelegentlich wünscht man sich Fotos, zum Beispiel zur Illustrierung der Szene, als Joschka Fischer „mit Rudi“ sich anschickte, das Kurhaus in Baden-Baden zu stürmen, was freilich unterblieb, als dieser „den dumpfen Schlag auf Joschkas Kopf hörte“.

*Uwe-Peter Heidingsfeld*

## AFRIKA

*Paul Gifford* (Hg.), *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*. E.J. Brill, Leiden/New York/Köln 1995. 301 Seiten. Gb.

Die internationale Politikwissenschaft hat sich lange bei der Analyse afrikanischer Politik kaum um religiöse Faktoren gekümmert. Das wurde in dem Augenblick anders als deutlich wurde, daß zu den wichtigsten Kräften, die sich in Afrika für die Demokratisierung einsetzen, die Kirchen gehören. In vielen afrikanischen Ländern waren es Bischöfe, die den Vorsitz übernahmen bei den Nationalkonferenzen, die die neuen Verfassungen ausarbeiten sollten, wie in Zaire, Kongo-Brazzaville, Gabon, Togo und Benin. Oft übernahm

men Kirchenführer auch die Rolle des Friedensvermittlers wie in Mozambique, wo der Frieden zwischen der Regierung und der Renamo ohne ihre guten Dienste nicht zustande gekommen wäre. Auch ist die Rolle des südafrikanischen Kirchenrates bei dem friedlichen Übergang Südafrikas von der Apartheid zur Demokratie nicht zu übersehen.

Dieses Buch ist das Ergebnis einer internationalen Konferenz, die sich vom 20.–23. September 1993 in Leeds mit dem Thema „The Christian Churches and Africas Democratisation“ beschäftigte. Da diese Konferenz durch verschiedene Vorkonferenzen vorbereitet wurde, gibt sie einen repräsentativen Überblick über den Beitrag, den die Kirchen während der zahlreichen Konflikte, die zur Demokratisierung afrikanischer Länder führten, leisteten. Die ersten vier der insgesamt 18 Kapitel des Buches befassen sich mit allgemeinen Problemen des Verhältnisses von Kirchen zur Demokratie. Ihre Autoren sind Paul Gifford, Terence Ranger, Adrian Hastings, John W. de Gruchy und David Beetham. Die übrigen Kapitel schildern die Entwicklung in einzelnen Ländern: In Südafrika (Peter Walshe, Desmond Tutu), Malawi (Kenneth R. Ross), Zimbabwe (David Maxwell), Mozambique (Alex Vines und Ken Wilson), Kongo (Abraham Okoko-Esseau), Kamerun (Pierre Titi Nwel), Ruanda (Timothy P. Longman), Uganda (John M. Walliggo), Nigeria (Matthew Hassan Kukah und Ruth Marshall), Ghana (Kwesi A. Dickson), Liberia (Paul Gifford) und Madagaskar (Françoise Raison-Jourde).

Das Bild, das durch die nationalen Berichte entsteht, ist nicht nur positiv, denn in Liberia und Ruanda haben sich Kirchenleitungen so sehr mit den jeweils herrschenden Mächten eingelassen, daß sie mitschuldig wurden an

manchen Grausamkeiten der Bürgerkriege, die in diesen Ländern tobten. Sie wurden hier eher zum Teil des Problems als zu dessen Lösung.

Es ist hier nicht möglich, einzelne Artikel hervorzuheben, doch kann man ohne Zögern dieses sorgfältig edierte Buch allen empfehlen, die Genaueres darüber erfahren wollen, welche Rolle die Kirchen bei der teils erfolgreichen, teils steckengebliebenen Demokratisierung afrikanischer Gesellschaften gespielt haben, spielen und noch spielen werden. Man kann dieses Buch schon jetzt als einen Klassiker religionswissenschaftlicher Literatur bezeichnen

*Gerhard Grohs*

*Friedemann W. Golka, Die Flecken des Leoparden. Biblische und afrikanische Weisheit im Sprichwort. Calwer Verlag, Stuttgart 1994. 176 Seiten. Pb. DM 58,-.*

