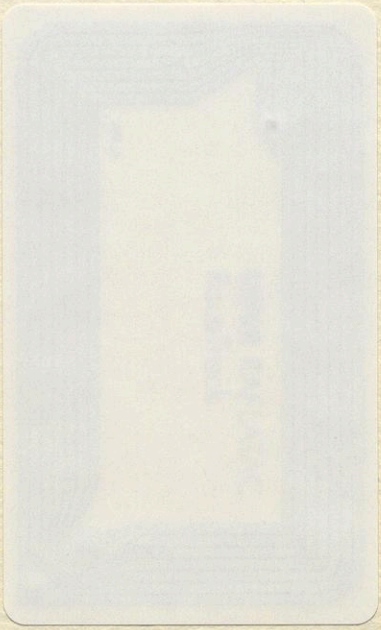


N12<511475993 021

UB Tübingen

D 21 47

Ökumenische Rundschau

Januar 1998 · 47. Jahrgang · Heft 1

Themenheft
1948–1998: 50 Jahre ACK

Grußwort von Bischof Dr. Joachim Wanke

Beiträge:
HEINZ JOACHIM HELD – HANS JÖRG URBAN –
HANS-BEAT MOTEL – ATHANASIOS BASDEKIS –
WOLFGANG BIENERT – HANS VORSTER
und MARTIN LANGE

Erfahrungen und Wahrnehmungen von:
ADOLF POHL – EBERHARD VATER –
GUDRUN STEINECK – KATHARINA NICKEL –
UTE CASPERS – SUSANNE JORDAN –
BRIGITTE SCHMEJA – IRMGARD STANULLO –
CORINNA SCHMIDT – AMBROSIUS BACKHAUS u. a.

„FAST 50 JAHRE": VOM ZENTRALAUSSCHUSS DES ÖRK,
SEPTEMBER 1997 (Margot Käßmann)

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main

INHALT

Grußwort des Vorsitzenden der ACK *(Bischof Joachim Wanke)*

I. Rückblick und Erwartung

Heinz Joachim Held, Ein unausgeschöpftes Potential. Die EKD in ihrer Mitverantwortung für die ACK 3

Hans Jörg Urban, Die römisch-katholische Kirche in der ACK 18

Hans-Beat Motel, Was erwarten die Freikirchen von der ACK 29

Athanasios Basdekis, Orthodoxe Kirchen und ACK. Versuch einer Bilanz 35

Wolfgang Bienert, Die Kirche der Zukunft – ökumenisch? Zum Verhältnis der ACK und des DÖSTA 52

Hans Vorster, Der Weg zur ACK und ihre ersten Jahre (1945–1956) 60

Martin Lange, Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR 74

II. Erfahrung und Wahrnehmung

Adolf Pohl, Gedächtnis und Vermächtnis 80

Eberhard Vater, Ökumenische Erfahrungen in fast drei Jahrzehnten 87

Gudrun Steineck, Aufeinander hören – einander verstehen – gemeinsam handeln 98

Katharina Nickel, Feuer auf Sparflamme? 101

Ute Caspers, Wie nehme ich die innerdeutsche Ökumene wahr? 104

Susanne Jordan, Die deutsche Ökumene – ein unfertiges Mosaik 107

Brigitte Schmeja, Die ACK und der Traum von der Einheit der Christen 110

Irmgard Stanullo, Meine Erfahrungen mit der Ökumene 112

Corinna Schmidt, Wie nehme ich die innerdeutsche Ökumene wahr? 116

Ambrosius Backhaus, Wie nehme ich die Ökumene wahr? 119

Gerhard Beestermöller, „Reduktive Ökumene?" 123

Christoph Klaiber, Horst Waffenschmidt, Geburtstagswünsche 125

III. Dokumente 127

1. Niederschrift über die Freikirchentagung am 17. Oktober 1947 in Assenheim
2. Wort christlicher Kirchen in Deutschland für einen rechten Frieden und gegen die Zerreißung des deutschen Volkes vom 10. März 1948 131
3. ACK-Protokoll 17. September 1948: Weltkirchenkonferenz Amsterdam/ Ökumenische Studienzentrale 132

IV. Berichte 138

Fast fünfzig Jahre – vor der Vollversammlung in Harare *(Margot Käßmann)*

Ökumenische Pilgerwege 2000/2001 – Pilgern für das Leben *(Dietrich Werner)* 140

Neue Bücher, Die Mitwirkenden 149

Dieser Ausgabe liegen das Jahres-Inhaltsverzeichnis 1997 und Prospekte des Verlags Otto Lembeck und der Evangelischen Akademie Hofgeismar bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1998 47. JAHRGANG

VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Backhaus, Ambrosius	Wie nehme ich die Ökumene wahr?	119
Basdekis, Athanasios	Orthodoxe Kirchen und ACK. Versuch einer Bilanz	35
Beestermöller, Gerhard	„Reduktive Ökumene?"	123
Bergunder, Michael	Die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK) und die Ökumene	504
Bienert, Wolfgang	Die Kirche der Zukunft – ökumenisch? Zum Verhältnis der ACK und des DÖSTA	52
Brosseder, Johannes	Gottes wirkmächtiges Wort im Netz kirchlicher Selbstbehauptung?	177
Caspers, Ute	Wie nehme ich die innerdeutsche Ökumene wahr?	104
Frieling, Reinhard	Gemeinschaft mit, nicht unter dem Papst. Ein evangelisches Votum zur Einheit der Kirche	202
Gnanadason, Aruna	Das Gegenüber von Frauen und Männern: Die Wahrheit als Voraussetzung für Versöhnung	337
Goltz, Hermann	Zur ökumenischen Relevanz orthodoxer eucharistischer Theologie und Frömmigkeit	462
Haspel, Michael	Martin Luther King, Jr. als ökumenischer Sozialethiker. Eine theologische Hommage anläßlich seines 30. Todestages	375
Held, Heinz Joachim	Ein unausgeschöpftes Potential. Die EKD in ihrer Mitverantwortung für die ACK	3
Heller, Dagmar	Abendmahlsgemeinschaft im 3. Jahrtausend? Beobachtungen und Überlegungen zur Zukunft der Abendmahlsfrage in der ökumenischen Diskussion	452
Hock, Klaus	Christliche Verantwortung im islamischen Kontext: Das Projekt für christlich-muslimische Beziehungen in Afrika (PROCMURA) wird 40	517
Hüffmeier, Wilhelm	Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Beobachtungen aus evang.-unierter Sicht zu ihrem Werdegang und ihren Problemen	231
Jordan, Susanne	Die deutsche Ökumene – ein unfertiges Mosaik	107

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZA 4521 -

Käßmann, Margot	Gewalt überwinden	329
Kallis, Anastasios	„Trennung von Arbeitstisch und Gebet". Bemerkungen zur interorthodoxen Thessaloniki-Erklärung. „Bewertung neuer Fakten in den Beziehungen zwischen der Orthodoxie und der ökumenischen Bewegung"	499
Klaiber, Christoph	Geburtstagswünsche für die ACK	125
Klaiber, Walter	Missionarische Ökumene – ökumenische Mission	291
Kobia, Sam	Eine Vision der Hoffnung in einer globalisierenden Welt. Ein ökumenischer Prozeß	492
Kratzert, Thomas	Mit oder als Israel ins nächste Jahrtausend? Über die Dialektik der „Israelfrage" in der ökumenischen Bewegung	223
Laimopoulos, Georg	Auf dem Weg zu einem weltweiten Konzil. Sollen wir an der Schwelle zum dritten Jahrtausend noch eine „mögliche Unmöglichkeit" anstreben?	472
Lange, Martin	Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR	74
Langerak, Ana	Zeugnis und Einfluß der Pfingstbewegung in Lateinamerika und ihre ökumenischen Auswirkungen	315
Lienemann, Wolfgang	„Die ich rief, die Geister ...". Globalisierungsprozesse in Ökonomie und Ökumene	348
Motel, Hans-Beat	Was erwarten die Freikirchen von der ACK?	29
Nickel, Katharina	Feuer auf Sparflamme?	101
Oxley, Simon	Die ökumenische Bewegung im Dienst ökumenischen Lernens	216
Pohl, Adolf	Gedächtnis und Vermächtnis. Persönliche Erinnerungen an 25 Jahre AGCK in der DDR	80
Raiser, Elisabeth	Kehrt um zu Gott – seid fröhlich in Hoffnung. Einige Gedanken zum Thema der Vollversammlung des ÖRK aus Frauensicht	165
–	Geburtstagsgrüße für Konrad Raiser	162
Robra, Martin	Bewohnbare Erde – Haushalt des Lebens	364
Schmeja, Brigitte	Die ACK und der Traum von der Einheit der Christen	110
Schmidt, Corinna	Wie nehme ich die innerdeutsche Ökumene wahr?	116

Stanullo, Irmgard	Meine Erfahrungen mit der Ökumene	112
Steineck, Gudrun	Aufeinander hören – einander verstehen – gemeinsam handeln	98
Urban, Hans Jörg	Die römisch-katholische Kirche in der ACK. Rückblick und Perspektiven	18
VanElderen, Marlin	Die Zukunft der ökumenischen Kommunikation	482
Vater, Eberhard	Ökumenische Erfahrungen in fast drei Jahrzehnten	87
Vischer, Lukas	Das Amt der Einheit und das gemeinsame Zeugnis der Kirchen heute	188
Vorster, Hans	Der Weg zur ACK und ihre ersten Jahre (1946–1956) – eine Art Chronik	60
Vorster, Hans	Sind wir schon reif für eine gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre? Eine leider nötige Glosse	259
Vorster, Hans	Gotteskindschaft und Hermeneutik der Freiheit. Überlegungen zur Überwindung ökumenischer Blockaden anhand des Galaterbriefs	435
Waffenschmidt, Horst	Geburtstagswünsche für die ACK	126
Wanke, Bischof Joachim	Grußwort des Vorsitzenden der ACK	1
Werner, Dietrich	Integration von Kirche und Mission. Ökumenische Erinnerung, missionarische Verpflichtung und unerledigte Aufgaben	306
Wüstenberg, Ralf K.	Versöhnung durch Wahrheit: Die politische Dimension der Versöhnung in Südafrika und Deutschland	244

Dokumente und Berichte

Niederschrift über die Freikirchentagung am 17. Oktober 1947 in Assenheim 127

Wort christlicher Kirchen in Deutschland für einen rechten Frieden und gegen die Zerreißung des deutschen Volkes vom 10. März 1948 131

ACK-Protokoll 17. September 1948: Weltkirchenkonferenz Amsterdam / Ökumenische Studienzentrale 132

Fast fünfzig Jahre – vor der Vollversammlung in Harare. Sitzung des Zentralausschusses in Genf vom 11. bis 19. September 1997 *(Margot Käßmann)* 138

Ökumenische Pilgerwege 2000/2001 – Pilgern für das Leben *(Dietrich Werner)* 146

Zu einigen Fragen des Wortlautes des Nicaeno-Constantinopolitanum *(Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD/Reinhard Brandt)* 262

Das Leben der Kirche und die Ökumene *(Roman M. Kon')* 383

Memorandum des *Ökumenischen Patriarchates* über seine Auffassung und Vorstellung vom Ökumenischen Rat der Kirchen 390

Abschlußdokument des Interorthodoxen Treffens „Bewertung neuer Fakten in den Beziehungen zwischen der Orthodoxie und der ökumenischen Bewegung" 393

Orthodoxe Dogmatik liegt vollständig auf Deutsch vor *(Dorothea Wendebourg)* 395

Die Württembergische Landessynode nimmt zur „Gemeinsamen Erklärung" Stellung 400

Antwort des Vatikans auf die Gemeinsame Erklärung. Die „Note" vom 25. Juni 1998 528

Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zur Antwort aus Rom auf die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre *(Kloster Wülfinghausen, den 17. Juli 1998, Pressestelle der EKD)* 532

Die Frage der Zulassung nichtkatholischer Christen zur Kommunion in der römisch-katholischen Kirche. Antrag an die Österreichische Bischofskonferenz *(Silvia Hell)* 534

Bericht von der Orthodoxen Vorversammlung im Theologischen Seminar St. Ephrem zu Ma'arat Saydnaya, Damaskus/Syrien (7. bis 13. Mai 1998) 543

Internationaler Konvent Christlicher Gemeinden in Berlin und Brandenburg. Erklärung der Arbeitsgruppe der Orthodoxen/Alt-Orientalischen Gemeinden anläßlich des 50. Jubiläums der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 551

Neue Bücher

Verfasser	Titel	Seite
Bent, Ans van der	Commitment to God's World. A Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought	414
Binder, Tuija	Maria in Finnland. Vom Missale Aboense zu den Schriften Mikael Agricolas	562
Collegium des Internationalen Baptistischen Theologischen Seminars Rüschlikon / Schweiz (Hg.)	Festschrift Günter Wagner	431

Cullmann, Oscar	Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen	152
Dehn, Ulrich M.	Die geschichtliche Perspektive des japanischen Buddhismus. Das Beispiel Uehara Senroku	427
Gonzalez, Justo L.	Mañana. Theologie aus der Sicht der Hispanics	425
Hahn, U. / *Thiede,* C.P. u.a. (Hg.)	Ökumene wohin? Die Kirchen auf dem Weg ins dritte Jahrtausend	418
Herbrecht, Dagmar / *Härter,* Ilse / *Erhart,* Hannelore (Hg.)	Der Streit um die Frauenordination in der Bekennenden Kirche. Quellentexte zum Predigtamt und zur Sakramentsverwaltung	280
Heintel, Erich	Gesammelte Abhandlungen. Band 5 und Band 6 zur praktischen Vernunft I und II	283
Herbert, Karl	Durch Höhen und Tiefen. Eine Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau	411
Herzig, Arno	Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart	412
Hill, Christopher / *Yarnold* SJ, Edward	Anglican Orders: the Documents in the Debate	561
Huber, Wolfgang (Hg.)	Schuld und Versöhnung in politischer Perspektive: Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesungen in Berlin	408
Johann-Adam-Möhler-Institut (Hg.)	Kleine Konfessionskunde	153
Kaiser, Thomas O.	Versöhnung in Gerechtigkeit. Das Konzept der Versöhnung und seine Kritik im Kontext Südafrika	409
Kelly, Gerard	Recognition. Advancing Ecumenical Thinking	415
Kraus, Wolfgang	Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus	154
Lehmann, Hartmut (Hg.)	Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa	420
McAdoo, H.R.	Anglicans and Tradition and the Ordination of Women	561
Neumann, Burkhard	Sakrament und Ökumene. Studien zur deutschsprachigen evangelischen Sakramententheologie der Gegenwart	277
Neuner, Peter	Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen	559

Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.)	Kehrt um zu Gott – Seid fröhlich in Hoffnung. Bibelarbeiten – Meditationen – liturgische Texte	149
Potter, Philip / *Wieser,* Thomas	Seeking and Serving the Truth. The First Hundred Years of the World Student Christian Federation	428
Réamonn, Pàraic / *Wilson,* H.S. (eds.)	Stand Firm and Take Action. A Festschrift for Milan Opočenský on his 65th Birthday	280
Ruhe, Bernd	Dialektik der Erbsünde. Das Problem von Freiheit und Natur in der neueren Diskussion um die katholische Erbsündenlehre	281
Scheerer, Reinhard (Hg.)	Hoffnung läßt nicht zuschanden werden. Zur Geschichte der Christlichen Friedenskonferenz. Bd. II	419
Schlink, Edmund	Die Vision des Papstes	149
Schönig, Werner / *L'Hoest,* Raphael (Hg.)	Sozialstaat wohin? Umbau, Abbau oder Ausbau der Sozialen Sicherung	422
Simpfendörfer, Werner	Ernst Lange. Versuch eines Porträts	429
Staats, Reinhart	Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen	150
Stieglitz, Klaus von	Einladung zur Freiheit. Gespräch mit der Anthroposophie	426
Sundermeier, Theo	Wenn Fremdes vertraut wird. Predigten im Gespräch mit anderen Religionen und Kulturen	423
Sundermeier, Theo	Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik	424
Synek, Eva M.	„Dieses Gesetz ist gut, heilig, es zwingt nicht ...". Zum Gesetzesbegriff der Apostolischen Konstitutionen, Kirche und Recht	284
Thönissen, Wolfgang	Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen	276
–	Visible Unity and the Ministry of Oversight. The Second Theological Conference held under the Meissen Agreement between the Church of England and the Evangelical Church in Germany	278
Weber, Hans-Ruedi	A Laboratory for Ecumenical Life	417
Weiße, Wolfram	Reich Gottes. Hoffnung gegen Hoffnungslosigkeit	285

Grußwort des Vorsitzenden der ACK

1998 wird die „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland" (ACK) 50 Jahre alt. Die Generation jener Frauen und Männer, die die Anfänge der ACK-Arbeit gestaltet und über die Anfangsjahre hinweg getragen hat, ist nahezu ausgestorben. Auch jene, die die Jahrzehnte der Trennung der ACK in Ost und West erlebt und erlitten haben, geben nach und nach die Arbeit aus der Hand. Neue Gesichter und neue Erfahrungen prägen die derzeitige Situation. So ist das Jubiläum Anlaß, den Beitrag der ACK für die Bemühungen um die Einheit der Kirchen zu bedenken und nach dem weiteren Weg der ACK in unserem nun vereinten Deutschland zu fragen. Allen, die durch die Beiträge dieses Jubiläumsheftes der Ökumenischen Rundschau dazu einen Beitrag geleistet haben, ist dafür herzlich zu danken.

Jede Institution, zumal eine von Kirchen geprägte, lebt in der bleibenden Spannung von Kontinuität und Wandel. Die Erfahrungen der ersten Jahre, die bewährten Arbeitsweisen und Arbeitsgremien begleiten auch die ACK durch ihre nun fünfzigjährige Geschichte. Seit den sechziger Jahren legte die ACK ihr besonderes Gewicht auf die Tätigkeit der (derzeit 15) regionalen Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen in Deutschland. Die Bundes-ACK mit ihren Organen, der Mitgliederversammlung, der Geschäftsstelle in Frankfurt am Main (Ökumenische Centrale) und dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (DÖSTA), unterstützt seither durch vielfältige Aktivitäten das, was auf regionaler Ebene geschieht. Umgekehrt gibt dieses konkrete ökumenische Miteinander vor Ort und in den Regionen der ACK auf Bundesebene Anstöße für ihre eigene Arbeit. So haben sich gute Selbstverständlichkeiten in den verschiedenen Lebensäußerungen der ACK-Arbeit herausgebildet, die bis heute durchtragen.

Doch ist nicht zu verkennen, daß die veränderte geistige „Großwetterlage", in der die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gegenwärtig ihren Weg zu gehen haben, auch auf das Miteinander in der Ökumene Auswirkungen hat. Der offensichtliche Schwund an kirchlicher und wohl auch christlicher Substanz in unserer Gesellschaft verunsichert und läßt die Neigung aufkommen, sich auf das „Bewahren" und „Verteidigen" zu konzentrieren. Die gegenwärtigen Zeiten sind für ein mutiges Vorwärtsschreiten auf ökumenischen Pfaden nicht gerade günstig. Aber vielleicht drängt der Geist Gottes die Kirchen in Zeiten äußerer Infragestellung und Verunsicherung besonders nachdrücklich, auf den Wegen zueinander nicht zu ermüden. Die ACK ist ein hervorragendes Instrument, gleichsam ein „Wanderstab" für das durch die Zeiten pilgernde Volk Gottes.

Es ist richtig: Die ACK hat keine ekklesiale Qualität. Sie kann und will nicht ersetzen, was die Kirchen in je eigener Verantwortung zu tun haben. Dennoch kommen der ACK wichtige Aufgaben zu. Ich sage das auch im Wissen darum, daß angesichts zunehmender Sparzwänge in den Kirchen eine strukturelle Ausweitung der Arbeitsmöglichkeiten der ACK bzw. ihrer Organe in nächster Zeit nicht realistisch zu erwarten ist. Doch kann und muß die ACK mit ihren Aktivitäten auf allen Ebenen dazu beitragen, daß die Beachtung ökumenischer Grundsätze und Verhaltensweisen mehr und mehr in den Kirchen selbst Fuß faßt. Nicht ein umfänglicher ACK-„Apparat" wird der Ökumene auf die Beine helfen, sondern die Sensibilität, mit der in den Kirchen ökumenisch gedacht und gehandelt wird, besonders in den Leitungsebenen. Diese Sensibilität zu fördern und selbstverständlich zu machen, muß letztlich das Ziel derer sein, die das Mandat ihrer Kirchen für die ACK-Arbeit erhalten haben. Bischof Dr. Heinz Joachim Held, mein Vorgänger im Amt des Vorsitzenden der ACK, hat von der Dimension der „Mitkirchlichkeit" gesprochen, von der unser jeweiliges kirchliches Selbstverständnis nicht mehr absehen dürfe. Diese Dimension bewußt zu machen und wachzuhalten, und zwar in den Kirchen, nicht außerhalb ihrer Strukturen, ist wohl die wichtigste Aufgabe der ACK überhaupt.

Mein herzlicher Dank geht an alle Frauen und Männer, die in diesem Sinne der ACK in der Vergangenheit „Geist und Leben" eingehaucht haben. Dankbar bin ich vor allem auch jenen, die bereit sind, dies auch heute und morgen weiter zu tun – im Vertrauen auf jenen Geist, den Beistand, der uns „in die ganze Wahrheit führt" (Joh 16,13).

Dr. Joachim Wanke
Bischof von Erfurt

Ein unausgeschöpftes Potential

Die Evangelische Kirche in Deutschland in ihrer Mitverantwortung für die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen

VON HEINZ JOACHIM HELD

Jubiläen haben etwas Gutes. Sie lassen Erinnerungen aufkommen; und sie wecken Hoffnungen. Wie immer im Leben gibt es ein Soll zu bedenken, doch dürfen wir auch ein Haben verzeichnen. Ein Jubiläum findet zugleich darin seinen Sinn, daß der Jubilar, in diesem Fall: die Jubilarin ACK, die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, auf sich aufmerksam machen kann; wie etwa vor zehn Jahren.

Das Jubiläum vor zehn Jahren

Damals versammelte sich die ACK am 14. September 1988 zur Feier ihres vierzigjährigen Bestehens in der Bundeshauptstadt Bonn. Sie wollte der allgemeinen wie der kirchlichen Öffentlichkeit ihre im ganzen nur wenig beachtete Existenz in die Erinnerung rufen. Mit dem ökumenischen Wort- und Gebetsgottesdienst in der dortigen Kreuzkirche und mit einem Festakt im Haus der evangelischen Kirche hat sie nicht mehr aus sich machen wollen, als sie tatsächlich ist: eine Weggenossenschaft von Kirchen, die allerdings erst anfängliche Schritte auf dem Weg zu einem gemeinsamen Zeugnis und Dienst haben tun können. Doch ist es ihr dabei gelungen, bewußt zu machen, daß ihre tatsächlichen Möglichkeiten bei weitem noch nicht wahrgenommen, geschweige denn ausgeschöpft worden sind. „Das Potential der ACK ist größer, als es bisher zur Entfaltung kommen konnte", hieß es in der Festansprache, die der methodistische Bischof Hermann Sticher an die Jubiläumsversammlung richtete.[1]

Diese behutsame Erinnerung galt sicher allen Kirchen in unserem Land. Ohne Ausnahme müssen sie alle immer wieder aus ihren Engführungen herausgerufen werden, damit sie dem Gebot der ökumenischen Zusammenarbeit entschlossener als bisher folgen. Doch mag sie sich besonders an die Adresse der beiden „großen" Kirchen in Deutschland gewandt haben. Aus Gründen ihrer geschichtlich gewachsenen öffentlichen Stellung und des ent-

sprechenden gesellschaftlichen Gewichts sind sie geneigt, dem kürzeren Weg der bilateralen Ökumene einen Vorzug vor den umständlicheren Verfahren der multilateralen Ökumene in Deutschland zu geben. Blättere ich in meinen Notizen nach, hat dieses werbende Monitum das Ohr und Herz ihrer beiden höchsten Repräsentanten gefunden.

Der Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Martin Kruse, brachte in seinem Grußwort sinngemäß zum Ausdruck, man müsse die ACK noch weiter entwickeln, zu einem wirklichen ökumenischen Rat der Kirchen. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, machte in einem Nachgespräch mir, dem damaligen Vorsitzenden der ACK, gegenüber die Bemerkung, die Kirchen sollten die ACK weit öfter für ein gemeinsames Handeln in Anspruch nehmen. Auch manche andere Vertreter aus dem Bereich der Kirchen und aus der Politik schienen erst aus Anlaß dieses 40jährigen Jubiläums die ACK überraschend zur Kenntnis zu nehmen: daß es sie gibt und daß sie Chancen für gemeinsame Schritte der Kirchen aller Traditionen unter uns, auch der weniger bekannten, bietet, den christlichen Glauben in der Öffentlichkeit zu bezeugen und zur allgemeinen ethischen Orientierung beizutragen. Ein unausgeschöpftes Potential kam zum Bewußtsein.

Der konziliare Prozeß – ein ökumenischer Glücksfall

Dieses Potential war freilich bisher nicht einfach unerkannt geblieben. Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hatte kurz zuvor darauf zurückgegriffen. Sehe ich es recht, ging es letztlich auf ihre Initiative zurück, daß die ACK unter Mitbeteiligung aller ihrer Mitgliedskirchen in ihrem Jubiläumsjahr 1988 zwei beratende Tagungen über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung durchführte. Es waren die Themen des „konziliaren Prozesses", der 1983 von der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Vancouver angestoßen worden war. Nun kam dieser konziliare Prozeß unter dem Dach der ACK durch die Initiative einer ihrer Mitgliedskirchen kirchlich-offiziell als ein sorgfältig strukturiertes Vorhaben der multilateralen Ökumene in unserem Land in Gang. Es war ein Schritt zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst aller Kirchen, den es in der Bundesrepublik Deutschland so bisher noch nie gegeben hatte. Ich zögere nicht, von einem ökumenischen Glücksfall zu sprechen, der zugleich zu einem Präzedenzfall werden sollte. Eine Mitgliedskirche hatte – wenn ich es recht sehe: zum ersten Mal – der ACK eine theologisch und ethisch, ja auch politisch ebenso gewichtige wie brisante Arbeitsaufgabe übertragen.

Sie hatte der ACK damit gleichsam ihr offizielles ökumenisches Vertrauen ausgesprochen.

Dieser konkrete Schritt einer multilateralen Ökumene in Deutschland war durchaus ein Wagnis. Tatsächlich gelang es nur in langen, spannungsreichen Gesprächen, daß die Gremien der ACK sich diesen Arbeitsauftrag zu eigen machten und daß sich alle Mitgliedskirchen von der Notwendigkeit und Vernünftigkeit ihrer Beteiligung überzeugen konnten. So kam es zu einem mühevollen, doch letztlich ermutigenden ökumenischen Ereignis, indem sich alle kirchlichen Traditionen von den Katholiken und Orthodoxen über die Alt-Katholiken und den landeskirchlichen wie freikirchlichen Protestantismus bis hin zu den historischen Friedenskirchen und der Heilsarmee an den beiden Forumsveranstaltungen beteiligten: zur Vorberatung und Abklärung ihrer Positionen zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung im April 1988 in Königstein am Taunus und dann zur Zusammenfassung und Beschlußfassung im Oktober 1988 in Stuttgart.[2]

Die damals im Vorfeld geäußerten Bedenken und Befürchtungen, daß es unter der Dominanz der traditionellen Kirchen zu „konservativ" zugehen würde – so die einen – oder daß sich die „utopischen" Auffassungen von kirchlich nicht recht eingebundenen Gruppen auf der ganzen Linie durchsetzen könnten – so die anderen –, haben sich am Ende nicht eigentlich bestätigt. Freilich kam auch niemand in der schließlich verabschiedeten Stuttgarter Erklärung „Gottes Gaben – unsere Aufgabe"[3] auf alle seine Kosten. Doch das Entscheidende war nicht das Soll einer mangelnden geschlossenen Gesamtübereinstimmung. Denn es gab ein erstaunliches Haben zu verbuchen. Die theologischen und gesellschaftspolitischen Wortführer der Kirchen aus der ganzen vielstimmigen Bandbreite sowohl der traditionellen konfessionellen als auch der aktuellen sozialethischen Positionen hatten sich an einen Tisch gesetzt; und sie waren zu einem gemeinsamen Zeugnis gelangt. Sie hatten Empfehlungen für einen gemeinsamen Dienst der Kirchen und Christen auf den kontroversen Feldern der Friedens-, der Wirtschafts- und der Schöpfungsethik vorgelegt. Dabei hatte sich erwiesen, daß *die christlichen Kirchen und die kirchlichen Gemeinschaften in Deutschland unter dem Dach der ACK sehr wohl in der Lage sind, überzeugende Schritte zu einem gemeinsamen Glaubenszeugnis und zu einer gemeinsamen Wegweisung für das verantwortliche Handeln in der Gesellschaft zu tun.*

Freilich konnte das nicht mehr als ein Anfang sein. Doch war das Potential der ACK von allen ihren Mitgliedskirchen zum ersten Mal anerkannt und genutzt worden. Es war eine Sternstunde für die ACK; eine Art ökumenisches Urerlebnis in Deutschland. Die ACK konnte sich als eine Arbeitsgemeinschaft der Kirche bewähren: als genau das, was sie ihrem Namen nach und von ihrem Auftrag her sein will und sein soll. Noch sehr gut erinnere ich mich daran, wie in den damaligen Vorgesprächen nicht allein die großen Kirchen nachdrücklich geltend machten, daß in der ACK das Wort der Mitgliedskirchen zu zählen hat und diese in Sachen des konziliaren Prozesses ihre Verantwortung nicht abtreten könnten. Deutlich klang die Befürchtung an, daß sich die ACK als ein Selbstzweck verstehen und sich gegenüber den Mitgliedskirchen und ihren Leitungen verselbständigen könnte. Zweifellos würde das der Sache selbst nicht dienen; und es ist nötig, daß sich die ACK und ihre Geschäftsstelle, die Ökumenische Centrale, das immer wieder klar machen.

Doch gilt es, die Lehre aus dem „Erfolgserlebnis" der ACK vor zehn Jahren auch in umgekehrter Stoßrichtung zu ziehen: Ohne ihre „großen" Mitgliedskirchen vermag die ACK ihr Potential nicht voll zu entfalten. Sie tragen eine entscheidende Mitverantwortung dafür, daß die multilaterale ökumenische Zusammenarbeit in Deutschland gelingt; daß sie Fortschritte macht; daß sie innerkirchlich und in der Öffentlichkeit spürbare Wirkungen zeitigt. Das läßt sich gerade am Beispiel der Zusammenarbeit der Kirchen an den Themen des konziliaren Prozesses rückblickend gut zeigen.

Damit, daß sich die Synode der EKD im November 1985 den Aufruf des Deutschen Evangelischen Kirchentags vom Frühsommer in Düsseldorf zu einem Konzil des Friedens zu eigen machte und ihn dem ÖRK-Vorhaben eines konziliaren Prozesses zuordnete; daß sie den Rat der EKD bat, „mit Kirchen und engagierten Christen der verschiedenen Konfessionen" ein Gespräch zur Verwirklichung dieser Initiative zu führen, kam Dynamik in die Sache. Der Rat der EKD setzte eine Arbeitsgruppe zur Klärung und Koordination der vorhandenen Positionen und Optionen ein. Ihr gehörte auch der Geschäftsführer der ACK, Abt Dr. Laurentius Klein, an. Um die Jahresmitte 1986 regte der Rat der EKD unter Hinweis auf den Vorschlag des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR für eine ökumenische Versammlung ein ähnliches Vorhaben auch für die damalige Bundesrepublik Deutschland an, und zwar „möglichst" unter Mitwirkung der ACK. Nach weiteren Vorüberlegungen seiner Arbeitsgruppe richtete der Rat der EKD im Januar 1987 die offizielle Bitte an die ACK, sie möge die Initiative ergreifen

und ihre Mitgliedskirchen einladen, auf einem Forum zu versuchen, die größtmögliche Gemeinsamkeit zwischen den verschiedenen Strömungen und Positionen „in den Antworten der Kirchen auf die Überlebensfrage der Gegenwart" zu erreichen.[4]

Doch verblieb es für die EKD nicht bei dieser formalen Bitte an die ACK, die im Grunde einer offiziellen Beauftragung gleichkam.[5] Die EKD stellte der eher bescheiden ausgestatteten Geschäftsstelle der ACK auch zusätzliche personelle und finanzielle Ressourcen zur Verfügung, ohne welche das große Vorhaben wahrscheinlich nicht hätte durchgeführt werden können.

Vom ökumenischen Anstoß draußen zum ökumenischen Anstoß zu Hause

Die EKD hat zugegebenermaßen ihrerseits lange gebraucht, um den ökumenischen Anstoß aufzugreifen, der „von draußen", von der Vollversammlung des ÖRK von 1983 in Vancouver, auf sie zugekommen war. Dort war es zu einer Priorität erklärt worden, „die Mitgliedskirchen in einen konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einzubinden".[6] Das war nicht im Sinne einer beliebigen Option für die ökumenische Arbeit unter manchen anderen gemeint. Vielmehr wurde *der konziliare Prozeß als eine bekenntnismäßig unabweisbare Konsequenz aus dem christlichen Glauben selbst* verstanden. Es hieß in dem maßgeblichen Text: „Jesus Christus ist das Leben der Welt. Dieses Leben muß zum Ausdruck kommen in Gerechtigkeit und Frieden für die ganze Welt und Achtung vor der Unversehrtheit der Schöpfung". Darum müsse es um „das Hineinwachsen aller Mitgliedskirchen in allen ihren Dimensionen in ein volles kirchliches, geistliches und politisches Engagement für diese Ausdrucksform des Lebens" gehen: „Heute Jesus Christus – das Leben der Welt – zu bekennen und nach diesem Bekenntnis in der Welt zu leben, schlägt sich nieder vor allem im Gebet und in Aktion und Reflexion für Frieden und Gerechtigkeit".[7]

Das waren recht ungewohnte theologische Töne, zwar nicht für alle in der Evangelischen Kirche in Deutschland, wohl aber für die in ihr im ganzen herkömmliche Denktradition. Daher gab es zunächst einmal einen innerkirchlichen Klärungsbedarf in ihr selbst. Es lagen auch keine eingespielten zwischenkirchlichen Modelle für ein gemeinsames Nachdenken der Kirchen über diese Herausforderungen und für ihre konkrete Zusammenarbeit auf diesen Handlungsfeldern vor. Kein Wunder, daß es einige Jahre dauerte, bis sich wirklich etwas bewegte. Daß es dann vorwärts ging, war vor allem dem charismatischen Ruf von *Carl Friedrich von Weizsäcker* nach einem Konzil

des Friedens auf dem Kirchentag in Düsseldorf im Jahre 1985 zu verdanken. Viele erfuhren das als ein erlösendes Wort, weil es die Dringlichkeit der Sache genauso auf den Punkt brachte wie die Ungeduld ungezählter engagierter Menschen in den Kirchen angesichts eines nicht mehr verständlichen Zögerns der offiziellen kirchlichen Gremien, ihrer Umständlichkeit und Bedenklichkeiten. Es wurde eine Dynamik ausgelöst – oder verstärkt –, welche die im konziliaren Prozeß engagierten Basisgruppen beflügelte, aber nun auch die Synode der EKD und den Rat der EKD erfaßte und zu den erwähnten Initiativen veranlaßte.

Diese Erinnerung an die Erfahrungen vor zehn Jahren erweisen, daß die Anstöße zu einem konziliaren Prozeß für die EKD von außen kamen. Sie mußte gleichsam „angestoßen" werden. Das ist für das ökumenische Geschehen weder ungewöhnlich noch unerhört, sondern wohl immer wieder die Regel. Wichtig ist, daß die EKD sich ökumenisch anstoßen ließ und ihrerseits einen ökumenischen Anstoß gab. Sie nahm das Potential der ACK in Anspruch.

Die Mitverantwortung der „großen" Kirchen für die ACK

Wenn wir uns fragen, was das Geheimnis dieser Sternstunde für die ACK war, so mag man keine erschöpfende Anworten finden. Natürlich waren die Themen des konziliaren Prozesses einfach dran. Ohne Zweifel sahen sich alle Kirchen in gleicher Weise gefordert. Da gab es den drängerischen Druck der „Basis" wie auch den bedrängenden Druck der Probleme. Jetzt mußten die theologischen und geistlichen Kräfte aus allen kirchlichen Traditionen und Erfahrungen mobilisiert werden. Denn es war offensichtlich, daß die in den Kirchen jeweilig bereitliegenden Antworten nicht mehr ausreichten, daß vielmehr neue Wegweisungen gefunden werden mußten. Keine Kirche konnte sie für sich allein erkunden. Vielleicht gab es auch so etwas wie das Bewußtsein des eigenen Ungenügens und Unvermögens; das Gefühl der eigenen Hilflosigkeit angesichts dieser ungewohnten Herausforderungen; und daß darum der Versuch, die heute gebotenen Antworten zu finden, am besten mit den anderen Kirchen zusammen unternommen werden sollte. Ich möchte nicht ausschließen, daß solche Einsichten in der Evangelischen Kirche in Deutschland eine Rolle gespielt haben, als sie sich mit ihrer Bitte an die ACK wandte. *Das bewußte oder unbewußte Eingeständnis der eigenen Grenzen, oder positiv ausgedrückt: der eigenen Gemeinschaftsbedürftigkeit, ist jedenfalls nicht die schlechteste Voraussetzung für einen echten Ökumenismus.*

Wie dem auch immer sei, es war von kaum zu unterschätzender Bedeutung, daß sich die EKD als eine große Mitgliedskirche wie dann auch die katholische Kirche mit ihrem Gewicht und mit ihrer Dynamik in der ACK für ein gemeinsames Zeugnis von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung engagierten. Ohne die beiden „großen" an der Seite der „kleinen" Kirchen wäre dieser ökumenische „Erfolg" der ACK nicht gelungen. Nur mit ihnen konnte die ACK ihr ganzes Potential entfalten. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die beiden großen Kirchen *eine besondere Verantwortung für das Gelingen eines gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes aller Kirchen in der ACK* für unser Land und seine Menschen tragen.

Die ökumenische Versammlung in der DDR als eine große Stunde

Große Stunden wiederholen sich nicht. Sie lassen sich weder planen noch beschließen. Sie sind ein Kairos; eine von Gott geschenkte, unvergleichliche und ungeschuldete Gelegenheit, die nicht versäumt werden darf. Auch die Sternstunde der AGCK, der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR, die sich für sie mit den drei Phasen der Ökumenischen Versammlung in Dresden, Magdeburg und Dresden in den Jahren 1988 und 1989 ergab, war eine besondere Urerfahrung, die so nicht wieder kommt, so sehr sie eine uns alle verpflichtende Erinnerung bleibt. Hier war die breite Basisbeteiligung der Menschen in den Gemeinden wesentlich und hilfreich, ebenso wie die drei verbindlichen Optionen der Schußbotschaft von Dresden im gegebenen Kontext und darüber hinaus einfach überzeugten: die Optionen für die Armen, für die Gewaltlosigkeit und für den Vorrang des Schutzes des Lebens.[8] Auch dürfen die Einwirkungen auf den friedlichen Verlauf der sich verschärfenden politischen Krise in der DDR nicht übersehen werden, wenngleich sie nicht schlüssig nachgewiesen werden können. Nicht zuletzt haben diese Versammlungen eine ökumenische Dynamik entbunden, als die römisch-katholische Kirche, die bisher abseits gestanden hatte, zur Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR hinzu fand; bezeichnenderweise auf dem Weg einer engagierten Arbeitsgemeinschaft. Aber auch hier war der entschiedene Einsatz einer großen Mitgliedskirche, des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, menschlich gesprochen für das Gelingen dieses ökumenischen Geschehens von erheblicher Wichtigkeit.[9]

Ein weiteres Fallbeispiel für die Bedeutung des Engagements der Mitgliedskirchen in der ACK für das Gelingen eines multilateralen ökumenischen Vorhabens ist das Jahr mit der Bibel im Jahr 1992. Bereits für das Jahr 1990 von dem baptistischen Pfarrer und Ökumeniker Dr. Günter Wieske angeregt und um die Jahreswende 1987/88 als ein Vorschlag vom Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in die ACK eingebracht, erhielt das Projekt sogleich die Unterstützung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen. Auch hier zeigte sich, daß das „gut' Ding" der multilateralen Ökumene vom ersten Anstoß bis zur Verwirklichung auch gute Weile haben will. Natürlich fand die Idee auf allen kirchlichen Seiten eine spontane, zum Teil begeisterte Zustimmung. Mit Recht wurde empfunden, daß die Bibel die uns allen gemeinsame Quelle für Glauben und christliche Erneuerung ist; und daß es unsere missionarische Aufgabe ist, sie unserem Volk und auch den Gliedern der Kirchen wieder nahezubringen. Doch es dauerte aufs neue einige Jahre, und es bedurfte langwieriger Beratungen, bis sich die verschiedenen Kirchen, ihre Bibelwerke und die freien Verbände, wie auf evangelischer Seite die Gemeinschaftsbewegung, mit ihren sehr eigenen Auffassungen von Bibelmission und Kirche auf ein gemeinsames Vorgehen und auf gemeinsame Ziele verständigen konnten.

Jetzt hatten die „großen Kirchen" darauf bestanden, daß das ökumenische Bibellesejahr nicht in der Regie eines bereits ohne sie frei konstituierten Kreises interessierter Werke, Personen und Verbände blieb, sondern daß es zu einer Sache der Kirchen wurde. Die EKD wollte als Kirche Mitträgerin des Projektes sein und dabei auf die Gemeinschaft der Kirchen der ACK nicht verzichten. Sie beantragte die Rückkoppelung des Vorhabens in die ACK hinein. Die Deutsche Bischofskonferenz nahm dieselbe Haltung ein. So kam es schließlich zu einem Koordinations- und Planungsgremium von vier „Säulen", in dem die katholische Kirche, die EKD, die Vereinigung Evangelischer Freikirchen und die „anderen" Mitgliedskirchen der ACK sowie die freien Werke und Verbände in gleicher Stärke vertreten waren.[10]

Das Jahr mit der Bibel wurde ein eindrucksvoller Erfolg, nicht nur binnenkirchlich, sondern auch in der Öffentlichkeit. Ermöglicht wurde er unbeschadet der unverfügbaren Wirksamkeit des Heiligen Geistes durch die Zusammenarbeit aller Kirchen, nicht zuletzt dank des Engagements der großen Kirchen und ihrer Bibelwerke in der ACK. Es war freilich nötig gewesen, die „dialektischen Verhältnisse" zu berücksichtigen, „in denen im Bereich des landeskirchlichen Protestantismus organisierte Kirche und freie

Werke und im Bereich der Freikirchen Kirchen- bzw. Bundes- und Allianzzugehörigkeit zueinander stehen". Bei den mühsamen Besprechungen in der ACK war es ein ökumenisches Gebot gewesen, die Wege zu finden, „die bei dem ökumenischen Schulterschluß der beteiligten Kirchen diejenigen freien Werke nicht ausschließen, die der Evangelischen Allianz nahestehen". Daran wird klar, daß es nicht nur das Problem der ökumenischen Verständigung zwischen den Kirchen gibt, sondern auch das zwischen den „verfaßten" Kirchen einerseits und den freien Werken und Vereinigungen bibel- und glaubensbewußter Christen in ihnen andererseits, wie sie sich etwa im Gnadauer Gemeinschaftsverband und in der Deutschen Evangelischen Allianz zusammengefunden haben. Um dieser sehr komplizierten ökumenischen „Gemengelage" Rechnung zu tragen und die gewünschte Zusammenarbeit zwischen den Kirchen und den freien Werken im Jahr mit der Bibel nicht durch kirchenkritisches Mißtrauen und ekklesiologische Vorbehalte zu belasten, „verzichtete die ACK auf ihre eigentlich von der katholischen und der EKD-Seite gewünschte Dachfunktion für das Bibellesejahr".[11]

Multilaterale Ökumene in Deutschland – eine lohnende Mühe

Mit diesem gelungenen Vorhaben des Jahres mit der Bibel 1992 läßt sich ebenso wie mit der Erfahrung des konziliaren Prozesses einige Jahre zuvor die Überzeugung begründen, daß sich die multilaterale Ökumene in Deutschland sehr wohl lohnt. Freilich ist sie mühevoll. Sie erfordert viel Zeit und Geduld. Sie bedarf mancher Selbstverleugnung, auf jeden Fall aber der einfühlsamen Aufmerksamkeit auf die Schwesterkirchen, der bei uns großen auf die bei uns kleinen und umgekehrt. Als besonders wichtig aber will es erscheinen, daß die „Großkirchen" ihre Mitverantwortung für die multilaterale ökumenische Zusammenarbeit in der ACK erkennen und wahrnehmen. Daraus wird ein Gewinn für die Ökumene und ihr Vorankommen in Deutschland erwachsen, aber auch ein Gewinn für sie selbst. Die Evangelische Kirche in Deutschland hat der ACK viel zu geben; sie wird aber auch viel durch sie empfangen können.

Die EKD war von Anfang an in der ACK dabei. Von ihrer Kirchenkanzlei in Schwäbisch Gmünd war am 19. Februar 1947 die erste Einladung zu vorbereitenden Beratungen mit den evangelischen Freikirchen ergangen. Doch die eigentliche Initiative hatte weder bei der EKD noch bei den Freikirchen gelegen. Sie kam aus dem ÖRK in Genf.[12]

Am Anfang ohne eine Tradition zwischenkirchlicher Zusammenarbeit

Die multilaterale Ökumene hatte in Deutschland keine festgefügte Tradition wie jenseits unserer Grenzen. In Frankreich war 1905 die Fédération Protestante de France entstanden, der neben Reformierten und Lutheranern auch die Baptisten und die Methodisten angehörten.[13] In den Vereinigten Staaten von Nordamerika hatte sich 1908 der Federal Council of Churches of Christ in America konstituiert, auf den 1950 der National Council of the Churches of Christ in the USA folgte.[14] Solche Strukturen zwischenkirchlicher Beratung und Zusammenarbeit kannte man in Deutschland nicht.