Nicht nur gegen Wellhausens Urkundenhypothese, sondern auch gegen den Konsens der Wissenschaft über die alttestamentlichen Weisheitsschulen zieht Golka mit Lust zu Felde: Weder gab es solche Schulen überhaupt (Kap. I – erstmals veröffentlicht VT 33, 1983) noch gab es sie am Königshof (Kap. II – VT 36, 1986). Das Corpus der Arbeit (Kap. III-VI) besteht aus einer nach Themen geordneten Sammlung von Sprichwörtern aus dem biblischen Buch der Sprüche mit Parallelen aus der afrikanischen Volksweisheit, die durch ethnologische Literatur zugänglich gemacht worden ist. Die Ähnlichkeit führt auf die wahre Heimat der biblischen Weisheit: die ferne geschichtliche Vergangenheit Israels einschließlich der Vor- und Frühgeschichte der Stämme. Die theologische Summe aus dem Befund zieht Golka in einem Essay über „Schöpfung und Weisheit“ (Kap. VII).

Ein Vortrag „Die biblische Josefsge-  
schichte und Thomas Manns Roman“  
wird als Anhang abgedruckt. Ein Litera-  
turverzeichnis und ein Bibelstellenregi-  
ster beschließen das Buch.

Sehr schnell ist der Leser mit Golka  
davon überzeugt, daß August Kloster-  
manns 1908 vorgetragene „Schul“-  
Hypothese auf tönernen Füßen steht.  
Auch daß viele biblische Sprichwörter  
volkstümlichen Ursprungs sind, leuchtet  
durchaus ein. Nicht ganz so leicht vor-  
stellbar ist aber Golkas Alternative für  
die Entstehung der Spruchsammlungen:  
„Die Tätigkeit der ‚Männer Hiskijas‘  
(Spr 25,1) läßt sich wahrscheinlich mit  
der der Brüder Grimm vergleichen ...“  
Kann im 8. vorchristlichen Jahrhundert  
wirklich schon von einer „romantischen  
Bewegung“ oder von einem Interesse  
am „Volksgeist“ gesprochen werden (S.  
142)?

Die Konsequenzen für eine „kon-  
struktive“ Theologie deutet Golka nur  
summarisch an. Sie betreffen die Ökolo-  
gie, das Interesse an der gesamten  
Menschheit (Universalismus), die Sozi-  
alkritik, die natürliche Theologie und  
das Verhältnis der alttestamentlichen  
Weisheit zu anderen Religionen. Im  
zuletzt genannten Thema findet eine  
leichte Berührung mit dem Gebiet der  
Ökumene statt: „Auf dem Felde der  
Weisheit ist es manchmal unmöglich,  
klare Trennungslinien zwischen bibli-  
schem und nichtbiblischem Material zu  
ziehen“ (S. 151). Damit wird angedeu-  
tet, daß der überall vorkommende  
Glaube an den Schöpfer und die darauf  
aufgebaute Ethik die Grenzen zwischen  
den Glaubensweisen aufhebt.

Ob sich diese These an den übrigen  
Teilen des Alten Testaments bewährt –  
etwa am Verhältnis der großen Prophe-  
ten zum Kult der fremden Götter –,  
bleibt vorläufig in der Schwebe. Man  
darf also auf den Nachweis gespannt

sein, ob das Buch der Sprüche in die  
Mitte des Alten Testaments gehört oder  
ob es eher am Rande steht.

*Rolf Schäfer*

#### EMPFEHLENSWERTE NACHLESE

*Leonardo Boff*, Von der Würde der Erde.  
Patmos-Verlag, Düsseldorf 1994. 188  
Seiten. Br. DM 34,80.

„Unter dem Eindruck der geschicht-  
lichen Umwälzungen der letzten Jahre“  
(S. 9) hat Boff bedacht und neu zu for-  
mulieren versucht, was die Hoffnung auf  
Gottes Reich und Gerechtigkeit ihm  
bedeutet: die Welt als Schöpfung zu ver-  
stehen, eröffnet eine andere Politik, der  
Zusammenbruch sozialistischer Systeme  
fordert zu einer neuen Theologie der  
Befreiung heraus, in Spiritualität und  
Mystik weckt der Geist Menschen zu  
neuer Aufmerksamkeit gegenüber der  
Politik. Ebenso bestimmt er ihr Verhält-  
nis zur Natur von neuem.