Die Gründe für diesen Mangel an innerdeutschen Vorgaben für eine multilaterale Ökumene lassen sich unschwer erkennen. Zunächst ist das erdrückende innerprotestantische Mißverhältnis zu nennen. Für die mächtigen Landeskirchen fielen die Freikirchen zahlenmäßig wirklich nicht ins Gewicht; auch von der Sache her kaum, da sie ihnen praktisch als Sekten galten. Zudem hatte man ungute geschichtliche Erfahrungen miteinander gemacht und hegte manches tief einsitzende theologische Mißtrauen. Man kannte sich kaum. Vor allem aber hatte man in der staatskirchlichen Tradition anders als in England den Umgang mit christlichen Dissidenten nicht lernen können. An zweiter Stelle gilt es zu bedenken, daß die protestantischen Landeskirchen seit der Mitte des letzten Jahrhunderts, gerade als das Bewußtsein der ökumenischen Berufung anderswo erwachte, mit den Versuchen ihrer eigenen Einigung beschäftigt waren, etwa auf den Eisenacher Konferenzen. Der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß von 1903,[15] der Deutsche Evangelische Kirchenbund von 1922, die Deutsche Evangelische Kirche von 1933 und die Evangelische Kirche in Deutschland von 1945 und 1948 – sie sind die Stationen eines eigenen mühevollen ökumenischen Experiments, das alle Kräfte in Anspruch nahm. Hinzu trat dann seit 1945 in der EKD das leidenschaftliche Ringen um die konfessionelle Frage und nicht zuletzt die kontroverse Aufarbeitung der Erfahrungen des Kirchenkampfes in den Jahren nach 1933 zwischen der mehr bruderrätlich orientierten Strömung und dem landeskirchlichen Herkommen.

Die Nötigung zur innerdeutschen Ökumene

Es ist nicht nur ein Gebot der geschichtlichen Aufrichtigkeit, sondern es ist auch keine Schande, wenn wir uns nach fünfzig Jahren daran erinnern, daß der Anstoß zur Bildung der ACK von draußen kam. Wir verdanken die innerdeutsche Ökumene der außerdeutschen Ökumene. Die Evangelische Kirche in Deutschland war hier die Beschenkte. Man könnte durchaus von

einer Nötigung[16] sprechen, einer heilsamen Nötigung zur innerdeutschen Ökumene, ja zur Ökumene überhaupt, die nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und mit den dadurch ermöglichten ökumenischen Begegnungen einsetzte. Das galt schon von der berühmten Stuttgarter (Schuld-)Erklärung des Rates der EKD vom 18./19.Oktober 1945. Unbeschadet ihres freien, geistlichen, ja „charismatischen" Charakters wird man doch sagen müssen, daß sie dem soeben gebildeten Rat der EKD durch den Besuch der ökumenischen Delegation gleichsam abgenötigt wurde. Auch die Organisation und Arbeit des Hilfswerks der EKD, das bereits auf der landeskirchlichen Kirchenführerkonferenz in Treysa Ende August 1945 beschlossen worden war, machte die Einbeziehung der Freikirchen zwingend. Die Gründe dafür ergaben sich nicht nur daraus, daß die Nöte keine konfessionellen Grenzen kannten und sich die Hilfe darum auch nicht nach ihnen richten durfte. Vielmehr gehörten die großen Schwestern unserer Freikirchen in den USA zu den engagierten Gebern der von allen benötigten Hilfsgüter. Es widersprach dem Geist der Genfer Ökumene, die zwischenkirchliche Not- und Wiederaufbauhilfe nach konfessionellen Kriterien zu organisieren und zu leisten.[17]

Statt des nationalen Rates eine Arbeitsgemeinschaft der Kirchen

Nach den Vorstellungen des ÖRK, wie sie in der frühen „Anregung" an die EKD vom Frühjahr 1946 enthalten waren, sollte es zu einem ökumenischen Zusammenschluß nach dem Vorbild des nordamerikanischen Federal Council oder des Britischen Kirchenrates kommen.[18] Die innerdeutsche Ökumene sollte sich nicht nur „hilfswerksbedingt" auf der Ebene der Diakonie entwickeln, sondern einen wirklich kirchlichen Charakter annehmen. Der Auftrag des Rates der EKD an die Kirchenkanzlei von Anfang 1947 lautete dementsprechend, Verhandlungen mit den Freikirchen über die Bildung eines „nationalen Rates der Kirchen" aufzunehmen. Doch heraus kam schließlich nach Jahresfrist bei der Gründungsbegegnung am 10. März 1948 in Kassel eine „Arbeitsgemeinschaft" der christlichen Kirchen, deren Satzung nur „Richtlinien" genannt werden durften. Sowohl der Rat der EKD wie die Freikirchen wollten aus je eigenen ekklesiologischen Beweggründen lediglich einen lockeren ökumenischen Zusammenschluß ohne eine direkte kirchliche Zuständigkeit.[19]

Man mag das beklagen, sollte sich aber zweierlei klarmachen. Einmal sind auch andernorts die nationalen und regionalen „Räte" von Kirchen ebenso wie auch der Ökumenische Rat der Kirchen selbst grundsätzlich Gremien ohne jede formelle kirchenbindende Befugnis. Das ist paradoxer-

weise eine Grundbedingung für jede gelingende ökumenische Zusammenarbeit. Zum anderen bringt der Name „Arbeitsgemeinschaft" im deutschen Sprachraum viel besser zum Ausdruck, um was es geht: nicht nur um eine Beratung, sondern um eine Zusammenarbeit der Kirchen.[20] Freilich behält die Feststellung von Hermann Sticher vor zehn Jahren auch weiterhin ihre herausfordernde Aktualität: „Die Frage nach dem Grad der Verbindlichkeit der Zusammenarbeit in der ACK ist bis heute ein Problem geblieben."[21]

Mehr als Gespräch und Beratung

Bezeichnenderweise war von einer Zusammenarbeit im eigentlich kirchlichen Sinn in den ersten „Richtlinien" der ACK vom 10. März 1948 nicht die Rede. Ihre Aufgaben wurden damals wie folgt festgelegt: „Förderung ökumenischer Beziehungen und der ökumenischen Arbeit unter ihren Mitgliedern; Förderung des theologischen Gesprächs unter den Mitgliedern mit dem Ziel der Klärung und Verständigung; Beratung und Vermittlung bei Meinungsverschiedenheiten zwischen einzelnen Mitgliedern; Vertretung besonderer Anliegen einzelner Mitglieder auf deren Antrag; Vertretung gemeinsamer Anliegen nach außen und in der Öffentlichkeit."[22] Daß es mehr sein und werden soll als wechselseitiges theologisches Gespräch und gemeinsame Beratung, wird erst in der Satzung der erweiterten ACK vom 12. März 1974 deutlich ausgesprochen, als ihr die römisch-katholische Kirche und die Griechisch-Orthodoxe Metropolie beitraten. Nun steht an erster Stelle unter den Aufgaben die „gegenseitige Unterrichtung ihrer Mitglieder und Zusammenarbeit im gemeinsamen Zeugnis und Dienst". Diese drei Worte „gemeinsames Zeugnis und Dienst" bezeichnen einen entscheidenden Fortschritt im Selbstverständnis der Kirchen bei ihrer Zusammenarbeit in der ACK. Sie sind zu einer festen Formel geworden; zu einem geflügelten Wort, das immer wieder beschworen wird, wenn es darum geht, Grund, Sinn und Ziel der ACK zu umreißen. Daß die ACK und ihre Mitgliedskirchen dahinter zurückbleiben; daß darin eine noch uneingelöste Zielvorgabe zum Ausdruck kommt; daß sie von den einzelnen Kirchen unterschiedlich verstanden wird, spricht nicht gegen die verpflichtende Kraft der darin ausgesagten ökumenischen Berufung. Auch heute bleibt die Rede von dem unausgeschöpften Potential in der ACK gültig.

Doch soll diese Feststellung zum 50jährigen Jubiläum der ACK nicht in einem klagenden Ton gemacht werden, sondern eher im Sinne einer Verheißung und Ermutigung. Die Beispiele einer innerdeutschen ökumenischen Zusammenarbeit der Kirchen aus den letzten zehn Jahren, der konziliare

Prozeß 1988/89, das Jahr mit der Bibel 1992 und zuletzt die Ökumenische Versammlung in Erfurt 1996, belegen bei all ihrer Unwiederholbarkeit, daß die Kirchen der ACK Mittel und Wege zu einem gemeinsamen Zeugnis und zu einem gemeinsamen missionarischen Dienst gefunden haben; mithin daß sie es nicht bei der bloßen Formel belassen haben, soviel auch noch zu wünschen übrig bleiben mag.

Aus jüngster Zeit mag man den Konsultationsprozeß mit dem Ziel eines Wortes der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland 1994 bis 1997 erwähnen, der zwar von den beiden großen Kirchen getragen wurde, an dem sich aber auf ihre Einladung hin die anderen Mitglieder der ACK beteiligt haben.[23] Ferner das Gemeinsame Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht vom Juni 1997: „...und der Fremdling, der in seinen Toren ist"[24] In beiden Fällen liegt ein bedeutsamer Schritt zu einem gemeinsamen Zeugnis und Dienst der christlichen Kirchen unter uns vor, auch wenn sie sich nicht formell unter dem Dach der ACK vollzogen. Doch waren ihre Kirchen einbezogen, was in vergleichbaren Fällen einer bilateralen ökumenischen Initiative in früheren Jahren nicht die Regel war.

Auf dem Wege zu einer Gebetsgemeinschaft der Kirchen

Als es nach der politischen Wende der Jahre 1989/90 zu einer Neubegründung der ACK in ganz Deutschland kam, ergab sich die Gelegenheit, aufgrund der auf beiden Seiten der bisherigen innerdeutschen Grenze gemachten Erfahrungen noch einmal gemeinsam über die Zielsetzung der ACK zu beraten. Nun heißt es in der neuen Satzung vom 27. November 1991 an erster Stelle unter den Aufgaben, deren Erfüllung die ACK dienen will: „Gegenseitige Information, Beratung und Zusammenarbeit im gemeinsamen Zeugnis, Dienst und Gebet". Darin spricht sich das Bewußtsein aus, daß die ACK nicht allein eine Beratungs-, Zeugnis- und Dienstgemeinschaft, sondern auch eine „Gebetsgemeinschaft" christlicher Kirchen in Deutschland sein soll. Wenn man es recht versteht, kommt darin das Wollen der Kirchen zum Ausdruck, in der ACK gemeinsam ihrer eigentlich kirchlichen, zutiefst gottesdienstlichen Berufung zu genügen, in der sich letzten Endes die Einheit der Kirchen erweist. Damit kommen bereits die theologischen und kanonischen, aber auch die geschichtlich und bewußtseinsmäßig bedingten Schwierigkeiten in den Blick, die sich auf dem Wege zu diesem Ziel ergeben. Es ist daher mein Wunsch, daß die Kirchen in der ACK sich mit der Frage befassen, was es heißen mag, als Kirchen miteinander und für-

einander zu beten. Es ist zugleich meine Hoffnung, die Evangelische Kirche in Deutschland möge es als ihr Anliegen betrachten, daß die ACK als eine Gebetsgemeinschaft der christlichen Kirchen in Deutschland auch bei ökumenischen Gottesdiensten aus besonderem öffentlichen Anlaß stärker als bisher in Erscheinung treten kann.

ANMERKUNGEN

[1] Hermann Sticher, Schritte auf dem Weg zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst – 40 Jahre Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, ÖR 37, 1988, Seite 415–425, hier Seite 423.

[2] Die beiden Forumsveranstaltungen sind dokumentiert in epd-Dokumentation Nr. 19–20/88 (1) und (2) vom 9. Mai 1988: Ökumenisches Forum Königstein: „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung"; und epd-Dokumentation Nr. 46/88 vom 7. November 1988: Forum „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung: ‚Gottes Gaben – unsere Aufgabe'. Die Erklärung von Stuttgart".

[3] Abgedruckt in epd-Dokumentation 46/88 (siehe Anm.2), Seite 6–54; und in: EKD-Texte 27 „Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung", Seite 69–117.

[4] Zum Hergang im einzelnen vgl. Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 119/120, 1992/93, Gütersloh 1996, Seite 377–378; und Lothar Coenen, Das Forum – Ein Weg zu wachsender Gemeinschaft, in: Lothar Coenen (Hg.), Unterwegs in Sachen Zukunft. Das Taschenbuch zum konziliaren Prozeß, Stuttgart/München 1990, Seite 88–104.

[5] Eine ähnliche offizielle Bitte an die ACK kam übrigens auch seitens der Leitung der Evangelisch-methodistischen Kirche und von der Herrnhuter Brüdergemeine.

[6] Bericht aus Vancouver, hg. von Walter Müller-Römheld, Frankfurt am Main 1983, Seite 261.

[7] Ebd., Seite 258–259.

[8] Das Wort an die Gemeinden der Ökumenischen Versammlung in Dresden vom 30. April 1989 findet sich abgedruckt im Kirchlichen Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 119/120 (siehe Anm. 4), Seite 380–381; und in EKD-Texte 38 „Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dresden/ Magdeburg/Dresden", Seite 20–21.

[9] Zu den Initiativen im konziliaren Prozeß aus der DDR und in ihr und zu seinem Verlauf dort vgl. Joachim Garstecki, Von der Konzilsforderung zur Ökumenischen Versammlung, in: Lothar Coenen (Hg.), Unterwegs in Sachen Zukunft (s. Anm.4), Seite 139–159. Eine Gesamtdokumentation liegt vor in: „Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dresden – Magdeburg – Dresden. Eine Dokumentation", Berlin 1990.

[10] Vgl. zu den schwierigen Diskussionen bei der Vorbereitung des Jahres mit der Bibel den Bericht „Bibellesejahr" im Rundbrief Nr.15 der Ökumenischen Centrale vom August 1989, Frankfurt am Main, Seite 24–25.

[11] Zitiert aus dem in der vorigen Anmerkung genannten Bericht.

[12] Vgl. hierzu und zu dem Folgenden den Bericht von Otto Harling im Kirchlichen Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 82, 1955, Seite 357–381, und vor allem die detailliert aus den Quellen erarbeitete Darstellung von Andrea Strübind, Freikirchen und

Ökumene in der Nachkriegszeit, in der Zeitschrift Kirchliche Zeitgeschichte (KZG) 6, 1993, Seite 187–211.

[13] Vgl. Weltkirchenlexikon, hg. von Franklin H. Littell und Hans Hermann Walz, Stuttgart 1960, Spalte 421.

[14] Vgl. Weltkirchenlexikon (siehe vorherige Anmerkung), Spalte 42.

[15] Vgl. die Artikel über den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß und die Eisenacher Konferenzen in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 1. Auflage, Band III, Tübingen 1912, Spalte 1189–1198 und 1597–1600.

[16] Diese „Nötigung" der EKD und der evangelischen Freikirchen zur innerdeutschen ökumenischen Zusammenarbeit zeichnet Andrea Strübind in ihrer sehr informativen Arbeit (siehe Anm. 11) eindrucksvoll nach: „Ohne den direkten Einfluß des ÖRK wäre die innerdeutsche Ökumene nicht in der Weise ausgebildet worden, wie die Entwicklung in den 50er Jahren zeigt" (Seite 189).

[17] Diesem Thema widmet Andrea Strübind ein ganzes, sehr aufschlußreiches Kapitel ihrer Arbeit (Seite 189–198).

[18] Vgl. Otto von Harling (siehe Anm. 12), Seite 357, und Andrea Strübind (siehe Anm. 12), Seite 199.

[19] Vgl. Otto von Harling, Seite 358, und Andrea Strübind, Seite 201– 204.

[20] Freilich ist die Bezeichnung „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen" nur schwer im Englischen wiederzugeben. Dort heißt es am besten und durchaus sachentsprechend: „Council of Christian Churches in Germany", was sich hoffentlich endgültig einbürgert. Der Name „Nationaler Rat der Kirchen" vermittelt im Deutschen keinen wirklichen Eindruck von einer größeren Verbindlichkeit der Zusammenarbeit.

[21] Hermann Sticher (siehe Anm. 1), Seite 418.

[22] Die „Richtlinien" der ACK von 1948 finden sich bei Otto von Harling (siehe Anm. 12), Seite 370–372.

[23] Der Konsultationsprozeß ist in der Reihe Gemeinsame Texte, hg. vom Kirchenamt der EKD und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, dokumentiert: Heft 3 (Diskussionsgrundlage 1994), Heft 7 (Wissenschaftliches Forum 1995), Heft 8 (Berliner Konsultation 1996) und Heft 9 (Gemeinsames Wort 1997: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit).

[24] Herausgegeben vom Kirchenamt der EKD und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der ACK in Deutschland; Bonn/Frankfurt am Main/ Hannover 1997; auch in Gemeinsame Texte Heft 12.

Die römisch-katholische Kirche in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland

Rückblick und Perspektiven

VON HANS JÖRG URBAN

In der „Herder-Korrespondenz" vom Juni 1973[1] ist zu lesen: „Am 10. März d.J. feiert die bisher eher ein Schattendasein führende und der Öffentlichkeit wenig bekannte ‚Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland' ihr 25jähriges Bestehen. Relevanter als das Jubiläum selbst ist für diese Arbeitsgemeinschaft aber sicher die knapp eine Woche danach von der Deutschen Bischofskonferenz erklärte ‚grundsätzliche' Bereitschaft, die volle Mitgliedschaft der katholischen Kirche in diesem obersten Gremium der innerdeutschen multilateralen Ökumene zu beantragen." Hat der Autor dieser Zeilen damals den Mund zu voll genommen?

Fühlungnahme und Annäherung

Vorausgegangen war seitens der Deutschen Bischofskonferenz die Entsendung von zwei Ökumeneexperten, die mit dem Status von Gästen und Beobachtern erstmals vom 10. bis 11. März 1969 an der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland teilnahmen.[2] Ihre Berichte erreichten über den Vorsitzenden der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, den Paderborner Kardinal Lorenz Jaeger, der gleichzeitig auch Vorsitzender der Konferenz der Ökumenereferenten der Bistümer war, die Diözesanbischöfe und deren Ökumenereferenten. Dies führte dazu, daß die Deutsche Bischofskonferenz schon in der Herbst-Vollversammlung 1969 über den von Kardinal Jaeger an diese geleiteten Wunsch der Mitgliederversammlung der ACK bezüglich einer stärkeren Mitarbeit der katholischen Kirche in derselben beriet. So konnte einer der beiden katholischen Gäste und Beobachter, Prof. Dr. Peter Bläser, mit Datum vom 31. Oktober (signifikanterweise!) desselben Jahres an den Geschäftsführer der ACK und Leiter der Ökumenischen Centrale, Oberkirchenrat Dr. Hanfried Krüger, schreiben: „Die Deutsche Bischofskonferenz hat auf ihrer Plenarsitzung dem Antrag grundsätzlich zugestimmt, einen hauptamtlichen Mitarbeiter in die Ökumenische Centrale zu entsenden. Sie ist auch bereit, die Verbindung zur Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen ‚zu verstärken', wie es wörtlich im Protokoll heißt. Die Bischofskonferenz

hat jedoch die Ausführung ihres Grundsatzbeschlusses davon abhängig gemacht, daß einige Vorfragen geklärt werden ...". Der nächste Schritt war folgerichtig die nebenamtliche Beauftragung eines Katholiken für eine befristete Zeit zur Mitarbeit in der Ökumenischen Centrale in Frankfurt. Dies entsprach den Vorstellungen der Mitgliederversammlung der ACK vom 6. November 1969 und auch denen von Kardinal Jaeger, der für die Bischofskonferenz über Prof. P. Bläser mit Frankfurt verhandelte. So wurde ab Mitte 1970 Dr. Peter Manns vom Institut für Europäische Geschichte, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte, in Mainz mit dieser nebenamtlichen Funktion beauftragt. Seine Hauptaufgabe war die Einblicknahme in die Arbeit der Ökumenischen Centrale und der ACK und damit verbunden die Planung einer hauptamtlichen katholischen Mitarbeit in dieser Geschäftsstelle der ACK und die Vorbereitung des offiziellen Beitrittes der katholischen Kirche in die ACK. Ihm folgte in dieser Funktion Dr. Hans Jörg Urban, ebenfalls aus dem damals noch von Prof. Dr. Joseph Lortz geleiteten Mainzer Institut für Abendländische Religionsgeschichte. Mit seiner Tätigkeit, die hauptsächlich in vielen vertrauensbildenden Aktionen bestand, konnte er dazu beitragen, daß, wie eingangs erwähnt, die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer Frühjahrskonferenz 1973 ihre Bereitschaft zur vollen Mitgliedschaft in der ACK erklärte und diese auch nach Klärung weiterer Fragen beantragte. Der Antrag wurde in der Mitgliederversammlung vom 9. November 1973 durch die Vertreter der ACK-Mitgliedskirchen einstimmig angenommen.

Die feierliche Aufnahme der katholischen Kirche in die ACK, verbunden mit einer Neukonstituierung derselben, fand allerdings erst am 11. März 1974 in Frankfurt statt.[3] Bis dahin sollten nochmals von der Bischofskonferenz vorgelegte Fragen geklärt werden. Neben vielen Fragen praktischer Natur, von der Aufgabenstellung, den Arbeitsstrukturen, der Finanzierung bis hin zu den endgültigen Statuten, stellte sich sowohl 1969 wie auch 1973 als inhaltlich wichtigste Frage heraus: 1. Wie steht die EKD und insbesondere wie stehen die Freikirchen zu einer katholischen Mitgliedschaft und 2. wie werden in der ACK Beschlüsse gefaßt und welchen Stellenwert haben sie? Auf die erste Frage konnte P. Bläser schon Ende 1969 in einer Notiz über die Mitgliederversammlung der ACK vom 6. November 1969 festhalten: „Alle Freikirchen (bei der EKD versteht sich das von selbst) begrüßen ohne irgendeinen Vorbehalt die Eingliederung der katholischen Kirche in die ACK." „Bei der Abstimmung über die Entsendung eines katholischen Mitarbeiters in die Ökumenische Centrale ergab sich, daß alle Mitgliedskirchen, die dort vertreten waren (18), für die Entsendung gestimmt haben." Im Hin-

blick auf den Stellenwert der Beschlüsse der ACK mußte offenkundig länger verhandelt werden. Erst in Notizen von P. Bläser (21. August 1973) über die Verhandlungen in der „Arbeitsgruppe der ACK und der Deutschen Bischofskonferenz" vor dem Beitritt 1973 ist zu § 6,4 der Satzung notiert: „Beschlüsse der Mitgliederversammlung, die über das Mandat der Vertreter der Mitglieder hinausgehen, bedürfen der Annahme durch die einzelnen Mitglieder. Dies gilt besonders auch im finanziellen Bereich."

Die Durchsicht der weiteren Aktenstücke über die Vorbereitung und den Beitritt der katholischen Kirche läßt erkennen, daß die verantwortlichen Akteure sich bewußt waren, einen entscheidenden Schritt zu tun, und zwar von der bisherigen bilateralen zur multilateralen Ökumene, welche man in ihrer vollen Entfaltung bis dahin nur aus der Ferne hatte beobachten können, nämlich in ihrer Genfer Gestalt. Und dort war ja schon die Orthodoxie Mitglied, so daß dort das rein innerreformatorische Dasein nicht einmal so kraß sein konnte wie in der deutschen ACK. Würde es durch den katholischen Beitritt gelingen, diese innerreformatorische Einseitigkeit, die bis dahin auch durch die Mitgliedschaft der Alt-Katholischen Kirche nicht gestört war, in Richtung auf echte Multilateralität zu durchbrechen? Nicht nur diese Sorge war gegeben, sondern auch eine weitere, nämlich im Hinblick auf die Verbindlichkeit. Bilaterale Absprachen und Vereinbarungen beruhen in ihrer Verbindlichkeit entscheidend auf dem klaren und bekannten Profil der Vertragspartner. Ist dies auch in der großen Runde der multilateralen Ökumene mit den vielen so unterschiedlichen ekklesiologischen und dogmatischen Gesichtern der Fall? Besteht hier nicht die Gefahr des „ökumenischen Minimalkonsenses"? Genau mit dieser Frage der Verbindlichkeit hängt dann ja auch diejenige nach dem Mandat einer solchen Arbeitsgemeinschaft zusammen: Wieviel Mandat werden die einzelnen Kirchen ihren Delegierten geben und wieviel Gewicht und Autorität wünschen sich die Kirchen überhaupt in Zukunft für die ACK? Und eine weitere Sorge stand im Raum: Die ACK nahm eine „... ‚einsame Spitzenposition' (ein), von der aus jeder Kontakt zu hauptsächlich in den letzten zehn Jahren entstandenen und immer wachsenden Aktivitäten an der ‚Basis' nicht zu gelingen scheint."[4]

Trotz dieser offenkundigen Schwächen der damaligen ACK war man katholischerseits durchaus zum Beitritt motiviert. Man sah darin zuerst einmal eine schon länger fällige strukturelle Vervollständigung der innerdeutschen Ökumene und einen Ausgleich der Gewichte. Die durch den Beitritt vervollständigte ACK konnte zum sichtbaren Symbol und zur greifbaren Konkretion auf nationaler Ebene werden für das Stück christlicher Einheit, das der Christenheit bis zu dem Tag geschenkt war. Allerdings gab es auch

gewichtige praktische Gründe für das Eintreten in den multilateralen Dialog, und zwar nicht als Ersatz für die bilateralen Dialoge oder in Konkurrenz zu diesen, sondern als deren legitime und notwendige Entfaltung. Die Öffnung zum Multilateralen kommt der angestrebten Fülle des Christlichen näher, nicht nur wegen der einzubringenden größeren Vielfalt, sondern auch weil dort, wo zwei Kirchen im bilateralen Dialog immer wieder durch die Vorbelastung der Jahrhunderte an erstarrte Grenzen stoßen, der Beitrag einer dritten und mehrerer anderer Kirchen oft Gesichtspunkte einbringen kann, die zum Durchbruch verhelfen. Auch ist das Finden allgemein befriedigender Regelungen für die Praxis in der multilateralen Ökumene schon wegen der Anwesenheit aller und der Vielfalt der vorzutragenden Aspekte und Vorschläge in jedem Fall erleichtert. Nicht zuletzt werden hier auch neue Grenzen etwa zwischen zwei Kirchen, die sich in einer Sache geeinigt haben, und allen anderen Kirchen schon von Anfang an leichter vermieden.

Gerade die letztgenannten Aspekte zeigen, daß man katholischerseits 1973/74 mit einiger Erwartung einer näheren Begegnung und ggf. engerer Zusammenarbeit mit den Freikirchen entgegensah. Dies zeigt schon die in den Akten mehrfach vorkommende katholische Vergewisserung, daß man freikirchlicherseits mit dem Beitritt der katholischen Kirche einverstanden ist. In dem Zusammenhang ist aber auch wahrzunehmen, daß die Leitungen der Freikirchen – trotz der bekannten diesbezüglichen Widerstände in ihren Gemeinden – an der katholischen Mitgliedschaft in der ACK interessiert waren, nicht nur zum Ausgleich der Dominanz der EKD[5] in diesem Gremium, sondern auch weil sowieso bei einigen der größeren Freikirchen nähere Kontakte mit der katholischen Kirche intendiert waren. Daß dies nun auf der Ebene der ACK geschehen konnte, kam ihnen entgegen. Da bilaterale Verbindungen zwischen der EKD, der Orthodoxen und der Alt-Katholischen Kirche mit der Deutschen Bischofskonferenz schon bestanden, war eindeutig, daß ein entscheidendes Novum beim Beitritt in die ACK das Treffen auf die Freikirchen sein würde.

Damit ist etwas gesagt zu den damaligen katholischen Erwartungen beim Beitritt zur ACK. Mindestens so wichtig war die Bereitschaft der katholischen Kirche, die ihr eigene Verbindlichkeit sowie ihr spezifisches, theologisch orientiertes Ökumeneverständnis einzubringen. Ob dies genauso willig angenommen würde wie ihre paritätische Beteiligung an der Finanzierung der ACK und der Ökumenischen Centrale, galt es abzuwarten. Zum damaligen katholischen Angebot ist auch die Bereitschaft zu zählen, zur besseren Durchlässigkeit und Vernetzung der Strukturen der multilateralen Ökumene beizutragen. Durch die Mitgliedschaft der Bischofskonferenz in

der Bundes-ACK und der parallelen Mitgliedschaft der Diözesen in den regionalen Arbeitsgemeinschaften war es nicht utopisch, an eine bessere Verzahnung von oberer und mittlerer Ebene zu denken, um somit die „Bodenhaftung" auch der Bundes-ACK zu verbessern. In dem schon angeführten Artikel der Herder-Korrespondenz ist im Hinblick auf die Bereitschaft der katholischen Kirche beim Beitritt zu lesen: „Sie ist gewillt, die Verantwortung für das höchste Gremium der innerdeutschen multilateralen Ökumene maßgebend mitzutragen und all dies einzubringen, was sie bisher in den bilateralen Kontakten an Erfahrungen und Ergebnissen gesammelt hat."[6]

Der geschichtliche Aufriß wäre unvollständig ohne die Erwähnung der Rolle der katholischen Kirche in der AGCK der ehemaligen DDR. Gegründet wurde diese im Jahre 1970. Von Anfang an war die Berliner Bischofskonferenz darin im Beobachterstatus durch Prälat Paul Dissemond vertreten. Nach der guten Zusammenarbeit in den Ökumenischen Versammlungen von Dresden und Magdeburg beschloß die Berliner Ordinarienkonferenz, die Vollmitgliedschaft in der AGCK zu beantragen. Die Aufnahme erfolgte am 9. Mai 1990, als der Prozeß der Zusammenführung beider Arbeitsgemeinschaften gerade begann. Jedoch vorerst zurück zur ACK-West.

Bilanz

Beim jetzt anstehenden 50jährigen Jubiläum der ACK beginnt auf den Tag das 25. Jahr der katholischen Vollmitgliedschaft. Die naheliegende Bilanz gestaltet sich nicht leicht, geht es doch zuerst um die Gesamtleistung der ACK und dann aber doch – damit verwoben – auch um die Frage, was die katholische Seite eingebracht hat und mit welchen Angeboten und Wünschen sie außen vor blieb. Zum ersten ist zu sagen: Die katholische Kirche feiert 1998 gern mit, denn das, was in der ACK insgesamt gewachsen ist und geleistet wurde, ist trotz aller Defizite, die man ausfindig machen kann, ansehnlich. Die katholische Kirche feiert gern mit, denn es geht auch um *ihre* ACK. Nicht nur ihre Vollmitgliedschaft und die entsprechende Anwesenheit mit zuerst fünf und nach der Wiedervereinigung sieben Delegierten, die nicht zurückhaltend in ihren Wortmeldungen sind und auch einige Arbeit leisten, ist absolute Selbstverständlichkeit geworden, sondern auch die Übernahme von Verantwortung hat sich schneller verwirklicht, als anfänglich anzunehmen war. Seit Beginn der Vollmitgliedschaft und Neukonstituierung ist ein katholischer Delegierter Mitglied des Vorstandes. In den Jahren 1979 bis 1982 war der katholische Bischof Prof. Dr. Paul-Werner

Scheele 1. Vorsitzender. Auch der derzeitige 1. Vorsitzende (seit 1995), Bischof Dr. Joachim Wanke, wird von der katholischen Delegation gestellt. Die Mitarbeit eines katholischen Delegierten im Finanzausschuß ist mehr als selbstverständlich. In der Ökumenischen Centrale wurde die Mitarbeit eines seit 1975 hauptamtlichen katholischen Referenten zu einer tragenden Säule dieser Einrichtung. In den Jahren 1981 bis 1987 war der katholische Referent Dr. Laurentius Klein auch Leiter der Ökumenischen Centrale und Geschäftsführer der ACK. Beim 50jährigen Jubiläum wird den Feierlichkeiten ein katholischer Bischof als derzeitiger 1. Vorsitzender der ACK präsidieren. Die formalen Aspekte rechtfertigen also das Feiern. Allerdings nur, weil diese „formalen" oder „strukturellen" Aspekte auch inhaltliche sind. Sie sind nämlich allesamt Ausdruck des gewachsenen Vertrauens und der gediehenen Gemeinsamkeit aller Christen, also als Schwestern und Brüder im Glauben. Das Miteinander im Kern des christlichen Glaubens und das sich nicht mehr gegenseitig Ausschließen aufgrund der Glaubensunterschiede finden in diesen „strukturellen" Aspekten lebendigen Ausdruck.

Fragt man nach weiteren Inhalten der Arbeit der ACK, die aus katholischer Sicht als gelungen angesehen werden können, so ist ein Blick in die Protokolle, die Auskunft geben über die behandelten theologischen Gegenstände, von Nutzen. Hier ein kurzer Überblick.

Zur Zeit des Beitritts der katholischen Kirche als Vollmitglied befaßte sich die Mitgliederversammlung der ACK mit der Frage nach *dem geistlichen Amt in den verschiedenen Traditionen.* 1975 konnte als Ergebnis der Gespräche ein „Pastorales Wort zur Ämterfrage" verabschiedet und an die Kirchenleitungen gesandt werden. Ebenfalls 1975 war den katholischen Delegierten Gelegenheit gegeben, den Text der Gemeinsamen Synode der Bistümer „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit" vorzustellen. 1976 beschäftigte sich die ACK mit der „Interkommunionsstudie" des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses. Im Zusammenhang mit der Entstehung der Lausanner Bewegung, deren Verlautbarungen in der Mitgliederversammlung der ACK besprochen wurden, ergaben sich für diese als längerfristige Aufgabe die Themen „Kirche und Zeugnis" und davon abgeleitet „Evangelisation und Mission" sowie „Proselytismus". Die im Zusammenhang mit dieser Thematik gegebene Begegnung mit den evangelikalen Strömungen war sicher ein Gewinn für die katholische Seite, insbesondere wenn man bedenkt, daß die Erfahrungen in der Bundes-ACK flankiert waren durch die, die in den regionalen und lokalen ACKs gemacht wurden, und zwar vornehmlich im *Missionarischen Jahr 1980,* das Dank des Einsatzes aller ACKs mit vielen gemeinsamen Aktivitä-

ten durchgeführt werden konnte. Das Thema „Mission und Evangelisation" ist bis heute insgesamt 22mal auf der Tagesordnung der ACK gewesen und hat im besagten Missionarischen Jahr 1980 auch zu einer gemeinsamen Verlautbarung mit dem Titel „Evangelisation – unsere gemeinsame Aufgabe" geführt.

Zwischengeschaltet war im Jahre 1978 das Thema „Interkonfessionelle Zusammenarbeit an der Sache der Bibel" sowie 1979 die Besprechung des Hoffnungsbeschlusses der Synode der Bistümer und der Enzyklika „Redemptoris hominis" über das Geheimnis der Erlösung und den erlösten Menschen. Das Jahr 1980 brachte dann anläßlich des ersten Deutschlandbesuches von Johannes Paul II. ein *gesondertes Treffen des ACK-Vorstandes mit dem Papst* mit ausführlicher Auswertung desselben im darauffolgenden Jahr. Im selben Jahr 1981 wurde erstmals in der ACK das Thema „Mariologie" behandelt mit bemerkenswerten evangelischen Referaten, die zu weiterer Beschäftigung mit dem Thema bis ins Jahr 1984 führten. 1981 verabschiedete die ACK auch eine *„Erklärung zur 1600-Jahresfeier des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel"*.

Die Mitgliederversammlungen der Jahre 1983 und 1984 waren thematisch geprägt durch die Erörterung und Diskussion der Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen „Taufe, Eucharistie und Amt" *(„Lima-Dokumente")*. Allerdings wurde 1983 auch ein Brief an die Kirchen zum Thema „Umkehr der Kirche – den Armen zugute" erarbeitet und verabschiedet. 1985 nahm die Mitgliederversammlung der ACK vom Deutschen Ökumenischen Studienausschuß die Studie „Auf dem Weg zum gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens heute" entgegen und griff selbst die hier zugrundeliegende Frage nach dem Bekenntnis der Alten Kirche und unser Bekennen heute auf. Auch dieses Thema zog sich durch mehrere Mitgliederversammlungen und gab insbesondere den Freikirchen Gelegenheit, ihr Verhältnis zur Alten Kirche und ihr Verständnis heutigen Bekennens in seiner Verschiedenheit zu dem der Großkirchen zu artikulieren.

Ab 1986 lautet das alle Mitgliederversammlungen bestimmende und in mancher Hinsicht bewegende Thema „Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung" und seine Einbettung in den sogenannten „konziliaren Prozeß". Die ACK war von der EKD und anderen Mitgliedskirchen offiziell gebeten worden, die *Trägerschaft für diesen Prozeß zu übernehmen.* Damit war die ACK erstmals herausgefordert, nicht nur mit Briefen an die Kirchen oder sonstigen Verlautbarungen in der Öffentlichkeit in Erscheinung zu treten, sondern sie sollte Träger und Veranstalter gesellschaftlich relevanter

Aktionen werden. Das Abwägen von Chancen und Risiken sowie intensive und längere Vorbereitungen organisatorischer und inhaltlicher Art haben dann 1988 zur Durchführung der „Ökumenischen Versammlungen" in Königstein und Stuttgart geführt. Nicht zu vergessen sind hier die in gewisser Parallelität durch die AGCK in der DDR 1988/89 in Dresden und Magdeburg durchgeführten Ökumenischen Versammlungen. Insbesondere darf nicht übersehen werden, daß im Hinblick auf das Näherrücken des Endes der Unterdrückungsära diese eine ganz andere und viel höhere gesellschaftliche Relevanz gehabt haben als die westlichen Versammlungen. Für die katholische Seite ist besonders zu würdigen, daß erst die Tatsache, daß sich die Bischofskonferenz (West) zur Mitträgerschaft im Rahmen der ACK bereit erklärt hatte, die Berliner Ordinarienkonferenz veranlaßt hat, in der DDR auch mitzuwirken, obwohl sie nur als Beobachter in der AGCK präsent war. Dieser bis dahin nicht dagewesene öffentliche Auftritt der katholischen Kirche in der DDR im Rahmen der Ökumenischen Versammlungen hat ihrem Selbstverständnis sicher eine neue Qualität hinzugefügt, die für die politische Wende und die darauf folgenden Herausforderungen von Bedeutung war. Jedenfalls ist es nicht unmaßgeblich jenen Kräften zu danken, die bei der Wiedervereinigung der ACK mit der AGCK diese mitgebracht hatte, daß der konziliare Prozeß und seine Thematik auch in den nachfolgenden Jahren in der neuen ACK präsent waren, bis zur Neuaufnahme durch die *Ökumenische Versammlung in Erfurt 1996* mit dem Thema „Versöhnung".

Zeitlich noch vor der Wiedervereinigung ist aber zu erwähnen, daß sich 1989 die ACK-Mitgliedskirchen dem Gemeinsamen Wort der Deutschen Bischofskonferenz und der EKD zum Schutz des Lebens „Gott ist ein Freund des Lebens" angeschlossen haben. 1990 erfolgte, jetzt schon zusammen mit den AGCK-Delegierten, die Neuaufnahme des Themas „Den einen Glauben bekennen", was aber in gewisser Weise in der Euphorie und Geschäftigkeit der Wiedervereinigung untergegangen ist.

1991 erfolgte im Zuge der Zusammenführung von AGCK und ACK in Eisenach vom 27. bis 28. November die Neugründung mit dem Nebeneffekt, daß die Mitgliederversammlungen der unmittelbar folgenden Jahre sehr stark mit Fragen der neuen Satzung, Geschäftsordnung, Arbeitsvorhaben, Kooperation mit und Partizipation an anderen Vorhaben wie der Friedensdekade, dem konziliaren Prozeß, der Frauendekade, der Ausländerarbeit mit dem Arbeitsvorhaben zur Überwindung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit u.a.m. befrachtet waren. Trotz der Dominanz dieser mehr strukturellen und praktischen Fragen ist es auch hier gelungen, ein relevantes theo-

logisches Thema einzubringen, und zwar im Zusammenhang mit der von dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß vorgelegten *Ekklesiologie-Studie „Einheit und Koinonia"* (1993). Auch hier war es insbesondere wieder den Freikirchen gegeben, sich differenziert einzubringen.

Die erste reife Frucht der neuen Dimension der ACK nach der Wiedervereinigung war ab 1994 die Fortführung des konziliaren Prozesses mit dem Thema „Versöhnung" und 1996 die Durchführung der in mancher Hinsicht wohl gelungenen „Erfurter Ökumenischen Versammlung". In den Mitgliederversammlungen der Jahre 1995/96 befaßte sich die ACK auch mit der von dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß erarbeiteten *Handreichung zum Ökumenischen Glaubensbekenntnis von 381 „Wir glauben, wir bekennen, wir erwarten"* und übernahm die Veröffentlichung derselben. Für 1996 ist auch zu erwähnen, daß der Vorstand der ACK anläßlich des dritten Deutschlandbesuches von Papst Johannes Paul II. vor dem ökumenischen Gottesdienst im Hohen Dom zu Paderborn zusammen mit Repräsentanten des Rates der EKD an einer gesonderten Begegnung mit dem Papst teilgenommen hat, bei der erstmals in der Geschichte ein Papst die evangelischen Freikirchen in gesonderter Weise angesprochen und gewürdigt hat. Im Jahr darauf wurde dann in der Mitgliederversammlung auch die Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint" von Papst Johannes Paul II. von freikirchlicher, evangelischer, katholischer und orthodoxer Seite besprochen. Abschließend sei noch erwähnt, daß 1997 auch eine neue Gesprächsrunde über „Mission und Evangelisation" begonnen hat, die die ACK sicher noch länger beschäftigen wird.

Die Durchsicht der Protokolle zeigt eine respektable Leistung der ACK. An theologischer Breite hat es nicht gefehlt. Der Tiefgang war unterschiedlich. Jedenfalls konnte die katholische Seite ungehindert das ihr eigene, theologisch bestimmte Ökumeneverständnis einbringen, und zwar auf multilateraler Basis. Die angestrebte Ergänzung der innerreformatorischen Gestalt der ACK zur echten Multilateralität ist nämlich uneingeschränkt gelungen. Über die Kontakte und den Austausch mit den Freikirchen in der ACK kann man sich katholischerseits nur freuen, denn sie haben nicht nur zur Verbesserung der Beziehungen geführt, sondern sicher auch zur gegenseitigen Bereicherung.[7] Auch die erstrebte größere Vernetzung und Durchlässigkeit der Strukturen wurde weitgehend erreicht. Die regionalen ACKs, in denen alle katholischen Bistümer Mitglied sind, pflegen einen gedeihlichen Austausch mit der Bundes-ACK auch über die jährlichen zweitägigen Treffen der Vorsitzenden und Geschäftsführer eben dieser regionalen ACKs mit dem Bundesvorstand und Delegierten der Bundesmitgliederversammlung hinaus.

Es bleiben die *Frage nach dem Mandat* und die damit verbundene nach der *Verbindlichkeit der ACK.* Hier hat es Vorstöße gegeben, aber keine Schritte nach vorne. Es bleibt letztlich bei der alten Einsicht, daß nur der Inhalt selbst ohne formale Autoritätsstützen sich Gehör verschaffen kann. Die ACK hat das *Mandat der Kirchen, Gewichtiges und Verbindliches aus der Gewichtigkeit und Verbindlichkeit des christlichen Glaubens heraus zu sagen. Wenn sie dies leistet, wird sie auch gehört werden.* Um dies zu erreichen, müßte sie allerdings noch stärker das Hören aufeinander, das Hören miteinander auf das Wort Gottes und das Erkennen der Zeichen der Zeit üben. Dieses notwendige Hören und Sehen wird in den Mitgliederversammlungen oft verdrängt durch bürokratische Geschäftigkeit. Sicher ist diesbezüglich vieles notwendig, und es kann nicht alles von der Geschäftsstelle abgenommen werden. Aber der Raum für die *Berichte aus den Kirchen,* auf die es zu hören gilt, sollte größer werden. Im Zuhören können dann die Parallelitäten zu eigenen Situationen erkannt und Hilfen bzw. Kooperationen angeboten werden. Vielleicht ist es diesbezüglich sinnvoll, die Berichte aus den Kirchen nicht nur dem jeweiligen Zu- oder Einfall zu überlassen, sondern in jeder Delegation könnte ein Delegierter besonders damit beauftragt werden, nicht nur mit eben den Berichten, sondern mit der Beobachtung aller Vorgänge, insbesondere Initiativen in der eigenen Kirche, im Hinblick darauf, was mit Aktivitäten der anderen Kirchen in der ACK vernetzt werden kann. Bisher hat es nicht so sehr am Willen der Kirchen zur Kooperation gefehlt, sondern im Vorfeld schon, nämlich an rechtzeitigen und praktikablen Vorschlägen diesbezüglich.

Die eigentliche Zukunftsperspektive der ACK wird aber auch nach dem Jubiläum ihre schon immer dagewesene ursprüngliche Aufgabe sein, nämlich *die den christlichen Kirchen heute schon gegebene partielle Einheit im Glauben ehrlich darzustellen und nach Kräften zu fördern.* Daß dies nur im Hören auf Gottes Wort und unter der Anleitung des Geistes geschehen kann, wird sich auch künftig nicht ändern. In dieser Perspektive und bei dieser Aufgabenstellung wird die katholische Kirche auch im 25. Jahr ihrer Mitgliedschaft und in den weiteren mit Gottes Hilfe und nach Kräften mitarbeiten.

[1] Herder Korrespondenz 27 (1973), S. 270.

[2] Die beiden von der Bischofskonferenz benannten Experten waren Prof. Dr. Peter Bläser vom Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn und Weihbischof Dr. Alfred Kleinermeilert aus Trier. Der Anstoß für diese Entsendung ging eindeutig von der ACK aus. Deren damaliger Vorsitzender, der Württembergische Landesbischof Dr. Erich Eichele, stand in guter Verbindung mit Kardinal Jaeger (der Kardinal hatte anläßlich des Katholikentages in Stuttgart, 2. bis 6. September 1964, im Hause von Landesbischof Eichele logiert!) und hatte diesen mit Schreiben vom 5. Februar 1969 gebeten zu sondieren, wie die Bischofskonferenz eine Einladung zur Entsendung von zwei Beobachtern in die ACK aufnehmen würde. Die sofortige positive Antwort von Kardinal Jaeger vom 10. Februar führte dazu, daß Landesbischof Eichele schon am 17. Februar die zuvor von der ACK beschlossene Einladung an die Deutsche Bischofskonferenz an deren Vorsitzenden Kardinal Döpfner schickte. In der wenige Tage danach stattfindenden Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (24. bis 27. Februar) wurde der Antrag positiv beschieden. Es läßt sich aber auch noch ein weiterer Verbindungsstrang aus der Zeit vor 1969 zwischen der ACK bzw. der Ökumenischen Centrale in Frankfurt und Kardinal Jaeger über den Limburger Weihbischof Dr. Walter Kampe verfolgen.

[3] Zusammen mit der katholischen Kirche wurde an diesem Tag auch die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland als Vollmitglied aufgenommen. Die Neukonstituierung war notwendig geworden, da im Zuge der Vorbereitungen der Aufnahme der beiden Kirchen neue Satzungen erarbeitet wurden und die notarielle Eintragung im Vereinsregister vorgenommen wurde. Katholischerseits hat der damalige Kapitularsvikar und spätere Erzbischof von Paderborn, Dr. Johannes Joachim Degenhardt, als Bevollmächtigter der Deutschen Bischofskonferenz die Gründungsurkunde unterzeichnet.