Ökologie, Politik und Mystik sind die  
drei Themen dieser Arbeit, die 1993  
zuerst erschien und die Horst Goldstein  
aus dem Portugiesischen übersetzt hat.  
Ganz und gar in Lateinamerika zuhause,  
sucht Boff seine Antworten im Gespräch  
auch mit europäischem Denken. Wer  
also in unserem Land das Problem öko-  
logischen Wirtschaftens für gelöst hält  
(so gerade wieder ein Sprecher eines  
deutschen Chemieriesen) oder wer das  
Scheitern des staatssozialistischen Ex-  
periments mit der Befreiung der  
Menschheit verwechselt, der ist gut  
beraten, im Gespräch mit Boff noch ein-  
mal neu nachzudenken, z. B. über Öko-  
logie als Solidarpakt mit der Natur  
(S. 22) oder über die Verantwortung, die  
nicht auf den freien Willen des Men-  
schen zurückgeht, sondern die der Frei-  
heit des Menschen vorausgeht und sei-

nem Sosein als Geschöpf eingeschrieben ist (S. 52).

Wie bei anderen Arbeiten Boffs bleibt auch hier die begriffliche Präzision hinter dem Glanz der Vision zurück – aber auch darin liegt der Reiz dessen, was der unruhige Geist Boff zu bedenken gibt.

*Jürgen Schroer*

*Leonardo Boff*, Eine neue Erde in einer neuen Zeit, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1994. 124 Seiten. Gb. DM 22,80.

Aus der ethischen und politischen Perspektive des Südens unsere Welt und ihre Zivilisation zu sehen, will Leonardo Boff uns Augen und Ohren, Vernunft und alle Sinne öffnen. Also fragt er nach den Merkmalen der „anbrechenden planetarischen Gesellschaft“ und nach dem, was die Christenheit zu einer neuen Zivilisation beitragen kann. Den Prozeß der „Mundialisierung“ will er also nicht dem Markt und seinen egalisierenden Kräften allein überlassen, anders als die Macht- und Besitzeliten des Südens, die sich dem Schema des Nordens und seines Kapitalismus angepaßt haben. Um so fataler wäre es, wenn die Vielfalt christlichen, nicht nur katholischen, Glaubens und Bekennens durch egalisierende Tendenzen des Vatikans beseitigt würde („sogar der Vatikan hat jetzt seinen ‚Big Mac‘: den Welteinheitskatechismus“). Hier, auf der Suche nach dem Beitrag des Christentums zur Gestaltung des 21. Jahrhunderts ist Boff bei seiner Sache: „nur ein Christentum der Befreiung ist mundialisierbar“ (S. 69 ff). „So dürfen wir hoffen über alle Widersprüche hinaus“ (S. 124). Die Vision einer Kirche, die nicht von Angst um sich selber, sondern von der Hoffnung für die Welt um Jesu willen getrieben wird, kann Schwächen in der Analyse verzeihlich machen. Und Wort-

spiele können reizen, gedanklich weiter zu differenzieren.

*Jürgen Schroer*

*Hubertus Blaumeiser*, Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519-1521). Bonifatius Verlag, Paderborn 1995. 576 Seiten. Kt. DM 98,-.

Das von dem katholischen Theologen und Priester Hubertus Blaumeiser vorgelegte Werk über das Denken des Reformators ist kontroverstheologisch sehr bemerkenswert. Der Verfasser beabsichtigt, das ganze von Luthers theologia crucis anhand von Luthers Zweiter Psalmenvorlesung (1519-1521) noch einmal neu zur Sprache zu bringen. Seine Arbeit besticht durch die Gründlichkeit, mit der er im Detail forscht.

Nach einem Forschungsüberblick legt Blaumeiser im zweiten Kapitel eine Analyse von vier Zentralstellen aus Luthers Psalmenvorlesung vor, die ausdrücklich von Kreuz und Theologie sprechen. Verifiziert und zugleich vertieft wird die Bedeutung der Wendung theologia crucis durch die Untersuchung einiger verwandter Leitbegriffe im Gesamttext der Operationes in Psalmos: verbum crucis, sapientia crucis, crux.

Der zweite Hauptteil entfaltet in vier Kapiteln die theologischen Konsequenzen der Kreuzesperspektive. Im Wort vom Kreuz erfährt der Mensch, wie es vor Gott um ihn steht und wie Gott an ihm handelt. Als sapientia crucis weist die Kreuzestheologie dem Menschen den Weg zu Gott, indem sie klarstellt, was wahre Gerechtigkeit vor Gott (vera iustitia) und wahre Gotteserkenntnis (vera sapientia) bedeuten. Dies stellt Blaumeiser in einem breiten Rekurs auf

lutherische Christologie heraus und erhebt neben einer Fülle inhaltlicher Aspekte in den Operationes einen bestimmten theologischen Ansatz (die Einheit von Leben bzw. Spiritualität und Theologie), eine bestimmte epistemologische Methode (Erkenntnis durch Erfahrung bzw. Leiden) und eine spezifische Hermeneutik (Verborgenheit unter dem Gegenteil).

Als dritten Hauptteil ergreift der Autor in einem siebenten Kapitel die lutherische Kreuzestheologie in ihrer bleibenden Aktualität als „Erbe und Herausforderung“. Dabei hält er einige für die Lutherforschung keineswegs selbstverständliche Ergebnisse fest. Hervorstechend ist die radikal relationale Anthropologie Luthers, die das Substanzendenken der scholastischen Theologie notwendigerweise sprengt und damit eine gehaltvolle kontrovers-theologische Debatte auslöst.

Sprachlich weiß sich Blaumeiser einer Darstellungsform verpflichtet, „die nicht nur für Eingeweihte“ (S. 23) das Lesen seiner Untersuchungen verständlich und zu einem theologisch-ästhetischen Genuß macht. Es gelingt ihm, neben der theologisch-wissenschaftlichen Darstellung der Gedanken Luthers auch die spirituell-existentielle Dimension der *theologia crucis* zu berühren. So erfahren sich Lesende durch die klare Sprache, die konse-

quente Beigabe von deutschen Übersetzungen bei lateinischen Zitaten, die didaktischen Einleitungen und die transparente Methodik gut angeleitet und gehen sehr bereichert aus der Lektüre dieses Werkes hervor.

Bleibt nur die Frage, warum der Verfasser so pointiert die katholische und die lutherische Tradition überzeichnet: als roter Faden durchzieht die typisierende Unterscheidung zwischen einem katholischer Tradition verpflichteten, harmoniebewußten „sowohl – als auch“ (et – et) und einem lutherischen, radikal-prophetischen antithetischen „entweder – oder“ (aut – aut) das Werk. Offenbar sieht sich der Verfasser herausgefordert, einen Zugang zu Luther zu gewinnen, von dem her beide Positionen wenigstens für die untersuchten Schriften Luthers ihre Berechtigung zeigen. Mittels der oben genannten paulinisch-lutherischen Kreuzes-Hermeneutik gelingt es ihm, Luthers Theologie als eine „Theologie des Nein“ oder besser, als eine „Theologie des unter dem Gegenteil verborgenen Ja“ zu charakterisieren. Damit ist der radikale Geschenkcharakter der gottgewirkten Rechtfertigung und der Mensch als „*simul justus et peccator*“ ebenso festgehalten wie der konsequente Aufruf zur Entscheidung, die Predigt zur Umkehr.