[4] Vgl. Anm. 1, S. 271.

[5] Es handelte sich nach einer Protokollnotiz von Peter Bläser vom 6.November 1969 um den Führungsanspruch der EKD in der ACK und die Tatsache, daß die EKD das Gespräch mit der katholischen Kirche für sich allein in Anspruch nahm.

[6] Vgl. Anm. 1, S. 271.

[7] In der neuen katholischen „Kleinen Konfessionskunde", hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut (Paderborn ^{2}1997) wird mehrfach vom neuen verbesserten bis vorsichtig freundschaftlichen Verhältnis der Freikirchen zur katholischen Kirche gesprochen (vgl. S. 275, 283, 291 und 297).

Was erwarten die Freikirchen von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen?

VON HANS-BEAT MOTEL

Ein „Nationalrat der deutschen Kirchen" sollte es werden, so lautete im Frühjahr 1946 die Anregung von der Vorläuferin des Ökumenischen Rates in Genf, und zwar nach dem damaligen Vorbild des Federal Council of Churches in den USA oder des British Council of Churches. Aus dem Rat wurde eine Arbeitsgemeinschaft, und das Organisationsstatut wurde damals von der ursprünglich geplanten „Satzung" auf „Richtlinien" herabgestuft. Die Weisung für beide Änderungen kamen vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, der offenkundig eine zu starke Verbindlichkeit des neuen, am 10. März 1948 gegründeten Zusammenschlusses vermeiden wollte. Die beteiligten Freikirchen – der Bund Evanglisch-Freikirchlicher Gemeinden, die Methodistische Kirche, die Evangelische Gemeinschaft, die Vereinigung der Mennonitengemeinden, der Bund Freier evangelischer Gemeinden, dazu das Bistum der Alt-Katholischen Kirche (die Evangelische Brüder-Unität, die Altreformierte Kirche und die Heilsarmee kamen wenig später dazu) – hatten gegen die verbindlichere Form des „Rates" nichts einzuwenden, stimmten aber den Forderungen der EKD zu. Gelegentlich kam es in den vergangenen 50 Jahren innerhalb der ACK zu Diskussionen um einen nationalen „Rat der Kirchen in Deutschland", vor allem im Zuge der Zusammenführung der ost- und westdeutschen ACK nach der deutschen Vereinigung, aber das Thema wurde schnell zu den Akten gelegt; wiederum waren es insbesondere die EKD und die Deutsche Bischofskonferenz, denen der Begriff „Arbeitsgemeinschaft", der im Blick auf die Organsationsform alles offen läßt und kaum in andere Sprachen zu übersetzen ist, genügte, weil er das wiedergibt, was die beiden Großkirchen mit dem ökumenischen Zusammenschluß auf nationaler Ebene beabsichtigen.

Natürlich bedarf es weit mehr als einer Namensänderung, um einem Gremium wie der ACK mehr Gewicht zu verleihen, aber die Frage nach dem *Maß der Verbindlichkeit* der ökumenischen Zusammenarbeit der deutschen Kirchen zieht sich mit einer gewissen Spannung durch die 50jährige Geschichte der ACK. Die deutschen Freikirchen standen immer wieder deutlich auf der Seite der Kirchen, die mehr Verbindlichkeit und klarere Konturen der Arbeit der ACK einforderten.

„Was feiern wir denn nun, wenn wir ‚40 Jahre ACK' begehen?" fragte der evangelisch-methodistische Bischof Hermann Sticher vom damaligen Vor-

stand der ACK kritisch[1] und bekannte, daß „wahrhaftig behutsame Schritte" im Laufe der ACK-Geschichte getan wurden. Freilich sind in den vergangenen zehn Jahren mancherlei weitere Fortschritte im ökumenischen Miteinander zu verzeichnen – erwähnt werden sollen hier nur die gemeinsame Arbeit im konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (1988/1989 und 1996) oder das von der ACK in Gang gesetzte „Jahr mit der Bibel" 1992, beides übrigens mit von freikirchlicher Seite angeregt. Dennoch sind die Zitate aus Bischof Stichers Festvortrag vom 14. September 1988 aus freikirchlicher Sicht auch heute noch relevant.

Es sind die zahlenmäßig kleinen Kirchen, die als Mitglieder der ACK an die Delegierten der beiden großen Kirchen die Frage stellen, *wen* sie eigentlich vertreten und mit welchem *Mandat* sie sprechen. In der ACK ist die EKD vertreten – sie ist gegenüber den Freikirchen letztlich kein Partner auf derselben Ebene, denn die EKD ist ja keine Kirche, sondern ein Zusammenschluß von Landeskirchen, der selbst nur begrenzte Befugnisse hat; mit der Deutschen Bischofskonferenz auf katholischer Seite verhält es sich ähnlich. Welches Gewicht kommt Entscheidungen der ACK in den Landeskirchen zu? Wie wird die ACK dort wahrgenommen?[2] Natürlich muß diese Frage auch in den Freikirchen gestellt werden, aber dort gibt es nicht den „Umweg" über eine zusammenfassende Organisation. Es liegt sicherlich auch an diesem Ungleichgewicht, daß die Frage nach der Verbindlichkeit der Arbeit der ACK stärker von freikirchlicher Seite gestellt wird und die Erwartungen an diesem Punkt unterschiedlich bleiben. Gelöst ist dieses Problem, das das Leben und Arbeiten der ACK seit nunmehr 50 Jahren hartnäckig begleitet, keinesfalls.

Es läßt sich ohne Zweifel leicht nachweisen, daß die nach Mitgliederzahlen in Deutschland so bescheidenen Freikirchen durch die ökumenische Arbeit der ACK aufgewertet worden sind. Dies wird von freikirchlicher Seite ohne Wenn und Aber anerkannt, ebenso wie die Tatsache, daß seit 1974 mit dem Beitritt der katholischen Kirche und der Griechisch-Orthodoxen Kirche zur ACK das wichtige Gespräch zwischen diesen Kirchen und den Freikirchen auf nationaler Ebene eingesetzt hat. Die verschiedenen Seiten hatten sich ja vorher kaum wahrgenommen.

Dennoch soll hier eine weitere deutliche Erwartung der Freikirchen ausgesprochen werden: Vieles an ökumenischem Miteinander und oft gerade das, was von der breiten Öffentlichkeit wahrgenommen wird, geschieht *bilateral* zwischen den beiden Großkirchen an der multilateralen ACK vorbei. 1989 war es gerade noch gelungen, die meisten übrigen Mitgliedskirchen der ACK dazu zu bewegen, den Text der Denkschrift zu Fragen des Schwan-

gerschaftsabbruchs „Gott ist ein Freund des Lebens" mitzutragen, obwohl er schon fertig war. So ist im Vorwort der Denkschrift zu lesen:

„Auch alle anderen Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) haben sich die Erklärung zu eigen gemacht und tragen sie mit. Angesichts von Umfang und Zeitpunkt ihrer Mitarbeit versteht sich der Beitritt dieser Kirchen zu der Erklärung als eine prinzipielle Zustimmung, die nicht auf jede Einzelaussage des Textes bezogen werden kann. Wir sind zuversichtlich, daß die Erklärung als ein gutes Signal für das Wachsen der Ökumene in unserem Land aufgenommen wird."

Bei keiner der anderen Denkschriften und Studien, die gemeinsam von EKD und Deutscher Bischofskonferenz veröffentlicht wurden, kam es zu einer Mitträgerschaft der anderen Kirchen. Das ist bedauerlich, weil es sich ja ausschließlich um Themen handelt, die die gesamte deutsche Christenheit betreffen, wie etwa „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland" (1994) oder „Gemeinsame Initiative – Arbeit für Alle!" (1995) oder „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" (1997).

Auch bei der „Woche der Brüderlichkeit" oder beim „Tag des Ausländers" ist die ACK als breite Basis der deutschen Kirche zu wenig gefragt. Sicherlich wären die deutschen Freikirchen überfordert, wenn sie überall mitarbeiten und in vielen Bereichen kompetente Gesprächspartner zu stellen hätten. Hier aber wäre es ja durchaus möglich, zu delegieren und das *Prinzip der Stellvertretung* einzuüben: Die EKD und die Deutsche Bischofskonferenz sprächen dann, natürlich nach eingeholter Zustimmung, auch im Namen anderer Kirchen; das würde einmal dazu beitragen, die Freikirchen noch ernster zu nehmen, und zum anderen die ACK einer noch breiteren Öffentlichkeit bekannt zu machen.

Dazu gehört auch, daß die Mitglieder der ACK gemeinsam überprüfen müßten, welches die Partner der ACK auf internationaler Ebene sind. Die deutschen Freikirchen sind zu einem guten Teil kleine „Ableger" von Kirchen, die zu den größten im weltweiten Protestantismus zählen. Für die Wahrnehmung internationaler Beziehungen der ACK hat sich diese Tatsache bislang kaum ausgewirkt: Andere nationale Kirchen- und Christenräte unterhalten als ökumenische Gebilde direkte Kontakte zur EKD oder auch zum Evangelischen Missionswerk in Deutschland mit Sitz in Hamburg (dem freilich auch Freikirchen angehören). Daß an den Begegnungen mit dem niederländischen „Raad van Kerken" nicht mehr einfach die EKD, sondern Delegierte der ACK teilnehmen, ist bislang eine positive Ausnahme geblieben. Die Freikirchen in Deutschland hätten gerade aufgrund ihrer eigenen,

weltweiten Verbindungen viel einzubringen, wenn die ACK stärker zu einem Instrument der Kontakte und Beziehungen zu anderen, entsprechenden nationalen ökumenischen Organisationen aufgewertet würde. Die Großkirchen müßten freilich bereit sein, einen Teil ihrer Aufgaben und gewachsenen Beziehungen der ACK zu übertragen.

Der theologische Bereich

Der Begriff „Freikirche" wurde bisher verwendet, ohne ihn inhaltlich zu füllen oder einzugrenzen. Die theologische und ekklesiologische Bandbreite dieses Kirchentypus in Deutschland ist beträchtlich: Beim Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und dem Bund Freier evangelischer Gemeinden beispielsweise spielt die bewußt vollzogene Taufe eine entscheidende Rolle, bei anderen, etwa der Evangelisch-methodistischen Kirche fällt die Tauffrage weniger ins Gewicht. Auch bei der Einstellung zu ökumenischen Beziehungen und Organisationen gibt es erhebliche Unterschiede, dazu auch solche im Kirchenverständnis und bei der Verantwortung der Einzelgemeinde. Dennoch lassen sich bei aller Vorsicht folgende Merkmale als typisch „freikirchlich" festhalten:

- die eigene Entscheidung über den persönlichen Glauben
- die Bedeutung der Einzelgemeinde
- das Priestertum aller Gläubigen
- starke evangelistische und/oder missionarische Ausrichtung
- keine Form der Anlehnung an den Staat oder staatliche Apparate (Kirchensteuer).

Diese fünf Charakteristika können den Begriff „Freikirche" nicht völlig abdecken, und innerhalb des freikirchlichen Spektrums werden sie unterschiedlich gewichtet. Aber die Arbeit der ACK wird auch von den Freikirchen an diesen Merkmalen gemessen, und die Erwartungen der Freikirchen machen sich in erster Linie an ihnen fest.

1. *Zum persönlichen Glauben:* Wenn sich die ACK darin versteht, vor allem „Zeugnis und Dienst" auf ihre Fahnen zu schreiben (Satzung 1991, § 1), so konstatieren die Freikirchen, daß in beiden Bereichen innerhalb der ACK nicht allzuviel geschehen ist. Zwar räumen auch sie der gemeinsamen theologischen Arbeit einen hohen Rang ein, und freikirchliche Vertreter arbeiten nicht nur im DÖSTA mit, sondern haben in den ACK-Mitgliederversammlungen regelmäßig wichtige Beiträge, zum Beispiel zum gemeinsamen Bekennen des apostolischen Glaubens heute, zur Taufe, ja sogar zur Mariologie geliefert. Nur – dogmatische Lehrsysteme haben bei den Frei-

kirchen einen erheblich anderen Stellenwert als bei den Kirchen, die sich bestimmten theologischen Lehrsätzen oder Bekenntnissen verpflichtet fühlen. Nicht die Kirche als Lehranstalt, sondern die überschaubare Gemeinde mit ihren einzelnen Mitgliedern, „lehrt" das persönliche Glaubenszeugnis, das seine Inhalte aus der Heiligen Schrift bezieht und mehr zählt als die Lehre und kirchliche Bekenntnisschriften. Der persönliche Glaube und die überschaubare Gemeinschaft gewinnen heute ja wieder an Anziehungskraft. Die Freikirchen erwarten, daß die ACK auch in Zukunft eine Plattform bleibt, auf der ihre theologischen Standpunkte und Überzeugungen an dieser Stelle gehört und aufgenommen werden. Auch das gottesdienstliche Leben im Rahmen der ACK selbst und damit das Teilhaben an der Spiritualität unterschiedlicher Traditionen könnten nach freikirchlicher Auffassung bei den Mitgliederversammlungen der ACK erheblich ausgebaut werden.

2. Das *missionarische* und *evangelistische Element* ist für das freikirchliche Leben von entscheidender Bedeutung. Zwar gab es in den 50 Jahren ACK-Geschichte verschiedene, durchaus beachtenswerte Beiträge von seiten der ACK zu diesem Thema, etwa in den Jahren 1984 bis 1986, als „Mission und Evangelisation" immer wieder im Mittelpunkt der Beratungen der Mitgliederversammlungen stand. Aber zu einem wirklich gemeinsamen ökumenischen Handeln der ACK-Mitglieder ist es bisher kaum gekommen – obwohl dies nötiger wäre denn je. Eine Ausnahme bildet in diesem Zusammenhang das „Jahr mit der Bibel" 1992, an dem sich alle ACK-Mitglieder beteiligt haben, zum Teil auch in ökumenischer Zusammenarbeit. Sonst aber haben die vielen theologischen Beratungen und das Verabschieden von gemeinsamen Papieren kaum dazu beigetragen, in gegenseitiger Hilfe oder gar gemeinsam evangelistisch und missionarisch tätig zu werden in einer Weise, die Jesus Christus und seine Heilstaten in den Vordergrund der Verkündigung stellt und nicht die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche gleich mitmeint. Die Hoffnung, daß an dieser Stelle die klaren Aussagen der ACK-Satzung gemeinsam umgesetzt werden, darf nicht aufgegeben werden. Ob dies gelingt – daran sind letztlich die Arbeit der ACK, der Aufwand, den sie betreibt, und ihre Kosten zu messen. Es wäre zu wünschen, daß die Freikirchen sich einerseits an dieser Stelle klar und deutlich einbringen, und daß sie andererseits auch künftig das nötige Gehör bei den übrigen Mitgliedern der ACK bekommen.

3. Schließlich: Der letztlich unscharfe Begriff „Freikirchen" weist ja nicht nur auf die persönlich getroffene Glaubensentscheidung hin, sondern auch auf die Vermeidung jeder kirchlichen Anlehnung an den Staat, einschließlich

des Verzichts auf Kirchensteuern. Zwar finden regelmäßig Mitgliederversammlungen in Bonn statt, bei denen es zu einem Erfahrungsaustausch mit den beiden kirchlichen Bevollmächtigten am Sitz der Bundesrepublik Deutschland kommt. In der ACK ist aber an dem Thema *„Kirche und Staat"* bislang wenig gearbeitet worden und schon gar nicht am Thema Kirchensteuern – die Arbeit der ACK, der Ökumenischen Centrale und des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) leben ja im wesentlichen von dieser Einnahmequelle. Auch könnte es interessant und hilfreich sein, das freikirchliche Kirchenverständnis – die Gemeinde an jedem Ort repräsentiert die ganze Gemeinde Jesu Christi und hat damit alle Aufgaben der ecclesia nach dem Neuen Testament zu erfüllen – mit dem Typus der Volkskirche zu vergleichen und deren Möglichkeiten und Grenzen zu untersuchen.

Die Freikirchen haben der ACK viel zu verdanken: Sie hat geholfen, sie aus einem Winkeldasein herauszuholen und sie auf die Ebene wichtiger ökumenischer Beziehungen zu stellen. Doch die entscheidende Frage bleibt und an sie knüpft sich auch die Erwartung der Freikirchen: Ist die ACK wirklich die Repräsentantin aller christlichen Kirchen? Welches Gewicht messen ihr die Großkirchen bei? Wie ernst nehmen die Mitglieder die ACK? Kann sie etwas bewegen, ja da und dort vielleicht sogar prophetisch darauf hinwirken, auf daß „sie alle eins sein, damit die Welt glaube" (Joh 17,20)? Die Instrumente dazu hätte die ACK, und die in der Satzung formulierten Ziele sind klar und deutlich formuliert. Die freikirchlichen Mitglieder der ACK erwarten, daß sie diese nutzt.

ANMERKUNGEN

[1] ÖR, 1988, S. 415.
[2] Siehe dazu schon die Ausführungen von Otto von Harling, ÖR 6/2, 1957, S. 72 ff.

Orthodoxe Kirchen und ACK

Versuch einer Bilanz der 25jährigen Mitgliedschaft Orthodoxer Kirchen in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK)

VON ATHANASIOS BASDEKIS

Vorbemerkungen

Auf der Sitzung der Mitgliederversammlung der ACK am 8. November 1973 wurde die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland (GOM) zusammen mit der römisch-katholischen Kirche in die (damals noch westdeutsche) „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland und Berlin (West)" als Vollmitglied aufgenommen. Dies geschah 25 Jahre nach ihrer Gründung am 10. März 1948 in Kassel.

Somit können – zusammen mit der GOM – auch die anderen orthodoxen Kirchen in Deutschland, wenn die inzwischen wiedervereinte ACK ihr 50jähriges Jubiläum feiern wird, auf eine 25jährige Mitgliedschaft und Mitarbeit in der institutionalisierten multilateralen deutschen Ökumene auf Bundesebene, aber auch in den regionalen und lokalen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen und in den vielfältigen Organen und Formen ökumenischer Zusammenarbeit vor Ort zurückblicken.

So nehme ich das ACK-Jubiläum gerne zum Anlaß, um die Anfänge und die Geschichte der Mitgliedschaft der orthodoxen Kirchen in der ACK nachzuzeichnen, um auf die Bedeutung und den Beitrag der orthodoxen Kirchen in den Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen in Deutschland und darüber hinaus in der innerdeutschen Ökumene hinzuweisen, um die Bedeutung und den Beitrag der ACK und der „deutschen" Kirchen für die praktischen Belange der orthodoxen Kirchen in Deutschland und in den Heimatländern hervorzuheben, um den theologischen Ertrag der ACK bzw. den theologischen Beitrag der orthodoxen Kirchen in der ACK herauszustellen und schließlich, um auf das Soll und Haben, auf Probleme und Defizite der ACK sowie auf Wünsche und Erwartungen, die sich aus der orthodoxen Mitarbeit in der ACK ergeben, aufmerksam zu machen. Am Ende dieser Ausführungen sollte so etwas wie eine Antwort auf die Frage erkennbar sein: Hat sich für die orthodoxen Kirchen die Mitgliedschaft und Zusammen-

arbeit in der ACK gelohnt? Lohnt es sich, weiterhin in ihr Mitglied zu sein und mit den anderen Kirchen hierzulande zusammenzuarbeiten?

Die nachfolgenden Ausführungen basieren nicht nur auf dem Studium der Akten und des Archivmaterials der ACK und ihrer Geschäftsstelle, der Ökumenischen Centrale, sondern vor allem auf meiner 23jährigen Erfahrung als orthodoxer Referent in der Ökumenischen Centrale – so fällt die 25jährige Mitgliedschaft der orthodoxen Kirchen in der ACK mit meiner 23jährigen Referententätigkeit für die ACK fast zusammen – eine Zeit, in der ich die Geschichte der ACK, ihr Werk und Wirken, ihre „Höhen und Tiefen" aus allernächster Nähe miterleben durfte.

I. Orthodoxe Kirchen in Deutschland – Eine Bestandsaufnahme

In Deutschland gibt es inzwischen alle orthodoxen Kirchen, die in der ganzen Welt anzutreffen sind, sowohl die sog. orthodoxen Kirchen des byzantinischen Ritus[1], als auch die sog. Orientalischen Orthodoxen Kirchen[2].

Beide orthodoxe Kirchenfamilien zählen zusammen heute ca. 1 150 000 Glieder, die von 17 Bischöfen, 240 Priestern und 42 Diakonen betreut werden. Somit sind sie zahlenmäßig – nach der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche – die drittgrößte Kirche in Deutschland:

Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland:	400 000 Mitglieder
Griechische Orthodoxe Kirche von Antiochien:	25 000 Mitglieder
Russische Orthodoxe Kirche (Moskauer Patriarchat) und Russische Orthodoxe Kirche im Ausland:	90 000 Mitglieder
Serbische Orthodoxe Kirche:	370 000 Mitglieder
Rumänische Orthodoxe Kirche:	80 000 Mitglieder
Bulgarische Orthodoxe Kirche:	35 000 Mitglieder
Ukrainische Orthodoxe Kirche:	3 600 Mitglieder
Koptische Orthodoxe Kirche:	3 000 Mitglieder
Syrische Orthodoxe Kirche:	38 500 Mitglieder
Armenische Apostolische Orthodoxe Kirche:	35 000 Mitglieder
Äthiopische Orthodoxe Kirche	18 000 Mitglieder

Orthodoxe Mitgliedskirchen in der ACK

Nicht alle orthodoxen Kirchen in Deutschland sind Mitglieder in der ACK auf Bundesebene, obwohl alle die Voraussetzungen für eine Mitgliedschaft in der ACK erfüllen. Vollmitglieder in der ACK auf Bundesebene sind lediglich folgende orthodoxe bzw. orientalische orthodoxe Kirchen: die Grie-

chisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland – Exarchat von Zentraleuropa, die Russische Orthodoxe Kirche – Diözese von Berlin und Deutschland (also die Russische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats), die Syrische Orthodoxe Kirche von Antiochien – Diözese für Deutschland sowie die Armenische Apostolische Orthodoxe Kirche. „Nominelles" Vollmitglied in der ACK ist auch die Koptische Orthodoxe Kirche. Einen Antrag auf Vollmitgliedschaft hat im letzten Jahr (1996) auch die Äthiopische Orthodoxe Kirche gestellt. Er wurde von der Mitgliederversammlung der ACK inzwischen einstimmig angenommen. So ist damit zu rechnen, daß auch die Äthiopische Orthodoxe Kirche bald zu den Vollmitgliedern der ACK zählt.

II. Anfänge und Geschichte der Mitgliedschaft der orthodoxen Kirchen in der ACK

Die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland

Mit dem Eintritt der GOM und der römisch-katholischen Kirche beginnt eine neue Ära in der Geschichte der ACK. Damit erlangt dieses einzige offizielle Instrument der multilateralen Ökumene in Deutschland seine eigentliche ökumenische Dimension. Dadurch wurde die „innerreformatorische Einseitigkeit, die bis dahin auch durch die Mitgliedschaft der Alt-Katholischen Kirche nicht gestört war, in Richtung auf echte Multilateralität" überwunden (Hans Jörg Urban, S. 20).

Doch die Geschichte der Mitarbeit der GOM in der ACK *beginnt einige Jahre früher:* Der erste Kontakt zwischen der ACK und der GOM geht laut ACK-Akten auf das Jahr 1966 zurück[3]: Der damalige ACK-Vorsitzende, Landesbischof Dr. Erich Eichele, lud den damaligen Metropoliten Polyefktos, der als Exarch von Holland und Dänemark die Leitung der Griechisch-Orthodoxen Metropolie hatte, am 25. Juli 1966 ein, an der ACK-Sitzung vom 30. September 1966 in Frankfurt teilzunehmen, und bot ihm die Unterstützung der ACK im Blick auf die „Aufgabe der geistlichen Betreuung der griechisch-orthodoxen Arbeitskräfte und Familien in Deutschland" an.

Der nächste Kontakt mit der GOM erfolgt fünf Jahre später durch ein Schreiben des damaligen Geschäftsführers der ACK, Oberkirchenrat Dr. Hanfried Krüger, der am 7. Januar 1971 auf Vermittlung von Prof. Küppers den späteren Metropoliten der GOM, Jakovos, einlud, an der Sitzung der ACK am 12. Februar 1971 in Frankfurt teilzunehmen. Gleichzeitig bekundete er das Interesse der ACK an einer „Mitarbeit der orthodoxen Kirchen in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland". Metropolit Jako-

vos antwortete am 23. Januar 1971: „Es freut mich, daraus (aus dem Brief von Krüger) zu entnehmen, daß Sie auf die Mitarbeit der Metropolie des Ökumenischen Patriarchats (Istanbul) in Deutschland großen Wert legen und ich hoffe, daß wir, was die sozialen Probleme und Fragen des Glaubens anbelangt, einen wertvollen Beitrag leisten werden." Metropolit Jakovos selbst hat dann an der Sitzung der ACK im Frühjahr 1971 in Frankfurt teilgenommen[4] und eine ökumenisch-brüderliche Ansprache gehalten. Krüger selbst nahm am 6. Februar 1972 an der Inthronisation des Metropoliten Irineos in Bonn teil. Er schrieb an Irineos: „Alle Kirchen der Arbeitsgemeinschaft...sind sehr dankbar dafür, daß die Orthodoxie in unserem Kreise nicht fehlt"[5].

Die Frage der Vertretung der GOM in der ACK stellte der Geschäftsführer der ACK, Hanfried Krüger, im Auftrag des damaligen ACK-Vorsitzenden, des methodistischen Bischofs Dr. C. Ernst Sommer, mit seinem Schreiben vom 19. April 1972 an Metropolit Irineos, das hier wegen seiner dokumentarischen Bedeutung in Auszügen wörtlich wiedergegeben wird:

„...machen wir uns Sorge um die so gut angelaufenen brüderlichen Beziehungen zwischen der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und den anderen christlichen Kirchen, einschließlich der römisch-katholischen Kirche, die in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, unserem deutschen ‚National Council', vereinigt sind. Ich spreche daher zugleich im Auftrag unseres Vorsitzenden, Bischof Dr. C. Ernst Sommer, der sich zur Zeit in den Vereinigten Staaten aufhält, die ergebene Bitte aus, daß Sie sich freundlicherweise der Frage der Vertretung der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen annehmen. Wir legen unsererseits den größten Wert auf enge ökumenische Beziehungen mit den unter uns lebenden griechisch-orthodoxen Christen."

Einen Monat später gratuliert Krüger dem heutigen Metropoliten von Deutschland Augoustinos zu seiner damaligen Bischofswahl und -weihe zum Vikarbischof von Elaia und gibt seiner Hoffnung Ausdruck: „...mit Ihnen in enger Verbindung zu bleiben, gerade im Blick auf jene ökumenischen Aufgaben, die den Kirchen in aller Welt und insbesondere in der Bundesrepublik und Westberlin gestellt sind". Augoustinos antwortete am 19. Mai 1972: „Angesichts unserer ökumenischen Verantwortung in der Welt und speziell in der Bundesrepublik und Westberlin, aber auch der großen Probleme der Gastarbeiter, die dringend eine Lösung benötigen, rechne ich mit Ihrer geschätzten Unterstützung."

Von nun an werden die Kontakte und Gespräche mit der ACK durch Metropolit Irineos und dem Bischof von Elaia Augoustinos wahrgenommen und intensiviert, bis es zum offiziellen Antrag auf Mitgliedschaft am 24. September 1973 und dessen Annahme durch die ACK im November 1973 kommt. Den Antrag der GOM auf Vollmitgliedschaft stellte Metropolit Irineos persönlich mit seinem Schreiben vom 24. September 1973 an den Vorsitzenden der ACK, Bischof Sommer. Er hat folgenden Wortlaut:

„Lieber Bruder in Christo,

wie wir bereits mehrfach mündlich äußerten, hat die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland, die zugleich Exarchat in Zentraleuropa des Ökumenischen Patriarchats ist, ein großes Interesse an der Mitarbeit in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. Wir sind jetzt in der glücklichen Lage, Ihnen mitteilen zu können, daß wir der Arbeitsgemeinschaft als Mitglied beitreten. Die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland stellt hiermit den Antrag, in die Arbeitsgemeinschaft der Christlichen Kirchen in Deutschland aufgenommen zu werden. Und wir hoffen, daß über unseren Beitritt auf der nächsten Sitzung der Arbeitsgemeinschaft am 8./9. November 1973 in Bonn entschieden werden wird."

Im Protokoll dieser Sitzung ist festgehalten:

„Der Vorsitzende verlas den Brief von S.E. Metropolit Irineos vom 24. September 1973, in dem dieser den Antrag auf Beitritt der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland zur Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen stellt. Der Antrag wurde durch Erheben von den Plätzen einstimmig angenommen. Des weiteren wurde unter Bezugnahme auf § 6.1d der neuen Satzung beschlossen, daß die Griechisch-Orthodoxe Metropolie künftig durch zwei Delegierte in der Arbeitsgemeinschaft vertreten sein soll."

Den Schlußpunkt bildete die offizielle Mitteilung des ACK-Vorsitzenden, Bischof Sommer, vom 15. November 1973 an Metropolit Irineos. Bischof Sommer schrieb:

„... kann ich Ihnen heute zu meiner großen Freude mitteilen, daß die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland auf ihrer Sitzung am 8. November in Bonn einstimmig dem Antrag der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland auf Vollmitgliedschaft in der Arbeitsgemeinschaft zugestimmt hat. Es ist gleichzeitig beschlossen worden, daß die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland durch zwei Delegierte in der Arbeitsgemeinschaft vertreten sein möchte[6]. In Dankbarkeit dafür, daß wir uns nun auch in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland mit der Griechisch-Orthodoxen Metropolie in geistlicher Gemeinschaft verbunden wissen dürfen, bin ich mit herzlichen Grüßen..."

Bischof Sommer würdigte den Beitritt der römisch-katholischen Kirche und der Griechisch-Orthodoxen Metropolie auch in einem Grußwort: „... Zu jener Zeit dachte man dabei an die römisch-katholische Kirche. Ob es je werde möglich sein, war kaum zu beantworten. Daß eines Tages dann auch die Griechisch-Orthodoxe Metropolie in Deutschland hinzugehören werde, ließ sich ehedem freilich noch nicht einmal träumen; denn wer konnte vor den späteren wirtschaftlichen Entwicklungen jemals mit einer so großen griechisch-orthodoxen Kirche in Deutschland rechnen. Es gehört doch wohl zum Kennzeichen eines Christen, daß ihn Wunder nicht unberührt lassen. Hier haben wir das Wunder gleich zweifach."

Am 21. Oktober 1975 gab Metropolit Irineos anläßlich der ACK-Sitzung vom 21./22. Oktober 1975 in Frankfurt einen Empfang in den Räumen der Frankfurter Griechisch-Orthodoxen Gemeinde „Prophet Elias". In seiner Begrüßungsansprache sagte er u.a.:

„Mit großer Freude sitze ich in dieser Tischrunde brüderlicher Liebe. ...Als Metropolit der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland, einer Metropolie des Ökumenischen Patriarchats .... nehmen wir gern an der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen dieses Landes teil. Und wir ergreifen die Gelegenheit, den Vertretern der Schwesterkirchen unseren Dank

auszusprechen für den Beistand und die Unterstützung, die sie uns immer wieder leisten. Dabei möchte ich vor allem die wichtige Rolle betonen, die diese Kirchen im Hinblick auf die Fragen spielen, die die ausländischen Arbeitnehmer in diesem Lande betreffen."

Sodann eingehend auf die Lage und viel beklagte Stagnation in der Ökumene unterstrich er die Notwendigkeit der Beschäftigung in der ACK auch mit theologischen Fragen und betonte:

„Man sagt oft, die ökumenische Bewegung befinde sich heute in einer Stagnation. Ist es aber wirklich ein Stillstand, oder sind nicht die Schritte, die die Ökumene heute macht, zwar kleiner, dafür aber tiefergreifend als die großen Schritte, die sie nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges tat? Gibt es wirklich Bedenken und Furcht vor dem Dialog, oder haben wir nicht vielmehr Mangel an Ideen und großen Persönlichkeiten? Ich weiß nicht genau, welches die wirklichen Ursachen und Gründe sind. Ich weiß nur eins, daß es nämlich in keinem anderen Land so günstige Bedingungen für die Verwirklichung und Fortentwicklung des ökumenischen Dialogs gibt wie in Deutschland. Einmal, weil dieses Land eine reiche theologische Tradition hat, zum anderen sind in Deutschland alle christlichen Konfessionen in größeren Gruppen vorhanden. So können wir hier unsere christliche Zusammenarbeit in der Praxis erproben. Darum schlagen wir – was bisher nicht geschehen ist – eine tiefere theologische Diskussion dieser Frage des ökumenischen Dialogs vor. Und es können auf diese Weise dem Dialog vielleicht neue Impulse und neue Wegweisung gegeben werden, die auf die Einigung unserer Kirchen und auch auf die innere Einheit Europas zielen."

Abschließend kann zur Frage der Mitgliedschaft der GOM in der ACK gesagt werden: Diese erfolgte m.E. vor allem aus zwei Gründen: Erstens wegen der gesamtkirchlichen Bedeutung der orthodoxen Kirchen und vor allem des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, dessen Bistum die GOM ist, für die ökumenische Bewegung auf internationaler Ebene und zweitens wegen der Zunahme bzw. zahlenmäßigen Präsenz orthodoxer Arbeitnehmer vor allem aus Griechenland, die in Deutschland zur GOM gehören.

Orthodoxer Referent in der Ökumenischen Centrale (ÖC)

Angesichts der zahlenmäßigen Präsenz der GOM in Deutschland (ca. 500 000 griechisch-orthodoxe Christen im Jahr 1974) war es selbstverständlich, daß sie und später die orthodoxen Kirchen insgesamt durch einen orthodoxen Referenten in der Ökumenischen Centrale vertreten sein wollten. So kündigte Augoustinos bereits auf der Sitzung am 11./12. März 1974 an, „daß die Griechisch-Orthodoxe Metropolie es sehr begrüßen würde, wenn auch ein orthodoxer Mitarbeiter in die Ökumenische Centrale berufen werden würde". Diesen Wunsch äußerte Augoustinos auch in einem Schreiben vom 12. Dezember 1974 an Krüger: „Sehr dankbar wären wir, wenn die Frage eines orthodoxen Mitarbeiters in der Ökumenischen Centrale auf der nächsten Sitzung beraten und entschieden werden könnte".

In meinem „Vorstellungsschreiben" vom 15. April 1975 an die Mitglieds- und Gastkirchen der ACK, die regionalen ACKs und die Ökumenebeauftragten der Kirchen beschrieb ich meinen Aufgabenbereich wie folgt:

„... Wahrnehmung von Kontakten zwischen den orthodoxen und allen Schwesterkirchen in der Bundesrepublik und Förderung bzw. Koordinierung der Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen nationalen orthodoxen Kirchen, die in der Bundesrepublik repräsentiert sind und in der Ökumene mitarbeiten. Die Erfassung und Auswertung der interkonfessionellen Gespräche der Orthodoxie sowie das Einbringen orthodoxer Gesichtspunkte in die ökumenische Zusammenarbeit in Deutschland soll ebenfalls zu meinen Aufgaben gehören."

Meine Berufung in die ÖC erfolgte offiziell auf der ACK-Sitzung vom 2./3. Mai 1975 in Frankfurt/M.; meinen Dienst hatte ich allerdings bereits am 1. April 1975 angetreten. In dieser Stelle bin ich bis heute, also nahezu 23 Jahre. Zwischendurch war ich vom 1. Januar 1981 bis 30. April 1981 kommissarischer und vom 1. Juni 1987 bis 31. Mai 1993 hauptamtlicher Leiter der ÖC und Geschäftsführer der ACK. Es versteht sich von selbst, daß ich mich in der ÖC nicht nur als Referent für die GOM verstanden habe und noch verstehe, sondern für alle orthodoxen und orientalischen orthodoxen Kirchen.

Die Referenten der ÖC werden aus dem regulären Haushalt der ACK besoldet, der durch Mitgliedsbeiträge der ACK gespeist wird. Anfangs zahlte die GOM 900,– DM zum Gehalt des orthodoxen Referenten. Die römisch-katholische Kirche ihrerseits steuerte anfangs 20 000,– DM jährlich zur Finanzierung des Gehalts des orthodoxen Referenten bei. Dafür möchte ich mich heute bei der römisch-katholischen Kirche herzlich bedanken.

Die Syrische Orthodoxe Kirche von Antiochien in Mitteleuropa

Die Syrische Orthodoxe Kirche von Antiochien in Mitteleuropa, bis 1997 mit Sitz in den Niederlanden im Kloster St. Ephrem dem Syrer in Glane-Losser unter der Leitung des Erzbischofs Julius Cicek und ab 1997 als eigenständige Erzdiözese für Deutschland mit Sitz im Kloster Mor Jakob v. Sarug in Warburg, beantragte die Aufnahme als Vollmitglied in die ACK mit einem Schreiben des Erzbischofs Julius Cicek am 6. Dezember 1984. Die Aufnahme in die ACK erfolgte auf der Sitzung am 15. November 1985 nach vorherigen Gesprächen anläßlich des Besuchs einer ACK-Delegation bei Erzbischof Cicek in Glane-Losser in den Niederlanden. Die ACK hielt eine ihrer Sitzungen im Kloster St. Ephrem dem Syrer, also am damaligen Sitz dieser Kirche in den Niederlanden ab.

Die Russische Orthodoxe Kirche – Diözese für Berlin und Deutschland

Die Russische Orthodoxe Kirche als Berliner Diözese des Moskauer Patriarchats für Berlin und Deutschland wurde in die ACK im Zuge der Wiedervereinigung von ACK und AGCK auf der Mitgliederversammlung am 27./28. Oktober 1993 in Eisenach aufgenommen. Den Antrag auf Aufnahme stellte sie am 11. Juni 1991. Erzpriester Michail Diwakow nahm bereits auf der Sitzung der ACK am 2./3. Juni 1993 als Gast teil. In der AGCK der DDR hatte die Russische Orthodoxe Kirche – Mitteleuropäisches Exarchat seit 1981 einen Beobachterstatus inne.

Die Armenische Apostolische Orthodoxe Kirche

Die Armenische Apostolische Orthodoxe Kirche beantragte die Vollmitgliedschaft in die ACK am 22. Juni 1994 und wurde in der Mitgliederversammlung am 28. Juni 1996 in Bonn aufgenommen.

Die Koptische Orthodoxe Kirche in Deutschland

Die Koptische Orthodoxe Kirche in Deutschland bekundete ihr Interesse an einer Mitgliedschaft bereits 1992. Ihr Antrag wurde auf der Mitgliederversammlung am 3./4. Juni 1992 „bei zwei Enthaltungen angenommen". Doch die Koptische Orthodoxe Kirche ist bis heute nur nominelles Vollmitglied in der ACK, obwohl alle Kirchenleitungen der Mitgliedskirchen der ACK dem Aufnahmeantrag zugestimmt haben. Grund dafür waren die gleichzeitigen Verhandlungen und abschließend die Aufnahme der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten als Gastmitglied.

Metropolit Amba Bishoy von der Koptischen Orthodoxen Kirche in Ägypten nahm aus diesem Anlaß an zwei Sitzungen der Mitgliederversammlung der ACK teil, am 28./29. Oktober 1992 in Goslar und am 17./18. Februar 1993 in Fulda. Aufgrund seiner und der Erfahrungen seiner Kirche mit den Adventisten in Oberägypten, die dort mehr oder weniger als Sekte gelten, bemühte sich Bischof Bishoy darum, daß die Adventisten nicht, auch nicht als Gastmitglied, in die ACK aufgenommen würden. Sonst könnte seine Kirche der ACK nicht beitreten.

Die Frage der Mitgliedschaft der Koptischen Orthodoxen Kirche wurde fast zwei Jahre behandelt, ohne daß man zu einem für die Koptische Orthodoxe Kirche befriedigenden Schluß gekommen ist. Auch zwei Besuche bzw. Gespräche von ACK-Delegationen (am 17. März 1992 und am 23. Juni 1993 im St. Antonius-Kloster in Kröffelbach/Taunus) haben zu keinem posi-

tiven Ergebnis geführt. So wurde die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten als Gastmitglied aufgenommen, während die Koptische Orthodoxe Kirche, ihren Grundsätzen treu, sich gezwungen sah, die ohne Gegenstimmen erfolgte Aufnahme in die ACK nicht anzunehmen. Dies gilt bis heute.

Die Serbische Orthodoxe Kirche

Sie stellte am 18. Februar 1994 einen Antrag auf Vollmitgliedschaft in der ACK, der allerdings nur im Vorstand der ACK besprochen wurde. Der Antrag wurde bisher nicht weiter verfolgt, vor allem wegen des Kriegszustandes im ehemaligen Jugoslawien.

Mitwirkung im Deutschen Ökumenischen Studienausschuß

Dieser ist, neben der Ökumenischen Centrale, die zweite Einrichtung der ACK. Er ist laut ACK-Satzung „eine ständige Einrichtung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen zur Pflege und Förderung der Ökumene in Lehre und Forschung." Er nimmt wissenschaftlich-theologische Aufgaben wahr, die von ökumenischer Relevanz sind. U. a. hat er sich mit Themen aus den Bereichen Glauben und Kirchenverfassung, Kirche und Gesellschaft, Mission und Evangelisation, Dialog mit anderen Religionen und Ekklesiologie befaßt. Er bemüht sich um die Förderung ökumenischer Nachwuchskräfte. Derzeit gehören dem DÖSTA 24 Mitglieder an (acht aus der evangelischen, acht aus der römisch-katholischen Kirche und acht aus den übrigen Mitgliedskirchen der ACK).

Zu den Mitgliedern des DÖSTA gehören also seit dem Beitritt der GOM in die ACK stets auch zwei orthodoxe Vertreter.

III. Die Bedeutung und der Beitrag der ACK für die orthodoxen Kirchen in Deutschland

Ging es 1974 beim Beitritt der römisch-katholischen Kirche in die ACK um „eine schon länger fällige strukturelle Vervollständigung der innerdeutschen Ökumene und einen Ausgleich der Gewichte" (H.J. Urban, S. 20), so waren die unmittelbaren Gründe für den Beitritt der orthodoxen Kirchen in die ACK eher praktischer Natur. Natürlich gab es unter den evangelischen Kirchen das Verlangen nach einem unmittelbaren ökumenischen Gespräch mit der Orthodoxie in Deutschland, schließlich begegneten sich die Vertre-

ter beider kirchlicher Traditionen schon seit längerer Zeit im Rahmen der weltweiten ökumenischen Bewegung, vor allem im ÖRK, wo zur Zeit des Beitritts der GOM bereits alle orthodoxen autokephalen und die orientalischen orthodoxen Kirchen Mitglieder waren. Zudem führte die EKD mit der Russischen Orthodoxen Kirche (seit 1959) und mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel (seit 1969) bilaterale theologische Gespräche. Eine Einbeziehung der orthodoxen Kirchen in die institutionalisierte multilaterale und bilaterale Ökumene in Deutschland auf breitester Ebene war also auch aus orthodoxer Sicht längst fällig. Metropolit Irineos hatte 1975 in Königstein in einem vielbeachteten Referat anläßlich einer Tagung mit orthodoxen Stipendiaten der evangelischen und der katholischen Kirche in Deutschland „die Präsenz der orthodoxen Kirche in Deutschland als Möglichkeit der Begegnung zwischen Orient und Okzident" eindrucksvoll dargelegt.

Die Voraussetzungen dafür waren geschaffen, nachdem mit dem Zustrom von Hunderttausenden von orthodoxen Christen – ausländischen Arbeitnehmern – die Orthodoxie in Deutschland zu einer, im wahrsten Sinne des Wortes, nicht mehr zu übersehenden Wirklichkeit und Größe wurde. Die Errichtung der GOM von Deutschland (1963) als eigenständige Metropolie des Ökumenischen Patriarchats in Deutschland war ein weiterer Faktor, der den Prozeß der Öffnung der hiesigen Kirchen auf die Orthodoxie hin beschleunigte. „Die Anwesenheit so vieler Tausender orthodoxer Christen im Westen (eröffnet) neue Möglichkeiten des Dialogs zwischen der östlichen und der westlichen Kirche", hatte Metropolit Irineos in seinem Vortrag in Königstein gesagt.

Bei der Einbeziehung der orthodoxen Kirchen in die innerdeutsche Ökumene und in die ACK ging es also eher um die Zusammenarbeit mit den orthodoxen Kirchen im täglichen Leben, um das Verlangen und die Erwartung von Beistand der hiesigen Kirchen zur Lösung von praktischen Problemen, denen die orthodoxen Christen und Kirchen in der deutschen Gesellschaft plötzlich gegenüberstanden.

„Der Aufenthalt einer so großen Menge orthodoxer Gläubiger unter katholischen und evangelischen Christen in Westeuropa bietet die Chance zu einem anderen täglichen und praktischen Dialog, der in den gemeinsamen Häusern, in den Betrieben, in den Schulen, in den gemischten Ehen, in den Krankenhäusern und überhaupt überall da stattfindet, wo Menschen zusammenleben und arbeiten", hatte Metropolit Irineos 1979 auf einer Bundesfachtagung des Diakonischen Werkes der EKD in Bonn bemerkt. Er beschrieb dabei das weite Feld des Dialogs und der Begegnung mit den orthodoxen Kirchen in Deutschland.

Die Notwendigkeit eines solchen praktischen Dialogs im Sinne einer zwischenkirchlichen Hilfe erkannte in den 60er Jahren auch die ACK. Dies kam

deutlich in einem Schreiben von Landesbischof Eichele vom Juli 1966 an Metropolit Polyefktos zum Ausdruck.[7]

Es war deshalb nicht von ungefähr, daß die ACK sich kurz nach der Aufnahme der GOM mit der Problematik der ausländischen Arbeitnehmer in Deutschland befaßte und Metropolit Augoustinos auf der ACK-Sitzung im Juni 1975 einen Vortrag zum Thema „Die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland – Sorgen und Probleme einer Gastarbeiterkirche" hielt. In der Diskussion dieses Vortrags kamen die vielfältigen Probleme, die die Ausländer bis heute beschäftigen, zur Sprache. Ergebnis dieser und darauf folgender Debatten war die Verabschiedung einer „Stellungnahme der ACK zur Problematik ausländischer Arbeitnehmer" (1976). Daraus entstand – ebenfalls auf Vorschlag des Metropoliten Augoustinos – der „Tag des ausländischen Mitbürgers", des Vorläufers der späteren „Woche der ausländischen Mitbürger". Es ist dabei nicht unwichtig zu erwähnen, daß das alljährliche „Wort" zu diesem Tag bzw. diese Woche seither vom Vorsitzenden der Rates der EKD, vom Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und vom Metropoliten der GOM unterzeichnet wird.

Der unvergessene Präsident des damaligen Kirchlichen Außenamtes der EKD, Dr. Adolf Wischmann, hatte daher recht, als er am 16. April 1971 in einem Vortrag in der ACK über „Ökumenische Aspekte der Ausländerarbeit" auch die orthodoxen Christen und Kirchen in Deutschland im Blick hatte und u.a. davon sprach, daß „vielerorts ganz ungewollt und ganz organisch der Kontakt mit den orthodoxen Kirchen der Schlüssel zu weit verstreuten Gruppen evangelischer Christen deutscher Sprache (ist)". Von der ökumenischen Arbeit an Ausländergemeinden in Deutschland meinte er, daß „sich die Evangelische Kirche in Deutschland (dieser) noch viel zu wenig angenommen hat", und daß in diesem Bereich „ein unendlich weites Feld, das uns viel Mühe, aber auch viel Freude bereitet," liegt. Konkret nannte er den Namen von Metropolit Jakovos und die gute Zusammenarbeit mit ihm auf diesem Sektor.

Fragt man also danach, was in der Folgezeit die ACK für die orthodoxen Kirchen in Deutschland getan hat, für welche Belange der orthodoxen bzw. ausländischen Kirchen sie sich konkret und praktisch eingesetzt hat, so kann man eine Reihe von Beispielen nennen, von denen einige hier hervorgehoben werden sollen:

– Die ACK unterstützte 1974 die Bitte der GOM nach finanzieller Hilfe bei der Herausgabe einer Zeitschrift der Metropolie, indem sie diese an den Ökumenischen Rat der Kirchen nach Genf weiterleitete.

– Sie befürwortete 1973 beim Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen den Antrag der GOM auf ihre Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts in Deutschland und 1993 einen ähnlichen Antrag der Erzdiözese der Syrischen Orthodoxen Kirche von Antiochien in Deutschland, ebenfalls beim Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen.

– Sie nahm 1987 in einem Schreiben an den Bundesminister des Inneren mit großem Bedauern zur Kenntnis, daß zwei ihrer Mitgliedskirchen, darunter die Orthodoxen, im Personalbogen bei der Volkszählung 1987 nicht gesondert erwähnt, sondern unter der Rubrik „andere Religionsgemeinschaften", also für Zwecke des Finanzamtes „VD" = „Verschiedene" zusammengefaßt worden waren.

– Sie wandte sich mehrmals an den Bundesaußenminister und setzte sich für das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel ein wie auch für die syrisch-orthodoxen Christen im Südosten der Türkei, die verfolgt wurden (u.a. Schreiben des ACK-Vorsitzenden, Bischof Dr. Held, vom 3. Dezember 1987 an Bundesaußenminister Genscher und vom 10. Mai 1993 an Bundesaußenminister Kinkel).

– Sie schrieb u.a. am 1. Februar 1995 an den Bundesminister des Inneren, Manfred Kanther, und am 17. Januar 1995 an den Innenminister des Landes Bayern, Günther Beckstein, und setzt sich bis heute für das Bleiberecht von orthodoxen Asylsuchenden und Flüchtlingen aus verschiedenen Ländern (Syrien, Türkei, Afrika etc.) ein und sie veranstaltete am 15. November 1994 ein öffentliches Pressegespräch in dieser Sache in Bonn.

– Mit ihrem „Arbeitsvorhaben zur Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt" in Deutschland setzt sich die ACK seit vier Jahren nachdrücklich für den Schutz von ausländischen bzw. orthodoxen Christen und Menschen aus der ganzen Welt hierzulande ein.

– Sie intervenierte 1995 beim albanischen Staatspräsidenten Ali Berischa und erhob Einspruch gegen eine Klausel in der geplanten albanischen Verfassung, „die, wenn sie aufgenommen werden sollte, dazu führen würde, daß der griechisch-orthodoxe Erzbischof Anastasios (Giannoulatos) an der Ausübung der Leitung seiner Diözese (orthodoxe Kirche von Albanien – A.d.A.) erheblich behindert wäre."

Nicht unerwähnt bleiben sollte hier aber auch die Beschäftigung der ACK mit der Abwerbung (Proselytismus) orthodoxer Christen in Deutschland durch konservative freie evangelische Gemeinden. Hierzu gehört auch der wiederholte Hinweis orthodoxer Vertreter in der ACK auf proselytische Aktivitäten seitens der anderen Kirchen in den genuin orthodoxen Heimatländern. Das Bild wäre sicherlich unvollständig, ja einseitig, würde man

nicht zumindest zwei Probleme nennen, die die ACK bzw. einige ihrer Mitgliedskirchen mit den orthodoxen Kirchen in den Heimatländern haben: die Einschränkung der Religionsfreiheit einiger nicht-orthodoxer Kirchen u.a. in Griechenland und in anderen südosteuropäischen Ländern, wo die orthodoxe Kirche quasi als Staatskirche gilt, und die Nichtanerkennung von Kriegsdienstverweigerern aus Gewissensgründen z.B. in Griechenland.

IV. Der theologische Ertrag der ACK und der theologische Beitrag der orthodoxen Kirchen in der ACK

Eine der wichtigsten Aufgaben der ACK seit ihrer Gründung ist die Förderung des theologischen Gesprächs unter den Mitgliedskirchen (§ 2.3 der Satzung). Die Voraussetzungen dafür waren mit dem Beitritt der römisch-katholischen Kirche und der GOM von Deutschland sowie anderer orthodoxer Kirchen in der Folgezeit erheblich ausgeweitet worden. Damit konnte sich das bis dahin innerreformatorische Gespräch zu einem echten ökumenischen Dialog entwickeln.

Dabei konnte vor allem das theologische Gespräch mit der Orthodoxie in ihrer Vielfältigkeit und Vielgestaltigkeit eine Brücke zwischen Ost und West sein, boten sich durch ihre Präsenz in Deutschland doch neue Möglichkeiten der Begegnung und der Auseinandersetzung, des Dialogs und des gegenseitigen Kennenlernens nicht nur auf praktischem Gebiet, sondern auch in Fragen des Glaubens und der Lehre. Hierfür sollten die orthodoxen Kirchen in Deutschland einen eigenen Beitrag leisten, konnten das auch und werden es weiterhin tun. Der „Dialog der Liebe" konnte somit vom „Dialog der Wahrheit" begleitet werden. Katholische, evangelische und evangelisch-freikirchliche Christen in Deutschland hatten nun die Möglichkeit, den Glauben und die Lehre, den Gottesdienst und das gesamte orthodoxe kirchliche Leben kennenzulernen. Metropolit Irineos hatte deshalb schon ziemlich früh eine tiefere theologische Diskussion dieser Frage des ökumenischen Dialogs vorgeschlagen: „Auf diese Weise können dem Dialog vielleicht neue Impulse und neue Wegweisung gegeben werden, die auf die Einigung unserer Kirchen und auch auf die innere Einheit Europas zielen."[8]

Inwiefern und mit welchen theologischen Themen hat sich also die ACK in ihrer Geschichte seit 1974 befaßt? Eine Liste der von ihr und ihrem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß behandelten Themen kann sich sehen lassen.[9]

In all diesen theologischen Fragen und Studienprojekten konnten die orthodoxen Kirchen in der Mitgliederversammlung der ACK und im

DÖSTA ihren Standpunkt vertreten und in die jeweiligen Ergebnisse einfließen lassen. Allerdings kann es nicht Aufgabe der ACK sein, die theologischen Lehrunterschiede auszuräumen und Sakraments- und Kirchengemeinschaft, also die Einheit der Kirche wiederherzustellen. Das ist eine Aufgabe, die – zumindest aus orthodoxer Sicht – den jeweiligen orthodoxen Kirchenleitungen, der Weltorthodoxie, in ihren offiziellen bilateralen theologischen Dialogen mit den anderen Kirchen zukommt. Das theologische Gespräch in der ACK hat allenfalls nur eine diesen offiziellen theologischen Dialogen dienende und sie begleitende Funktion und darf praktische Ergebnisse wie Sakraments- und Gottesdienstgemeinschaft nicht vorwegnehmen.

V. Orthodoxe Anfragen, Wünsche und Erwartungen an die ACK

Grundvoraussetzung aller ökumenischen Zusammenarbeit ist die gegenseitige Anerkennung des theologischen und ekklesiologischen Selbstverständnisses der Kirchen und die Anwendung dieses Prinzips in der Praxis, also im Leben und Wirken der ACK und ihrer Mitgliedskirchen. Im Blick auf die orthodoxen Kirchen bedeutet dies, daß sie nicht als „Ausländerkirchen", „Gastkirchen", „Minderheitenkirchen" oder ähnliches apostrophiert werden und erst recht nicht, daß sie von den hiesigen Kirchen als solche behandelt werden. Kirche ist Kirche, ob deutsche oder nicht-deutsche, ob groß oder klein. In der ökumenischen Praxis hat sich das Prinzip der „Schwesterkirchen", der Koinonia der Kirchen, durchgesetzt und bewährt. Es sollte weiterhin angewandt werden. Ist dies nicht der Fall, so kann es zu Haltungen und Problemen kommen, die der ökumenischen Zusammenarbeit abträglich sind. Einige Beispiele hierfür:

a) Für die orthodoxen Kirchen ist das theologische Gespräch über Glaubensfragen von besonderer Bedeutung. Auf diesem Gebiet können sie aufgrund ihrer geschichtlichen Tradition und Erfahrung von den Anfängen der Kirche und des Christentums bis heute wirklich einen großen und eigenständigen Beitrag leisten. Deshalb ist es notwendig, daß die ACK sich erneut mit der Behandlung von theologischen Fragen befaßt und zwar mit einer gewissen Priorität vor den Fragen des konziliaren Prozesses, die seit über zehn Jahren das Bild und die Arbeit der ACK weitgehend bestimmen.

b) Die orthodoxen Kirchen und Christen in Deutschland brauchen nach wie vor die diakonisch-karitative Hilfe und Unterstützung der anderen Kirchen hierzulande, aber sie sollten nicht als karitativ zu Betreuende angesehen, sondern als Kirchen, die sich in finanzieller Enge befinden, behandelt werden.

c) Bei Anwendung des Prinzips der Anerkennung des je eigenen Kirchenverständnisses und der „par cum pari"-Geschwisterlichkeit wäre es längst an der Zeit, daß auch einmal ein Vertreter der orthodoxen Kirchen das Amt des 1. Vorsitzenden innehat.

d) Es hätte auch nicht passieren dürfen, daß 1981, als die ACK-Erklärung über das II. Ökumenische Konzil und das Glaubensbekenntnis von 381 verabschiedet wurde, der Wortlaut dieses Bekenntnisses nachträglich, ohne Wissen von Metropolit Augoustinos und trotz vorheriger Vereinbarung und geleisteter Unterschrift, mit dem Zusatz des filioque abgedruckt wurde.

e) Bei den Beitrittsverhandlungen mit der Koptischen Orthodoxen Kirche 1992/1993 war es für die Orthodoxen sehr beschwerlich, daß sie zwar aufgenommen, aber gleichzeitig aufgrund ihres Glaubensbekenntnisses in eine Situation geriet, in der sie sich zur Nicht-Annahme der beschlossenen Vollmitgliedschaft gezwungen sah.

f) Offenkundig ist eine Überprüfung der Kriterien für die Mitgliedschaft in der ACK dringend notwendig. Das in letzter Zeit zunehmende Interesse von diversen „quasi"-kirchlichen Gruppen an einer Mitgliedschaft zwingt die ACK geradezu, sich dessen bewußt zu werden, daß sie eine Arbeitsgemeinschaft von Kirchen und nicht von parakirchlichen Gruppen ist. Das ist ein vordringliches Anliegen der Orthodoxen in der ACK.

g) Es ist auch nicht ersichtlich, warum in die vor einigen Jahren gebildete „Ökumene-Kommission" der EKD zwei ACK-Delegierte, einer aus der römisch-katholischen Kirche und einer aus dem Bereich der evangelischen Freikirchen, aber keiner aus den orthodoxen Kirchen berufen wurde.

h) Es widerspricht der Anerkennung jenes Prinzips und ist zudem unökumenisch, wenn die orthodoxen Kirchen geradezu gedrängt werden, eine ökumenische Praxis im Bereich des gottesdienstlichen Lebens zu praktizieren, die sie nach außen als „unökumenisch" erscheinen läßt und zudem in eine äußerst schwierige Lage bringt bzw. bringen würde, z.B. die Praktizierung von Abendmahlsgemeinschaft (Interkommunion), die gemeinsame Abhaltung von ökumenischen Gottesdiensten mit ordinierten Frauen (Frauenordination) oder auch die Nicht-Respektierung der orthodoxen Kirchenordnung (Jurisdiktion), vor allem im Blick auf die sogenannten orthodoxen Exilkirchen.

i) Es ist zu begrüßen, daß eine Live-Übertragung eines orthodoxen Gottesdienstes im ZDF einmal jährlich am „Sonntag der Orthodoxie" seit zwei Jahren möglich ist, aber es wäre dankenswert, wenn sich die ACK dafür einsetzen würde, daß auch die orthodoxen Kirchen in Deutschland Zugang zu

den Öffentlich-Rechtlichen Fernsehanstalten (ARD und ZDF) und dort eine größere Mitwirkung erhalten.

j) Und schließlich zu den Finanzen: Die Satzung der ACK schreibt in § 14.1 vor: „Die für die Wahrnehmung der Aufgaben der Arbeitsgemeinschaft erforderlichen Mittel werden anteilig von den Mitgliedern und Gastmitgliedern entsprechend ihrer Größe und Finanzkraft aufgebracht." Aufgrund ihrer zahlenmäßigen Stärke – sie sind weitaus größer als alle evangelischen Freikirchen zusammen – müßten die Orthodoxen einen höheren Anteil aufbringen, als sie derzeit zum Haushalt der ACK beitragen. Doch sollte dabei berücksichtigt werden, daß es bei den Orthodoxen um Kirchen geht, deren Glieder einfache Arbeiter mit kinderreichen Familien sind. Auch hilft es nicht, wenn die orthodoxen Kirchen ständig darauf hingewiesen werden, Kirchensteuer bei ihren Mitgliedern einzuziehen. Kirchensteuer ist in den orthodoxen Kirchen nämlich unbekannt.

Abschließend ist als Fazit zu bemerken: Bei allen Anfragen und Wünschen der orthodoxen Kirchen in Deutschland an die ACK ist festzustellen: Sie gehören zur ACK zum gegenseitigen Nutzen und zur gegenseitigen Bereicherung. Der ACK würde ohne die orthodoxen Kirchen etwas Wesentliches fehlen und die orthodoxen Kirchen würden ohne ihre Mitwirkung und Mitarbeit in der ACK in eine kirchliche Isolation geraten. Deshalb hat Metropolit Augoustinos in seiner Grußansprache anläßlich des 40jährigen Jubiläums 1988 in Bonn richtig bemerkt:

„Wir blicken mit Dank auf die vergangenen Jahre zurück: Haben wir doch manche Hilfe erhalten, viele Anregungen bekommen und reiche Erfahrungen in der kirchlichen und theologischen Zusammenarbeit mit den Brüdern und Schwestern in der Arbeitsgemeinschaft sammeln dürfen. Nichts davon möchten wir missen, – auch nicht die Schwierigkeiten und Auseinandersetzungen, die in einem solchen Kreis natürlich nicht ausbleiben" (Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Nr. 1/1988/III, S. 8).

Das gilt auch heute, 50 Jahre nach der Gründung der ACK.

1 Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland – Exarchat von Zentraleuropa, Orthodoxes Erzbistum von Westeuropa, Griechisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien (Rum.-Orthodox), Russische Orthodoxe Kirche (des Patriarchats von Moskau), Russische Orthodoxe Kirche im Ausland, Serbische Orthodoxe Kirche, Rumänisch-Orthodoxe Metropolie für Deutschland und Zentraleuropa, Bulgarische Diözese von West- und Mitteleuropa, Polnische Autokephale Orthodoxe Kirche, Ukrainische Orthodoxe Kirche / Ökumenisches Patriarchat, (hinzu kommen einige Kirchen, deren kanonischer Status noch nicht geklärt ist, wie z.B. die Mazedonische Orthodoxe Kirche).

2 Koptische Orthodoxe Kirche, Äthiopische Orthodoxe Kirche, Syrische Orthodoxe Kirche, Indische Orthodoxe Kirche von Malabar, Armenische Apostolische Orthodoxe Kirche, Ostsyrische Orthodoxe Kirche.

3 Alles Folgende bezieht sich auf die ACK-Akten.

4 Schreiben von Krüger vom 21. März 1972 an Metropolit Irineos, den Nachfolger von Metropolit Jakovos, der am 3. Dezember 1971 an den Folgen eines Autounfalles starb.

5 So im Schreiben vom 21. März.

6 In der Delegiertenliste der ACK, Stand Januar 1975, werden als erste offizielle Vertreter der GOM in der Mitgliederversammlung der ACK Bischof Augoustinos und Pfarrer Zagas, genannt.

7 Auch Metropolit Jakovos bedankte sich 1971 in seinem Grußwort auf der ACK Sitzung im Februar 1971 bei den hiesigen Kirchen „für all das, was sie für die griechischen und anderen orthodoxen Flüchtlingsgemeinden getan haben und weiterhin tun". Denselben Dank „für den Beistand und die Unterstützung, die sie uns immer wieder leisten", sprach drei Jahre später im Oktober 1975 in einem Grußwort an die ACK auch Metropolit Irineos aus.

8 Beim Empfang der GOM für die ACK im Oktober 1975 in Frankfurt (siehe S. 39).

9 Amt und Ordination mit einem „Pastoralen Wort zur Ämterfrage" (1975); Interkommunion (1976) mit einer Studie des DÖSTA zu dieser Frage; Evangelisation, Zeugnis und Proselytismus mit einer Verlautbarung über „ Evangelisation – unsere gemeinsame Aufgabe" (1980) und der Durchführung des „Missionarischen Jahres" (1980); Mariologie (1981–82); „Erklärung zur 1600-Jahrfeier des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel" (1981); Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt (1983/1984); „Umkehr der Kirche – den Armen zugute" (1983); „Gemeinsames Aussprechen des apostolischen Glaubens" (1985); Konziliarer Prozeß zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (zunächst seit 1986), und „Versöhnung" (1996/1997); wiederum „Den einen Glauben bekennen" (1990), „Einheit und Koinonia" (1993), „Wir glauben, wir bekennen, wir erwarten. Eine Handreichung zum ökumenischen Glaubensbekenntnis von 381" (1996) und zuletzt „Ökumene-Enzyklika" des Papstes Johannes Paul II. (1997). Hinzu kommen weitere theologische Studien des *DÖSTA*, wie: Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit (1970/71), Konziliarität und Konzil (1974), Interkommunion (1971–1973), Verbindliches Zeugnis der Kirche als ökumenische Aufgabe (1978), Rechenschaft über die Hoffnung (1973–1974), Die Autorität der Schrift im ökumenischen Gespräch (1985), Theologie der Ökumene – Ökumenische Theoriebildung (1982–1987), Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Eine Studie zu den Fragen der Ekklesiologie (1993) u.a.

Die Kirche der Zukunft – ökumenisch?

Zum Verhältnis der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) und des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA)

VON WOLFGANG BIENERT

I. Wozu Ökumene?

(1) „Die Kirche der Zukunft wird eine ökumenische sein, oder sie wird keine Zukunft haben." Dieses Wort von *Ernst Lange* (1927–1974)[1] mag unter ökumenisch aufgeschlossenen Theologen und Kirchenvertretern als Mahnung und Warnung ernst genommen werden. Das bedeutet aber nicht, daß diese Ansicht in den evangelischen Kirchen und unter evangelischen Theologen sehr weit verbreitet wäre. Und ob sie darüber hinaus auf eine breite Resonanz stoßen würde, wage ich zu bezweifeln. Christliche Identität ist auch heute noch in der Regel zuerst und vor allem konfessionell bestimmte kirchliche Identität, die dazu neigt, sich gegenüber Fremdeinflüssen zu schützen und Änderungen des überkommenen Erbes als Bedrohung zu empfinden. Das gilt nicht nur für die einfachen Gläubigen, die sich aus Sorge vor einer möglichen Verunsicherung in ihrem Glauben vor einer tieferen Begegnung mit Andersgläubigen scheuen, sondern oft noch mehr für offizielle Kirchenvertreter, deren wichtigste Aufgabe es bisweilen zu sein scheint, den jeweiligen konfessionellen Besitzstand zu wahren und gegebenenfalls zu verteidigen. Das betrifft deswegen gerade auch wissenschaftlich ausgebildete Theologen, die in ihrem Studium die ökumenische Herausforderung, die im Bekenntnis zur „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche" besteht, nicht gespürt oder durch ihre Lehrer vermittelt bekommen haben.

(2) Die ökumenische Bewegung lebt seit ihren Anfängen in und durch Menschen, die sich nicht mit der konfessionellen Zersplitterung der Christenheit abfinden können, sondern fest an die Einheit der Kirche als den Leib Christi glauben und unter seiner Spaltung leiden. Ohne Menschen, die sich für die Einheit der Kirche mit aller Kraft einsetzen, für sie beten und unbeirrbar an der Überwindung aller noch bestehenden Hindernisse arbeiten, die der Glaubwürdigkeit der Botschaft des Evangeliums entgegenstehen, wird die Ökumene keine Zukunft haben. „Gott sieht seine Kirche als die *eine,* und der Leib Christi kann nicht zerteilt werden", schrieb *W. A.*

Visser't Hooft[2], der erste Generalsekretär des ÖRK und einer der Pioniere der ökumenischen Bewegung. Und er hielt unbeirrt an dieser Überzeugung fest – ungeachtet der unübersehbaren Spaltungen. Diese verstand er als Ausdruck von Egozentrismus und Isolationismus, die zwar den Leib Christi schwächen, weil die Glieder des Leibes Christi einander brauchen und letztlich alle voneinander abhängen. Aber er war davon überzeugt, „daß Gott trotz unserer Spaltungen Seine Kirche als ein Ganzes sieht und nicht aufhört, auf die Sichtbarmachung ihrer Ganzheit hinzuwirken" (S. 66). Vor dem Hintergrund jahrhundertewährender gegenseitiger Abgrenzungen und Feindschaften kann die ersehnte Kircheneinheit allerdings nur auf dem Weg der Buße und Erneuerung erfolgen. Das Ziel der ökumenischen Bemühungen ist „nicht die Einheit der Kirchen so, wie sie sind, sondern die Einheit, die dann kommt, wenn sich alle aufs neue zum Herrn der Kirche hinwenden und als lebendige Steine zum geistlichen Hause gebaut werden" (S. 71).

(3) Auf die Frage: „Was kann die Orthodoxe Kirche der Ökumene geben?" versuchte wenig später *Leo Zander* vom Orthodoxen Theologischen Institut in Paris[3] eine Antwort zu geben. Zur Überraschung derer, die die Meinung vertreten, Ökumene sei zuerst und vor allem eine protestantische Angelegenheit, beginnt sein Beitrag mit den Worten: „Die ökumenische Bewegung besteht seit etwa dreißig Jahren. Von Anfang an nahm die orthodoxe Kirche daran teil" (S. 72). Und trotz der Schwierigkeiten, auf dem bis dahin eingeschlagenen Weg der kirchlichen Einheit näherzukommen, und entgegen der daraus bisweilen resultierenden Zweifel an der Sache hält er daran fest: „Wie schwach auch die ökumenische Bewegung sein mag und wie bescheiden ihre kirchlichen Ergebnisse, die ökumenische Idee bleibt dennoch die größte Idee des 20. Jahrhunderts" (ebd.). „Die rechte Quelle starken ökumenischen Wollens ist jedoch nicht die Theorie, sondern das Leben. Begegnungen von Kirchen und Konfessionen, Gemeinschaft der Christen – im Denken, im Gebet, in der Arbeit – das ist das Herz der ökumenischen Bewegung". Ökumenisches Bewußtsein lebt vom gegenseitigen Lernen. Dabei ist der Wunsch zu lernen eine wichtige und positiv zu bewertende Motivation – im Gegensatz zum Belehrenwollen. Denn der Wunsch, voneinander zu lernen, entspringt letztlich der „Begeisterung für das, was dem anderen geschenkt wurde" und ist Ausdruck für „die Freude an dem Geist, der da ‚weht, wo er will', das Bestreben, alles Edle zu eigener Erbauung zu verwenden" (S. 73).

Bemerkenswert ist die Schlußfolgerung, die der orthodoxe Theologe daraus für die Förderung der ökumenischen Gemeinschaft zieht: „Zunächst bedarf es eines tiefen Verwurzeltseins in der *eigenen* Kirche, in ihrem Glau-

ben, in ihrer Theologie, in ihrem Gebet, in ihrer Frömmigkeit, in ihrer Arbeit und ihren Schwierigkeiten; zweitens wird von uns gefordert, daß wir unseren Reichtum den andersgläubigen Brüdern zeigen und ihnen so die Möglichkeit bieten, unsere Kirche zu verstehen und lieb zu gewinnen; drittens muß auch auf unserer Seite das Bestreben vorhanden sein, die Christen der anderen Bekenntnisse zu verstehen – und zwar nicht nur in bestimmten Punkten ihrer Glaubenslehre (die wir für eine Abweichung von der Wahrheit halten), sondern in dem, was die eigentliche Triebfeder ihres christlichen Lebens ist; in ihrem Wunsch, Gott zu verherrlichen und nach den Geboten Christi zu leben..."(73f). Die Erfahrung des Schauens, der Worte, Gesänge, Ikonen und Gesten – „das ist jenes Hauptsächliche und Grundlegende, womit die Orthodoxie der Ökumene einen Dienst zu tun vermag" (S. 77).

(4) Wie immer man das Ziel der Ökumene zu beschreiben versucht, ob als eschatologisches Ziel (Visser 't Hooft) oder als Gemeinschaft derer, die sich durch ihre unterschiedlichen Gaben gegenseitig bereichern (Zander) – *Ökumene geht davon aus, daß keine Kirche allein über den Reichtum der von Gott geschenkten Gaben verfügt und daß gerade die Verschiedenheit der religiösen Traditionen und Erfahrungen durch Mitteilen zum Reichtum für alle werden kann.* Insofern ergänzen sich beide ökumenischen Ansätze und haben an Aktualität bis heute nichts verloren. Denn Kirche als ökumenische Gemeinschaft lebt davon, daß Christen sich über die Grenzen der Konfessionen hinweg als Geschwister verstehen, als Glieder eines Leibes, daß sie sich füreinander öffnen, ihre Reichtümer, aber auch ihre Armut miteinander teilen und als Christen bereit sind, voneinander zu lernen und füreinander einzustehen. All dies kann auch in Zukunft Grundlage für die Zusammenarbeit in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland sein, zu der der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) als feste Einrichtung gehört.

II. Zum Verhältnis von ACK und DÖSTA

Die vergangenen fünfzig Jahre der ACK erinnern zugleich an ein bemerkenswertes Wachstum ökumenischer Gemeinschaft auf den verschiedensten kirchlichen und theologischen Ebenen mit tiefgreifenden Veränderungen, national und international, die sich auch auf die ACK und den DÖSTA auswirkten. Anfangs standen die Beziehungen zum Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und seinen verschiedenen Arbeitszweigen im Vordergrund. Später, nach der Öffnung der römisch-katholischen Kirche für die ökumenische Bewegung durch das II. Vatikanische Konzil (1962 bis 1965) und seine

Entscheidungen, veränderte sich auch die ökumenische Landschaft in Deutschland.

Um der wissenschaftlichen Arbeit in der 1948 gegründeten ACK eine größere Stetigkeit zu verleihen, wurde bereits im Oktober 1950 von dieser „aufgrund einer Anregung der Studienabteilung des ÖRK ein ständiger Deutscher Ökumenischer Studienausschuß unter dem Vorsitz von Professor D. Schlink ins Leben gerufen“[4]. Die ACK bestand damals lediglich aus den Gründungsmitgliedern des Jahres 1948. Zu ihnen gehörten außer der Alt-Katholischen Kirche in Deutschland nur evangelische Kirchen und Gemeinschaften. Außer der EKD waren dies die Methodisten und Mennoniten sowie der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, der Bund Freier evangelischer Gemeinden und die Evangelische Gemeinschaft. Später kam die Evangelische Brüder-Unität hinzu; und auch die Altreformierten Kirchen und die Heilsarmee traten ihr bei.[5] In Anlehnung an die Basisformel des ÖRK wurde als Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft die Anerkennung Jesu Christi „als Gott und Heiland“ festgehalten (§ 1). Als der *ÖRK 1961 seine Basisformel* erweiterte und formulierte: „Der ÖRK 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“ – *wurde die Satzung der ACK entsprechend angepaßt,* auch wenn für die Mitgliedschaft in der ACK die Zugehörigkeit zum ÖRK nicht zur Bedingung erhoben wurde.

Die Studienarbeit des DÖSTA orientierte sich in seiner Arbeit gleichwohl vorrangig an den Vollversammlungen des ÖRK – Evanston 1954, Neu-Delhi 1961, Uppsala 1968 – sowie den Weltkonferenzen von Glauben und Kirchenverfassung in Lund (1952) und Montreal (1963) und der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf (1966). Das ergab sich u.a. auch dadurch, daß zu den Mitgliedern des DÖSTA zunächst auch die deutschen Mitglieder aus den Studienausschüssen des ÖRK gehörten, die auf diesem Wege die ökumenischen Prozesse untereinander diskutieren und mit kritischen Stellungnahmen begleiten konnten. Die Pflege der ökumenischen Studienarbeit (im Kontext der theologischen Wissenschaft) gehörte denn auch von Anfang an zu den Hauptaufgaben des DÖSTA.

Ab 1952 kam die Mitarbeit an der „Ökumenischen Rundschau“ hinzu, die anstelle einer ursprünglich geplanten deutschen Ausgabe der Ecumenical Review in enger Arbeitsgemeinschaft mit dieser in erster Linie das ökumenische Gespräch über die die Kirchen des ÖRK gemeinsam bewegenden Fragen im deutschen Sprachgebiet zu führen beabsichtigte. Allerdings

erschien die neue Zeitschrift zunächst im Evangelischen Missionsverlag, Stuttgart als „Schwesterzeitschrift der Evangelischen Missionszeitschrift" unter der Verantwortung desselben Herausgebers, des Missionstheologen Walter Freytag. Die Verbindung von Mission und Ökumene wurde damit nachdrücklich unterstrichen, auch wenn in der Folgezeit das Verhältnis zwischen ihnen nicht immer spannungslos blieb. – *Insgesamt verstand sich der DÖSTA während der ersten zwanzig Jahre seines Bestehens als zentrale Koordinationsstelle, deren laufende Arbeit in der Ökumenischen Centrale* – ab 1967 durch einen eigens dazu berufenen Studiensekretär – durchgeführt wurde. Mit verwandten Gremien und Einrichtungen war ein ständiger Austausch durch Doppelmitgliedschaft gesichert – so mit dem damaligen Studienausschuß in der DDR, mit dem Ökumenischen Ausschuß der VELKD, dem Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes und dem Catholica-Ausschuß. Ab 1969 war auch ein Vertreter der römisch-katholischen Kirche Mitglied.

Der DÖSTA wurde in dieser Zeit zur *zentralen deutschen Kontaktstelle für die Studienorgane und -projekte des ÖRK,* von der die aus Sicht der deutschen Kirchen und Theologie vordringlich erscheinenden Arbeitsthemen an die ökumenischen Studienkreise in Deutschland weitergeleitet wurden. Darüber hinaus verstand man es als vordringliche Aufgabe, für die Auswertung der vorliegenden Ergebnisse Sorge zu tragen. *Erst ab 1969 ging der Ausschuß dazu über, auch eigene Studienprojekte anzuregen und durchzuführen.* Diese Tendenz verstärkte sich nach der Neukonstituierung der ACK in der Bundesrepublik am 12. März 1974. Denn mit diesem Tag wurden die römisch-katholische Kirche und die Griechisch-Orthodoxe Metropolie Vollmitglieder innerhalb der ACK. Diese bestand nun aus zehn Mitglieds- und vier Gastkirchen und umfaßte damit ein sehr viel breiteres Spektrum von Kirchen und kirchlichen Einrichtungen in Deutschland als zuvor.

Das hatte nicht nur Auswirkungen auf die äußere Zusammensetzung des DÖSTA, sondern veränderte auch seine Arbeitsweise. Zwar wurden auch weiterhin die Genfer Studiendokumente und Verlautbarungen zum Stand der Ökumene, Konsens- und Konvergenzpapiere, vom DÖSTA aufmerksam verfolgt und kommentiert. Darüber hinaus aber wurden nun immer stärker auch eigene Projekte in Angriff genommen, die – begünstigt durch die neue Zusammensetzung des DÖSTA – den ökumenischen Austausch innerhalb des Gremiums intensivierten, was schließlich in eine Studie zu Fragen der Ekklesiologie einmündete.[6]

Äußerlich sichtbar wurden die Veränderungen innerhalb des DÖSTA u.a. dadurch, daß ab 1987 (bis 1993) mit dem Neutestamentler Karl Kertelge

erstmals ein römisch-katholischer Theologe den Vorsitz übernahm.[7] Der DÖSTA hatte sich im Laufe der Zeit in ein Gremium theologischer Fachleute verwandelt, die nicht nur über die konfessionellen Grenzen hinweg gemeinsam an ökumenischen Fragestellungen arbeiteten, sondern ihrerseits als Vertreter unterschiedlicher Kirchen und Konfessionen (unabhängig vom ÖRK) ökumenische Theologie *er*arbeiten und praktisch erproben konnten.[8] Daß dies zuerst zu einer Ekklesiologie-Studie führte, die das unterschiedliche Kirchenverständnis der einzelnen Kirchen und Konfessionen zur Sprache zu bringen versuchte, kann von daher nicht überraschen.

Nicht abschließend geklärt war zu diesem Zeitpunkt noch die Frage der Zusammensetzung des DÖSTA und der *Berufung seiner Mitglieder.* Dahinter verbarg sich zugleich die Frage nach dem Verhältnis zwischen ACK und DÖSTA. Handelt es sich beim DÖSTA um ein theologisches Fachgremium, das nur seinem theologischen Gewissen gegenüber verpflichtet ist, um eine unabhängige Instanz, die die ökumenische Entwicklung kritisch von außen begleitet? Oder setzt sich der DÖSTA aus Delegierten zusammen, die von den Mitgliedskirchen der ACK in dieses Gremium entsandt werden, und die im Auftrag ihrer Kirchen zu ökumenischen Fragen Stellung beziehen, und wie wirkt sich das auf seine Studienarbeit aus?

Strukturell erfolgte eine Klärung dieser Fragen im Zusammenhang mit der Neukonstitution der ACK nach der Wiedervereinigung Deutschlands und dem Zusammenschluß von ACK (West) und AGCK (Ost) am 27. November 1991 in Eisenach. In der neuen Satzung wird die Zahl der Mitglieder des DÖSTA auf 24 begrenzt (§ 11.2). Und in den ergänzenden Richtlinien heißt es dazu: „Von den 24 Mitgliedern sollten je acht aus dem Bereich der Gliedkirchen der EKD und der römisch-katholischen Kirche und weitere acht aus den übrigen Mitgliedskirchen der ACK genommen werden. Die Mitglieder werden auf Vorschlag der Mitgliedskirchen nach Anhörung des DÖSTA von der Mitgliederversammlung der ACK ... berufen" (§ 2). – Die Unabhängigkeit des DÖSTA sollte nicht angetastet werden. Gleichwohl sind die Mitglieder des 1993 neu konstituierten DÖSTA stärker als zuvor *Delegierte ihrer Kirchen und verstehen sich zumeist auch so.* Bemerkenswert ist dabei, daß auch die EKD in diesem Zusammenhang als *Kirche* in Erscheinung tritt, deren Gliedkirchen auf der Grundlage der Leuenberger Konkordie von 1973 untereinander Kirchengemeinschaft pflegen. Dennoch wird weiterhin daran festgehalten, daß es sich bei der ACK um eine *Arbeitsgemeinschaft* christlicher Kirchen und nicht um einen nationalen Kirchenrat handelt.

III. Aktuelle Arbeitsvorhaben des DÖSTA

Die Neukonstituierung der ACK (1991) und des DÖSTA (1993) und die damit verbundene stärkere Anbindung des DÖSTA an die Arbeit der ACK läßt vor dem Hintergrund einer realistisch erlebbaren ökumenischen Wirklichkeit mit ihren immer noch bestehenden Grenzen und Hindernissen vor allem die konkreten Fragen kirchlicher Zusammenarbeit ins Zentrum rücken. Daneben stellen sich – über die Fragen nach der Zukunft des ÖRK und seiner Bedeutung für die Ökumene hinaus – erneut die Grundfragen der Ökumene in ihrer inzwischen gewachsenen Vielfalt und Komplexität, d.h. die Fragen nach dem, was Christen und Kirchen über alle Differenzen hinweg miteinander verbindet. Ist es wirklich so, wie gelegentlich behauptet wird, daß das, was uns verbindet, heute stärker ist als das, was uns voneinander trennt? Oder handelt es sich dabei um einen Wunschtraum unverbesserlicher Ökumeniker? Schon Ernst Lange hatte die Frage beschäftigt, was bewegt eigentlich die ökumenische Bewegung?[9] Und diese Frage ist auch heute noch aktuell.

Konkret verbinden sich für den DÖSTA damit die Fragen nach der *Weitergabe ökumenischer Einsichten und Erkenntnisse an die nachwachsende Generation,* nicht nur an die gegenwärtigen und künftigen kirchlichen Amtsträger im Theologiestudium und in der Weiterbildung, sondern auch an Lehrer und an interessierte Gemeindeglieder. Welche aktuelle Bedeutung haben ökumenische Themen für Kirche und Theologie? Wie werden ökumenische Themen vermittelt? Welche Möglichkeiten und Grenzen ergeben sich dabei?

Ökumenisches Bewußtsein erwächst in der Regel zuerst aus dem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit aller Christen. Dies schließt die Kenntnis der gemeinsamen Traditionen und der gemeinsam erlebten oder erlittenen Geschichte ein. Dazu gehört nicht nur – wenn auch in besonderer Weise – *die Kenntnis der Alten Kirche und ihres Erbes, das allen Christen gemeinsam ist,* insbesondere die Hl. Schrift. Es gilt aber ebenso für die eng mit ihr verbundenen altkirchlichen Bekenntnisse, vor allem für das Ökumenische Bekenntnis des Jahres 381. In seiner jüngsten Studie hat der DÖSTA diesem Text besondere Aufmerksamkeit geschenkt und eine einführende Arbeitshilfe dazu verfaßt.[10] Ziel dieser Arbeitshilfe ist nicht nur die Vermittlung theologischen Basiswissens, sondern vor allem die Stärkung des ökumenischen Bewußtseins in den Gemeinden. Daß diese Studie vom gesamten DÖSTA in seiner ökumenischen Zusammensetzung erarbeitet wurde, verdient dabei zusätzlich Beachtung.– Man könnte sich ähnliche Einführungen auch zum Vaterunser oder zu anderen zentralen (biblischen) Texten vorstellen, aber darüber hinaus auch Arbeiten, die den Reichtum unterschiedlicher liturgischer und spiritueller Traditionen gegenseitig erschließen.

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt könnte man gelegentlich den Eindruck gewinnnen, als gäbe es nur ein ökumenisches Ziel, das alle Christen vereint, nämlich der erwartungsvolle Blick auf das Jahr 2000. Doch eine *Vision von einer ökumenisch offenen Kirche, die gerade durch ihre Offenheit die Menschheit von der Wahrheit ihrer Botschaft überzeugen würde,* müßte darüber hinausweisen, müßte den eschatologischen Ansatz von Visser 't Hooft von einer erneuerten Christenheit mit dem Ansatz von Leo Zander verbinden, der auf die Freude über den wechselseitigen Reichtum in der Ökumene zielt, wobei Kirche gerade durch ihr Kirche-Sein auf Menschen anziehend wirken müßte. Das Gebet des Herrn der Christenheit, „daß alle eins seien, damit die Welt glaube" (Joh 17, 21)[11], scheint auf eine solche Einheit hin zu zielen. Zugleich sollte dabei etwas von der *Freude der Umkehr* spürbar werden, die nicht das Ergebnis menschlicher Leistung ist, sondern das Geschenk dessen, der den glimmenden Docht nicht auslöscht und der das Zerbrochene zu heilen vermag.

ANMERKUNGEN

1 L. Engel / D. Werner (Hg.): Ökumenische Perspektiven theologischer Ausbildung (ÖR.B 60), Frankfurt/M. 1990, 135. – Zu Ernst Lange vgl. Jan Hermelink, in: TRE 20 (1990) 436–439.

2 W.A. Visser 't Hooft, Erneuerung und Ganzheit der Kirche, in: ÖR 1 (1952) 65–71; S. 65.

3 Leo A. Zander, Was kann die Orthodoxe Kirche der Ökumene geben? in: ÖR 2 (1953) 72–80.

4 Otto von Harling, Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, in: ÖR 6 (1957) 72–88; S.78.

5 O.v.Harling 73.

6 P. Neuner / D. Ritschl (Hg.): Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie (ÖR.B 66), Frankfurt/M. 1993.

7 Auf Prof. E. Schlink (1950–1962) folgten im Amt des Vorsitzenden zunächst Prof. H.-D. Wendland (1962–1969), Prof. H.-H. Wolf (1969–1979) und Prof. D. Ritschl (1979–1987).

8 Vgl. D. Ritschl, Der Richtwert ökumenischer ‚Großthemen' und das Wächteramt des DÖSTA, in: ÖR 45 (1996) 415–431. D. Ritschl spricht von einer „Schlüsselposition" des DÖSTA, „weil er, mit der versammelten Expertise einer theologischen Fakultät ausgestattet, real multikonfessionell ist – ein Unikat in der deutschen kirchlichen und universitären Szene!" (S. 424).

9 E. Lange, Die ökumenische Utopie – oder – Was bewegt die ökumenische Bewegung? Stuttgart/Berlin 1972.

10 Wir glauben – Wir bekennen – Wir erwarten. Eine Einführung in das Ökumenische Glaubensbekenntnis von 381 – im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland erarbeitet vom Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (DÖSTA), hg. von W. Bienert, Eichstätt 1997.

11 Vgl. dazu auch die Enzyklika des Papstes Johannes Paul II. „Ut unum sint" (1995).

Der Weg zur ACK und ihre ersten Jahre (1945–1956) – eine Art Chronik

VON HANS VORSTER

I. „Ein Anfang ist kein Meisterstück, doch guter Anfang halbes Glück" (Anastasius Grün) – Die Vorgeschichte

Im Anschluß an die Kirchenversammlung in Treysa tritt dort am 31. August 1945 der soeben gegründete Rat der EKD zu seiner ersten Sitzung zusammen. Im Protokoll heißt es: „2. Die *Leitung des Außenamtes* wird Niemöller übertragen. Damit übernimmt er die ökumenischen Beziehungen und die Sorge für die *deutschen* Auslandsgemeinden" (Prot./Rat I, 3). In einem Rundschreiben, datiert ebenfalls vom 31. August 1945 teilt der neugewählte Ratsvorsitzende, Landesbischof Wurm, mit: „Die dem Ökumenischen Rat der Kirchen angehörenden deutschen *Freikirchen* sind eingeladen, ihre bevollmächtigten Vertreter zu entsenden, um den nationalen Wiederaufbauausschuß des gesamten im Ökumenischen Rat vertretenen deutschen Kirchentums zu bilden. Der nationale Wiederaufbauausschuß der dem Ökumenischen Rat angehörenden deutschen Kirchen stellt den deutschen Zweig des Wiederaufbauwerks des Ökumenischen Rates der Kirchen dar" (Prot. Rat I,16).

Bei der Begegnung einer ökumenischen Delegation mit dem Rat der EKD am 18./19. Oktober 1945 in Stuttgart gibt der Rat „An die Ökumene" eine „Erklärung" ab, die als „Stuttgarter Schuldbekenntnis" bekannt wird. Sie ermöglicht es der Delegation, die 1939 erfolgte Anfrage (die „damals nicht beantwortet werden konnte", Prot. Rat I, 469), erneut vorzubringen und die EKD einzuladen, dem in Gründung befindlichen *Ökumenischen Rat* beizutreten sowie zur (nach dem Krieg ersten) Tagung des Vorläufigen Ausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf (20. bis 23. Februar 1946) Vertreter zu entsenden. Bestimmt werden der Ratsvorsitzende Landesbischof Wurm und Pastor Martin Niemöller. Lordbischof Dr. Bell von Chichester überbringt als Bischof der Kirche von England Grüße auch der *englischen Methodistenkirche* und teilt mit, daß der *britische Kirchenrat* beschlossen habe, eine eigene „spezielle Abordnung" nach Deutschland zu entsenden (I,51).

An der Ratssitzung vom 13./14. Dezember 1945 nimmt diese Delegation teil, die zuvor schon verschiedene Orte in Deutschland besucht hatte. Ihr gehörte als Vertreter der Freikirchen Rev. Aubrey/Baptist an. Er informiert

über eine gemeinsame *Vorsprache der englischen Kirchen beim Premierminister wegen der Deportationen aus Polen und der ČSSR* sowie über die *Einbeziehung Deutschlands* in die Hilfe des British Committee for Reconstruction of Christian Institutions. Der Rat läßt sich über die Eindrücke unterrichten, die der British Council bei einem Besuch der Sowjetunion über die Situation der Orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche empfangen hat. In derselben Sitzung wird eine Ratsvorlage aufgerufen, in der es zur Neuordnung der *evangelischen Studentengemeinde* in Deutschland heißt „... auch alle Studenten, die einer dem *Ökumenischen Rat der Kirchen angeschlossenen Freikirche* angehören, haben ... Heimatrecht" (Prot. I, 280).

Hans Schönfeld (25. Januar 1900 Fehrbellin – 1. September 1954 Frankfurt am Main), Theologe und Doktor der Staatswissenschaften, wird im Februar 1946 als Direktor der Studienabteilung des Ökumenischen Rates nicht bestätigt. Es war aber „seinen Bemühungen geglückt, *mit Hilfe amerikanischer Kirchen den Grund für die Errichtung der Ökumenischen Centrale zu legen,* deren Entwicklung ihm ein Herzensanliegen blieb" (aus dem ungezeichneten, vermutlich von W. Menn stammenden Nachruf in ÖR 1954, S. 135). Um Schönfelds Kompetenz zu nutzen, wird mit Zustimmung des Ökumenischen Rates vorgesehen, im Bereich des Kirchlichen Außenamts eine *Stelle für ökumenische Studienarbeit* einzurichten. Ihre Aufgabe soll es sein, in den EKD-Gliedkirchen zur Vorbereitung auf die „Weltkirchenkonferenz" in Amsterdam Studientagungen zu organisieren und den Nachholbedarf auszufüllen, der durch die Abschottungsmaßnahmen des NS-Regimes gegenüber der Ökumene eingetreten war.