*Donata Dörfel*

## Die Mitwirkenden

Dr. Donata Dörfel, Julius-Brecht-Straße 7, 22609 Hamburg / Dr. Lothar Engel, Evang. Missionswerk, Normannenweg 17–21, 20537 Hamburg / KR Dr. Karl-Christoph Epting, Evang. Oberkirchenrat, Blumenstraße 1–7, 76133 Karlsruhe / Landespfarrer Hans-Peter Friedrich, Landeskirchenamt, Hans-Böckler-Straße 7, 40476 Düsseldorf / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Flemingstraße 65 a, 81925 München / Reinhard Groscurth D. D., Bulthauptstraße 1, 28209 Bremen / PD Dr. habil. Christoffer H. Grundmann, Universität Hamburg, FB 01, IMÖR, Sedanstraße 19, 20146 Hamburg / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Kirchenamt der EKD, Postfach 21 02 20, 30402 Hannover / Bischof Dr. Heinz Joachim Held, Bussilliatweg 32, 30419 Hannover / Dr. Dagmar Heller, ÖRK, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Prof. Dr. Heinrich Holze, Büdnerei 11, 18059 Rostock / Rüdiger Noll, KEK-Versammlungssekretär der 2EÖV, 150 Route de Ferney, CH-1211 Genf / Dr. Heinz Rüegger, Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, Sulgenauweg 26, CH-3000 Bern / Prof. Dr. Rolf Schäfer, Würzburger Straße 37, 26121 Oldenburg / Präses P. Hinnerk Schröder, Hardingerhauser Straße 11, 49840 Uelsen / OKR i. R. Jürgen Schroer, Josef-Neuberger-Straße 43, 40625 Düsseldorf / Pastorin Beate Stöckigt, Heynstraße 8, 99510 Apolda / Rudolf von Sinner, VDM lic.theol., Riehenstraße 23, CH-4058 Basel.

## ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienauschuß (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.; Rolf Koppe / Hannover; Günter Krusche / Berlin; Christine Lienemann-Perrin / Basel; Johanna Linz / Hamburg; Christian Oeyen / Bojn; Otto Hermann Pesch / Hamburg; Konrad Raiser / Genf; Theodor Schneider / Mainz; Jan Stefan / Prag; Lothar Ullrich / Erfurt.  
*Schriftleitung:* Hans Vorster / Frankfurt (presserechtlich verantwortlich); Hermann Goltz / Halle; Dagmar Heller / Genf. Redaktionssekretärin: Gisela Sahn.

*Sitz:* Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

*Anschrift der Schriftleitung:* Postfach 9006 17, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 247027-13, Fax (069) 247027-30. Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

*Verlag:* Otto Lembeck, Leerbachstraße 42, 60322 Frankfurt am Main, Tel. (069) 5970988, Fax (069) 5975742. Postgirokonto Frankfurt (BLZ 50010060) Kto.-Nr. 61454-602

Bankkonto: Frankfurter Sparkasse (BLZ 50050201) Kto.-Nr. 357936

*Bezugsbedingungen:* Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich mit je ca. 128 Seiten. Jahresbezugspreis: 54,- DM, Studentenabonnement 43,- DM (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 15,- DM. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1.1.1997)

ISSN-0029-8654

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

## Ökumenischer Hilferuf

**Die Orthodoxe Akademie von Kreta, die seit ihrer Gründung gerade von den deutschen Kirchen finanziell großzügig unterstützt wurde, bat uns, folgenden Aufruf an unsere Leser zu richten:**

Die Orthodoxe Akademie von Kreta (OAC) ist bis zum heutigen Tag auf vielerlei Weise von Gott gesegnet. Bis Ende 1995 fanden weltweit 1400 Konferenzen statt, die Hälfte davon international. Die Akademie hat auch Nebenstellen gegründet wie z.B. das INSTITUT FÜR THEOLOGIE UND ÖKOLOGIE und das EUROMEDITERRANE JUGENDZENTRUM.

Die Akademie hat in vielerlei Hinsicht den Dialog zwischen Kirche und dem modernen Menschen vorangetrieben und generell viel zur Entwicklung des gesamten Gebietes beigetragen. Am 12. November 1995 wurde das neue Konferenz-Zentrum des OAC durch seine Allheiligkeit, den Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I., eingeweiht.