Dr. Schönfeld wohnt zunächst weiterhin in der Schweiz. Deshalb wird zum 1. Dezember 1946 Lic. *Wilhelm Menn,* Pfarrer der Rheinischen Kirche und Superintendent in Andernach, für zunächst drei Monate beurlaubt, um Schönfeld zu assistieren. Da sie gemeinsam einen Autounfall erleiden, der Dr. Schönfeld für längere Zeit dienstunfähig macht, kommt der *Aufbau einer zentralen ökumenischen Studienarbeit,* die sich dann zur „Ökumenischen Centrale" entwickelt, in der zweiten Jahreshälfte 1946 und im ersten Vierteljahr 1947 nur mühsam in Gang. Die Studienarbeit wird ganz aus Spendenmitteln vorwiegend amerikanischer Kirchen finanziert, die über das Wiederaufbau-Programm des ÖRK und das Hilfswerk nach Deutschland gelangen.

Auf den Ratssitzungen im Dezember 1945 und Januar 1946 verschärfen sich die bei der Gründung der EKD nur mühsam überbrückten Spannungen zwischen den Vertretern des „Bruderrates" um Martin Niemöller und der bekenntnisgebundenen Lutheraner mit ihrem Sprecher, dem bayrischen

Landesbischof Hans Meiser. Hintergrund ist, daß letzterer die lutherische Einigung in Deutschland vorantreiben und ihr – auch im Blick auf die beabsichtigte Gründung des Lutherischen Weltbundes, die dann 1947 in Lund/Schweden erfolgt – den Vorrang vor den Beziehungen zur Ökumene zuerkennen möchte. Das schafft Mißtrauen, bindet Kräfte und läßt die 1945 erkennbare ökumenische Offenheit im deutschen Protestantismus zunächst nicht zum Zug kommen. Diese Spannungen wirken sich auch aus, als im Frühjahr *1946 eine „Anregung" an die in Schwäbisch Gmünd ansässige Kirchenkanzlei der EKD gelangt, einen „Nationalen Rat der deutschen Kirchen zu bilden, in dem auch die Freikirchen vertreten sein sollten, die Altlutheraner und die reformierten Freikirchen ebenso wie die pietistischen und methodistischen Kreise"*, so der Präsident der Kirchenkanzlei, Hans Asmussen, im Schreiben an die Ratsmitglieder vom 26. Juli 1946, in dem er ihnen diese Anregung unterbreitet (Prot. Rat II, 12). Sie wird erst in der 10. Sitzung des Rates vom 24./25. Januar 1947 Verhandlungs- und Beschlußgegenstand. Im Protokoll heißt es: „18.) Nationalrat der deutschen Kirchen. Die Kanzlei soll Vorverhandlungen mit den Freikirchen über die Bildung eines Nationalrats der deutschen Kirchen, der der Ökumene präsentiert werden kann, einleiten" (Prot. Rat II,12).

Der lange Zeitraum, bis die vermutlich aus der Tagung des vorläufigen Ausschusses des ÖRK vom Februar 1946 hervorgegangene „Anregung" im Rat verhandelt wurde, und die knappe Formulierung „ der der Ökumene präsentiert werden kann", haben dazu beigetragen, daß diese Genfer Anregung als eine Art „Nötigung von außen" interpretiert wurde. Dabei bleibt meines Erachtens zweierlei unberücksichtigt:

(1) Am 17. Juni 1946 hatte Martin Niemöller in einem Vortrag in Crailsheim seiner Enttäuschung über den Weg der EKD seit Treysa Luft gemacht. „Die Bekennende Kirche ist, weil ohne Organe, ins Nichts gestoßen, aber die in den letzten zwölf Jahren gewonnene kirchliche Gemeinschaft darf nicht wieder aufgegeben werden", so eine Nachschrift, die aus Crailsheim postwendend an den Ratsvorsitzenden, Landesbischof Wurm, gesandt wird. Weiter heißt es dort: Niemöllers Antwort auf die „Gründung einer lutherischen Reichskirche mit 80 Prozent aller Evangelischen, in der die restlichen 20 Prozent Reformierten und Bekenntnis-Christen nichts mehr zu sagen haben ..., wird die *Sammlung in einer Freikirche* sein ..." (Prot. Rat I, 624).

Die Aufregung war gewaltig. Sie mußte sich erst legen, ehe sinnvoll über einen „Nationalrat der deutschen Kirchen" verhandelt werden konnte. Das geschah durch den Einsatz des Ratsvorsitzenden, dem es gelang, die Bestrebungen konfessionsorientierter Lutheraner in Richtung einer lutherischen

Nationalkirche auf ein Maß zurückzudrängen, das in Gestalt der 1948 gegründeten „Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands" (VELKD) die Gemeinschaft der EKD nicht mehr sprengen konnte (s. Prot. Rat I, 616–621 und den Briefwechsel Niemöller / Wurm, ebd. 625–635).

(2) Von einer *„Präsentation" der Ökumene* gegenüber ist in der Niederschrift über diese *Vorverhandlungen,* die am 21. März 1947 in Stuttgart mit zwei Vertretern der *Methodistenkirche (Bischof Dr. Sommer, Superintendent Huber)* und dem Seminardirektor der *Evangelischen Gemeinschaft Dr. Schempp* geführt wurden, nicht die Rede. Als Zweck nennt die EKD in der Erläuterung ihrer Initiative „in erster Linie die Vertretung gemeinsamer Interessen vor weltlichen Stellen (Staat, Militärregierung usw.) und der Ökumene", und zu „Angelegenheiten von ökumenischer Bedeutung" zählt Bischof Sommer „z.B. Sonntagsschulwesen, Mission, Studentenbewegung, Schulfrage" (Prot. Rat II,113–115).

Statt von einer „Nötigung von außen" sollte besser von einem „Gefühl des Anstands" oder einer „inneren Nötigung" gesprochen werden, wie sie sich in der Einsicht ausspricht: Die ökumenische Hilfe aus dem Ausland zur Überwindung der Not in Deutschland ist – vor allem in Nordamerika von Kirchen getragen, deren Schwesterkirchen in Deutschland verhältnismäßig kleine „Freikirchen" sind. Wenn *die Hilfe aus diesen Kirchen auch den Mitgliedern der Landeskirchen zugute kommen soll, können die Spenderkirchen mit Recht erwarten, daß ihre ökumenische Gesinnung auch im gegenseitigen Verhältnis der Kirchen in Deutschland wirksam wird.* Deshalb sollte die ökumenische Zusammenarbeit innerhalb Deutschlands nicht auf das Hilfswerk beschränkt bleiben (KJ 1955, S. 357).

In der Vorbesprechung am 21. März 1947 legt *Bischof Sommer* Wert darauf, daß zunächst diejenigen Kirchen beteiligt werden, über deren Charakter „als Kirche keine Zweifel" bestehen. Anderen Gemeinschaften solle es „freigestellt bleiben, sich um Aufnahme zu bewerben." Zur Teilnahme eingeladen werden sollen neben der EKD, den Methodisten und der Evangelischen Gemeinschaft noch die *Baptisten, Mennoniten, Alt-Katholiken, Lutherischen Freikirchen, die Brüdergemeinde* (sic!) und die *Freien Reformierten Gemeinden.* Über die Beteiligung der *Quäker* und der *Heilsarmee* müsse noch gesprochen werden. Darüber, ob es eine „inoffizielle Fühlungnahme mit der katholischen Kirche geben soll", ist sich die EKD noch nicht im klaren. Die Verhältnisse in der *Orthodoxen Kirche* sind so unklar, daß „eine Stellungnahme nicht möglich ist". Immerhin wurden aber Beziehungen zu denjenigen Kirchen, die dann gemeinsam 1974 der ACK beigetreten sind, schon zu einem so frühen Zeitpunkt besprochen. Um nach außen zu ver-

deutlichen, daß man sich „wenigstens im Grundsatz" *nicht auf evangelische Kirchen beschränken will,* schlägt man die Bezeichnung „Rat der christlichen Kirchen in Deutschland" vor. Übereinstimmung besteht schon am 21. März 1947 und bis heute, daß „dem Rat eine die Mitgliedskirchen bindende Entscheidungsbefugnis" nicht zukommen soll. Interessant ist auch, daß es neben dem „Rat, der einmal jährlich zusammentritt, einen Vorstand oder Ständigen Ausschuß geben soll" der „möglichst oft" zusammenkommen und „in enger Verbindung" bleiben soll. Ferner soll erwogen werden, „ob etwa alle vier Jahre *ein allgemeiner Kirchentag* einberufen werden könne, auf dem dann vor der Öffentlichkeit ein gemeinsames Zeugnis abgelegt werden soll".

Schon am 27./28. März 1947 befaßt sich der Rat der EKD mit dem Ergebnis. Unter Punkt 21 *„Nationalrat der Kirchen in Deutschland"* billigt er „es, wenn ein Zusammenschluß mit den evangelischen Kirchen (sic!) in Deutschland geschaffen wird". Der Ausdruck „Rat, der auf eine engere Gemeinschaft schließen läßt, soll vermieden werden" (Prot. Rat II, 68).

Vom 15. bis 17. April 1947 beruft das Außenamt der EKD eine *„Ökumenische Studientagung"* nach Frankfurt/Main ein. Ziel ist es, in Deutschland eine ökumenische Studienarbeit zur *Vorbereitung der Weltkirchenkonferenz* in Gang zu bringen. Studiengruppen, die den Vorbereitungskommissionen des ÖRK für Amsterdam entsprechen, werden gebildet. Die *landeskirchlichen Beauftragten beschließen, diese Konferenz als ständige Einrichtung zu konstituieren* sowie Vorsitz und Einberufung dem Leiter des Kirchlichen Außenamtes zu übertragen – der Einstieg in die Ökumenereferenten-Konferenz der EKD, die bis heute besteht.

Am 17. Oktober 1947 treffen in Assenheim bei Friedberg *die deutschen Freikirchen* erneut mit der EKD zusammen. Der Austausch zur innerkirchlichen Meinungsbildung über das Projekt „Nationaler Kirchenrat" zeigt die *grundsätzliche Bereitschaft aller Beteiligten zu organisierter Zusammenarbeit auf ökumenischer Basis bei voller Wahrung der Identität und Handlungsfreiheit.* Dazuhin wird ein Satzungsentwurf beraten. Vertreten sind die Baptisten, die Methodistenkirche, die Evangelische Gemeinschaft, die Vereinigung der Mennonitengemeinden, der Bund Freier evangelischer Gemeinden und das Bistum der Alt-Katholiken. Die lutherischen Freikirchen lehnen die Teilnahme ab oder reagieren nicht (siehe Dok. 1, S. 127ff). Im Diakonissenhaus Frankfurt am Main findet am 2. Dezember 1947 *die erste Zusammenkunft der in Gründung befindlichen „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland"* statt. Teilnehmer sind Kirchenpräsident Niemöller, Bischof Dr. Sommer/Methodistenkirche, Direktor Schmid/

BEFG, Hugo Harnack/BEFG, Präsident Pieper/Evangelische Gemeinschaft, Prof. Küppers/Alt-Katholische Kirche, Bibliotheksrat Dr. Crous für die Vereinigung der Mennonitengemeinden, Dekan Dr. Lindemeier/Lutherischer Rat (Vorläufer der VELKD), von Harling/Kanzlei der EKD. *Die Tagesordnung* enthält folgende Punkte: Satzung der AG, Sitzverteilung in Amsterdam (EKD 20, Alt-Katholiken und Mennoniten je 1, Vertretung der Methodistenkirche übernational), Bildung eines Nationalen Ausschusses für Evangelisation, Festlegung der Tagesordnung für die nächste Zusammenkunft. Für sie werden vorgesehen: Unterzeichnung der Satzung, Vertretung auf dem „Weltkirchentag" in Amsterdam und Besprechung eines Arbeitsplans für die Vorbereitung, Wahl des Vorsitzenden der AG, Schulfrage, insbesondere Möglichkeiten eines freikirchlichen Religionsunterrichts und die Zulassung freikirchlicher Lehrer an Konfessionsschulen, Einladung weiterer kirchlicher Gemeinschaften zum Beitritt. Die leitenden Organe der Mitgliedskirchen werden gebeten, die Satzung zu ratifizieren, damit die „AGK" (so die frühe Abkürzung) am 10. Februar 1948 gegründet werden kann.

Dieser Termin kann jedoch nicht eingehalten werden, weil die seit dem 25. November 1947 in London tagende Außenministerkonferenz der Siegermächte beim vorerst letzten Versuch, in der deutschen Frage doch noch zu einer Verständigung zu gelangen, endgültig scheitert und am 15. Dezember vorzeitig und ergebnislos abgebrochen wird. Es droht die Teilung Deutschlands. Der Berliner Bischof Dibelius fordert die Einberufung eines gesamtdeutschen Kirchentags zur Verabschiedung einer breit getragenen kirchlichen Stellungnahme. Aus den Verhandlungen darüber in der außerordentlichen Ratssitzung vom 14. Januar 1948 in Frankfurt/Main, für die als Tagesordnungspunkt 2 auch „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland" vorgesehen ist, geht der Auftrag an von Harling von der EKD-Kirchenkanzlei hervor, die *„an der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland beteiligten Freikirchen ein(zu)laden, um über ein gemeinsames Vorgehen anläßlich der durch das Scheitern der Londoner Konferenz entstandenen politischen Lage zu beraten"* (Schreiben vom 22. Januar 1948, EZA Berlin 2/184). Im Rahmen dieser Beratung solle dann auch die *Satzung der künftigen Arbeitsgemeinschaft unterzeichnet werden.* Das führt dazu, daß beim *offiziellen Gründungsakt der AGCK* im Rahmen der 17. Sitzung des Rates der EKD vom 9./10. März 1948 im Kasseler Diakonissenhaus ein gemeinsames „Wort Christlicher Kirchen in Deutschland für einen gerechten Frieden und gegen die Zerreißung des deutschen Volkes" als *eine auch die ACK bis heute ehrende erste Verlautbarung verabschiedet werden kann* (siehe Dok. 2, S. 131f).

Der Gründungsakt ist überschattet von den *Februarereignissen in Prag* (totale Machtübernahme durch die vorher an der Regierung beteiligten Kommunisten, „Fenstersturz" des Außenministers) und durch Vorahnungen über die *Folgen der Stalinisierung für Deutschland,* die sich im März im Auszug des sowjetischen Vertreters aus dem Alliierten Kontrollrat schmerzlich offenbaren. Damit wird die bisher einzige, für Gesamtdeutschland zuständige Autorität beschlußunfähig. Diese Umstände erklären zur Genüge, warum in dieser Ratssitzung das besagte „Wort" *als erste Aktion der neuen Gemeinschaft* an vorderster Stelle steht und die Unterzeichnung der auf Wunsch der EKD jetzt in *„Richtlinien"* umbenannten Satzung verbunden mit einem Mittagessen mit den Vertretern der anderen Kirchen wenig feierlich vor sich geht. Sie setzen im Auftrag ihrer Kirchen einen Rechtsakt, eine Mitgliederversammlung fand an jenem 10. März 1948 nicht statt und ein eigenes ACK-Protokoll über die Gründung ist in der Ökumenischen Centrale und im Zentralarchiv der EKD nicht vorhanden. Im Gründungsdokument wird einfach das Wort „Satzung" durchgestrichen und mit „Richtlinien" überschrieben. Es war kein Festtag und nicht die Stunde für Quisquilien. Man wußte, wofür man dem eigenen Volk, den Besatzungsmächten, aber auch genauso der „Ökumene" und der Christenheit gegenüber einzustehen hatte.

II. Chronik der ersten Jahre

1. Das Jahr 1948

Die *erste, im Protokoll der Ökumenischen Centrale nachweisbare Sitzung* der neu gegründeten ACK fand am 6. August 1948 in *Darmstadt* statt. Zwischenzeitlich sind getrennte Währungen in beiden Teilen Deutschlands eingeführt und die Zufahrtswege zu Land und Wasser nach Berlin blockiert worden (Juni). Zwischenzeitlich mußte man sich wohl auch darüber verständigt haben, daß Kirchenpräsident Niemöller der Vorsitzende, Bischof Sommer der Stellvertretende Vorsitzende der neuen AG sein und die Geschäftsführung bei der Kirchenkanzlei der EKD in Schwäbisch Gmünd, später in Hannover liegen solle, ausgeübt von dem damaligen Referenten und späteren Oberkirchenrat Otto von Harling. Erst bei seinem Rücktritt auf Jahresende 1962 wurden Geschäftsführung der Arbeitsgemeinschaft und Leitung der Ökumenischen Centrale in einer Hand (Oberkirchenrat Dr. Hanfried Krüger) und an einem Ort (Frankfurt am Main) vereinigt. Weil seit dem Gründungsakt die Konstituierung der VELKD und die Kirchenversammlung von Eisenach zur Verabschiedung der Verfassung der EKD stattgefunden

haben, gibt Niemöller als Vorsitzender zunächst einen *Bericht zur Lage,* der auch die *bevorstehende Weltkirchenkonferenz in Amsterdam* einschließt. Schon jetzt bestehen gegenüber dem ÖRK zwei gegenteilige Befürchtungen: daß er sich zur „Überkirche" entwickle bzw. daß er „zu einer harmlosen, aber auch bedeutungslosen Organisation gemacht" werde. *Die ACK werde vom ÖRK als* „interdenominatieller Zusammenschluß auf regionaler Basis in ähnlicher Weise anerkannt werden, *wie der Federal Council in USA oder Großbritannien".* Die ACK werde einen eigenen Beobachter (Werner Schmidt/Baptist) nach Amsterdam entsenden können (Prot. ACK 6. August 1948 P. 2).

Niemöller berichtet ferner über die *Studienarbeit für Amsterdam* und die *Aufgaben der Ökumenischen Centrale* in Frankfurt/Main. Die ACK „ist an dieser Arbeit stark interessiert", fühlt sich für sie „sachlich verantwortlich", sieht sich aber *„vorläufig noch nicht in der Lage, rechtliche Verpflichtungen aus dieser Arbeit selbst zu übernehmen"* (P. 3). Die Mitglieder der ACK und sämtliche Gliedkirchen der EKD werden von der ACK „als dem Arbeitskreis, in dem die ökumenische Verbundenheit der christlichen Kirchen zum Ausdruck kommt", dringend gebeten, am „Eröffnungstag der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam, Sonntag, dem 22. August 1948 in ihren Gemeinden für den Nachmittag oder Abend *Bittgottesdienste anzuordnen,* in denen dieser Konferenz und ihrer Aufgaben fürbittend gedacht werden möge" (P. 8).

Anmerkung: Wird es dazu auch 1998 kommen?

Die *zweite* Sitzung am 17. September in Detmold steht ganz im Zeichen der Berichterstattung von der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam und der Gründung des Ökumenischen Rates (s. dazu Dok. 3, S. 132ff). Die Ökumenische Centrale erhält Arbeitsaufträge zur Rezeption.

Mit der dritten Sitzung am 13. Oktober in Frankfurt/Main beginnt eine *Serie „Die Mitgliedskirchen stellen sich vor".* Den Anfang macht die Alt-Katholische Kirche durch Professor Küppers, es folgen die *Mennoniten* (Dr. Crous am 7. Dezember).

Die ACK übernimmt die *„sachliche"* und – über einen Fond beim Wiederaufbau-Programm des ÖRK, der die Sach- und Tagungsarbeit finanziert – die *„finanzielle Verantwortung"* für die *„Ökumenische Studienzentrale",* rechtlich bleibt diese aber dem Kirchlichen Außenamt eingegliedert.

In der *vierten* Sitzung am 7. Dezember in Frankfurt/Main, in der die inzwischen beigetretene Brüder-Unität erstmals durch *Unitätsdirektor Lic. Renkewitz* vertreten ist, berichtet Dr. Schönfeld über seine *Fühlungnahmen mit „Vertretern des orthodoxen Kirchentums"* (Prot. ACK 7. Dezember,

S. 2f). Pläne für eine deutschsprachige ökumenische Zeitschrift werden besprochen. Es dauert aber bis Jahresbeginn 1952, bis diese als „Ökumenische Rundschau" erscheinen kann. Verschiedene nachfolgende Mitgliederversammlungen und Ausschüsse sind bis dahin noch mit dem Projekt befaßt. Hauptprobleme sind dabei die Finanzierung und das Verlangen der Verlage nach Abnahmegarantien. Erstmals nimmt am 7. Dezember ein Vertreter der *Heilsarmee* beobachtend teil und stellt das auch für die Zukunft in Aussicht. Die ACK tritt einer *Eingabe (des Ratsvorsitzenden der EKD) an den Parlamentarischen Rat* zur Stellung der Kirchen im künftigen *Grundgesetz* bei „unter besonderer Betonung des Anliegens, daß das Recht der Kirchen, für ihren Glauben öffentlich zu werben, in der geplanten Verfassung garantiert" werde.

2. Das Jahr 1949

In der Reihe „die Mitgliedskirchen stellen sich vor" berichtet Superintendent Dr. Huber über den *Methodismus* (25. Februar), Bundesdirektor Dr. Schmidt über den *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* (29. April), Superintendent Leger über die *Evangelische Gemeinschaft* (24. Juni), Prediger Glebe über den *Bund Freier evangelischer Gemeinden* (23. November). Ein Rundschreiben an die Mitgliedskirchen betr. Begräbnisfeiern freikirchlicher Gemeinden auf landeskirchlichen Friedhöfen wird gebilligt (25. Februar, Abdruck KJ 1955, 374 f), ebenso am 29. April „Richtlinien zur Überwindung von Schwierigkeiten, die sich aus dem Nebeneinander-arbeiten verschiedener christlicher Kirchen an einem Ort ergeben" (KJ 1955, 375 f) und ein „Wort zum Kampf der politischen Systeme und Mächte" (KJ 1955, 376). Im Auftrag der „AGK" erscheint die *erste Auflage des „Ökumenischen Katechismus"*, herausgegeben von Wilhelm Menn. Die ACK übernimmt die Garantie für den Absatz von 10 000 Exemplaren. Die ersten *Regionaltagungen* finden statt: in Treysa, Rummelsburg, Durlach bei Karlsruhe, Bremen, Darmstadt und Berlin (Prot./ACK 29. April). In Gegenwart von D. Dr. R. von Thadden wird darüber verhandelt, in welcher Weise *die Freikirchen an der geplanten Konstituierung des Deutschen Evangelischen Kirchentags beteiligt* werden können (Prot./ACK 24. Juni). Man bemüht sich um Informationen und Lösungsversuche zur *Doppelmitgliedschaft* in zwei Kirchen (23. November).

Am 13. Januar berichtet Superintendent Kunst über seine ersten Erfahrungen als Beauftragter der EKD bei den Organen des Bundes – der Auftakt zu einer späteren Gepflogenheit, *in zweijährigem Turnus eine Mitgliederversammlung in Bonn abzuhalten.* Lic. Renkewitz stellt die *Brüder-Unität* vor. Zur Vorbereitung auf die nächste Weltkirchenkonferenz können die Mitgliedskirchen dem ÖRK Themenvorschläge unterbreiten. Der ÖRK schlägt *seinerseits* Religionsfreiheit im Hinblick auf Mehrheitsreligionen, die ekklesiologische Bedeutung des ÖRK und die Bedeutung von ÖRK-Vollversammlungen für die Gemeinschaft der Kirchen vor. Auf dem Hintergrund des Auftrags von US-Präsident Truman, Wasserstoffbomben zu entwickeln, *bespricht die ACK das Thema der EKD-Synode „Was kann die Kirche für den Frieden tun?"* Als Vorläufer der späteren regionalen Arbeitsgemeinschaften bildet sich für den Bereich der Württembergischen und Badischen Landeskirche das „Ökumenische Komitee Stuttgart" und im damaligen französischen Protektorat Saarland die „Arbeitsgemeinschaft der Christlichen Kirchen, Freikirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Saarland". Das Stuttgarter Komitee regt – in Verbindung mit dem Ökumenischen Institut in Bossey – eine *Arbeitstagung „Kirche und Freikirche"* in Bad Boll an (30. Mai – 2. Juni), um mit den *Ergebnissen von Amsterdam für eine „Ökumene am Ort"* ernst zu machen. Die ACK nimmt das Thema am 1. Dezember 1950 und am 2. März 1951 auf. In Berlin existiert zu dieser Zeit bereits eine *„Arbeitsgemeinschaft der Kirchen und Religionsgemeinschaften in Groß-Berlin",* um eine wirksame Vertretung gemeinsamer Interessen gegenüber den Besatzungsmächten und den kommunalen Behörden zu erreichen. Die „AGK" unterhält zu dieser AG eine „inoffizielle, nicht organisierte" Verbindung.

Auf Anregung der Studienabteilung des ÖRK (Dr. Wolfgang Schweitzer) wird beschlossen, einen *„Ständigen Ökumenischen Studienausschuß"* zu bilden. Ein Gründungsausschuß dafür wird von der ACK berufen und tritt am 24. Oktober in Frankfurt am Main zusammen. Er schlägt als Vorsitzenden Prof. Edmund Schlink/Heidelberg, als Stellvertreter Prof. Walter Freitag/ Hamburg, als Geschäftsstelle die Ökumenische Centrale, als Geschäftsführer deren Leiter Lic. Menn vor. Geplant sind zwei Zusammenkünfte im Jahr (Prot./ACK vom 5./6. Juni und 1. Dezember). Die erste Sitzung des dann später „Deutscher Ökumenischer Studienausschuß" (DÖSTA) genannten Gremiums findet am 1. März 1951 statt.

Am 13. Oktober stehen die *Kriegsdienstverweigerung* und die *„Toronto-Erklärung"* des ÖRK-Zentralausschusses auf der Tagesordnung. Die ACK

beschließt eine Stellungnahme zum *Rechtsschutz der Kriegsdienstverweigerer* (Anlage 1 zum Prot./ACK vom 13. Oktober). Am 1. Dezember werden Niemöller und Bischof Dr. Sommer in ihren Ämtern als Vorsitzende und Stellvertretende Vorsitzende bestätigt. An Stelle von Paul Schmidt vertritt jetzt Seminardirektor Lic. Dr. *Luckey* die Baptisten. Ein erstmalig vorgelegter Haushaltsplan der ÖC umfaßt in Einnahmen (= Guthaben bei der Finanzabteilung des Ökumenischen Rates in Höhe von 6000 US-$) 24200 DM, in Ausgaben 33000 DM (Prot./ACK 13. Oktober). Als Resultat der Aussprache über die *Doppelmitgliedschaft* ergeht am 21. Dezember ein Rundschreiben des Sekretariats aus der jetzt in Hannover ansässigen Kirchenkanzlei (Sekr Nr. 299–50 vH./R.) zur „Regelung des Übertritts von einer Kirche zur anderen". Die „Altreformierten *Kirchen* in Deutschland" (= Gemeinden mit kongregationalistischem Prinzip, heute „Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen") sind am 5./6. Juni erstmals durch Pastor Brink vertreten.

4. Das Jahr 1951

Tagesordnungspunkte sind u.a.: die *Zulassung freikirchlicher Lehrer zum Religionsunterricht* (Ergebnis: Rundschreiben an die Mitgliedskirchen vom 12. September, s. KJ 1955/378); *Ökumene in der Ortsgemeinde* (Ergebnis: Rundschreiben mit Anregungen vom 23. November, KJ 1955/379 f bzw. ÖR 1[1952], S. 29f); *Kriegsdienstverweigerung sowie Seelsorge und Vereidigung* in der künftigen „Wehrmacht" (dazu findet am 8. September in Bonn eine *interne Besprechung* beim Bevollmächtigten des Rates, dann in der „Dienststelle Blank", dem Vorläufer des Bundesministeriums für Verteidigung, eine *Anhörung der ACK* statt); Teilnahme an der Anhörung des Bundesarbeitsministeriums zum *Betriebsverfassungsgesetz und zur Mitbestimmung* (5. Juni); *Weltabendmahlssonntag* (27. Juli).

Am 9. November beklagt Bischof Dr. Sommer, daß durch das Nebeneinander einer von *Faith and Order vorgeschlagenen „Gebetswoche für die Einheit der Christenheit"* und der Allianzgebetswoche „erneut der Eindruck erweckt und bestärkt werden müsse, als ob ein Gegensatz zwischen der Allianz und der ökumenischen Bewegung bestehe". Es herrscht Einverständnis, daß die ACK „sich für eine bessere Verständigung zwischen beiden Bewegungen einsetzen müsse". Beschluß dazu: (1) Zusammenlegung beider Gebetswochen auf den „Allianztermin" und in dieser einen Woche die Anliegen beider Bewegungen aufnehmen; (2) Gespräch mit der Allianz; (3) eine entsprechende Fühlungnahme zwischen ÖRK und „Weltallianz" ins Auge fassen.

Anmerkung: Vielfache Gespräche seither erbrachten bisher nur gegenseitige Rücksichtnahme vor Ort durch der Verlegung der Gebetswoche für die Einheit auf die Woche vor Pfingsten. Das „Jahr mit der Bibel" konnte 1992 nur dadurch gemeinsam durchgeführt werden, daß die ACK auf die von ihren Mitgliedskirchen gewünschte Trägerschaft verzichtete.

5. Das Jahr 1952

Nachdem die über längere Zeit geplante deutsche Ausgabe der „Ecumenical Review" nicht zustande gekommen ist, erscheint als „vorläufiger Ersatz" im Evangelischen Missionsverlag Stuttgart vierteljährlich die *„Ökumenische Rundschau"*. Herausgeber ist Walter Freytag in Verbindung mit Karl Hartenstein, Werner Küppers, Hanns Lilje, Martin Niemöller, Edmund Schlink und Ernst Sommer. Die Schriftleitung liegt bei Lic. Wilhelm Menn. Heft 1 enthält Aufsätze von *Schlink* (Aufgabe und Gefahr des Ökumenischen Rates), dem norwegischen Bischof *Eivind Berggrav* (Die Verantwortung der Kirchen und des ÖRK in Zeiten der Spannung) und *F. W. Krummacher* (Die Ökumene in der Verkündigung der Kirche). Der Informationsteil enthält die Sparten „Chronik – Kirche und Freikirche – Neue Bücher".

Die Freikirchen wünschen die Berufung eines sechsten Delegierten durch die EKD (18. Januar). Das Ergebnis von *Verhandlungen mit der Allianz* und die *Vertretung der National Councils* (also auch der ACK) im *ÖRK* werden besprochen (16. April) – *Neuregelung des Status der ÖC,* nachdem Fehlbeträge in deren Haushalt nicht mehr mit Spendenmitteln aus dem Ausland ausgeglichen werden können; *Ausweichen vor Maßnahmen der Kirchenzucht in eine andere Kirche* bzw. „Wort der ACK zu strittigen Amtshandlungen" (Prot./ACK 18. Juli bzw. Anlage 2 vom 19. September).

Die VELKD richtet einen Ökumenischen Ausschuß ein, will aber alle *ökumenische Studienarbeit auch weiterhin durch den DÖSTA* tun lassen und dort aktiv mitarbeiten (ÖR 1952, 94). *Hirtenbrief* des Bischofs von Mainz, Dr. Stohr, über die ökumenische Bewegung und den ÖRK (Abdruck in ÖR 1952, 88f).

6. Das Jahr 1953

Gedenken an den verstorbenen Stellvertretenden Vorsitzenden Bischof Dr. Ernst Sommer von der Methodistenkirche. Sein Nachfolger in der ACK wird Seminardirektor *Dr. Luckey vom BEFG;* Vorbereitungen für die Weltkirchenkonferenz in Evanston; Kapitän John Dale nimmt als *Beobachter* der

Heilsarmee teil (30. Januar) – Er berichtet über deren Geschichte und Tätigkeit; Information über das Entstehen einer *ersten örtlichen ACK* in Lübeck (10. April) – Niemöller berichtet über die Weltfriedenskonferenz in Budapest und die Situation in Osteuropa; Informationen über die *Altreformierte Kirche* durch Pastor Brink; Differenzen zwischen reformierten und Baptistengemeinden in Ostfriesland (7. Juli) – Tagung zur Vorbereitung auf die Weltkirchenkonferenz in Evanston am 23./24. September auf dem *Thomashof der Mennoniten* bei Durlach/Baden mit Referaten von Prof. Küppers (Gegenwartsmächtigkeit der christlichen Hoffnung) und Pfarrer Nüchtern/Darmstadt (Christliche Hoffnung und christliche Programmatik). – Bericht über die EKD von Kirchenpräsident Middendorf (11. November).

7. Das Jahr 1954

Berichterstattung aus der EKD über deren geistliches Leben (Prof. Schmitz am 9. April); *Befreiung freikirchlicher Prediger vom Wehrdienst:* Die gesetzliche Regelung geht von der Ordination aus. Die Freikirchen legen auf die Freistellung ihrer Prediger Wert, da deren Einweisung in das Amt mit einer der Ordination entsprechenden Handlung verbunden ist (9. April). Eine Voranfrage der „Gemeinde Gottes" wegen Aufnahme in die ACK wird nach Rückfrage beim National Council der USA dahin entschieden, daß die „Gemeinde Gottes" zunächst mit der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) Fühlung aufnehmen möchte (17. Juni); interne Vorbesprechung in Treysa betr. Schwierigkeiten zwischen landeskirchlichen und freikirchlichen Gemeinden (Taufproblem, 16. Juni) – *Aussprache und Nacharbeit über Evanston;* Bischof Dr. Wunderlich/Methodistenkirche berichtet vom „Deutschen Freikirchentag", der aus Rücksicht auf den Evangelischen Kirchentag in „Freikirchenkonferenz" umbenannt wurde (29. Oktober).

8. Das Jahr 1955 und Anfang 1956

Angestoßen von den Taufstreitigkeiten in Ostfriesland hält Prof. Ernst Wolf/Göttingen ein Grundsatzreferat „Zur Dogmengeschichte der Taufe. Ein Überblick"; Aussprache dazu (4. Februar). Ihm schließt sich am 15. Mai ein Vortrag von Prof. Fritz Blanke/Zürich über die „Geschichte der Täuferbewegung" an. – Aufgrund einer Anfrage des ÖRK-Generalsekretariats wird beschlossen, *offiziell zu beantragen, daß die ACK zum ÖRK in „beratenden Beziehungen" steht; Seelsorge in der Bundeswehr* (die Freikirchen hatten

erbeten, im Stellenplan personell berücksichtigt zu werden; da das aus rechtlichen Gründen ebenso wie ein Alternativangebot der Dienststelle Blank auf Schwierigkeiten stößt, wollen die Freikirchen eine gemeinsame Stellungnahme erarbeiten (13. Mai und 1. Juli); freikirchliche Religionslehrer, Vortrag „Geschichte des Baptismus im Weltganzen" von Dr. Luckey (1. Juli) – *Theologische Arbeit über die Tauffrage in erweiterter Sitzung vom 19. bis 21. Oktober in Treysa* mit Vorträgen der Professoren Joachim Jeremias und Johannes Schneider über die Taufe im NT (Prot./ACK Vorträge Anhang 1 und 2, Aussprache Anhang 3).

Am 13. Januar 1956 hat die Mitgliederversammlung in Frankfurt/Main die Gestalt eines *Studientages zum Taufverständnis.* Es referieren Professor Walter Kreck/Bonn zur reformierten und Oberkirchenrat Joachim Beckman/Düsseldorf zur lutherischen Tauflehre. In die Aussprache einbezogen sind die Vorträge von Dr. Luckey und die Ergebnisse der erweiterten Sitzung in Treysa (siehe oben). Von der Aussprache haben sich erhalten ein zusammenfassendes Protokoll von Prof. Küppers und persönliche Notizen von Wilhelm Menn.

Am 29. Februar 1956 stirbt Lic. Menn überraschend in Frankfurt/Main. Damit geht eine erste Periode in der Geschichte der ACK zu Ende. Die ACK und die Ökumenische Centrale haben ihm, für die Anfangszeit aber auch Dr. Hans Schönfeld viel zu verdanken.

Literaturhinweis:

Prot/Rat = Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland Band I (1945/46), Band II (1947/48) in: Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe A, Quellen Band 5 und Band 6 Göttingen 1995 und 1997

Prot./ACK = Protokolle der Mitgliederversammlungen der ACK (beginnend 21. März 1947 fortlaufend), Archiv der Ökumenischen Centrale Frankfurt/Main

KJ = Kirchliches Jahrbuch 1955

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR (AGCK)

VON MARTIN LANGE

1. Was der AGCK vorausging

Nachdem seit dem 13. August 1961 die „Mauer" Berlin trennte und die ehemalige Zonengrenze längst zur hermetisch geschlossenen Grenze zweier deutscher Staaten geworden war, informierten sich in der Mitgliederversammlung am 13. April 1962 in Frankfurt am Main EKD und Freikirchen gegenseitig, wie sie „mit der Teilung Deutschlands fertig zu werden versuchen". Ergebnis war der Beschluß: (1) Es muß anerkannt werden, daß die Kirchen in der DDR das Bedürfnis haben, in geeigneter Weise zusammenzuarbeiten. (2) Es muß alles vermieden werden, was die politische Trennung auf den kirchlichen Bereich übertragen könnte. Deswegen soll (3) eine Erweiterung der bestehenden ACK „in der Weise erwogen werden, daß die Zusammenarbeit auch innerhalb der DDR ermöglicht [wird], aber die Einheit der Arbeitsgemeinschaft für ganz Deutschland dennoch gewahrt bleibt".

Parallel dazu hatten sich am 4. April 1962 in Ostberlin Vertreter der EKD-Mitgliedskirchen und der Freikirchen aus der DDR mit derselben Frage befaßt. Aufgrund dieser Vorabklärungen wurde dann am 15. Mai 1962 im Heinrich-Grüber-Haus in (Ost-)Berlin in Gegenwart des Vorsitzenden der gesamtdeutschen ACK, Dr. Hans Luckey, *Übereinstimmung in zwölf Punkten* erzielt. Die vier grundlegenden sind:

„(1) Die Kirchen innerhalb der DDR halten es für notwendig, daß ihre Vertreter in besonderen Sitzungen die gemeinsamen Anliegen behandeln und dafür Sorge tragen, daß zwischen Kirchen und Freikirchen im ökumenischen Geist gearbeitet wird.

(2) Es sind sich die Beteiligten darüber klar, daß alles vermieden werden sollte, was die jetzt in Frankfurt bestehende Arbeitsgemeinschaft für Deutschland aufspalten würde.

(3) Es soll darum auch kein gesonderter öffentlicher Rahmen aufgezogen werden. Die Vertreter der Kirchen in der DDR fassen sich auf als einen Teil der Arbeitsgemeinschaft (Ffm.), die bereits besteht.

(4) Oberkirchenrat Schmitt wurde gebeten, zunächst das Sekretariat zu übernehmen, d.h. die Stelle zu sein, die den Schriftwechsel führt und die Einberufung der Sitzungen vorbereitet ...."

Nach weiteren Sitzungen am 8. November 1962 in Westberlin und am 9. November in Ostberlin kam es dann am 25. Januar 1963 in (Ost-)*Berlin, Georgenkirchstraße,* zu einer Sitzung der *„Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland"*, die deren Vorsitzender, Dr. Luckey, eröffnete und an der *„Wahl des Vorsitzenden für die Arbeitsgemeinschaft im Raum der Deutschen Demokratischen Republik"* auch stimmberechtigt teilnahm. Gewählt wurde der Bischof der Evang. Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, *D. Johannes Jänicke.* Er wurde damit zugleich der 2. Stellvertretende Vorsitzende der ACK. Oberkirchenrat *Schmitt* (Evang. Kirche von Berlin-Brandenburg) wurde als Geschäftsführer bestätigt. In der geschäftsführenden Stelle in (Ost-)Berlin wird ein kleiner Verfügungsfonds eingerichtet, zu dem alle beteiligten Kirchen beitragen

Diese Konstruktion hatte bis zum Inkrafttreten der DDR-Verfassung von 1968 Bestand. Diese machte die Lösung aus dem Verbund mit der ACK und die Konstituierung einer eigenen „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen *in der DDR*" (Abkürzung: AGCK) für die Weiterarbeit im eigenen Staat und für die weitere Verbindung zum Ökumenischen Rat der Kirchen zwingend erforderlich. Vor derselben Notwendigkeit hatten schon zuvor die östlichen Gliedkirchen der EKD, die sich im „Bund Evang. Kirchen in der DDR" organisierten, und andere Kirchen gestanden.

In der Sitzung vom 25. Januar 1963 war übrigens auch der von Missionsdirektor D. Brennecke geleitete, im Osten arbeitende „Ökumenische Dienst Berlin" von der ACK als „eine Realisierung ihrer eigenen Arbeit auf der Ortsebene" anerkannt worden.

Hans Vorster

2. Die offizielle Konstituierung der AGCK erfolgte am 9./10. April 1970 in Berlin mit folgenden Kirchen:

2.1 Mitgliedskirchen: Die Gliedkirchen des Bundes der Evangelischen Kirchen (Evang. Landeskirche Anhalts, Evang. Kirche in Berlin-Brandenburg, Evang. Kirche des Görlitzer Kirchengebietes, Evang. Landeskirche Greifswald, Evang.-Luth. Landeskirche Mecklenburgs, Evang. Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens, Evang.-Luth. Kirche in Thüringen), Evang. Brüder-Unität, Evang.-methodistische Kirche, Bund Evang.-Freikirchlicher Gemeinden, Gemeindeverband der Alt-Katholischen Kirche, Mennonitengemeinde.

2.2 Beobachter: römisch-katholische Kirche.

2.3 Gäste: Bund Freier evang. Gemeinden, Evang.-Luth. (altluth.) Kirche, Religiöse Gesellschaft der Freunde.

1971 werden der Bund Freier evang. Gemeinden und die Evang.-Luth. (altluth.) Kirche auf deren Antrag in die volle Mitgliedschaft aufgenommen.

1972 erfolgt die Aufnahme des Kirchenbundes Evang.-Reformierter Gemeinden, der die reformierten Gemeinden außerhalb des Bereichs der EKD umfaßte.

1975 erhält die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten den Gaststatus.

Da in den Richtlinien der AGCK von 1970 der Gaststatus nicht vorgesehen war, wird 1976 das bisherige ungeklärte Nebeneinander von Gästen und Beobachtern mit folgendem Beschluß beendet: „Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften, die in die AGCK nicht oder noch nicht aufgenommen werden können oder die sich nicht oder noch nicht in der Lage sehen, ihre Aufnahme in die AGCK zu beantragen, können mit Zustimmung von mindestens zwei Dritteln der Mitglieder der AGCK eingeladen werden, Beobachter zu den Sitzungen der AGCK zu entsenden."

Im Sinn dieses Beschlusses erklären sich als Beobachter:

– die römisch-katholische Kirche
– die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten
– die Religiöse Gesellschaft der Freunde.

1981 werden in die AGCK als Beobachter aufgenommen

– die Russ.-Orthodoxe Kirche (Mitteleuropäisches Exarchat)
– das Apostelamt Jesu Christi.

1990 stellt die römisch-katholische Kirche den Antrag auf Mitgliedschaft in der AGCK, dem einstimmig entsprochen wird.

Als ständige mitarbeitende Gäste werden seit 1985 Vertreter/Vertreterinnen folgender Gremien zu den dreimal jährlich stattfindenden Mitgliederkonferenzen eingeladen: Arbeitsgemeinschaft christlicher Jugend / Ökumenischer Jugendrat, Ökumene-Kommission des Bundes der Evang. Kirchen, Arbeitsgemeinschaft evang. Missionen, Arbeitskreis ökumenischer Ausländerarbeit / Ausländerbeauftragter der AGCK, Delegierte der DDR-Kirchen im Beratenden Ausschuß der Konferenz Europäischer Kirchen, Redaktionskreis der AGCK.

2.4 Vorsitzende der AGCK

1970 Vors.: Kirchenpräsident Dr. Müller (Evang. Landeskirche Anhalts)
Stellv.: Seminardirektor Pohl (Bund Evang.-Freikirchl. Gemeinden)

1971 Vors.: Superintendent Tröger (Evang.-meth. Kirche)
Stellv.: Superintendent Nasdala (Evang. Kirche des Görlitzer Kirchengebietes)
1973 Vors.: Superintendent Tröger (Evang.-meth. Kirche)
Stellv.: Landessuperintendent Stegen (Evang.-Luth. Landeskirche Mecklenburgs)
1976 Vors.: Bischof Gienke (Evang. Landeskirche Greifswald)
Stellv.: Unitätsdirektor Gill (Evang. Brüder-Unität)
1978 Vors.: Bischof Gienke (Evang. Landeskirche Greifswald)
Stellv.: Unitätsdirektor Gill (Evang. Brüder-Unität)
1981 Vors.: Kirchenpräsident Natho (Evang. Landeskirche Anhalts)
Stellv.: Oberkirchenrätin Irene Koenig (Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens)
Bischof Härtel (Evang.-meth. Kirche)
1984 Vors.: Kirchenpräsident Natho (Evang. Landeskirche Anhalts)
Stellv.: Oberkirchenrätin I. Koenig (Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens)
Bundesvorsteher J. Schmidt (Bund Freier evang. Gemeinden)
1988 Vors.: Kirchenpräsident Natho (Evang. Landeskirche Anhalts)
Stellv.: Bundesvorsteher J. Schmidt (Bund Freier evang. Gemeinden)
Landessuperintendent Timm (Evang.-Luth. Landeskirche Mecklenburgs)
1990 wird für die röm.-kath. Kirche ein Vertreter in den Vorstand der AGCK kooptiert.

2.5 Geschäftsführer

Nachdem OKR Walter Pabst als Ökumene-Beauftragter der evangelischen Bischöfe in der DDR ab 1964 die Geschäftsführung der AGCK für den Ostbereich wahrgenommen hatte, ist er von
1970 bis 1980 als Geschäftsführer der AGCK tätig gewesen.
1980 bis 1981 wird Pastorin Maria Herrbruck (Bund der Evang. Kirchen) kommissarisch mit der Geschäftsführung beauftragt.
1981 bis 1991 Pastor Martin Lange (Evang.-meth. Kirche)

3. Wichtige Beschlüsse und Arbeitsvorhaben der AGCK

1. 1977 wurde die *Empfehlung zur Regelung des Übertritts* von Gemeindegliedern von einer AGCK-Mitgliedskirche zu einer anderen verabschie-

det. Diese Empfehlung wurde den Leitungen der Mitgliedskirchen mit der Bitte um entsprechende Praktizierung zugeleitet (s. auch S. 70).

2. 1978 wurde eine *„Handreichung für die örtliche ökumenische Zusammenarbeit"* fertiggestellt und publiziert. Die Handreichung vermittelt Informationen der einzelnen Mitgliedskirchen und Beobachter sowie Anregungen für die Weiterentwicklung der ökumenischen Gemeinschaft vor Ort. Sie ist zugleich eine gemeinsame Antwort der AGCK auf den Beschluß der röm.-kath. Pastoralsynode (1973 bis 1975) „Ökumene im Bereich der Gemeinde", zu dem bereits 1977 eine Stellungnahme der AGCK veröffentlicht worden war.