Diese und viele andere segensreiche Dinge zwingen aber unerbittlich zu der Frage:

### **WIE KANN DIES ALLES IN ZUKUNFT UNTERHALTEN WERDEN?**

Um diesem Problem zu begegnen, haben wir beschlossen, einige konkrete Maßnahmen zu ergreifen. Eine davon ist die Gründung eines **STIFTUNGSFONDS** der ORTHODOXEN AKADEMIE VON KRETA, notariell eingetragen unter Nr. 5086/27-11-1995.

STIFTUNGSFONDS bedeutet, daß das gesammelte Kapital ständig unberührt stehenbleibt. Nur die Zinsen werden ausschließlich zum Unterhalt der Akademie und ihrer Nebenstellen genutzt.

Freunde der Akademie, die sich geschwisterlich an der Finanzierung des künftigen Unterhalts der Akademie von Kreta beteiligen möchten, werden gebeten, ihren Beitrag an die folgende Bankverbindung zu überweisen:

NATIONAL BANK OF GREECE/CHANIA, Konto-Nr.: 489/76 1026-23

**Gott segne Sie!**

Metropolit Irineos von Kisamos und Selinon  
(Präsident der Akademie)

Dr. Alexandros Papaderos  
(Akademiedirektor)

## ➔ Die Frau im Islam

Farideh Akashe-Böhme

### **Die islamische Frau ist anders**

Vorurteile und Realitäten.

96 Seiten mit 6 Abb.

DM/£Fr 19,80/öS 145

[3-579-00716-5] GTB 716

Die Vorstellungen vom Islam und seinem Frauenbild sind geprägt von Klischees, die sich bewegen zwischen exotischer Märchenwelt und Inbegriff der Frauenunterdrückung.

Farideh Akashe-Böhme ist seit Jahren um eine differenzierte Betrachtung dieser Problematik bemüht. Sie lehnt die Diffamierung des Islam als frauenfeindlich ab, weist aber auch jede Verklärung als Frauenidylle zurück.

Ausgehend von der Stellung der Frau im Koran und in der Bibel, beleuchtet sie christliche Urteile und Vorurteile und gelangt so zu einem realistischen Urteil über die Unterschiede und Gemeinsamkeiten von islamisch und christlich sozialisierten Frauen.



 Gütersloher  
Verlagshaus

## ➔ Das jüdische Gebetbuch

### Seder Hatefillot – Das jüdische Gebetbuch

Hebräisch – Deutsch

Band 1: Gebete für Schabbat, Wochentage und Pilgerfeste.

Band 2: Gebete für die Hohen Feiertage.

Herausgegeben von Jonathan Magonet in  
Zusammenarbeit mit Walter Homolka.

Aus dem Hebräischen von Annette Böckler.

Band 1: 720 Seiten/Band 2: 688 Seiten. Ln.

DM 148,-/öS 1080/sFr 133,-

ab 25 Ex. DM 128,-/öS 934 /sFr 115,-

(unverb. Preisempfehlung)

[3-579-02216-4]



Mit Seder Hatefillot (»Ordnung der Gebete«) wird hier die aktuelle Form des Betens in deutschsprachigen progressiven Gemeinden vorgelegt. In diesem Gebetbuch eröffnet sich die reiche Tradition des jüdischen Gottesdienstes in einer leicht erschließbaren Form und einer ausdrucksvollen neuen deutschen Übersetzung.

Der erste Band versammelt die Gottesdienste für Schabbat, Wochentage, Pilgerfeste und Kasualien; im zweiten Band sind die Gebete für die Hohen Feiertage Rosch Haschana (Neujahrsfest) und Jom Kippur (Versöhnungstag) enthalten. Daneben finden sich Gebete zur privaten Andacht und auch Kindergebete.

Mit dem jüdischen Gebetbuch liegt die wesentliche Grundlage der jüdischen Glaubenspraxis in einer zeitgemäßen Übertragung vor; es macht die Gebetstexte durch das gesamte jüdische Jahr leicht erschließbar und vermag so nicht zuletzt dem jüdisch-christlichen Dialog wichtige Impulse zu geben.

 Gütersloher  
Verlagshaus