Die von den Mitgliedskirchen der AGCK 1970 beschlossenen *Richtlinien* für die gemeinsame Arbeit wurden Ende der siebziger Jahre überarbeitet und konnten am 5. Mai 1982 als neue Arbeitsgrundlage verabschiedet werden. Darin kommt die erklärte Absicht zum Ausdruck, die ökumenische Zusammenarbeit zu intensivieren und verbindlicher zu gestalten. Dazu gehört die Entscheidung, künftig einen Vorsitzenden und zwei Stellvertreter zu wählen, die zusammen mit dem Geschäftsführer den Vorstand bilden, sowie die Anstellung des Geschäftsführers zu 50% vorzusehen und seine Aufgaben umfassender zu beschreiben.

Eine wesentliche Profilierung erhielt die AGCK durch die Festlegung, für die Mitgliedskirchen, die Mitglied der Konferenz Europäischer Kirchen sind, folgende Aufgaben wahrzunehmen:

„1. Begleitung und Beobachtung der Studienarbeit der KEK und Verbindung zu den KEK-Studienkreisen,

2. Koordinierung der Durchführung und der Bearbeitung von Arbeitsaufträgen und Konferenzergebnissen der KEK sowie von Delegationszusammenstellungen." (Richtlinien der AGCK §4)

Die von der ökumenischen Jugendarbeit 1980 angeregte *Friedensdekade* am Ende des Kirchenjahres wurde von Anfang an durch die AGCK unterstützt. Im Zusammenwirken mit dem Bund der Evang. Kirchen und dessen Jugendkommission und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Jugend übernahm die AGCK die Mitträgerschaft dieses ökumenisch ausgerichteten Vorhabens und war in die Vorbereitung verantwortlich einbezogen.

Als weitere *gemeinsam wahrgenommene Aufgaben* sind zu nennen:

- Erarbeitung der Texte der „Gebetswoche für die Einheit der Christen"
- Beteiligung bei der Überarbeitung des ökumenischen Fürbittkalenders
- Arbeitsmaterial für die „Ökumenische Begegnung mit der Bibel" in Zusammenarbeit mit dem Bibelwerk der DDR
- Ausländerseelsorge

– Vorbereitung der jährlichen Treffen der leitenden Geistlichen aller Mitgliedskirchen als wichtige Konsultation für Zeugnis und Dienst der Kirchen. Diese Begegnungen wurden von 1970 bis 1991 regelmäßig durchgeführt.
– Herausgabe des Faltblatts „miteinander", das jährlich Informationen und Bilder aus dem kirchlichen Leben vermittelte und von
– Postern mit biblischen Texten für die Öffentlichkeitsarbeit der Kirchen.

Das *umfangreichste und verbindlichste Unternehmen* hat die AGCK mit der „Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" 1988/1989 durchgeführt. Auf Vorschlag des Stadtökumenekreises Dresden hat die AGCK im Februar 1987 beschlossen, die Kirchen zu dieser Versammlung einzuladen. Sie wurde mit Delegierten aus 19 Kirchen in drei Tagungen durchgeführt: Dresden (12. bis 15. Februar 1988), Magdeburg (8. bis 11. Oktober 1988) und Dresden (26. bis 30. April 1989). Dieses Arbeitsvorhaben hat zu einer neuen Qualität der Zusammenarbeit unterschiedlicher Kirchen und Gruppierungen geführt. Zum Abschluß der Ökumenischen Versammlung konnte deshalb festgestellt werden: „Wir sind dankbar dafür, daß durch den eingeleiteten Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung auch die Gemeinschaft unserer Kirchen gewachsen und gestärkt worden ist. Im gemeinsamen Gebet, in der Vergewisserung biblischer Orientierung, im Formulieren gemeinsamer ethischer Überzeugungen und in der Ermutigung zum Handeln kann diese Gemeinschaft zu einem Modell partnerschaftlichen Miteinanders werden, das seine Ausstrahlung in andere gesellschaftliche Bereiche hat."

Dieser Text erinnert nicht nur an vergangene Erfahrungen. Er ist zugleich Ausdruck der Erwartung, die die gegenwärtige und künftige ökumenische Arbeit bestimmen sollte.

Gedächtnis und Vermächtnis

Persönliche Erinnerungen an 25 Jahre AGCK in der DDR

VON ADOLF POHL

Wer etwas von der Gegenwart haben will, muß bei der Vergangenheit anfangen, lag in ihr doch nicht nur Vergangenes, sondern auch Bleibendes und gegenwärtig Weiterwirkendes. Darum lohnt sich Gedenken.

Meine Erinnerungen an Sitzungen der AGCK in der DDR reichen bis in die Zeit zurück, als es sie noch gar nicht gab, nämlich bis in das Jahr 1963. Der Kreis verstand sich damals noch als *Regionalgruppe Ost* der gesamtdeutschen ACK. An den Sitzungen nahmen auch möglichst mehrere Brüder aus dem Westen teil, um auf diese Weise das Bild zu wahren, aber gewiß auch aus Verbundenheit und unter persönlichen Opfern. Diese älteren Herren, die ja nicht wie wir gegen die brüske Behandlung bei der Grenzkontrolle abgehärtet waren, taten mir immer leid. Der Ökumenische Studienausschuß kam sogar einige Jahre regelmäßig im östlichen Berlin zusammen, um gesamtdeutsch zu tagen. Erst im April 1970, also neun Jahre nach der Mauer, konstituierte sich die „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR" (AGCK). An irgendeine Feierlichkeit, überhaupt an einen spürbaren Einschnitt kann ich mich nicht erinnern. Ich nahm das Gründungsdatum erst so recht zur Kenntnis, als das fünfzehnjährige Jubiläum fällig wurde. Was habe ich da verdrängt? Der organisatorische Schnitt, ein Tribut an die politische Situation, war keine Spaltung und keine Schuld, wurde aber umspielt von zwiespältigen Gefühlen.

Um einen Rahmen für das folgende zu schaffen, darf ich zunächst die Vorsitzenden aufzählen. Den Anfang machte Bischof Johannes Jänicke aus Magdeburg. Ihm folgte Kirchenpräsident Müller aus Dessau, ab 1971 leitete der methodistische Superintendent Tröger und ab 1976 Bischof Gienke aus Greifswald. Im Jahre 1981 wurde Kirchenpräsident Natho aus Dessau in das Amt gewählt. Dann waren da die jeweiligen Geschäftsführer als die Knechte dieser Knechte Gottes. Sie trugen für sie die Akten herein und auch wieder hinaus, halfen ihrem Gedächtnis nach, stimmten die Choräle an, verteilten Material und referierten kenntnisreich über alles, was gewünscht wurde. Zwischendurch schauten sie umher und zählten die Häupter ihrer Lieben und dann die Essenmarken in ihrer Hand. Bis 1964 tat das Oberkirchenrat

Schmitt, dann sechzehn Jahre Oberkirchenrat Pabst. Er diente vier Vorsitzenden. Ihm folgte für einen Übergang Pastorin Herrbruck, bis ab 1981 der methodistische Pastor Martin Lange den Dienst übernahm.

Tragfähige Bruderschaft

Wir hatten unter uns Frieden, aber nicht Friedhofsfrieden. So langweilig war es nicht. Zweimal wurde ein Vorsitzender erregt attackiert. Der eine war Bischof Jänicke. Ich kann mich noch genau an die Situation im Haus der Berliner Mission am Königstor erinnern, wo wir damals unseren Stammsitz hatten. Der Bischof besaß eine starke Ausstrahlung. Nun tobte in den sechziger Jahren die Schlacht um Bultmann. Als dieses Thema in einer Sitzung zur Sprache kam, wollte Bruder Jänicke es einfach wegstrahlen, etwa in dem Sinn: Ich verstehe die ganze Aufregung nicht. Der Herr der Kirche ist schon mit ganz anderen Dingen fertig geworden. Auch dies Wölkchen geht vorüber! Da erscholl vom Tischende her ein Einspruch: Das sei ja schön abgeklärt gesprochen, aber genüge nicht. So könne man über die Not in den Gemeinden nicht hinweggehen. Ähnliches widerfuhr Bischof Gienke. Er sprach über die Wehrdienstverweigerung etwas norddeutsch-gleichmütig. Die Entscheidung Waffendienst oder Wehrdienstverweigerung sei jedem einzelnen überlassen, für die Kirche seien beide Positionen gleichberechtigt. Nein! fuhr einer aus unserer Mitte dazwischen, so indifferent könne die Kirche sich heute nicht mehr zu diesen Fragen stellen. Es bedürfe einer eindeutigen Option für den Friedensdienst.

Das waren nur zwei Beispiele. Aber solche Erregung erregte unsere Gemeinschaft nicht wirklich. Es blieb kein Pulverdampf zurück, nicht einmal der Eindruck von Peinlichkeit. Derartige Vorgänge ordneten sich als normal ein. In diesem Kreis mußte niemand um der Gemeinschaft willen sich selbst zum Verschwinden bringen. Ich erinnere mich an Gespräche restloser Offenheit in theologischen Fragen. Einer gab dem anderen zu verstehen, wie sehr er ihn befremdet oder verwundet. „Ich verstehe nicht, warum wir dann hier überhaupt noch zusammen sind!“ rief einmal Kirchenpräsident Müller dazwischen. Man lernte, mehr zu verstehen. In tragfähiger Bruderschaft wurde Schweranhörbares zugemutet und angehört. „Einheit“ wurde nicht zur drohenden Keule. Man drängte nicht, wie so oft in der Kirchengeschichte, mit Gewalt auf einvernehmliche Lösungen, die die Einheit gerade verletzen.

Wir traten damals als zweite Generation in dieses Werk ein. Wir haben es nicht gegründet, sondern geerbt. Was haben die Gründungsväter vom 10. März 1948 uns vermacht?

Der Motor beim Zustandekommen dieser Sache, nicht nur der Vorsitzende für die ersten dreizehn Jahre, war Martin Niemöller. Diese Persönlichkeit war ein Programm. Ich erlebte Martin Niemöllers Mitwirkung in der denkwürdigen Nyborg-Konferenz, die sich aus Gründen der Brüderlichkeit zwischen Ost und West sogar auf ein Schiff verfrachtete (5. bis 9. Oktober 1964: Konstituierung der KEK als Organisation). Dieser Mann war kein richtiger Pfarrer, auch kein richtiger Kirchenpräsident oder so etwas. Trotz seiner Herkunft und Vorgeschichte wirkte er ausgesprochen zivil, von Amt, Tradition und Konvention nicht eingefangen. Natürlich hatte es sich auch bis zu mir herumgesprochen, wie schockierend und unbequem er sein konnte. Aber zuerst und zuletzt war er Bruder. Selbstverständlich können Pfarrer und Kirchenpräsidenten auch Brüder sein, man verstehe mich bitte nicht falsch, aber bei Niemöller verschlang das Brudersein das andere, er war nicht ein Auch-Bruder.

Auf solch einen Bruder wartete offenbar das Projekt ACK. Schon früher hatte es ein Gebilde mit dem gleichen Namen gegeben, gegründet 1922 in Wittenberg. Damals schlossen sich zwanzig lutherische, sechs unierte und zwei reformierte Landeskirchen an, dazu die Brüdergemeine. Mehr gelang nicht, obwohl es doch so schön hieß: „Arbeitsgemeinschaft *der* Christlichen Kirchen in Deutschland". Dann mußten unsere Väter durch den Ofen des Kirchenkampfes und des Zweiten Weltkriegs, Martin Niemöller durch acht Jahre KZ-Haft. Nun waren sie so weit, nicht mehr vor unvermeidlichen Befremdungen beim Zusammenleben verschiedener Traditionen zurückzuschrecken, auch nicht mehr in Größenordnungen zu denken. Sie blickten auf das Elementare: „Einer ist euer Meister, Christus, ihr aber seid alle Brüder."

Dieses Programm haben wir als Daueraufgabe geerbt: auf die elementare Gemeinschaft zu blicken, die zwar vielfach gekreuzigt wird, aber immer wieder auferstehe. Einer der damaligen Staatssekretäre für Kirchenfragen sagte einmal, die Arbeitsgemeinschaft sei „wichtig für die Herstellung der Gleichberechtigung der Kirchen in der DDR" (Klaus Gysi, 1985). So sieht das von außen aus, und in der Tat handelt es sich bei Gleichberechtigung um ein hohes Gut. Aber was ist schon unser bißchen eigenes Recht gegen das Recht, das der Herr Jesus Christus unter uns hat und das er auch endlich bekommen soll.

Es wurde schon erwähnt, daß der Einheitsimpuls älter ist als diese Gründung. Es gibt ihn nicht erst seit 1922, auch nicht erst seit dem 19. Jahrhundert. Es gibt ihn, solange es Spaltungen gibt, also schon seit der Reformation, seit den Kirchenvätern, ja seit dem Neuen Testament. Aber solch eine erklärte Gemeinschaft mit offiziellen Delegierten in deutschen Landen gibt es, soweit ich sehe, erst seit unsern Lebzeiten. Ein hohes Erbe! Mögen wir nie darüber einschlafen.

Zur DDR-Spezifik

Der SED-Staat hat nach seinem Abtritt noch einmal aufsehenerregend gehandelt, sozusagen posthum. In Form seiner Stasi-Akten enthüllte er seine ganze eigene Niedertracht. 1992 entdeckte ich in der Veröffentlichung von Gerhard Besier (Pfarrer, Christen, Katholiken – Das Ministerium für Staatssicherheit und die Kirchen), daß auch ein stiller, väterlicher Mann aus unserer Mitte ein IM war. Diese Information stört seitdem meine Erinnerungen an das Folgende, das sonst als ein Stück bewährter Gemeinschaft vor mir steht.

Jede Sitzung kannte den Tagesordnungspunkt „Berichte aus den Kirchen", der nicht zuletzt auch über Erfahrungen mit staatlichen Stellen informierte und der Abstimmung untereinander diente, um nicht gegeneinander ausgespielt werden zu können. Dort erfuhr man z.B. auch etwas über die Art des Vorgehens der Polizei gegen Jugendrüstzeiten, über Benachteiligung junger Christen auf Schulen und Universität und in der Armee, über Affären mit der Pressezensur und Erfahrungen mit Reisegenehmigungen, kirchlicher Bautätigkeit und Westbesuchern. In diesem ganzen Bereich segelten die Freikirchen im Windschatten der Landeskirchen. Diese standen in einer Tradition, die sie seit Jahrhunderten einübte, öffentliche Verantwortung wahrzunehmen und sich hören zu lassen. Und ihre Bischöfe *wurden* auch gehört, wenigstens ganz anders und in ganz anderen Etagen der Nomenklaturkader als ein freikirchlicher Prediger. Vor allem war mit Händen zu greifen, wie ihnen die Erfahrungen der Bekennenden Kirche in der Hitlerzeit zugute kamen. Schon die Nennung des Namens „Dietrich Bonhoeffer" schuf auf allen Seiten Respekt. So haben die Bischöfe auch stellvertretend für die Freikirchen diese überaus schwierigen Verhandlungen geführt, manchmal unter persönlicher Bedrohung und unter schwerer Zerreißprobe. Ich stand durchweg unter dem Eindruck, daß hier nicht nur Können und Erfahrung, sondern auch Glaube und Gebet den Weg bestimmten. Sie mühten sich, unter Verzicht auf verletzende und entehrende Töne auch

unbequeme Wahrheiten auszusprechen, Gerechtigkeit, Ehrlichkeit und Menschenrechte anzumahnen. Sie versuchten, Gottes Feindesliebe auszuleben: Segnet, die euch fluchen! In dieser Funktion waren sie auch unsere Bischöfe. Nach der Wende wurden diese Lastträger verdächtigt. Vielleicht gibt es ein neurotisches Bedürfnis, Bischöfe auf den Knien zu sehen. Doch ich denke heute noch im Zeichen der Dankbarkeit an ihren Dienst.

Zurückgeworfen auf das Elementare

Befragt, welches Vermächtnis die AGCK meines Erachtens in die wiedervereinigte ACK einbringt, habe ich mich gesträubt. Jedenfalls kann ich dazu nichts hervorsprudeln. Einige Stichworte, die sich zunächst anboten, lösten sich für mich mangels Kompetenz wieder auf. Schließlich behauptet sich aber *ein* Punkt, der aller Annahme wert und darum auch aller Rede wert ist. In dieser Hinsicht war die AGCK in der Tat zukunftsträchtig und der ACK voraus. In diesem Punkt kam die Wende auch zunächst als Rückschlag über uns. Doch er ist nicht verloren, er wird sich auch gesamtdeutsch in Erinnerung bringen. Gegenwart kann eben auf die Dauer gegen Zukunft nichts machen.

Ich setze bei einer Tagung in Herrnhut ein. Am Abend gab es eine Stunde mit der Gemeinde, bei der drei aus unserer Mitte darzulegen hatten, warum ihre Kirche zur AGCK gehöre. Ein Sprecher der Landeskirchen lenkte den Blick erst einmal auf die Größenverhältnisse. Die kleinste Landeskirche zähle mehr Mitglieder als alle Freikirchen zusammen. Ich verstehe. Natürlich braucht der Elefant keine Arbeitsgemeinschaft mit der Maus. Umgekehrt leuchtet die Notwendigkeit schon ein, z.B. wenn die Maus einen großen Balken fortbekommen will. Als Beispiel dafür mag die Rolle der Landeskirchen in der politischen Konfrontation gelten, die ich gerade würdigte.

Schließlich aber ist das Pärchen Elefant und Maus besser in das Reich der Fabel zu verweisen. Weltweit gesehen kann das Bild nur verwundern. Es hatte schon in der DDR keinen Platz. Was uns zum Zusammenrücken nötigte, war eben nicht nur der gleiche staatliche Druck, sondern auch das spürbare Kleinwerden der Kirchen als interner Vorgang. Wohl gab es hier und da wachsende Ortsgemeinden oder Gruppen, aber es gab keine wachsenden Kirchen. Die Landeskirchen mit ihrem Anspruch auf die ganze Bevölkerung hatten längst über ihre Verhältnisse gelebt. Lautlos ging ihnen das Volk aus. In den Städten sank die Zahl ihrer nominellen Glieder auf unter 10 Prozent, die Zahl ihrer praktizierenden Glieder noch weit darunter.

Die Freikirchen erlebten, daß sie gar nicht so frei, so biblisch, so strahlend urchristlich sind, wie sie es nach ihrem Selbstverständnis sein müßten. Konnten sie wirklich ein Modell für heutiges missionarisches Wirken abgeben? Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR ist z.B. seit 1950 unaufhaltsam geschrumpft, fast halbiert worden. Freilich geschah das weniger durch Austritte als durch Abwanderung in den Westen und die Schwächung der Zurückbleibenden durch diesen Verlust an rüstigen und unternehmungsfreudigen Menschen. Es ging das furchtbare Wort um, „DDR" bedeute: „Der dämliche Rest".

Dieser Minorisierungsprozeß auf beiden Seiten führte in Trauer und Mutlosigkeit, vor allem ins gemeinsame Fragen. Jeder sah sich in seiner Weise in die Beugung geführt. Und Gebeugte haben es leichter als ungebrochen Erfolgreiche mit ihrer wunderbaren Statistik, ihren überfließenden Mitteln und einem gesicherten Platz in der Öffentlichkeit. In beiderseitiger Kleinheit begegnete man sich neu. Es kam zum Sprechen und Zuhören, zum schlichten Geben und Nehmen. Das machte das Zusammensein wertvoll.

Vereinigt

Wenn ich in der Begegnung mit Brüdern aus Westdeutschland die geistige und geistliche Lage im Osten umriß, hieß es gelassen: Das ist bei uns im Grunde genauso! Vielleicht habe ich mich mit den falschen Leuten unterhalten, aber auch dort rief niemand mehr zu einer kirchlichen Wiederaufforstung auf. Offenbar müssen wir alle das tausend Jahre alte Grundgefühl: „Wir sind hier ja alle Christen" abbauen. Wir haben zu lernen, uns in einem notorisch nichtchristlichen Raum zu äußern. Das Netz kirchlichen Brauchtums in unserer Gesellschaft hängt nur noch in Fetzen umher. Wenn es noch in einer Sonntagsrede heißt, wir seien doch eine christliche Wertegemeinschaft, antwortet die Menge mit Schweigen. Wer schweigt, scheint zuzugeben? Man kann auch schweigen, weil man gähnt. Das Christentum gilt als „abgegessen". Diejenigen, denen Mitte und Norm des Christlichen noch etwas sagt, bilden in weiten Landstrichen von Ort zu Ort nur noch eine Handvoll und erfahren sich keinesfalls als gesellschaftspolitische Kraft.

Solche Glieder aus den unterschiedlichen Kirchen, die mit Ernst und darum mit Freuden Christ sein wollen, standen sich objektiv noch nie so nahe wie heute. Ihre Bibel ist *eine,* ihr Herr ist *einer,* ihre Aufgabe ist *eine,* ihre Hoffnung ist *eine.* So einfach ist das jetzt. Allerdings ist auch eine „zusehends steigende Flut ökumenischen Desinteresses" zu registrieren, wie ich bei einem Mitarbeiter einer ökumenischen Institution lese. „Die Kirchen

sind weitgehend mit sich selbst beschäftigt." Daß man sich der eigenen Tradition zuwendet, muß nicht negativ sein. Vielleicht muß es zwischendurch Phasen der Besinnung auf die eigene Identität geben. Aber es darf dabei nicht zur gegenseitigen Aufrüstung kommen. Wenn wir eine Sache verträten, die nur von Polemik lebt, wäre sie sowieso fragwürdig.

Zusammenfassung: Der Ruf der Montagsdemonstrationen auf Leipzigs Straßen „Wir sind das Volk!" war im Kern Beitritt zur Demokratie. Der Ruf „Wir sind *ein* Volk!" signalisierte den Beitritt zur Bundesrepublik Deutschland. Doch ein Beitritt zum Christentum fand nicht statt. Dafür fehlte im Osten die Nachfrage und im Westen das Angebot. Im Osten wurde zwar der Dienst der Kirche als Schutzraum für die Bürgerrechtsbewegung wie auch die Mitwirkung von Pfarrern und bekennenden Christen an den Runden Tischen anerkannt, im übrigen empfand und empfindet man keinen Bedarf an Christentum. Im Westen fehlte dafür auch das Angebot, wie die nachfolgenden Erfahrungen mit der real existierenden Bundesrepublik bestätigen. Auch in dieser Hinsicht wächst nun etwas zusammen, was zusammengehört: „Da ist keiner, der nach Gott fragt" (Röm 3,11). In dieses Szenario ist unsere Gemeinschaft christlicher Kirchen hineingestellt. Es ist zu erwarten, daß unter uns Fragen laut werden, vorlaut werden, wie es die AGCK in manchen offenen Stunden schon erfuhr. Sicher haben wir die notwendige Dichte unserer Bemühungen nicht erreicht. In der letzten Zeit und dann während der Wende drängten sich die Dinge. Schnelle Reaktionen wurden nötig. Sie beförderten auch unsere Vergeßlichkeit für das einmal Erkannte. Um so mehr gilt: „Vergiß nicht, was er dir Gutes getan hat!"

Ökumenische Erfahrungen in fast drei Jahrzehnten

VON EBERHARD VATER

1. Wahrnehmungen

In 29 Jahren meiner pfarramtlichen Tätigkeit in der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen habe ich ökumenische Erfahrungen vor allem auf zwei Ebenen gemacht, die sich zwar unterscheiden, aber notwendig begegnen. Es sind die der Gemeindearbeit und die kirchliche Ausländerarbeit in der Kirchenprovinz Sachsen.

1.1 Gemeindearbeit

Ich war nacheinander in drei Dorfregionen tätig, die in sehr verschiedenartigen Landschaften liegen, und auch die Zeitumstände lagen weit auseinander. Zuerst war es die Pfarrstelle Frömmstedt im Kirchenkreis Sömmerda (1969–1976), dann Viernau südlich des Thüringer Waldes im Kirchenkreis Henneberger Land (1976–1992) und schließlich Langenweddingen in der Magdeburger Börde, Kirchenkreis Wanzleben (seit 1992), letztere verbunden mit der Berufung in die Ausländerarbeit der Kirchenprovinz. Diese Berufung erfolgte auf unseren Wunsch für meine Frau und mich. Wir baten ausdrücklich darum, diesen Auftrag so zu gestalten, daß eine Gemeinde einbezogen wird, weil wir uns Ausländerarbeit nur im gelebten Kontakt mit Gemeinde und Kirchenkreis vorstellen können und das auch für uns selbst erkunden wollten.

Die Kirchenleitung entsandte mich 1968 in ein Gebiet, das man als Region Sömmerda bezeichnen kann und entscheidend geprägt war von einem großen Kombinat. Es bestimmte Stadt und Land, stellte den maßgebenden „Lebens- und Kulturträger" dar und wirkte als Impulsgeber für alle Fragen der Öffentlichkeit.

Die täglichen Auseinandersetzungen mit Bürgermeistern, Kreis- und Bezirksleitung waren sprichwörtlich. Wir schickten uns an, Konfrontation als Dauerthema zwischen Staat und Kirche vor Ort bis zur Ermüdung auf uns zu nehmen. Höhepunkt war damals der Streit um die Durchführung eines ökumenischen „Aufbaulagers" in unserer Gemeinde Frömmstedt. Der Streit um Legalität oder Illegalität eines solchen Unternehmens hatte uns, so sehen wir es jedenfalls heute, bestärkt, sinnvolle Pfarramtsarbeit in Solidarität mit offenen und grundsätzlich ökumenischen Gruppen zu suchen und

uns gegenseitig als Minderheiten zu verstehen und zu akzeptieren. Es war nicht zuletzt der verheerende Zustand der Bausubstanzen von Kirchen und Pfarrhäusern, der uns zunehmend zur Beantwortung der Frage drängte, welches die Aufgaben der Kirchengemeinden vor Ort überhaupt noch in Zukunft sein könnten oder sein müßten unter den Vorzeichen einer zunehmend „entkirchlichten Gesellschaft".

Stichworte gemeinsamer Überlegungen in den Pfarrgemeinden oder Konventen waren: Nachbarschaftliche Hilfestellungen, Loslösung von nicht mehr zu lösenden Aufgaben, Solidarität und Stärkung in Diasporasituationen, ökumenische Ausrichtung. Es wurde lebhaft diskutiert über Leitbilder von Kirche und Kirchengemeinde für die Menschen in der DDR, welche tagtäglich einem immer stärker werdenden Druck ausgesetzt waren, entweder ihre bleibende Zugehörigkeit zur Kirche und Kirchengemeinde zu erklären oder sich von ihr entschieden zu distanzieren.

Gemeinsame Erfahrungen vor Ort mit Pfarrern, Seelsorgehelferinnen und Diakonen der katholischen Kirchengemeinden haben uns damals nicht nur nachbarschaftlich verbunden, sondern in die Lage versetzt, partnerschaftlich zu teilen, wo es nur ging. Gemeinsam als Kirche vor Ort präsent zu sein und seelsorgerlich darüber zu wachen, daß Einsamkeit und Mutlosigkeit im Alltag zur Erfahrung geschwisterlicher Gemeinschaft führen können, hat uns damals geprägt.

Man kann allerdings demgegenüber nicht sagen, daß wir etwas gewußt hätten von einer Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, daß uns z. B. die Gestaltung der Wochen der Einheit Christlicher Kirchen besonders am Herzen gelegen hätte. Ökumene, das war die Wirklichkeit von Bedürftigkeit, des Aufeinanderangewiesenseins! Das waren die Engpässe von „Geschwistern" und Zeichen in wirklich unmöglichen Situationen. Bischof Dr. Hugo Aufderbeck zu Erfurt begegneten wir als einem Gesprächspartner in den vielen kleinen Kirchengemeinden, welche Ökumene vor Ort ganz einfach als Überlebenschance in dürren Zeiten verstanden.

Das Teilen von Gaben, Aufgaben und Ideen, aber auch Enttäuschungen und Ohnmachtserfahrungen haben uns bestärkt. Es hat uns Kirche von Anfang an als offene, einladende und über alle Grenzen hinaus werbende Gemeinschaft für Suchende, Neugierige, aber auch vor allem für Schwache, Ausgegrenzte und Leidende wichtig werden lassen. Vor allem waren es auch die Kinder, mit denen wir gemeinsam zu Kindertagen oder Werkwochen, Gottesdiensten oder Messen Kirche feierten.

Mit der Berufung in die zweite Pfarrstelle, nach *Viernau*/Thür., kamen neue Erfahrungen hinzu. Diese Kirchengemeinde war ganz und gar volks-

kirchlich geprägt. Es galt nicht nur, zusätzlich für zahlreiche kleine Filialgemeinden dazusein. Daneben gab es eine Fülle von ökumenischen Übungsfeldern. Vor Ort gab es zwar nur wenige Katholiken, dafür aber sehr aktive und profilierte Gemeinden in der Nähe. Landeskirchliche Gemeinschaften arbeiteten sehr intensiv in eigenen Strukturen. Methodisten setzten in dem volkskirchlichen Leben einen erfrischenden Kontrapunkt. Die Verbindung zum damaligen Berliner Missionswerk im Kirchenkreis und in der Propstei Erfurt durch die intensive Tanzania-Arbeit des Pfarrerehepaares Urban öffnete uns die Tore zur weltweiten Ökumene, die bestimmend werden sollten für Erfahrungen und Lernprozesse einer wechselseitigen Beziehung zwischen Diakonie und ökumenischer Weltverantwortung.

Unsere Berufung nach Viernau war verbunden mit dem Auftrag, neben der pfarramtlichen Tätigkeit ein Tagungshaus auszubauen und zu leiten. Aus diesem Vorhaben wurde nichts. Die Verhandlungen gingen nur mühselig voran. Schließlich scheiterte der Plan an staatlichen Sanktionen.

Für uns war das Grund genug, andere Wege einer überregionalen kirchlichen Arbeit zu prüfen. Aus diesen Überlegungen entwickelte sich eine intensive diakonische Arbeit an und mit körperbehinderten Menschen in wiederum selbstverständlich ökumenischer Gemeinsamkeit und Offenheit.

Jahr für Jahr versammelten sich Körperbehinderte verschiedener Konfessionen: Kinder, Jugendliche, Senioren, Ehepaare. Auch viele, die keiner Konfession angehörten. Eine große Zahl von Urlaubern kam nach Viernau. Begegnung fand grundsätzlich immer in und nicht außerhalb oder neben der Kirchengemeinde statt. Gastfreundschaft und Lerngemeinschaft waren Schwerpunkte. Hier fanden wir Ansätze für eine Kirche der Gegenwart und auch Zukunft. Spannend war die Auseinandersetzung in unserer und anderen Kirchengemeinden über die aktuelle Lebensäußerung von Diakonie „Eine Gemeinde ohne Behinderte ist eine behinderte Gemeinde". Reger Zuspruch bei Jugendlichen aus den unterschiedlichsten Regionen und Orten begleitete uns sowohl in der Behindertenarbeit als auch bei der vierjährigen Bauzeit des Gemeindezentrums.

Anfang der achtziger Jahren war ein stattliches Haus für die Kirchengemeinde vor Ort und für die Körperbehindertenarbeit im Kirchenkreis und weit darüber hinaus entstanden. Es wurde nun zunehmend zu einem Zentrum der Begegnungen mit Gruppen und Initiativen. Eigentlich waren fortan Körperbehinderte Gastgeber für Liedermacher, Künstler, ökumenische Gäste aus dem In- und Ausland. Eine stabile Gruppe von Frauen aus der Kirchengemeinde nahm aktiv Anteil an dieser Arbeit. Zunehmend trafen sich Ausländer in diesem Kreis, einem damals noch sehr ungewöhnlichen Erfah-

rungsfeld. Das Gemeindehaus bekam 1982 den Namen „Paul Schneider". Der Prediger von Buchenwald war in der DDR nicht unbekannt und als „Widerständler des NS-Regimes und Häftling im KZ Buchenwald" offiziell im Kontext der sozialistischen Gesellschaft anerkannt und gewürdigt. So war Paul Schneider sozusagen „Schirmherr" der weitgehend offenen diakonisch-ökumenischen Arbeit mit zunehmend gesellschaftlichen und kulturellen Freiräumen. Zugleich weitete sich unsere Arbeit über die Grenzen der DDR hinaus. Verbindungen zur Ökumenischen Centrale nach Frankfurt/M. entstanden. Alle Kirchentage in den Regionen der Propstei Erfurt wurden mitgestaltet. Brücken bauen, Vertrauen wagen, Versöhnung leben, die Kraft in den Schwachen entdecken, aus der weltweiten und nahen Ökumene Leben lernen, all das hatte uns als eine sehr bunte und kuriose Lebens- und Glaubensgemeinschaft über Viernau hinaus zusammengehalten. Sehr hilfreich zur Seite standen uns zahlreiche Freunde in der Ökumene. Vor allem sei hier Familie Vorster aus Liederbach/Taunus genannt. Über die Ökumenische Centrale in Frankurt/M. bekamen wir erste Einblicke in diese Arbeit und zu den Arbeitsvorhaben der Arbeitsgemeinschaft der Christlichen Kirchen. Dieser Kontakt,verbunden mit den Erfahrungen der etwa 18 Jahre kirchengemeindlicher und diakonischer Arbeit im Kirchenkreis Henneberger Land, veranlaßte uns nun nach 1989, noch einmal eine Standortbestimmung vorzunehmen und uns neuen Aufgaben zu stellen.

Langenweddingen bedeutete für uns bis heute die größte Herausforderung. In der Gemeinde und in der Ausländerarbeit konzentrieren, überlagern, begegnen, reiben und polarisieren sich die Rollenerwartungen von Kirche, der Verlust von Traditionen und ihren Erfahrungen, die Werteverluste bei zunehmender Gewaltbereitschaft. Der Wille, einer ethischen Überzeugungsgemeinschaft und an der dazugehörigen politischen Kultur teilzuhaben, ist oft nur noch schwach ausgeprägt und wird dort, wo hoffnungsvolle Ansätze zu finden wären, von den Alltagssorgen erdrückt oder hemmungslos beiseite geschoben. Gefragt sind, wie überall, individuelle Lebensstile, ein Markt der Möglichkeiten in einer sich immer mehr ausbreitenden Erlebnisgesellschaft. Das alles stellt die Kirchengemeinden vor völlig neue Aufgaben und erschwert ihre gesellschaftliche Mitverantwortung beträchtlich. Die Hoffnung und das Vertrauen in gemeinsame Wege solidarischen Handelns fehlt.

Ein Mitglied des Gemeindekirchenrates brachte es auf einen Nenner: Das heißt also, daß es die Kirche, wie wir sie von früher kennen, bald nicht mehr geben wird? Kirche ist am Ende? Die Antwort, nach der wir suchten, war: Ein Pfarrer nur für die eigene Kirchengemeinde, eine vermögende und versorgte Kirche, eine unpolitische und in erster Linie auf sich selbst fixierte

Kirchengemeinde ohne Ausstrahlungskraft werden nicht den Segen erwarten können, der ihnen im Neuen Testament verheißen ist. Das Gebet um den eigenen Frieden und die Vorsorge für die eigenen Belange lassen zu, Minderheiten auszugrenzen und neue Herausforderungen als Unmöglichkeiten von vornherein abzuweisen. Erfreulich war, daß dieses Gespräch in einem ökumenischen Konvent vor Ort geführt wurde.

Gemeinde- und Ausländerarbeit zu koppeln, kann fruchtbar sein. Nur, die Rahmenbedingungen müssen stimmen und Chancen erkannt und angenommen werden. Die Gemeinde belebt uns, wenn wir dort Offenheit für neue Wege vorfinden oder sie sich schaffen läßt. Das braucht langen Atem, viel Zeit und Geduld. Doch wenn ein Übungsfeld für ökumenisches Lernen akzeptiert ist und erprobt wird – wie beglückend! Das hilft dann auch anderen Gemeindegliedern, den Abschied von einer Versorgungsgemeinde zu akzeptieren.

In Langenweddingen gibt es eine kleine katholische Gemeinde mit einem Pfarrer. Das ermutigt und ermuntert uns, gemeinsam zu schauen, was möglich ist, und regelmäßige Veranstaltungen zu planen. Gemeinsam ist uns die Erfahrung, daß die Kirche nicht mehr „im Dorf steht" und daß diese Tatsache uns nicht gleichgültig sein kann. Wir machen miteinander die Erfahrung, daß Kirche schon längst nicht mehr das öffentliche Leben bestimmt.

1.2 Die Ebene Ausländerarbeit

Wir begannen die Ausländerarbeit mit dem Auftrag der Kirchenleitung, die Situation der Ausländer im Gebiet der Landeskirche zu erkunden, Kirchengemeinden zu beraten und ihren Einsatz in diesem Bereich zu begleiten. Begegnungen sollten gefördert und Vorurteile abgebaut werden. Von vornherein stand fest, daß dies alles in ökumenischer Gemeinsamkeit geschehen solle. Wichtige Beschlüsse sollten gemeinsam erarbeitet, Erklärungen gemeinsam abgegeben, Programme gemeinsam vorangetrieben und das Vorhaben der ACK zur Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt unterstützt werden.

Zu den Schwierigkeiten, über die uns die ACK zwar nicht hinweghelfen konnte, in denen sie uns aber dennoch ab 1994 hilfreich zur Seite stand, zählte bereits der Start auf diesem Gebiet in den neuen Bundesländern. Die Aufgabenstellung von 1992 „Aufbau von Strukturen der Ausländerarbeit in Ostdeutschland" machte ein Weiter- und teilweise ein Umdenken darin erforderlich, wie wir bisher im konziliaren Prozeß den Bereich Gerechtigkeit angegangen hatten. Gerechtigkeit nicht mehr als Forderung gegenüber

einem repressiven System, sondern das Gewinnen und Schulen von aktiven ehren- und hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern stand im Vordergrund. Konsultationen in Erfurt und Dresden zeigten, daß das Thema Migration, Asyl und Bleiberecht bisher weder im Westen, geschweige im Osten zureichend im Handeln und in den Verlautbarungen der Kirche präsent war. Dies galt es nachzuholen und vor allem den Problembereich Asyl zu thematisieren.

So war es die Dresdner Erklärung, die, wenn auch nicht einstimmig verabschiedet, unter dem Stichwort Gerechtigkeit forderte, daß sich Gemeinden und kirchliche Gremien unbedingt dieser Herausforderung zu stellen haben. Sie forderte die Synoden auf, die Kirchengemeinden zu ermutigen, sich schützend vor politisch verfolgte Asylbewerber zu stellen und von ihrem Gastrecht in besonders notvollen Situationen Gebrauch zu machen. Sie klagte das Bleiberecht ein für Bürgerkriegsflüchtlinge und Wehrdienstverweigerer, die nach Deutschland flüchten.

Seit 1991 war bereits der Arbeitskreis-Ost der Ausländerarbeit der EKD tätig geworden, um die Arbeit der Ausländerbeauftragten der Gliedkirchen im östlichen Bereich tatkräftig zu unterstützen und in Verbindung mit dem Berliner Missionswerk zu profilieren. Erfahrungen des Ökumenisch-Missionarischen Zentrums in der Georgenkirchstraße in Berlin vor allem mit Vertragsarbeitnehmern aus Vietnam, Mosambik, Angola und Kuba spielten beim Aufbau der Ausländerarbeit der Kirchen eine ebenso wichtige Rolle wie die Unterstützung der EKD. Dennoch war es ein weiter Schritt bis zum Beschluß der ACK, diese Arbeit zu thematisieren und zu fördern. Das Gemeinsame Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht, herausgegeben von der Evangelischen Kirche in Deutschland, dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und der ACK ist ein markantes Zeugnis auf dem Weg einer gemeinsamen Rezeption und Beratung in Gemeinden, Gruppen und in der Öffentlichkeit; freilich auch gekennzeichnet durch einen Paradigmenwechsel auf dem Gebiet der Ausländerarbeit nach den tiefgreifenden Veränderungen in Folge der sicheren Drittstaatenregelung und der entsprechenden Grundgesetzänderung zum Artikel 16 des Grundgesetzes.

Mit großem Dank und viel Hoffnung haben die Kirchen und freien Wohlfahrtsverbände, die Initiativen und Organisationen die Beschlüsse der ACK zum Arbeitsvorhaben zur Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt vom Juni 1994 aufgenommen. Klaus Pritzkuleit, Beauftragter für das Arbeitsvorhaben der ACK stellt zum Thema „Rassismus in Deutschland?" in der Zeitschrift „nah & fern" (Heft 1, August 1996, Bei-

heft) fest: „Eine der Voraussetzungen dafür, das Arbeitsvorhaben der ACK voranzutreiben, ist die regelmäßige Kommunikation der Mitgliedskirchen untereinander, um das gemeinsame Vorhaben zu koordinieren und in die Gemeinden zu tragen." In unermüdlicher Weise hat er von Anfang an diese Vernetzung vorangebracht und als wichtige Aufgabe der Kirchen angemahnt.

1.3 Persönliche Einsätze

In den achtziger Jahren fanden südafrikanische Flüchtlinge auch in der DDR Aufnahme und Unterkunft, z.B. in Viernau. Schließlich trafen sich dort etwa 120 Südafrikaner. 1988 heiratete ein Paar aus dem Transvaal und dem Oranje-Freistaat und wurde – unter beachtlicher Beteiligung der Öffentlichkeit, aber natürlich auch sorgfältig observiert – in Viernau kirchlich getraut. Nach der Öffnung der Grenzen sind auch Brüder von Taizé in Viernau, später in Langenweddingen zu Gast gewesen. Die Europäischen Jugendtreffen – inspiriert von Taizé, Aufenthalte dort und lebendige Kontakte zu Ländern in der Dritten Welt waren und sind uns Hoffnungszeichen und bringen vor allem Jugendliche in Kontakt mit der Ökumene. Zunehmend finden sich Asylbewerber und Flüchtlinge ein. In Vorbereitung und Nacharbeit der jährlichen Europäischen Jugendtreffen bieten wir in der Gemeinde Langenweddingen Gelegenheit zum gegenseitigen Kennenlernen. So erfahren deutsche bei uns vom Glauben afrikanischer Christen. Flüchtlinge erhalten die Möglichkeit, über ihren Glauben zu sprechen. Gewissermaßen entstand so eine ökumenische Werkstatt.

2. Folgerungen

2.1 Annäherung zwischen Ost und West

Die Beschlüsse der ACK-Mitgliederversammlung vom 8. und 9. Juni 1994 legten fest, daß das Arbeitsvorhaben in Verkündigung, Konsultation, Informations- und Erfahrungsaustausch der Kirchen, in den regionalen ACKs und in weiteren Arbeitsgruppen aufgenommen und vorangebracht werden solle. Besonders wichtig scheinen mir diese Beschlüsse u.a. auch deshalb, weil so die Bemühungen der Ausländerbeauftragten in den Gliedkirchen der EKD um einen lebendigen und dringend nötigen Austausch zwischen Ost und West sinnvoll und hilfreich unterstützt werden konnten. Die Mitarbeit im Beirat für das Arbeitsvorhaben der ACK hat mir deutlich wer-

den lassen, auf wie unterschiedlichen Ebenen Ausländerarbeit in Ost und West geleistet wird. Die Nutzung des Spendenfonds durch vorwiegend westliche Initiativen und Gruppen verweist nicht zuletzt auf die ungenügenden Strukturen der Basisarbeit und schlechte personelle Voraussetzungen zur Erstellung repräsentativer Projekte im Osten. Erfahrungen langjähriger Arbeit auf diesem Gebiet fehlen dort ebenfalls. Immer aber war die Arbeitsgruppe der östlichen Gliedkirchen unter der Leitung von Klaus Pritzkuleit bemüht, hier einen Ausgleich zu erreichen und entsprechende Hilfestellungen zu geben. Das bedeutet vor allem, daß heute eine intensivere und fruchtbare Zusammenarbeit möglich geworden ist. Gemeinsame Tagungen werden mit Gewinn und Anteilnahme von allen Seiten erlebt. Wir sind auf dem Weg gemeinsamer Verantwortung ein ganzes Stück vorangekommen.

2.2 Lernfeld Kirche

Wenn wir Gottes Wort hören und anfangen, nach seinem Wort zu leben, dann gewinnen wir Leben, im Vollmaß dessen, was dieses Wort bedeutet. Uns wird immer wieder zugesagt, daß Gott mit den Menschen einen Bund schließt, der uns in unserer Unzulänglichkeit und in unseren Unmöglichkeiten an- und ernst nimmt. Die Liebe zu Gott und das Hören auf sein Wort führen uns ja zugleich dazu, daß wir nun in einer entsprechenden Zuwendung zu den Mitmenschen stehen können und im Sinne von Bonhoeffer für andere da sind. Die Ausländerarbeit wird in den Landeskirchen immer noch als besondere Aufgabe der Beauftragten verstanden. Die Kirchenkreise und Gemeinden verspüren kaum die Notwendigkeit, Themen wie Migration, fremde Kulturen und andere Religionen aufzugreifen. Lediglich Notsituationen vor Ort wirken hier und da motivierend. Wir gehen davon aus, daß Ausländerarbeit selbstverständlich in Zukunft zum Lern- und Erfahrungsfeld der Ökumene vor Ort gehören wird. Es gibt erfreuliche Beispiele in der Kirchenprovinz dafür, daß gute Gemeindearbeit selbstverständlich gute Ausländerarbeit einschließt. Die Arbeit der ACK wird hier vor neuen Herausforderungen stehen, den Gemeinden und Gliedkirchen zu verdeutlichen, daß wie auch immer zu gestaltende Strukturen kirchlicher Arbeit das Thema Migration verantwortlich aufzunehmen haben. Unter dem Eindruck sich auflösender Strukturen und Arbeitsfelder, von denen gerade die Ausländerarbeit zunehmend betroffen sein wird, ist laut und vernehmlich das Zeugnis des Gemeinsamen Wortes der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht einzuklagen und als Glaubensbekenntnis zu verstehen. Die ökumenischen Erfahrungen in Magdeburg machen mich dankbar. Stets

gemeinsame Planungen zur Vorbereitung und Durchführung der bundesweiten Interkulturellen Wochen, ein gemeinsamer Schweigemarsch nach den Magdeburger Ausschreitungen Himmelfahrt 1994 mit den Bischöfen Leo Nowak und Dr. Christoph Demke, gemeinsame Gottesdienste und Veranstaltungen zeugen vom Willen gemeinsamen Handelns für die Belange der Ausländer. Die Bischöfe der Deutschen Bischofskonferenz/ Region Ost und die Bischöfe der östlichen Gliedkirchen der EKD verantworteten gemeinsam am 11. Dezember 1995 einen Brief an die Konferenz der Innenminister und Senatoren zur Anerkennung von tatsächlichen Aufenthaltszeiten ehemaliger DDR-Vertragsarbeiterinnen und Vertragsarbeiter. Auch haben sich beide Bischöfe und Kirchenpräsident Klassohn beim Ministerpräsidenten des Landes Sachsen-Anhalt für einen Abschiebestop bei Kriegsdienstverweigerern und Deserteuren, gegen Abschiebungen in die Osttürkei eingesetzt und gleichzeitig ihre Sorge wegen des Anwachsens der Fremdenfeindlichkeit ausgesprochen.

2.3 Netzwerke als Ziel des Arbeitsvorhabens der ACK

Ich erinnere mich der wiederholten Debatten, ob es denn überhaupt Rassismus in Deutschland gäbe und was darunter zu verstehen sei. Klaus Pritzkuleit hebt hervor: „Die Wut, die ihre Wurzeln nicht kennt, wird genährt. Sie ist blind und ist es nicht. Wenn von einer ‚Ausländerschwemme' die Rede ist, von ‚Wirtschaftsflüchtlingen' und von ‚Gastarbeitern', von ‚Asylbetrügern' und ‚Sozialschmarotzern', dann werden soziale Ängste gegen Minderheiten kanalisiert, um daraus politisches Kapital zu schlagen." (Vorwort im Beiheft „Rassismus in Deutschland?" von „nah & fern").

Wir haben die Ausländerarbeit von vornherein gegen eine solche Entwicklung verteidigen und Widerstandskräfte entwickeln müssen. Wir haben dabei dankend die ökumenische Gemeinschaft erfahren. Ausländerarbeit lebt und entwickelt sich, wo Netzwerke gebildet und immer wieder geknüpft werden. Nirgends ist ökumenische Zusammenarbeit solidarischer und selbstverständlicher als in der Flüchtlingsarbeit. Das Arbeitsvorhaben der ACK benennt den Zusammenhang zwischen den persönlichen rassistischen Vorurteilen und den Strukturen, die uns umgeben. Hier liegt eine Voraussetzung dafür, daß ein Prozeß in Gang gesetzt wird, der zur Überwindung ermutigt (Pritzkuleit).

Die Anfänge dieses Programms gehen zurück in die Zeit der DDR. Zunächst gab es zaghafte Kontakte vor allem in Berlin zwischen Gemeindegliedern und ausländischen Studenten, Vertragsarbeitern aus Mosambik

und Angola, Frauen und Männer. In den achtziger Jahren etablierten sich Ausländerinnen und Ausländer. Es kam zu Begegnungen auf Gemeindeebene, Ausländergemeinden entstanden. Unter Federführung des Ökumenisch-Missionarischen Zentrums in der Berliner Georgenkirchstraße und des Leipziger Missionswerkes wurde eine Ausländerarbeit in Bewegung gesetzt, die mit dem Beschluß der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR (AGCK) von 1988 eine kirchlich institutionelle Struktur erhielt. Im Vorfeld war es der Bund der Evangelischen Kirchen, welcher die AGCK bat, die Ausländerarbeit in der DDR als ökumenische Aufgabe verantwortlich zu übernehmen. 1988 berief die AGCK Klaus Pritzkuleit als Ausländerbeauftragten im Nebenamt. Unter seiner und anderer Mitarbeit wurden die „Cabanas" aufgebaut und gefördert, Jahrestagungen und Zusammenkünfte von Referenten organisiert, die Ausländerwochen in der DDR eingerichtet, die Zeitschrift „nah & fern" herausgegeben und die Kirchen in Ausländer- und Ausländerrechtsfragen beraten. Unter Mitwirkung kirchlicher Ausländerbeauftragter am Zentralen Runden Tisch erfolgte 1989 die Einrichtung eines Staatssekretariates für Ausländerfragen im Amt des Ministerpräsidenten in Berlin. Verantwortung übernahmen hier Almut Berger als Staatssekretärin und Klaus Pritzkuleit als Abteilungsleiter gemeinsam mit der Juristin G. Lubanda. Dann reichte das „Plädoyer für eine ökumenische Zukunft" auf der Synode der EKD in Suhl einen Eilantrag ein. Dieser führte zur Prüfung im Rat der EKD, welche Wege zur Unterstützung eines Antirassismusprogramms für Deutschland gegangen werden könnten. Beide, der Rat der EKD und das „Plädoyer für eine ökumenische Zukunft", baten die ACK um richtungweisende Mitarbeit. In diesem Zusammenhang möchten wir an die engagierte und profilierte Arbeit von Elisabeth Adler erinnern. Ihr plötzlicher Tod hat eine spürbare Lücke in der ökumenischen Arbeit hinterlassen.

3. Wünsche zum 50. Geburtstag für die ACK

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland begeht am 10./11. März 1998 die 50. Wiederkehr ihrer Gründung. Grüße und Wünsche gehören zum Geburtstag. Die Besonderheit dieses runden Geburtstages hat ihr eigenes Gewicht. Zugegeben, daß ich vor fünfzig Jahren in einem Alter von erst sieben Jahren keine Notiz von diesem Ereignis genommen habe. So ist mir erst in mehreren Schritten richtig bewußt geworden, welch aufregende Welt es war, die sich nach Ende des Zweiten Weltkriegs auftat; welche entscheidenden Weichen gestellt wurden und wovor unser Land und diese Welt bisher bewahrt blieben. Die Entscheidung der Väter, das Grund-

gesetz der Bundesrepublik auch als Vermächtnis zu verstehen und für politisch Verfolgte zu schützen, ist im Osten erst nach 1989 in vollem Umfang in den Blick gekommen.

Unsere heutige Beziehung zur Arbeit der ACK hat in erster Linie persönliche Wurzeln. Die Arbeit der ACK in den Gliedkirchen haben wir in den ersten Jahren gar nicht, und in den letzten Jahren nur schwach ausgeprägt empfunden. Aber der Blick in die Weite der ökumenischen Arbeit hat uns oft bestärkt und zu neuem Vertrauen in gemeinsame Wege verholfen. Er hat uns die Dringlichkeit der kleinen Schritte gelehrt und die Begeisterung am fröhlichen und erfrischenden Wirken des Geistes erhalten.

Für die Fortführung des Arbeitsvorhabens gilt zu wünschen, daß alle Phantasie und jeder Einsatz dankbar und verantwortlich aufgenommen, gefördert und begleitet wird. Mut und Kompetenz dazu wünsche ich der ACK von ganzem Herzen. An diesem Programm sollte, wie es der Beschluß der Mitgliederversammlung im Oktober 1997 zum Ausdruck bringt, nicht nur ausdrücklich festgehalten werden, sondern die ACK muß alle Kirchen an ihren ureigensten Auftrag unermüdlich erinnern: *„Flucht und Migration sind in ihrer weltweiten Verflechtung und ihrer vielgestaltigen Problematik eine ökumenische Herausforderung. Es ist eine gemeinsame Aufgabe aller christlichen Kirchen, sich in einem aufeinander bezogenen Handeln und in ihrem jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Umfeld für gerechtere und menschenwürdigere Lebensbedingungen einzusetzen"* (Gemeinsames Wort, Seite 85/6.2).

Schließlich ist der ACK besonderer Dank zu sagen für die Beauftragung von Klaus Pritzkuleit mit der Begleitung des Arbeitsprogramms; ebenso der EKD, daß sie diese Beauftragung über drei Jahre finanziert hat. Pritzkuleit hat mit Leidenschaft und Vehemenz daran gearbeitet, das Programm in Gang zu bringen – gegen viele Widerstände, Gegebenheiten, Unzulänglichkeiten und Sparzwänge. Seine Erfahrung aus einer Zeit des Aufbruchs und der gesellschaftlichen Veränderungen haben auch uns bestärkt, uns nach 1989 neuen Aufgaben zu stellen. In geduldiger und treuer Begleitung hat er uns gangbare Wege vermittelt und Türen geöffnet. Aber nicht nur geöffnet und es dann uns selbst überlassen, sie zu durchschreiten. Er wurde zum Wegbegleiter und hat es verstanden, alle Beteiligten in ökumenischer Gemeinschaft zusammenzuführen.

Aufeinander hören – einander verstehen – gemeinsam handeln

50 Jahre ACK – Zeugnis unseres christlichen Glaubens

Fünf Jahre liegen hinter mir, in denen ich mich auf einen schwierigen aber lohnenden Weg gemacht habe.

Als im Februar 1992 die konstituierende Sitzung der aus AGCK und ACK wieder vereinten ACK in Berlin im Französischen Dom stattfand, hatte auch ich das erste Mal Gelegenheit, im neuen und alten Herzen unserer Republik diese Arbeitsgemeinschaft auf Bundesebene kennenzulernen. Hier, inmitten von noch sichtbaren Zeichen von Krieg und Verwüstung, lernte ich mich auf die Spuren derer zu begeben, die diesen unblutigen Umschwung in Deutschland möglich gemacht haben.

Fast sechs Jahre sind seither vergangen, Jahre mit vielen neuen Erfahrungen, vielen Schwierigkeiten, aber auch Möglichkeiten, sie zu überwinden. Für unsere Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Kreise in Deutschland, die vor 23 Jahren die ACK in Bayern mitbegründet hat, konnte ich sehen, welches Gewicht wir praxisorientierten Ökumeniker in einem kirchenpolitischen Gremium haben. Aber die Zeit arbeitet für uns. Das, was in den Gemeinden bleibt, hat Bestand. Diesen Bestand zu wahren und zu vermehren, ist die gemeinsame Aufgabe von ACK und AÖK.

Durch meine Bindung an meine Heimatgemeinde und die Funktion im Vorstand der AÖK kann ich gleich in die Praxis umsetzen, was auf ACK-Ebene erarbeitet und vorbereitet wird. Mir ist dabei klar, wie schwer es um die Rezeption vieler wichtiger Dokumente bestellt ist. Auch Themenbereiche, die uns in den Mitgliederversammlungen Beschwer machen, sind nicht einfach auf Gemeindeebene zu transportieren, sei es nun das „Arbeitsvorhaben zur Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt" oder die Ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen".

Die Mitarbeit beim Katholikentag in Dresden, im Ökumenischen Dorf auf den Kirchentagen von München, Hamburg und Leipzig hat gezeigt, wie gut uns die Kreativität anderer Länder tut, um Ökumene nicht zur Alibifunktion verkommen zu lassen.

Dankenswerterweise gab es zum Kirchentag in Hamburg einen „Kreuzweg der Versöhnung gegen Gewalt", der junge Theologen aus ganz Europa über Hamburg nach Erfurt und Graz brachte. Bei der Vorbereitung in Halle/Saale wurden die meisten Teilnehmer das erste Mal in ihrem Leben aufmerksam für das, was wir unter Ungleichzeitigkeit verstehen, nämlich

daß ein Katholik aus dem Osten Europas völlig andere Zugänge zum Thema Versöhnung hat als sein Glaubensbruder aus dem Westen, die Protestantin aus Estland anders denkt als ihre evangelische Schwester in Frankreich. Hier geschieht etwas, es gerät etwas in Bewegung. Daran möchte ich teilhaben und dabei sein dürfen wie in Graz. Das ist für mich ein Hoffnungszeichen.

Für mich als engagierte Laiin war es schwer, die theologischen Differenzen zwischen den Konfessionen zu begreifen. Eine erfreuliche Erfahrung jedoch war, daß ich den erforderlichen „Nachhilfeunterricht" von denen bekam, von denen ich es am wenigsten erwartet hatte. Und so sehe ich theologische Fortbildung in den Gemeinden auch als Chance für die ökumenische Bewegung an, um so den ganzen Reichtum unserer Kirchen sichtbar zu machen.

Durch einige unserer Mitglieder, Angehörige ökumenischer und christlicher Gymnasien, wurde deutlich, daß das Thema Religionsunterricht dringend mehr Gewicht auch in der ACK haben muß und im Hinblick auf die Festschreibung von neuen Staatsverträgen nicht ausschließlich von anderen Institutionen bearbeitet werden sollte. Dabei erlebte ich, wie schwer es war, einander zu verstehen. Es waren die vielen kleinen Schritte, die ich gehen mußte, um auf Umwegen zum Ziel zu kommen. Diese Umwege haben sich gelohnt, weil ich so vieles erfahren konnte, was eben nicht am Wege liegt und sichtbar ist. Für die ökumenisch Versierten ist es klar, warum der Begriff „konziliarer Prozeß" nicht gut zu verwenden ist, aber wer macht sich die Mühe zu erklären, daß er mit den Konzilien nichts zu tun hat? Wer in den Gemeinden weiß das? So lernte ich den Vorgang zu beschreiben, mich einzuklinken in diesen Prozeß, indem ich mich beteiligte, mich kundig machte und die Anliegen zu vermitteln suchte. Und so sehe ich auch die Arbeit der Konsultativgruppe der ACK als eine der wichtigsten Instrumente zum Verstehen und Kennenlernen dieses Prozesses.

Die Vorbereitungen zur Ökumenischen Versammlung in Erfurt machten sehr deutlich, wie schwer das Zusammenwachsen auch der vereinigten Kirchen unseres Landes ist, wie schwierig die Verständigung zum Thema Versöhnung ist. Die „Frauenvorkonferenz", die eigentlich Teil der Ökumenischen Versammlung war, hat zu allen Themenbereichen Vorschläge in nur einem Tag erarbeitet, die bedenkenswert waren und auch noch sind, weil Frauen die Dinge beim Namen genannt haben, um die es beim Thema Versöhnung geht: nämlich um Gerechtigkeit. Daß sie dabei auch von dem Drittel der männlichen Teilnehmenden Unterstützung erfuhren, sei ausdrücklich erwähnt.

Wichtig für mich ist dabei, immer wieder neu hinzuhören, was die Fronten so verhärtet im deutsch-deutschen Gespräch. Wenn keiner der Ostdeutschen als Vertretung in einer Vorbereitungsgruppe sitzt, werden eben die spezifischen Schwierigkeiten vor Ort gar nicht wahrgenommen. Sie sind einfach nicht im Blick, und das gilt es zu vermeiden. Ich habe in den Vorbereitungssitzungen für Erfurt so viele Verletzungen erlebt, wie selten in meinem Leben. Es hat mich getroffen, aber vielleicht war es notwendig, um zu begreifen, wie es um uns bestellt ist. Diese Verletzungen ehrlich auszuhalten, nicht die Schultern zu zucken und zu sagen, „Da kann man halt nichts machen", gemeinsam miteinander zu überlegen, wie diese unterschiedlichen Erfahrungen in Einklang zu bringen sind, ist notwendig. Sehr viel Ermutigung erfuhr ich dabei durch die offenen Aussprachen ohne diplomatische Winkelzüge, nur in dem Bemühen, einander zu verstehen. Daß auch diese Vorbereitungssitzungen von Gebeten begleitet waren, tröstete über manche Verstörung hinweg.

Auch zeigten nationale Delegationstreffen zu einer Bestandsaufnahme der 2. Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz ganz deutlich, daß es in unseren Reihen viele gibt, denen es wichtig ist, daß die Arbeitsergebnisse nicht verlorengehen. Immerhin sahen drei von fünf Gruppen die Chancen für eine Weiterarbeit in der Vermittlung an die Gemeinden und hatten konkrete Vorschläge unterbreitet. Daß dafür die Unterstützung aller Mitgliedskirchen durch die Verlängerung des Mandats der Konsultativgruppe ebenso nötig ist wie eine Zusammenarbeit zum Themenkreis des Wirtschafts- und Sozialpapiers, betonte ein Votum der Gruppe Kirche und kirchliche Institutionen.

Diese Vermittlung von Arbeitsaufträgen unserer Kirchen ist für die AÖK eine wichtige Aufgabe. Wir können die Gemeinden darin bestärken, ihre nach Osteuropa bestehenden Partnerschaften zu intensivieren, damit einer Forderung der Delegierten in Graz nachzukommen, ohne etwas Neues zu beginnen. Es hat sich in den vergangenen Jahren gezeigt, daß Ökumene immer dann vorankommt, wenn wir uns auf Projekte konzentrieren, die von allen gemeinsam getragen werden. Diese Projekte kann die ACK auswählen und ihnen die notwendige Öffentlichkeit verschaffen.

Ich bin dankbar für die Gelegenheit, meine Wahrnehmungsebene zu vergrößern und gewonnene Erkenntnisse auch entsprechend vermitteln zu können. Was ich mir von der ACK wünsche, daß sie sich konzentriert einem erkannten Problem mit ganzer Aufmerksamkeit widmet und dadurch auch gefaßte Beschlüsse und eingegangene Verpflichtungen umsetzt. Weiterhin wünsche ich mir, daß durch unser spirituelles Erleben während der Mitglie-

derversammlungen noch mehr deutlich wird, was wir gemeinsam glauben und was uns bei aller Verschiedenheit eint: Einmütig als Christen Zeugnis abzulegen, Gegensätze auszuhalten und unseren Glauben sichtbar miteinander zu leben.

Gudrun Steineck

Feuer auf Sparflamme?

Zu Beginn eines ökumenischen Friedensgottesdienstes bekennen wir:

Wie Jesus möchten wir in allen Menschen unsere Geschwister sehen. Wir hoffen dabei auf die Kraft Gottes, die uns hilft, Unbequemes auszusprechen und miteinander Kirche zu bleiben.

Frieden ist in den letzten Jahren zum herausragenden Thema für die Kirchen der ACK geworden. Oder doch nicht?

Die beiden europäischen Versammlungen von Basel 1989 und Graz 1997 lebten zum einen von dem Engagement kleiner Gruppen an der Basis, zum anderen von dem ökumenischen Willen der Kirchen zur Veränderung bestehender Mißverhältnisse und von der Wahrnehmung gefährlicher Weichenstellungen für die Zukunft in allen Lebensbereichen. Wie haben wir diese Herausforderung angenommen?

Für die Vorbereitung dieser Kirchenversammlungen war es von großem Gewinn, daß es die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen schon gab. Der jahrelange Umgang von Christen verschiedener Konfessionen und ihr Kennenlernen unterschiedlicher Traditionen hatte ein – wenn auch zaghaftes – Fundament des Vertrauens geschaffen, das den Blick und die Gedanken auf den Auftrag aller Christen zuließ, eine Kirche zu sein. Der dritte Schritt, der zu mutigem Handeln führen sollte, blieb meistens in den Ansätzen stecken.

Dennoch, der Prozeß des gemeinsamen Weges zu diesen Versammlungen war ein Gewinn für alle Beteiligten. Aber sind diese Ansätze des Bemühens auch in unsere Gemeinden gedrungen? Hier sehe ich immer noch einen Auftrag für die ACK, mutig und ausdauernd an eingegangene Verpflichtungen zu erinnern.

Als Angehörige einer kleinen Kirche, der alt-katholischen, bin ich sehr sensibel geworden für die schnell ausgesprochenen Bekenntnisse zur Einheit oder zur Respektierung, in einer anderen Weise als Christin zu leben. Jedoch, wenn manchmal auch das Wohlwollen „die Kleinen" zu sehr

umarmt oder die Vergeßlichkeit „der Großen" über Minderheiten hinweggeht, rechtfertigen diese Enttäuschungen auch für uns keine Empfindlichkeiten. Die Herausforderung bleibt für alle ChristInnen bestehen, Geduld und Vertrauen zu fassen und den Platz im Konzert aller Kirchen wahrzunehmen. Dies fordert nach meinem Kirchenverständnis das Engagement jeder Christin, jedes Christen, nicht nur das der Kirchenleitung. Ich habe Ökumene immer da wohltuend empfunden, wo sie von Herzen gelebt und geteilt wurde. Wenn jetzt die ACK auf fünfzig Jahre ihres Bestehens zurückschaut, so empfinde ich große Hochachtung vor dem Mut und dem Willen der Gründerinnen und Gründer, sichtbare Zeichen für Gemeinsames zu setzen. Sie haben die Zeichen der Zeit erkannt und mit dieser Gründung gedeutet. Sind uns in der Zwischenzeit die Prophetinnen und Propheten abhanden gekommen oder haben wir sie nicht mehr hören wollen? Mir scheint, daß der Impuls des Beginns inzwischen im gegenseitigen Händeschütteln und Austausch von Freundlichkeiten verflacht ist. Das Feuer hält sich auf Sparflamme. Wirkliche Begeisterung erlebe ich ab und an bei Frauengottesdiensten oder Frauentagungen, bei Gruppen des konziliaren Prozesses. Inwieweit die Existenz dieser Gruppen von dem Bestehen der ACK abhängig ist oder umgekehrt, kann ich nicht beurteilen. Ich habe die konstituierte Ökumene auch erst in den letzten Jahrzehnten bewußt wahrgenommen. Doch bemerke ich eine Veränderung: Waren es früher mehr die grundsätzlichen Debatten um die rechte Theologie, so öffneten sich die Themen in den letzten Jahren mehr und mehr den existentiellen Fragen unserer Zeit. Zu diesen Themen zähle ich auch die Ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen". Sie lief zwar sehr mühsam an, doch nach und nach gingen Mitgliedskirchen der ACK darauf ein. Es war eine gute Erfahrung zu erleben, wie sie sich bei den ökumenischen Teamvisiten zu Beginn des Jahres 1995 engagierten und wie sie sich auch in die Gestaltung der Abschlußfeiern 1998 verantwortlich einbinden.

Mit Aufmerksamkeit verfolge ich die Auswirkung dieses Engagements auf die regionalen Arbeitsgemeinschaften. Anhörungen und Delegiertenversammlungen nahmen sich dort dieses Themas an. Doch wünsche ich mir, daß sich die ACK noch stärker diesem Aspekt der Gerechtigkeit verpflichtet fühlt, damit die Diskussionen auch zu den Gemeinden durchdringen. Diese Verbindung von erkanntem gemeinsamen Willen in der ACK zum verbindlichen Auftrag in den Gemeinden zeigt Stärke oder Schwäche der ACK an.

Einen Ort gelebter Ökumene finde ich im Weltgebetstag und in der Vorbereitung auf ihn. Gemeinsames Beten und Singen, Hören und Reden sowie aktives Gestalten von Gottesdiensten hat Frauen aus allen Kirchen zu einer

Gemeinsamkeit geführt, die über den Ort, das Land hinausgeht in alle Welt. Die Vorbereitungen mit Informationen zu dem jeweiligen Land, das die Liturgie schreibt, die Bereitschaft, sich auf die fremde Kultur und Kirche einzulassen, „sich in die Schuhe unserer Nächsten" zu stellen, baut Vorurteile ab und Solidarität auf.

Das geht auch nicht ohne Auseinandersetzungen ab. Dafür kommen die Frauen aus zu unterschiedlichen theologischen und strukturellen Hintergründen. Doch das Wissen um den Ort, „Unbequemes auszusprechen, und den Willen, miteinander in der Kirche zu bleiben", läßt die jährlich wiederkehrende Feier immer wieder zu einem Fest des Vertrauens werden. An manchen Orten wird diese Verbindung während des ganzen Jahres gepflegt. Solche Ökumene an der Basis kann zum Impuls für die strukturierte Ökumene der Kirchen werden.

Aus meiner Sicht hat sich die Ökumene in den letzten Jahren einen wichtigen Stellenwert unter Christinnen und Christen erobert. Doch ist es immer noch nötig, das Kürzel ACK bzw. die Bezeichnung „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen" zu erklären. Überspitzt könnte ich formulieren: „ACK – das unbekannte Wesen". Ökumene scheint im frei schwebenden Raum der Kräfte, der Gemeinden attraktiver zu sein.

Was Basisinitiativen und Leitungsgremien verbindet, muß noch viel deutlicher werden. Das Hören aufeinander und das gemeinsame Gestalten birgt reiche Chancen und setzt Impulse frei, in denen die eine Kirche unseres Glaubensbekenntnisses präsent ist. Ich wünsche der Ökumene Wachstum und Lebendigkeit im Vertrauen auf die Kraft Gottes, die uns mutig macht, beieinander zu bleiben, und uns in der Gewißheit erhält, aus einer Quelle zu schöpfen und zu leben.

Katharina Nickel

Wie nehme ich die innerdeutsche Ökumene wahr?

Eine Ermunterung zur Mehrsprachigkeit

Wahrnehmung hat immer mit dem persönlichen Standpunkt zu tun. Er macht sie häufig für andere erst verständlich. Meine spirituelle Heimat ist die Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker), die sich im England des 17. Jahrhunderts in einer Besinnung auf urchristliche Werte entwickelt hat und sich gegenüber anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften dadurch abhebt, daß sie in allem, was diese im Detail voneinander unterscheidet, noch einmal so völlig anders ist. In ihrer Überzeugung von der Gegenwart Gottes in jedem Menschen sieht sie das ganze Leben an sich als Sakrament und hält ihre Gottesdienste in schlichter Stille, lebt sie Gleichberechtigung sowohl von Mann und Frau als auch von allen Gliedern überhaupt und bemüht sie sich, den Willen Gottes für die Gemeinschaft in der Gemeinschaft aus der Stille heraus zu ergründen. Erkenntnisse und Traditionen werden regional von Generation zu Generation daraufhin neu hinterfragt, ob und in welcher Weise sie noch relevant sind. Daß dieser Prozeß, der naturgemäß Spannungen mit sich bringt, im Verlaufe der Geschichte zu unterschiedlichen Ausprägungen des weltweiten Quäkertums geführt hat, sei hier nur am Rande erwähnt. Ein für allemal festgelegte und für alle Glieder bindende Glaubenssätze kennen wir nicht. Deshalb gehören wir der ACK als Ständige Beobachter an. So schildere ich nun Facetten meiner Wahrnehmung der innerdeutschen Ökumene aus einer mehrfach definierten Außenposition: als Frau, als Laiin und als Freikirchlerin.

Dafür, wie sich die Andersartigkeit meiner Religionsgemeinschaft darstellen kann, möchte ich ein Beispiel geben, das mir dann zur Grundlage meiner weiteren Betrachtung dienen soll. Vor dem Gottesdienst, der nach dem Zusammenschluß von AGCK (Ost) und ACK (West) auch jenen Beobachterstatus feierlich bekräftigen sollte, nahm mich der damalige Vorsitzende, Dr. Held, zur Seite und fragte, wie ich damit umgehen könne, daß darin die trinitarische Formel vorkäme. Gerade die Tatsache, daß wir sie in unserem Gottesbild nicht benutzen, ist ja der Grund für unsere „Außenseiterposition" in der ACK. Nach einiger Bedenkzeit antwortete ich etwa so: gegen den Gebrauch der trinitarischen Formel hätte ich nichts einzuwenden, ich hielte es nur für wichtig, daß man wisse, daß sie für mich und uns einer Fremdsprache entspräche. Wenn dies akzeptiert werden könnte, sähe ich keine Probleme.

Dieses Bild von den Fremdsprachen benutze ich seitdem häufig. Es hilft mir dabei, mit den Unterschieden in den Konfessionen wertfrei umzugehen. Ebenso wie in den verschiedenen Sprachen ein und dieselben Dinge höchst unterschiedlich ausgedrückt werden, sehe ich auch in den verschiedenen Ausprägungen unserer Spiritualität, der Riten und der Dogmen symbolhafte Ausdrucksversuche der einen Grunderfahrung Gott, die sowieso so groß ist, daß kein Symbol ihr je wirklich gerecht werden kann. Wenn ich die Symbole einer anderen Kirche verstehen möchte, muß ich so viel wie möglich von diesen Fremdsprachen lernen, und wie beim Erlernen realer Sprachen werde ich dadurch auch bei meiner eigenen Grammatik viel dazulernen können. So haben z.B. die Erfahrungen mit den Fürbitten im evangelischen Gottesdienst ebenso wie die gregorianisch gesungenen Psalmen in einer Benediktinerinnenabtei mein Gebetsleben sehr bereichert, und ich höre immer wieder Menschen anderer Konfessionen berichten, daß sie von unserem stillen Zugang zu Gott manches übernommen hätten.

Nun sind in unserer heutigen Gesellschaft Begabung und Interesse für diese Art Sprache sehr unterschiedlich ausgeprägt. Eine Vielzahl von Menschen weiß sich in der Folge sich ausweitender Säkularisierung überhaupt nicht mehr spirituell auszudrücken, andere scheinen sich vor neuen Sprachbegegnungen zu scheuen. Manchmal brechen Gespräche abrupt ab, wenn ich sage, daß ich nicht Glied einer der großen Kirchen, sondern einer kleinen Freikirche bin. Ich habe dann den Eindruck, es sei gesellschaftlich akzeptabler, keinen eigenen Standpunkt zu definieren und sich am kirchlichen Leben überhaupt nicht zu beteiligen. Um in meinem Bild zu bleiben: Sprachlosigkeit (oder gar Sprachfaulheit) gegenüber zu stehen, scheint einfacher zu sein als die Auseinandersetzung mit einer anderen, unbekannten Sprache. Hier scheint der ökumenische Funke noch nicht gezündet zu haben. Auf Nachfrage erfahre ich häufig, daß mein Gegenüber noch nicht viel wirklichen Austausch mit Menschen anderer Konfessionen gehabt hat. Da gibt es noch viel zu tun.

Auf der anderen Seite sehe ich aber auch wachsendes Interesse. Einzelne Gemeinden und örtliche ACKs bieten Möglichkeiten der Begegnung an, die auch wahrgenommen werden. Sprachkurse sozusagen, die auf wachsendes Interesse stoßen. Mehr noch als diese haben meines Erachtens die Basisgruppen bewirkt, die sich allerorten im Zuge des konziliaren Prozesses gebildet haben. Dort kam Ökumene zur Sache, denn die dringlichen Themen *Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung* gaben Anlässe, über die Konfessionsgrenzen hinweg ins Gespräch zu kommen. Dabei war durch die lingua franca des gemeinsamen Anliegens menschliche Annähe-

rung möglich, die sich unter glücklichen Umständen bis in offenes Interesse an den jeweiligen spirituellen Besonderheiten ausdehnen konnte. Besonders auf lokaler und regionaler Ebene hat es gemeinsame Aktionen, Austausch und Gottesdienste gegeben, die dann auf den großen Europäischen Versammlungen in Basel und Graz auch dort den Grund zu unbefangener Begegnung gelegt haben, wo zu den spirituellen Sprachunterschieden noch kulturelle und linguistische hinzutraten.

Aus meinem Blickwinkel von außen ist mir dabei aufgefallen, daß sich an diesen Initiativen die Basis ungleich stärker beteiligt hat als der Oberbau. Der stellte vielfach wohl die Räume zur Verfügung, aber häufig war zu spüren, daß es sich tatsächlich nur um die physikalischen handelte, inhaltliche Räume haben meine großkirchlich beheimateten Freunde häufig vermißt. Damit hat der ganze Vorgang eine Dynamik entwickelt, die seither zu erheblichen Sprachschwierigkeiten innerhalb einzelner Kirchen zwischen Basis und Oberbau geführt hat. So habe ich in Graz zeitweilig den Eindruck gehabt, ich nähme an einer Doppelveranstaltung teil: hier die Hierarchien und die Delegierten, dort die Vertreter und Vertreterinnen der Basis. Hier lebendiger Austausch im Ökumenischen Dorf, auf der Agora, in den Themenhäusern, dort eher zurückhaltende Interaktion, gebremst vielleicht durch den Charakter des Programms, das dem einseitigen Hören viel Raum beimaß. Wo das Programm jedoch Begegnungen zwischen beiden Ebenen vorsah, bei den nachmittäglichen Dialogforen, blieben viele Delegiertenplätze leer. Über die Gründe dazu läßt sich nur spekulieren. Ich fürchte, daß neben Überlastung und anderer Prioritätensetzung auch Berührungsangst und „Sprachprobleme" dazu gehörten. Um in meinem Bild zu bleiben: Innerhalb der unterschiedlichen Sprachen haben sich deutlichere Dialekte entwickelt.

In diesem Zusammenhang dürfen die unterschiedlichen Sprechweisen und Sprachmöglichkeiten von Männern und Frauen nicht unerwähnt bleiben. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß die *Ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen"* auf zwischenmenschlicher wie auf struktureller Ebene (noch?) nicht viel an wirklicher Verständigung gebracht hat. Noch immer gibt es schmerzhafte Ungleichheiten, zu häufig sind Frauen noch in der Minderheit, werden bei Vortragsanfragen übersehen, haben geringere Einflüsse auf kirchliche Gestaltung. In den Basisgruppen ist das anders. Dort gibt es ein ausgewogenes Geschlechterverhältnis, wenn in einzelnen Gruppen nicht gar eher mehr Frauen als Männer aktiv sind, dort gibt es Entfaltungsmöglichkeiten für beide. Das Maß dessen, was jeder und jede einbringt, wird von ihr oder ihm selbst definiert. Auch können dort Arbeitsformen ausprobiert werden, die den unterschiedli-

chen Bedürfnissen der Individuen wie der Geschlechter entgegenkommen. Auch auf diesem Gebiet scheint die Basis einer anderen Grammatik zu folgen als der Oberbau.

Vielleicht brauchen wir einen neuen konziliaren Prozeß, der nach dem horizontalen Austausch nun Verständigung in der Vertikalen fördert, Dialekte verständlich macht und wertfrei anerkennt. Dann könnte es zu Entwicklungen kommen, die die ökumenische Bewegung wie auch die einzelnen Kirchen und Religionsgemeinschaften gerade in den Zeiten zunehmender Säkularisierung deutlich stärken. Sprache ist etwas Lebendiges, dem Wandel unterworfen. Das gleiche gilt für den Glauben und seine Ausdrucksformen. Neues entwickelt sich, ob wir es wollen oder nicht. Dies gilt es wahrzunehmen, mehr noch: als Gottes Gabe zu begrüßen. Wir hätten aneinander und miteinander viel zu lernen und dann auch viel zu feiern.

Ute Caspers

Die deutsche Ökumene – ein unfertiges Mosaik

Wenn es *die* deutsche Ökumene überhaupt gibt, dann nur als ein buntes Miteinander, Nebeneinanderher und manchmal auch Gegeneinander der verschiedenen Gruppen, Strömungen, Kirchen und Organisationen. Biographisch bedingt habe ich die ökumenische Bewegung schon aus ganz unterschiedlichen Blickwinkeln erleben können. Der folgende Streifzug soll davon erzählen.

1. Anfänge, die prägten

Als Jugendliche hat mich nachdrücklich die evangelische Jugendarbeit in Halle/Saale, wo ich aufgewachsen bin, beeinflußt. Die Friedensdekaden, die Anfang der achtziger Jahre begannen, machten mir Mut; als Studentin arbeitete ich in Rostock einige Jahre in einer Umweltgruppe mit und war angetan vom konziliaren Prozeß, der in den ökumenischen Versammlungen von Dresden und Magdeburg 1988/89 einen ersten Höhepunkt fand. Wenn auch nicht jede und jeder daran teilgenommen hatten, so war unsere Beteiligung doch groß, wenn wir über die Themen und die verabschiedeten Texte stritten. Hoffnungsvoll war es für mich, *so* Kirche zu erleben, die angesichts der drängenden Fragen zu klaren Aussagen kommt. Ökumene hatte für mich in diesem Zusammenhang etwas sehr Selbstverständliches. Sie kam von den

praktischen, d.h. gesellschaftsrelevanten Fragen her. Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung waren die treibenden Kräfte und deren Basis die Ökumene. Mit der eher institutionalisierten Ökumene, von der ich im Studium manches gehört hatte, hatte das Erlebte recht wenig zu tun.

2. Die Innenansicht

Überraschend kam für mich das Angebot, ein halbes Jahr in Erfurt „vor Ort" die Erfurter Ökumenische Versammlung 1996 vorzubereiten. Damit stieg ich in einen mir bis dahin wenig bekannten Bereich ökumenischer Arbeit ein – in Gremien.

Die bunte Vielfalt der deutschen Ökumene entfaltete sich für mich zum einen dadurch, daß die meisten *der* ACK-Mitglieder vertreten waren, damit auch die, die für mich sonst nur wenig in Erscheinung treten. Vor den praktischen Fragen standen die theologischen, die zumindest in der Vorbereitung für Erfurt auch meist die Diskussion der praktischen Probleme bestimmten. Das Thema der Erfurter Versammlung „Versöhnung suchen – Leben gewinnen" verlagerte die Initialthemen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung von der Mitte in die zweite Reihe. Gleichsam exemplarisch am Thema der Versammlung wurde um die verschiedenen Positionen, Sichtweisen und eben auch Grenzen gerungen. Die dabei zu Tage tretenden „Fronten" verliefen nicht nur zwischen den verschiedenen Auffassungen und Gruppierungen bzw. Kirchen, sondern auch quer durch sie hindurch. Die andere, schmerzlichere Trennung bestand zeitweise zwischen der ACK als für die Ökumenische Versammlung verantwortlicher Institution und den sich nicht minder dafür verantwortlich fühlenden ökumenischen Initiativen.

Deren Engagement erwuchs und erwächst aus der Verantwortung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, und sie arbeiten zum überwiegenden Teil ganz selbstverständlich in ökumenischer Verbundenheit.

Für mich war es schmerzlich (und anstrengend), diese Distanz, die bisweilen kämpferische Züge annahm, zu erleben und auszuhalten, da sich mehr als einmal die Frage aufdrängte, ob beide Seiten denn nun das Gleiche wollen oder nicht, ja, ob und warum sie sich gegenseitig behindern. Natürlich hatten auch die Initiativen mit viel Idealismus begonnen und gelernt, beharrlich zu sein. Denn Ökumene hat auch mit Mut zu tun, bisher nicht Übliches zu sagen und zu tun. Die Ökumene kommt nicht weiter, wenn nicht beherzte Menschen über Zäune steigen – neben dem Ringen um Konsens, um Schritte aufeinander zu und miteinander.

Die Ökumenische Versammlung in Erfurt selbst spiegelte einerseits diese Spannungen wider, andererseits zeigte sie auch, daß ein Miteinander gut möglich ist.

3. Der Alltag danach

Seit über einem Jahr, als Pfarrerin in einer evangelischen Gemeinde, erlebe ich nun wieder eine völlig andere Binnensicht.

Zum einen „funktioniert" Ökumene auf lokaler Ebene recht problemlos durch Zusammenarbeit bei bestimmten Anlässen, die der Kalender oder die aktuelle Situation vorgeben wie die Allianzgebetswoche, der Weltgebetstag der Frauen, die Gebetswoche für die Einheit der Christen, die ökumenische Bibelwoche, das Martinsfest, die Friedensdekade und manches andere. Nach meinem Erleben hängt solches Miteinander jedoch ausgesprochen von Einzelnen ab, denen diese Zusammenarbeit wichtig ist und die sie auch mit ihren Gemeinden vorantreiben. Von allein, weil es von der ACK einmal so beschlossen worden ist oder dem Zeitgeist entspricht, wird Ökumene noch nicht lebendig.

Zum anderen erlebe ich Ökumene vor Ort wiederum relativ losgelöst von den Ergebnissen der offiziellen ökumenischen Bewegung. Auch ein guter Artikel ruft in der Gemeindesituation bei mir eher ein freundliches „Ach, wie schön, daß es das gibt! Ist ja interessant!" hervor, als daß es in direktem Bezug zu meiner alltäglichen Arbeit stünde. Dennoch – es gibt die schon einige Jahre arbeitende ökumenische Initiative in unserer Region, die präsent ist und an verschiedenen ökumenischen Versammlungen teilgenommen hat. Jedoch – wieviel Verzahnung mit der offiziellen Ökumene findet wirklich statt?

4. Nachlese

Für die Zukunft und auch für mein eigenes ökumenisches Denken und Handeln wünsche ich mir die beschriebenen beiden Pole wie zwei Brückenpfeiler für die eine Brücke, die nur auf beiden Pfeilern sicher ruhen kann und Stabilität bietet. Ich hoffe und wünsche, daß die verschiedenen Standorte, Arbeitsweisen und Blickwinkel auf die Ökumene wie Bälle einander zugespielt werden können und nicht hindernd wirken. Unterschiedliche Positionen helfen, wenn sie bisher Fertiges in Frage stellen und so auch zum Vorankommen dienen, wenn sie also einander befruchten und beflügeln.

Susanne Jordan

Die ACK und der Traum von der Einheit der Christen

Realität und Perspektive

Das Resümee, das ich versuchen möchte, ist sicher sehr unvollständig. Es ist ein Ausschnitt aus der Wirklichkeit, in bestimmten Zusammenhängen gewonnen, wahrgenommen von „außen" und mit ostdeutschen Augen.

Zum ersten Mal kam ich 1988 mit der im Osten Deutschlands sogenannten AGCK in Kontakt, als der konziliare Prozeß in Gang gesetzt wurde, als die deutschen ökumenischen Versammlungen beschlossen waren, die AGCK die Vorbereitung der ostdeutschen Versammlungen begann und somit der Weg nach Basel beschritten wurde. In letzter Minute entschied sich die Leitung der katholischen Kirche aus dem bis dahin innegehabten Beobachterstatus in den Status eines stimmberechtigten Mitgliedes in den Versammlungen zu treten. So wurde auch ich Delegierte und lernte in diesem Zusammenhang die AGCK und ihre Arbeit in diesem Bereich kennen.

Große Achtung bekam ich vor den bereits tätigen Vorbereitungsgruppen der ostdeutschen Versammlungen, die mit riesigem Engagement mitten in der Vorbereitung standen, als wir katholischen Delegierten dazustießen. Ich erlebte im Vorfeld und besonders im Prozeß der laufenden Versammlungen ein Ringen in Fragen der Einbeziehung der Basis genau so wie im Finden von theologischen Aussagen, die möglichst von allen mitgetragen werden konnten. Das für mich an vielen Stellen sichtbare intensive Bemühen um solche gemeinsamen Aussagen auf der Grundlage des Evangeliums ließ mich das Wirken des Heiligen Geistes spüren, was sich wiederholte, als ich Veränderungsprozesse bei einzelnen Delegierten und der Versammlung als ganzer wahrnahm. Dabei hatten die gemeinsamen Gebete, die auch unterschiedlich Denkende bereit machten zu weiterem Dialog, ihre besondere Aufgabe. Denn auch während der Versammlungen in Dresden – Magdeburg – Dresden kam es zu emotional gefärbten Aussprachen und Auseinandersetzungen, aber es wuchs die Bereitschaft und Möglichkeit, offen und eindeutig das zu sagen, was für den einzelnen Inhalt des Glaubens und Denkens ist. In diesem Prozeß wurde eine Gemeinsamkeit erlebt, die die einzelnen Beteiligten innerlich erfaßte und bewegte.

So erwuchs 1989 aus der Dresdener Versammlung eine gewählte *sogenannte Konsultativgruppe der AGCK* im Osten Deutschlands, die zur Zielsetzung hatte, den konziliaren Prozeß weiterhin anzustoßen, ihn auf eine breitere Basis zu stellen und zu begleiten, um nach einer gewissen Zeit – evtl. in einer erneuten Versammlung – Resümee zu ziehen. Diese Arbeit

geschah, soweit es die Kräfte der Mitglieder zuließen. Letztendlich gaben diese den Anstoß zur Berufung *einer gemeinsamen gesamtdeutschen* Konsultativgruppe. Das inzwischen durch die Vereinigung Deutschlands zusammengeschlossene Gremium der ACK berief diese Gruppe. Inzwischen hatte auch die katholische Kirche den Schritt zu einem regulären Mitglied der ACK vollzogen – ein äußerer und innerer Schritt hin zur Einheit der Christen?

Sicher, die gemeinsame Mitgliederversammlung der vereinigten ACK mußte erst zusammenfinden. Das brauchte und braucht noch immer Zeit und gilt genauso für die regionalen Arbeitsgemeinschaften, die in den neuen Bundesländern gebildet wurden.

Für mich als Mitglied der gesamtdeutschen Konsultativgruppe – später Vorbereitungsausschuß der deutschen Ökumenischen Versammlung in Erfurt 1996 – ließ sich zunächst weder eine fruchtbare Kommunikation noch konstruktive Kooperation mit der Vollversammlung der ACK wahrnehmen und erleben. Unsere Vorbereitungsarbeit wurde aus meiner Sicht beeinträchtigt durch Mißverständnisse zwischen Mitgliederversammlung und Vorbereitungsausschuß, Nichtwahrnehmen des anderen; durch unterschiedliches Denken, ohne daß zugleich ein Bemühen um ein besseres Verständnis deutlich wurde oder auch dadurch – so zumindest meine Wahrnehmung – , daß sich Koalitionen zur Durchsetzung bestimmter Meinungen bildeten. Ein ehrliches Hören aufeinander, der Prozeß der Offenheit, war für mich in einigen Situationen wenig spürbar.

Meine Frage in dieser Zeit war: Ringen wir in diesem Gremium der ACK im Gebet um eine Einheit in Christus oder um die Durchsetzung der eigenen Anschauungen? Das Gebet Christi, daß alle eins werden, ist ja der Auftrag an uns und entspricht der wichtigsten Zielstellung der ACK und ihrer Gremien.

Hierbei ist nicht eine falsch verstandene Einheit unter Aufgabe der eigenen Spezifik gemeint, sondern das Bemühen um Einheit in der Vielfalt, die auf der Aussage des Epheserbriefes gründet, daß Christus uns durch sein Blut in seine Nähe geholt hat und sich selbst zu unserem Frieden gemacht hat (vgl. Eph 2,13ff). Wenn schon, wie hier im Epheserbrief, Heiden und Juden unter diesem Anspruch stehen, wieviel mehr gilt dies für uns Christen untereinander. Unser Auftrag heißt ja, diese Einheit so sichtbar zu leben, daß darin Nichtglaubende die Liebe Christi zum Menschen erkennen können. Wie weit sind wir in den christlichen Kirchen – auch im gemeinsamen Gremium ACK – davon entfernt?

Die Wiedergewinnung einer gesamtdeutschen Institution ACK als solcher war zunächst ein formaler Schritt. Ihre inneren Ziele, in wichtigen theologischen Fragen sich einem Konsens zu nähern und vom Evangelium Christi her zu gemeinsamem Handeln zu finden, müssen zeichenhaft verwirklicht werden. Bleibt die ACK als eine von vielen kirchlichen Institutionen nicht oft hinter diesem Anspruch zurück? Sollte sie nicht ein zwar kleines, aber unübersehbares Zeichen des Ringens um Einheit der christlichen Kirchen in wichtigen theologischen wie sozialen, auf den Frieden und die Schöpfungsbewahrung gerichteten Fragen sein, wie es ansatzweise die ökumenischen Versammlungen sichtbar machten?

Seit der 2. Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz ist es für mich still geworden in bezug auf die Bundes- und die Landes-ACK.

Müßte nicht gerade in unserer gesellschaftlichen Situation, die in immer größer werdende soziale Ungerechtigkeit und lebensfeindliche Haltungen fällt, das gemeinsame Organ der christlichen Kirchen sich lautstark auf die Seite der Armen stellen und die Option des konziliaren Prozesses selbst verwirklichen und gesellschaftlich einfordern? Welche Konsequenzen hat hier das „Gemeinsame Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland"?

In diesen Tagen, in denen wir liturgisch das Ende des Kirchenjahres feiern und das Bild des neuen Jerusalems mit seinen geöffneten Toren vor unseren Augen steht, frage ich mich, ob wir als Christen auf Grund unseres Bemühens um Einheit, auf Grund unseres Einsatzes für die Armen, für den Frieden und damit für das Leben in diese Stadt Gottes miteinziehen dürfen.

Brigitte Schmeja

Meine Erfahrungen mit der Ökumene

Als ich vor etwa 13 Jahren als baptistische Vertreterin in die ACK Bayern entsandt wurde, war Ökumene für mich längst kein Fremdwort mehr.

Beim Weltgebetstag in die Schuhe anderer schlüpfen

Durch den Weltgebetstag der Frauen war mein Bewußtsein für Ökumene gewachsen. Ich hatte gelernt, in die Schuhe anderer zu schlüpfen, was anfangs nicht leicht gewesen ist. Weltgebetstag heißt ja, uns mit Verstand und Herz und mit unserem ganzen Glauben auf das einzulassen und mitzu-

beten, was unsere fernen Schwestern uns aus ihrem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext heraus mit ihren Worten an Glauben und Frömmigkeit vermitteln.

Als brave Baptistin habe ich einige Ängste durchlebt, als ich die ersten Male aus meinen baptistischen Hauspantoffeln schlüpfte und meine so sicheren konfessionellen Denkstrukturen verließ. Doch jahrelange Kontakte und Begegnungen auf Gemeindeebene und meine Mitwirkung in der Redaktions- und Tagungsarbeit für den Weltgebetstag hatten in mir ökumenische Begeisterung geweckt. Bis heute erlebe ich diese „Weltgebetstags-Frauen-Power", wenn Christinnen über die Grenzen ihrer Konfession und Nationalität hinweg in der Kraft Gottes schwesterlich-solidarisch beten und handeln.

Im Ökumene-Boot auf Fahrt gehen

Mit diesem Hintergrund trat ich als Delegierte der bayerischen Baptisten in der ACK Bayern an. Ich stieg also im Binnenhafen unserer Freikirche aus dem „Schiff, das sich Gemeinde nennt" hinein in das „Ökumene-Boot" der ACK. Da saßen wir nun in einem Boot als ACK-Delegierte unserer Kirchen mit unseren Vorstellungen, Wünschen und Hoffnungen. Einige warfen sich sogleich in die Ruder. Sie wollten die Binnengewässer hinter sich lassen – hinaus aufs offene Meer. Andere lehnten sich zurück, sie fanden es schön, sich von den Wellen schaukeln zu lassen. Wieder andere waren dafür, auf „günstigen Wind" zu warten. Eines aber wollten wir nicht: nur still vor Anker liegen. Wir entwickelten eine „Kultur ökumenischer Ehrlichkeit", die nicht nur unser Miteinander als Delegierte, sondern auch das unserer Kirchen bestimmen sollte. Wir mühten uns, innovative Ideen und Visionen („das gemeinsam tun, was gemeinsam möglich ist") mit Traditionen, Kirchenstrukturen und Verordnungen in Einklang zu bringen. Doch trotz manch bemühender Hemmnisse gewann unser bayerisches Ökumene-Boot zeitweise mächtig an Fahrt. Wir verstanden uns nicht nur als Gesprächsplattform unserer Kirchen für theologische Fragen oder für zwischenkirchliche Problemfälle. Wir machten vor allem auch das zu unserem Thema, was Menschen heute bewegt, z.B. die Begegnung mit Menschen aus anderen Kulturen und Religionen, die Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche, eucharistische Gastfreundschaft, Arbeitslosigkeit. Und wir machten uns selbst zum Thema und überarbeiteten unsere Richtlinien und die theologische Grundlegung für unser Selbstverständnis als ACK. Seit dieser Zeit weiß ich, was es heißt, fair und geschwisterlich zu streiten, und daß das viel Kraft kosten kann. Ich weiß aber auch, daß aus ehrlichem Ringen und dem

Beten miteinander neue Kraft erwächst. Daß wir schließlich in geschwisterlicher Einmütigkeit zu einem Ergebnis fanden, das niemanden von uns ausgrenzt, liegt wohl daran, daß Menschen, ungeachtet ihrer Unterschiede in Kirchenzugehörigkeit, Funktion und Persönlichkeitsstruktur, vom Wind des (ökumenischen) Geistes ergriffen wurden und sich ergreifen ließen.

Nach zwei Richtungen arbeiten

Solche Menschen „vertreten" nicht nur ihre Kirchen in einem Gremium. Sie erfüllen auch keine Alibi-Funktion nach dem Motto: „Wenngleich der Posten keinerlei Bedeutung hatte, mußte er doch besetzt werden ..." (Solschenyzin). Nein, Ökumeniker und Ökumenikerinnen in der ACK arbeiten nach zwei Richtungen: Sie vermitteln den ökumenischen Mitgeschwistern, was in der je eigenen Kirche geglaubt und gelebt wird, und umgekehrt tragen sie die Anliegen, die sich aus dem ökumenischen Gespräch ergeben, in die eigene Kirche hinein und mühen sich, dort den konfessionellen Horizont zu weiten bis hin zu Fragen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Diese Aufgabe – wenn wir nach bewegter Ökumene-Fahrt wieder in unsere konfessionellen Binnengewässer eintauchten – erwies sich für manchen oder manche von uns bisweilen als Demutsübung. Trotzdem: Das Anliegen der ACK einer „Einheit in der Vielfalt" oder einer „Versöhnten Verschiedenheit" hat Früchte getragen. Mit Gottes Hilfe und gegenseitiger Unterstützung als ACK-Geschwister konnten wir Fehlkenntnisse und Ökumene-Ängste im Binnenbereich unserer bayerischen Kirchen abbauen.

Die Arbeit in der ACK hat meinen Blick geweitet dafür, daß die Wahrheit des Evangeliums im Dialog mit Gott und mit den Schwestern und Brüdern der anderen Kirchen immer wieder neu gesucht werden muß. Sie war und ist für mich eine Schule des sorgsamen gegenseitigen Wahrnehmens, der Sensibilisierung für andere, des Einübens in ökumenische Geschwisterlichkeit. Daß wir uns damit – auch als Kirchen – auf einem Weg befinden, möchte ich an zwei Beispielen deutlich machen:

Den Weg zu einer gerechten Gemeinschaft weitergehen

Erstens: Die Ökumenische Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen" geht in diesem Jahr zu Ende. Innerhalb unserer Kirchen und im ökumenischen Miteinander sollten wir uns als Lerngemeinschaft verstehen, Schritte auf dem Weg zu einer gerechten Gemeinschaft von Frauen und Männern zu gehen. In vielen Kirchen wurden auch kleine und große Schritte

zu mehr Gerechtigkeit gegangen. Doch als echtes Anliegen, das vorangetrieben werden muß, blieb es weitgehend Sache der Frauen. Das schmerzt mich. Wenn in unseren Kirchen Gerechtigkeit wohnen soll, dann ist das eine Gerechtigkeit für Frauen und Männer. Daraus könnte ein Reichtum in unseren Kirchen und Gemeinden wachsen, auf den wir oft großzügig verzichten. Wer nun meint, wir hätten uns lange genug mit diesem Thema befaßt, wir stünden jetzt über der Sache, dem oder der möchte ich sagen, daß dies nicht so ist. Je mehr ich die Vision einer gerechten Gemeinschaft von Frauen und Männern in mir trage, desto mehr verletzt es mich, wenn exklusiv männlich geredet und gehandelt wird. Mein Wunsch, meine Hoffnung ist es, daß am Ende der Dekade nicht ein Punkt steht, sondern ein Doppelpunkt und wir eines Tages mit Gottes Hilfe und unserem entschiedenen Wollen zu einer gerechten Gemeinschaft von Frauen und Männern in unseren Kirchen finden.

Vielfalt an Spiritualität als Schätze entdecken

Zweitens: In der Arbeit der ACK stand die Behandlung der Tagesordnungspunkte nie für sich allein. Sie geschah aus dem gemeinsamen Gebet heraus und mündete oft in eine Andacht oder gottesdienstliche Feier. Nach allem, was tagsüber gewesen ist, standen wir am Ende als Bedürftige vor unserem gemeinsamen Gott. Diese Oasen der Besinnung waren gestaltet in den verschiedenen Formen unserer kirchlichen Traditionen. Wir erlebten die Vielfalt, in der geistliches Leben seinen Ausdruck findet, lernten Gebärden, Symbole und Formen der jeweils anderen kennen und auch verstehen. Nach diesen Erfahrungen möchte ich meine Spiritualität, mein geistlich-liturgisches Erleben nicht nur auf das Spezifische meiner Freikirche beschränken – wenngleich ich das sehr schätze: Unsere Räume sind hell und kommunikativ, wir praktizieren das freie Gebet, es gibt bei uns viel Gemeinschaft und menschliche Wärme. Aber manchmal entsprechen mir auch spirituelle Formen, wie die anderen sie pflegen: ein sakraler Raum und Stille, das Nachvorne-gehen und der persönliche Zuspruch beim Abendmahl, das Kreuzzeichen oder lateinische Lieder als Ausdruck besonderer Würde. Es ist mein Wunsch, meine Vision, daß wir eines Tages die Vielfalt all dieser Schätze in unseren Kirchen und Gemeinden in großer Offenheit und ohne Angst vor Identitätsverlust praktizieren, und daß wir in großer innerer Freiheit ökumenisch miteinander feiern: die Gemeinschaft der Söhne und Töchter Gottes.

Irmgard Stanullo

Wie nehme ich die innerdeutsche Ökumene wahr?

Ich beginne mit einem kleinen Einblick in meine *Biographie*. Denn schließlich sind Wahrnehmungen und Erkenntnisse nicht losgelöst von der eigenen Geschichte zu betrachten. Außerdem wird so die individuelle Herangehensweise deutlich: ich spreche als Mennonitin, aber bestimmt nicht für alle Mennoniten.

Ich bin nicht hineingeboren in eine mennonitische Familie, die etwa über Generationen in der Tradition dieser Freikirche verankert ist, sondern bin aufgewachsen und erzogen von Eltern, die sich bewußt für diese Glaubensrichtung entschieden haben. So stand das Mennonitische sehr im Vordergrund. Das bedeutete eine starke Identifizierung mit dieser kleinen Gemeinschaft, aber auch eine ebenso große Abgrenzung gegenüber anderen Konfessionen. Das Leben in dieser Minderheit bedeutete damit auch, andere Kirchen und Glaubensgemeinschaften bewußt wahrzunehmen, als Gegenüber in der jeweiligen Andersartigkeit.

Verstärkt und geschärft wurde diese Wahrnehmung durch das Studium der evangelischen Theologie. In dieser Zeit gab es für mich zwei Linien des ökumenischen Miteinanders. Ich bezeichne sie als „bekennen" und „wahrnehmen". Als Exotin wahrgenommen zu werden, schärft den Blick für das Eigene und läßt mich hinterfragen, was genau meine Grundüberzeugungen sind, und ließ mich noch stärker zur Mennonitin werden. Zugleich war ich natürlich konfrontiert mit den (landeskirchlichen) Inhalten des Studiums, im Austausch mit den Studierenden. Die Zeit des Studierens war per se eine ökumenisch geprägte Zeit. Noch dazu an Orten wie Münster und Hamburg, wo der Blick über den „mennonitischen Tellerrand" nicht ausbleiben konnte. In Münster besuchte ich interkonfessionelle Seminare, die in Zusammenarbeit mit dem katholischen Fachbereich stattfanden. In Hamburg war Otto Hermann Pesch eine wichtige Person, die den Blick weitete für den größeren ökumenischen Zusammenhang.

Zum heutigen Zeitpunkt blicke ich auf die innerdeutsche Ökumene von zwei Standpunkten aus:

1) als Pastorin einer kleinen Mennonitengemeinde in Lübeck
2) als Delegierte meiner Kirche in der Bundes-ACK.

1) *Ökumene vor Ort* in einem Stadtteil ist eine gelebte Gemeinschaft.

Einmal im Monat begehen wir gemeinsam ein Abendgebet zu Themen des konziliaren Prozesses. Es gibt Zusammenarbeit im Rahmen des Weltgebetstages und wir feiern gemeinsam die ökumenische Bibelwoche. Stark hängt

dieses Miteinander, wie wohl überall, an einzelnen Personen. Ich habe Kontakte gesucht, und so wurden die Mennoniten auch mehr und mehr wahrgenommen und beteiligt. Vor meiner Zeit gab es stärkere inner-freikirchliche Bindungen. Wahrscheinlich sucht man zunächst Anknüpfungspunkte mit ähnlichen Gemeinschaften. Das Fremde als Chance zu begreifen und das Eigene als wertvoll zu erachten und einzubringen, das braucht Zeit. Nach wie vor sind es Einzelne in der Gemeinde, die diesen ökumenischen Weg gehen. Was uns verbindet, sind Themen und Aufgaben, an denen wir gemeinsam arbeiten. Als letztes Jahr in unserem Stadtteil St. Jürgen die katholische Vizelin-Kirche der Brandstiftung zum Opfer fiel, war die Gemeinschaft aller Konfessionen präsent. Sie trug die Wut, Sorge und Traurigkeit gemeinsam.

Auf dem Hintergrund eines gemeinschaftlichen Handelns treten Unterschiede zurück. Kommen wir unserer gemeinsamen Verantwortung in Diakonie und Mission nach. So ist das, was uns trennt, weniger schmerzhaft. Das gemeinsame Leben, Feiern und Bibel lesen macht uns zu einer Gemeinschaft, die tragfähig ist. Das steht im Vordergrund.

Woran wir in der Ökumene vor Ort arbeiten wollen und müssen, ist unsere Öffentlichkeitswirkung. Es wäre wichtig, in bestimmten Situationen und zu bestimmten Anlässen als Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen aufzutreten und wahrgenommen zu werden. Das gilt sowohl für die regionale als auch die bundesweite ACK. Dabei gilt es zu bedenken, die Freikirchen immer wieder einzubeziehen, ebenso wie Orthodoxe und Alt-Katholiken. Nach außen stellt sich Ökumene oft als bilaterales Geschehen dar. Da gibt es die beiden Großkirchen, die zu zweit agieren und präsent sind. Doch auch die anderen haben etwas einzubringen. Die Frage lautet: Wie stellen wir uns in der Öffentlichkeit dar? Sind wir in der Lage, diese Vielfältigkeit zu transportieren? Wir Mennoniten haben besonders als Friedenskirche etwas einzubringen.

2) *Die Bundes-ACK* ist mein Fenster in die weitere, innerdeutsche Ökumene. Viele Aspekte tun sich auf; ich begreife mich in diesem Kontext als Lernende. Mir wird immer wieder deutlich, wie wenig ich von anderen Kirchen und Gemeinschaften weiß und wie sensibel das Gefüge eines Miteinanders ist. Ein Schlagwort der Ökumene war in den letzten Jahren „die versöhnte Verschiedenheit". Ich glaube, daß dieses Herangehen teilweise unsere Unterschiedlichkeiten zudeckt. Ich möchte nun von zwei Standpunkten aus sprechen: als Freikirchlerin und als Frau, die ein Amt bekleidet.

Als kleine mennonitische Gemeinschaft, die kongregationalistisch verfaßt ist, haben wir andere Strukturen als die Großkirchen. Ich bringe in die ACK mein Mandat und meine Stimme ein und habe im Konzert der Großen das

Empfinden, am Rande zu stehen. Nach wie vor legen die Volkskirchen ihr Gewicht auf Dialoge mit den Kirchen, die ihnen in Struktur, Geschichte und Größe ähnlicher sind. Das liegt natürlich auch an dem Instrumentarium, das ihnen zur Verfügung steht, und an der Personaldecke, die es ermöglicht, flexibel zu sein. Wir Mennoniten haben keinen kirchlichen Apparat, der es ermöglicht, etwa mitzuhalten, wenn es um schnelle Verlautbarungen geht. So ginge es zunächst einmal darum, immer wieder Mennoniten wie auch andere Freikirchen in ihrer Andersartigkeit wahrzunehmen und einzubinden.

Die Bundes-ACK wäre die Ebene, die dann auch Öffentlichkeitswirkung haben könnte. Denn gerade in einer gesellschaftlich und religiös vielfältigen Landschaft, in der Sekten eine starke Anziehungskraft ausüben, ist es wichtig, deutlich zu machen, daß es Freikirchen gibt, die ihre eigene Geschichte, Theologie und Ekklesiologie haben und eben keine Sekte sind.

Das ist besonders schwierig und wichtig, zumal in einer Zeit, in der offene Grenzen nach Osten neue Problemstellungen gesellschaftlicher und kirchlicher Art mit sich bringen. Es besteht die Gefahr, daß die Gespräche der evangelisch-lutherischen Kirche mit der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen den Abstand zu den Mennoniten vergrößern. Das betrifft vor allem die Fragen des Abendmahls und des Amtsverständnisses.

Und mit letzterem bin ich bei dem zweiten Aspekt. Das unterschiedliche Amtsverständnis ist auch schon unabhängig von der Fragestellung „Frau und Amt" eine Problemanzeige. Bei Mennoniten gibt es den Begriff des Amtes im herkömlichen Sinne nicht. Dahinter steht die Idee, das Priestertum aller Glaubenden zu betonen. So gibt es in unserer Gemeinschaft z. B. keine Bischöfe, hingegen steht der neutestamentliche Begriff des Dienstes im Vordergrund, um die Tätigkeit von sowohl Hauptamtlichen als auch von Laien, die beide von der Gemeinde eingesetzt und beauftragt sind, zu beschreiben. Und so bringen die Freikirchen allein durch die Personen, durch die sie vertreten sind, nämlich durch Laien, andere Dimensionen ein. Wie ernst aber werden in einem Gremium wie der ACK Nicht-Theologen und -Theologinnen als Gesprächspartner genommen?

Das Amtsverständnis bedingt auch, daß in den ACK-Gremien wenig Frauen sind. Erst recht wenig Frauen, die ein Amt bekleiden. Es bedarf der Einübung, das, was Frauen einbringen, als Bereicherung zu erleben. Sie als gleichwertig ernst zu nehmen, ist noch ein langer Weg.

Ich erlebe, daß Männer, die aus der Orthodoxie oder der katholischen Kirche kommen, mir ambivalent begegnen. Ein freundliches Miteinander, z. B. bei einer Tasse Kaffee, bedeutet noch nicht, in theologischen Diskussionen gehört und anerkannt zu werden.

Die letzten Ökumenischen Versammlungen in Erfurt und Graz hatten das Thema „Versöhnung" zum Zentrum. Versöhnung ist nur möglich, wenn Verschiedenheiten und Verletzungen aufgedeckt werden. Der Mut, sich als Minderheit einzubringen, steigt mit der Akzeptanz, die einem entgegengebracht wird. Versöhnung findet statt, wenn Schritte gegangen werden, die von gegenseitiger Achtung zeugen.

Ob wir in der Welt unseren Glauben an Jesus Christus tatkräftig und überzeugend bekennen können, hängt an der Glaubwürdigkeit, die wir als ökumenische Gemeinschaft verkörpern. Glaubwürdig sind wir, wenn unsere Unterschiede transparent gemacht werden und wir immer wieder um ein Miteinander in gegenseitiger Achtung ringen.

Corinna Schmidt

Wie nehme ich die Ökumene wahr?

Philoxenia (1 Mose 18), Gastfreundschaft ist der Weg und die Erfahrung von Gemeinschaft, der Gemeinschaft der Kirchen, die in der Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gottes gegründet ist (Joh 17,20-26). Wo und wenn der Fremde zum Gast wird, fallen die Mauern jener Trennung der Kirchen, der Gemeinden, die in der Geschichte der vergehenden Zeit gewachsen sind, von uns in Sünden gebaut wurden, die Mauern, die nicht in den Himmel reichen.

Als Gäste aufgenommen und zu Freunden geworden, leben orthodoxe Christen und orthodoxe Gemeinden in Deutschland seit Jahrhunderten: in Weimar (J. W. Goethe, Dichtung und Wahrheit), in Berlin (Alexandrowka, russische Kolonie in Potsdam und russ. orth. Kirche), in Hamburg. Nach der Jahrhundertwende erlaubte der strenge Senat von Hamburg, daß in einem Doppelhaus der Bruderschaft des heiligen Wladimir eine Kirche eingerichtet wurde. Die Ikone des heiligen Nikolaus hoch auf dem Dach der Häuser Böhmersweg 2–4 wurde nur von wenigen wahrgenommen. Heute steht die Kirche des seligen Prokop von Lübeck und Ustiug in Hamburg an der Straße zum weltbekannten und vielbesuchten Tierpark Hagenbeck zwischen modernen Hochhäusern und ist unübersehbar, eine Sehenswürdigkeit der Stadt Hamburg auch für Stadtrundfahrten, wenn sie auch manchmal von Unkundigen für eine Moschee gehalten wird, trotz der weit leuchtenden goldenen Kreuze und blauen Kuppeln.

Orthodoxe Kirchen waren früher Touristenattraktionen aus vergangenen Jahrhunderten und erinnerten an die große Gemeinschaft europäischer Fürstenhöfe und -familien. Heute fügen sich viele kleine und größere Kirchen – eben fertiggestellt die serbische und griechische Kirche im heimatlichen Stil in Hannover – in die reiche Vielfalt christlicher Kirchen in Deutschland ein, die mit Türmen, mit ihren Kreuzen, mit dem Hahn auf dem Turm, der an die Verleugnung des Petrus erinnert, das Land segnend durchdringen und mit ihrem Geläut auch manchen Gleichgültigen aufscheuchen und viele Gläubige zum Herrn in die Kirche des Auferstandenen rufen.

Als noch die betende Gemeinde in den orthodoxen Kirchen die Sprache ihrer Heimat sprach, übersetzte um die Jahrhundertwende Propst A.v. Maltzew zusammen mit Basilios Goeken die Gebete, Gesänge und Lesungen des orthodoxen Gottesdienstes aus dem Slawischen und Griechischen in die deutsche Sprache. Die vielen Bände ruhten damals meist in den Bibliotheken ganz Deutschlands und wurden zu unserer Zeit lebendig, als das Lob Gottes, in Bekenntnis und Anbetung in orthodoxen Kirchen auch deutsch gebetet wurde und wird; in Hamburg als Frucht der unermüdlichen Anpassung deutscher Texte an Gesänge der orthodoxen Tradition durch F. Gerassimez seit dem Ende der vierziger Jahre. Seit 1949 wurde in Hamburg der Gottesdienst einmal im Monat in Deutsch gebetet und gesungen.

Für die Orthodoxen aus fremden Ländern erklang nun auch in ihrer Kirche immer wieder einmal das Gebet in der Sprache, die sie auf den Straßen, bei der Arbeit, beim Einkaufen hörten. Noch selten, unauffällig und kaum bewußt wahrgenommen, wurden so aus den Fremden der orthodoxen Völker Gäste, die nun auch immer häufiger mit ihren Geschwistern anderer Gemeinden und Konfessionen gemeinsam im Gebet vor dem Herrn stehen und standen.

Gast wird der Fremde, wenn und wo er von einem Gastgeber eingeladen, aufgenommen, angenommen wird (Ruth 2,10). Die heute mit dem Wort Ökumene überschriebene Gastfreundschaft ist geschenkt vom Heiligen Geist und wird verwirklicht durch Menschen.

Besprechungen, Konferenzen, kluger Austausch der Meinungen und Traditionen ist nur eine Seite der Gemeinschaft in Christo, eine oft unbeständige und wieder vergehende Art aufeinander zu hören. Menschen, die miteinander im Gebet vor dem Herrn in Seiner Kirche stehen, erfüllen die Kirche mit Leben, das aus der Liebe zum Nächsten in der Weite des Hauses des Herrn, in der Lebendigkeit des Leibes der Kirche immer neu Gestalt gewinnt (1 Kor 12,47; 1 Kor 12,12-27).

Eine vollständige Aufzählung der Menschen, die Diakone der Versöhnung wurden und Gemeinschaft weckten und wecken, würde ein kleines Lexikon

füllen, auch sind nicht alle über den Raum ihres Wirkens hinaus bekannt geworden (2 Kor 5,18). Pastor Professor Dr. Heyer lädt die orthodoxen Kirchen, vor allem die russischen Gemeinden nach Schleswig in die Evangelische Akademie ein; später übernimmt die Evangelische Akademie in Bad Segeberg diese Tradition. Prof. Ivanka, Prof. Zander, Prof. von Arseniew, Erzbischof Alexander, Erzbischof Philotheus. Erzpriester Leonid, Erzpriester Milan Jovanavic, Erzpriester Dimitry, Priester Chrysantos mit seiner Schwester von der sozialen Arbeit unter Griechen in Hamburg kamen zu den Tagungen, den Gottesdiensten und Gesprächen. So wuchs und wächst eine Freundschaft, die im Antlitz des Nächsten anderer Konfessionen immer deutlicher des Herrn Bild erahnt.

Bischof von Rudloff, Bischof Jaschke laden die Orthodoxen Hamburgs und der Umgebung ein, selbständig kleine Kirchentage in der katholischen Akademie in Hamburg und der Kirche des seligen Prokop zu halten. Frau Ilse Friedeberg ist unermüdlich, immer wieder Orthodoxe mit Evangelischen und Katholiken in der Philoxenia zur Gemeinschaft zu versammeln; mehrmals kommen zur Gemeinschaft mit den Orthodoxen vieler Völker und Sprachen Christen aller Konfessionen jährlich im Norden und Süden, im Osten und Westen Deutschlands zusammen.

Aus dieser Gemeinschaft, von Monsignore Sanders und Ilse Friedeberg immer neu belebt, reisen Christen in der Gemeinschaft der Philoxenia, der Gastfreundschaft, nach Rom, nach Ägypten, in die Türkei, nach Rußland. Frau Rotraut Moritz begleitet mit ihrer von Herzen kommenden Kenntnis der Sprache und der Länder nicht nur Reisen in das Baltikum zu den Kirchen und Völkern, sondern sammelte auch Orthodoxe und Freunde in der Gastfreundschaft ihres Hauses zu einer die Orthodoxen herzlich aufnehmenden Gemeinschaft.

Das Kloster des heiligen Hiob in München lud schon zur Zeit der Äbte Hiob und Cornelius zu Gottesdienst und Gespräch ein in die kleine Kirche und die bescheidenen Räume des Klosters, wo die Russen in aller Einfachheit den Fremden und Gästen mit Herzlichkeit dienten. Herr Gallin und sein Nachfolger Herr Proc führten immer wieder die Orthodoxen mit ihren Brüdern und Schwestern zusammen, in Tutzing, in München, es wurde miteinander gebetet, gesprochen und gefeiert.

Vieles begann in den vierziger und fünfziger Jahren und wurde zur Saat, aus der ein Leben in der Gemeinschaft nicht nur auf den Regionaltagungen, sondern auch in kleinen Begegnungen hervorwuchs, das heute nicht mehr auf wenigen Zeilen zu beschreiben ist.

Kirchengebäude öffneten sich den Orthodoxen für ihre Gottesdienste und Gemeindefeiern. In Kiel hängte der katholische Propst in der Kirche des heiligen Nikolaus eine Ikone der Gottesgebärerin an einer der großen Säulen auf, damit die Orthodoxen, wenn kein Gottesdienst in ihrer Sprache stattfand, beim katholischen Gottesdienst vor dieser Ikone beten konnten. In der Universitätskirche feierten Studenten aus Äthiopien und Ägypten mit einem russischen Priester und Freunden die Göttliche Liturgie. Damals war der Besuch des Bischofs Samuel aus Ägypten eine seltene Ausnahme und ein großes Fest.

Pfarrer der Schwesterkirchen, aber auch die Mitarbeiter der Beerdigungsbüros und die Sozialarbeiter suchten und suchen mit großer Beharrlichkeit einen orthodoxen Priester, wenn ein Orthodoxer – Grieche, Russe, Serbe, Bulgare, Rumäne, Ukrainer, Syrer – auf einem Dorf verstorben war. So lernten wir manche Brüder und Schwestern unserer Gemeinden erst durch die Freundschaft der deutschen Kirchen bei der Beerdigung kennen. Aber auch zu Taufen, Hochzeiten, Hausweihen und Krankenbesuchen vermittelten die Kirchen am Ort gerne und geduldig einen orthodoxen Pfarrer. Nicht nur in den Dörfern, auch in den Großstädten leben noch orthodoxe Christen, die nicht wissen, daß in ihrer Nähe eine orthodoxe Kirche ist, heute oft eine Kirche ihrer Muttersprache.

Durch die Zusammenkünfte der Kirchen, durch die Arbeit der Ökumenischen Centrale, durch Rundfunk, Fernsehen und Presse werden die orthodoxen Gemeinden immer mehr bekannt, nicht nur bei den Fremden, den Xenoi, die zu Gästen werden möchten, sondern auch bei den zerstreut lebenden orthodoxen Christen, wie kürzlich (am 16. März 1997) durch den Fernsehgottesdienst in der russischen Holzkirche im Mühlenmuseum in Gifhorn.

Durch solche kleinen und doch Versöhnung und Freundschaft stiftende Taten wächst die Gemeinschaft der Kirchen. Wenn unsere Geschwister in Christo für unsere Gläubigen orthodoxe Gemeinden, Pfarrer, Gottesdienste ausfindig machen, begegnen sich Kirchen, die sich aus der Geschichte als konfessionsverschieden kennen und hier im Alltag des Glaubens einander dienen. Die vielen Aussiedler aus Rußland sind nicht alle evangelisch. Wie oft bittet der Pfarrer oder die Heimleiterin die orthodoxe Gemeinde um Hilfe mit Büchern, mit Gespräch, mit orthodoxem Gottesdienst. Oft sind die orthodoxen Menschen glücklich, ihre Heimatsprache zu hören und zu sprechen.

Daß wir uns verstehen, wächst aus konkreter Gemeinschaft, wenn der eine auf den anderen achtet und darüber nachsinnt, wie er ihm helfen, wie er ihm eine Freude machen kann. So geschieht gemeinsamer Gottesdienst, der nicht geplant wird, sondern aus der Freundschaft der Christen verschiedener Kon-

fessionen heraus selbstverständlich ist, wenn die Orthodoxen in der katholischen Kirche des heiligen Nikolaus in Kiel, die Russen in der Kirche zur Epiphanie in Bremen-Vahr zum Gebet zusammenkommen und ihre Geschwister aus der Ortsgemeinde einladen, wie sie eingeladen werden zum Gottesdienst ihrer Freunde. Leicht werden all diese kleinen Werke des Herzens und der Barmherzigkeit übersehen, aber in ihnen lebt und wächst die Ökumene, die Gemeinschaft in Christo.

Ambrosius Backhaus

„Reduktive Ökumene?"

Ein paar persönliche Anmerkungen

Die lutherisch-katholische Erklärung zur Rechtfertigungslehre, über deren Annahme nun zu entscheiden ist, hat schon heute die Frage nach den bleibenden konfessionellen Identitäten neu entfacht. Gibt es überhaupt noch einen guten Grund für den Fortbestand getrennter Kirchen? Das besorgte Wort von der minimalistischen, reduktiven Ökumene macht die Runde.

Mit meinen folgenden Beobachtungen über das Leben in der katholischen Diaspora in Hamburg möchte ich diese Sorge ein wenig relativieren. Vor meinem Lebenshintergrund stellt sich die Auflösung konfessioneller Abhebungen gerade auch als Chance zur Bewahrung konfessioneller Identität dar.

Meine Frau und ich stammen aus streng katholischen Familien und möchten unsere drei Kinder in dem Glauben erziehen, in dem wir selbst aufgewachsen sind und Heimat gefunden haben. Das ist keineswegs einfach.

Wir stehen vor dem Problem, daß es in unserem Ort nur eine Seelsorgeaußenstelle der katholischen Kirche gibt, die von einem Pfarrer versorgt wird, der selbst schon das Pensionsalter erreicht und eine der großen Hamburger Stadtgemeinden zu betreuen hat. Unsere katholische Gemeinde vor Ort bietet unseren Kindern nur soviel Heimat, wie meine Frau und ich gemeinsam mit einem befreundeten Ehepaar auf die Beine stellen. Das hat natürliche Grenzen. In der sehr kleinen Gruppe des katholischen Religionsunterrichts finden sich Kinder, die des Deutschen nicht mächtig sind, da sie aus aller Herren Länder stammen. Man kann sich denken, was dies für den Unterricht bedeutet.

Auf der anderen Seite befindet sich in unserem Ort eine evangelische Kirchengemeinde, die mit vier Hauptamtlichen in der Pastoral sowie einem

eigenen Kindergarten über ein sehr breit gefächertes religiöses Angebot für Kinder verfügt und wirklich gute Arbeit leistet.

Um die Situation recht wahrzunehmen, muß man sich das Ausmaß der Säkularisation in Hamburg vor Augen führen. Auf die Frage, wer hat euch zuerst von Gott erzählt, gaben der größte Teil der Kinder im Kommunionunterricht die Antwort: niemand. Als unser Ältester einmal wegen des Kommunionunterrichts nicht am Fußball teilnehmen konnte, wußte der Trainer nicht, wovon ich sprach. Es ist uns nicht gelungen zu verhindern, daß der Schulfasching am Aschermittwoch stattfinden wird.

Im Grunde können wir unseren Kinder nur dann eine christlich geprägte Umwelt jenseits des Elternhauses eröffnen, wenn wir sie neben dem katholischen Sonntagsgottesdienst am evangelischen Gemeindeleben teilnehmen lassen. Wenn die gemeinsame Erklärung mit ihrem Urteil im Recht ist, daß ein „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre" (43) besteht, muß dieser Weg nicht zwangsläufig in der Auflösung unserer katholischen Identität münden.

Neben aller verständlicher Vorsicht und Behutsamkeit sowie dem nachvollziehbaren Wunsch nach weiteren und vertieften Studien, darf nicht vergessen werden, daß hier und heute auf unwiederbringbare Weise um Glauben gerungen wird. Der Wunsch, den ökumenischen Zug möglichst langsam und sicher fahren zu lassen, ist nicht minder begründungsbedürftig wie die Hoffnung auf baldige Fortschritte.

Gerhard Beestermöller

Geburtstagswünsche

I.

Geburtstagswünsche für die ACK soll ich als einer schreiben, der mindestens ihren offiziellen Strukturen eher fern steht und eher an der Basis – ob Gruppen oder Gemeinde – arbeitet und zu Hause ist. Aber vielleicht können ja die Beobachtungen aus dieser Perspektive hilfreich sein. So möchte ich der ACK einen Dank und einen Wunsch mitgeben.

Dankbar bin ich dafür, daß die in Deutschland kleinen Kirchen in der ACK nicht nur Sitz und Stimme, sondern eigenständige Bedeutung haben, daß ihre Mitarbeit und die Reichtümer ihrer Traditionen gefragt sind und gesucht werden. Dabei ist mir nicht nur wichtig, Stimmen aus der eigenen, freikirchlichen Ecke zu Gehör zu bringen. Ebenso bedeutsam ist es, daß Kirchen, deren Traditionen und Positionen gerade mir zunächst fremd sind, wie z.B. die östlichen Kirchen, hier ihren Platz und ihre Aufgabe haben. Denn es ist ein Gebot christlicher Ökumene, daß nicht die Großen und immer noch Starken das Feld unter sich aufteilen, sondern in allen Bereichen der ganze Reichtum, den Gott in der Verschiedenheit unserer Kirchen zum Erblühen gebracht hat, gewürdigt und genutzt wird.

Der ACK *wünsche* ich, daß sie in den nächsten Jahren ihren Blickwinkel noch stärker erweitert – über die vielen interessanten und teilweise ja auch wichtigen zwischenkirchlichen Fragen hinaus zu den Aufgaben, die sich für die christlichen Kirchen am Anfang des 21. Jahrhunderts stellen. Charles Wesley, der methodistische Liederdichter, hat die Methodisten einmal gewarnt „to make themselves their endless theme". Diese Mahnung kann man auch der ACK mitgeben: Daß die Themen des konziliaren Prozesses in der Bundes-ACK immer noch nicht auf Dauer verankert sind, daß der Bereich des gemeinsamen evangelistischen Zeugnisses noch zu wenig im Blickfeld ist, macht diesen Wunsch nötig. Es gibt wichtigere Aufgaben für die christlichen Kirchen als die gegenseitige Taufanerkennung oder die eucharistische Gemeinschaft. Denn schlimmer als die Not einer gespaltenen Christenheit ist die Not einer Welt, die in vielen Bereichen immer lebensfeindlicher und immer gottentfremdeter wird. Wenn die ACK ihren Mitgliedskirchen hilft, hier, in gesellschaftlich relevanter Diakonie und glaubwürdigem missionarischen Zeugnis die dringlicheren Themen zu sehen als in ihrer eigenen Finanzkrise, dann werden sich auch die nächsten 25 Jahre lohnen.

Christoph Klaiber

II.

Sehr geehrter Herr Dr. Vorster,
die Tätigkeit der ACK verfolge ich sehr aufmerksam. Ich freue mich jedesmal, wenn gemeinsame Aktionen der christlichen Kirchen in Deutschland sichtbar werden. So habe ich am 3. Oktober 1997 mit Freude festgestellt, daß die ACK mit ihren Vertretern den ökumenischen Gottesdienst zum Gedenken an die Wiedervereinigung Deutschlands gestaltet hat. Dies fand ich besonders wichtig, weil an einem solchen Tag die Zusammengehörigkeit der Christen in Deutschland in Erscheinung treten soll. Zudem ist es bedeutsam, bei jeder sachgerechten Gelegenheit, die Verantwortung der Christen in Deutschland für die Menschen in Europa und darüber hinaus deutlich zu machen.

Für die Zukunft wünsche ich mir, daß sich die ACK noch mehr mit den Entwicklungen in Ost- und Südosteuropa befaßt. Notwendig sind Tausende von Kirchenpartnerschaften, insbesondere mit Gemeinden in Rußland, um Frieden und Verantwortung in Freiheit für die Menschen gemeinsam zu fördern!

Beste Grüße!

Horst Waffenschmidt
Mitglied des Deutschen Bundestages
Parlamentarischer Staatssekretär a. D.
Beauftragter der Bundesregierung für Aussiedlerfragen

(1) Niederschrift über die Freikirchentagung am 17. Oktober 1947 in Assenheim

[bisher nicht veröffentlicht]

Teilnehmer:	
Kirchenpräsident D. Niemöller DD., DD.	
Präsident Asmussen DD.	EKD
Assessor von Harling	
Direktor Schmidt	Bund evang.-freikirchl. Gemeinden
Herr Hartnack	in Deutschland
Präsident Pieper	Evang. Gemeinschaft
Bischof Sommer	Methodistenkirche
Prediger Glebe	Bund freier ev. Gemeinden
Bibliotheksrat Dr. Crous	Vereinigung der deutschen Mennonitengemeinden
Professor Küpper[s]	Alt-Kathol. Kirche in Deutschland

K. Pr. *Niemöller* eröffnet die Sitzung um ca. 9.00 Uhr, begrüßt die Teilnehmer als stellvertret. Vorsitzender des Rates der EKD und Leiter des Kirchl. Außenamtes. Er weist auf die Bedeutung der Tagung hin, die dazu dienen soll, vor der Welt die Einheit des Leibes Christi zu bezeugen. Er weist darauf hin, daß die Tagung durch eine persönliche Vorbesprechung zwischen einem Vertreter der Kanzlei der EKD, Bischof Sommer und Direktor Dr. Schempp vorbereitet worden ist.

Sommer: drückt seine Verwunderung aus, daß über diese Vorbesprechung eine Pressenotiz veröffentlicht worden ist, obwohl die Besprechung ausdrücklich vertraulich bleiben sollte.

Schmidt fügt hinzu, daß diese Pressenotiz zu Mißverständnissen Anlaß gegeben und in den Gemeinden vielfach Unruhe verursacht habe.

Asmussen erklärt hierzu, daß die Presseveröffentlichung nicht von der EKD veranlaßt worden ist.

Niemöller erklärt, daß gerade auf Grund dieser Erfahrung man versuchen müsse, zu einer abschließenden Formulierung des Tagungsergebnisses zu kommen, die zur Veröffentlichung in der Presse geeignet sei, da auf jeden Fall damit gerechnet werden müsse, daß über eine so wichtige Tagung Nachrichten in die Presse gelangen.

Sommer: betont, daß es notwendig ist, sich von vornherein in rückhaltloser Offenheit zu begegnen, darum wolle er die Frage stellen, ob hinter der Einladung zu dieser Tagung, die er an sich freudig begrüßt habe, wirklich die EKD als solche stehe, oder ob es sich nur um die Initiative einzelner, hierfür besonders aufgeschlossener Brüder in der EKD handle.

Niemöller erwidert hierauf, daß die Einladung zu dieser Tagung auf einen einmütigen Beschluß des Rates der EKD zurückgeht, so daß also tatsächlich die EKD als solche dahinter stehe. Er selbst und Asmussen seien Repräsentanten so verschiedener Richtungen innerhalb der EKD, daß sie gerade in ihrer Polarität gemeinsam wohl tatsächlich auch in ihren Auffassungen die ganze EKD vertreten könnten.

Die EKD verfolge dabei keineswegs die Absicht, die Freikirchen auch nur im geringsten zu einer Preisgabe ihres Wesens zu veranlassen. Es komme ihr nur darauf an, den Gedanken der Ökumene auch auf deutschem Boden zu verwirklichen. In der Ökumene habe man ständig mit Methodisten, Baptisten und anderen Denominationen zu tun, die es auch in Deutschland gebe. Darum müsse man auch in Deutschland zu einer Zusammenarbeit gelangen.

Schmidt: erinnert daran, daß die geschichtliche Entwicklung einen tiefen Graben zwischen der Volkskirche und den Freikirchen gezogen habe. Die Volkskirche habe meist das Lebensrecht der Freikirchen nicht anerkannt und sie als „Sekten" bekämpft. Aber auch die Freikirchen ihrerseits hätten vielfach der Volkskirche wenig Verständnis entgegengebracht. Es sei eine wesentliche Frage, ob hierin ein grundsätzlicher Wandel eingetreten sei. Es gehe hierbei nicht um Zweckmäßigkeitserwägungen oder um eine augenblickliche Situation, sondern um einen wirklich grundlegenden und tiefen Wandel in Erkenntnis und Gesinnung.

Küpper[s]: führt aus, daß die Sehnsucht nach Wiederherstellung der Einheit der Christenheit im Wesen und Ursprung der Alt-Katholischen Kirche tief begründet sei. Sie habe schon seit langer Zeit wirkliche Gemeinschaft mit anderen Kirchen gesucht und diese zunächst vor allem mit der anglikanischen und der orthodoxen Kirche gefunden, da sie sich ihrem Wesen nach in erster Linie zu den nicht-römischen katholischen Kirchen hingezogen fühle. Wenn sie nun auch außerhalb des Katholizismus zu einer Gemeinschaft bereit sei, so gehe es ihr nicht nur um eine Zusammenarbeit in bestimmten Einzelfragen, sondern um eine Darstellung der Einheit des Leibes Christi, die vor unserem ganzen Volk und bis in die Ortsgemeinden hinein spürbar werden müsse.

Pieper: begrüßt ebenfalls im Namen der evang. Gemeinschaft eine Zusammenarbeit, wie sie sich hier anbahnt. Es müsse aber von vornherein Klarheit darüber herrschen, daß die angestrebte Verbindung nicht die Arbeit der einzelnen Freikirchen einengen dürfe. Wenn z. B. die Gemeinschaft irgendwo eine Evangelisation veranstalte und dadurch neue Mitglieder gewinne, so dürfe das nicht als Einbruch in die Rechte der Volkskirche betrachtet werden.

Niemöller erklärt hierzu, daß nach seiner Auffassung ein Mensch, der zum Glauben gefunden habe und getauft sei, damit nicht etwa Eigentum einer Kirche geworden sei, sondern allein dem Herrn Christus gehöre. Es dürfe daher nicht Anlaß zum Streit zwischen Kirchen werden, für welche Kirche sich der zum Glauben erweckte Mensch entscheide.

Hierüber kommt es zu einer längeren *Aussprache*, in der sich die Anwesenden darin als einig erweisen, daß zwar eine „Seelenfängerei" unerwünscht sei, durch die Menschen, die schon zu Christus gefunden haben, nur von einer Kirche der anderen abspenstig gemacht werden sollen, daß aber andererseits es keinesfalls als Einbruch in fremde Rechte angesehen werden dürfe, wenn durch die Evangelisationsarbeit einer Kirche Menschen zum Glauben geführt werden, die zwar einer anderen Kirche angehört haben, aber ohne in dieser zum Glauben erweckt worden zu sein. Man ist

sich ferner darüber einig, daß diese Auffassung nicht auf gesetzlichem Wege durchgesetzt werden könne, sondern daß man nur hoffen könne, daß sich das Verhältnis der Kirchen untereinander allmählich im gemeinsamen Blick auf Christus in diesem Sinne gestalten werde.

Es ergibt sich ferner allgemeine Übereinstimmung darüber, daß man zu einer Zusammenarbeit unter den vertretenen Kirchen und Freikirchen im Geiste völliger Freiheit und gegenseitiger Achtung zu kommen wünscht und daß man einen Zusammenschluß auf der Grundlage einer Satzung für angebracht hält.

Hierauf wird der von der Kanzlei der EKD ausgearbeitete Satzungsentwurf im einzelnen durchgesprochen.

Zu § 1 und 2:

Es wird für zweckmäßig erachtet, nicht die Ausdrücke „Kirchen und Gemeinschaften" zu verwenden, weil hierdurch der Eindruck eines wesentlichen Unterschiedes oder gar Gegensatzes zwischen diesen Begriffen entstehen könne. Statt dessen sollte ein einheitlicher Begriff, etwa „kirchliche Gemeinschaften" gesucht werden. Im übrigen finden diese Paragraphen Zustimmung.

Zu § 3:

Im 2. Satz soll das Wort „verpflichten" vermieden werden, statt dessen käme etwa folgende Fassung in Betracht: „Sie wollen jedoch hierbei ... ."

Zu § 4:

Die Aufgaben der Arbeitsgemeinschaft sollen in folgender Reihenfolge aufgezählt werden Nr. 3, 5, 4, 2, 1. Das Wort „Interessen" soll möglichst vermieden werden. In Ziffer 1) soll es daher z. B. heißen „Vertretung der Arbeitsgemeinschaft nach außen." Zur Förderung der ökumenischen Arbeit (Ziff. 3.) gehört auch die offizielle Vertretung der in der Arbeitsgemeinschaft zusammengeschlossenen Kirchen und Freikirchen gegenüber der ökumenischen Studienzentrale, die an sich eine Institution des Außenamtes der EKD ist. In Ziffer 5) kann der zweite Satz wegfallen.

Zu §§ 5–7:

Es wird für ausreichend erachtet, wenn ein Arbeitskreis gebildet wird, dem von jeder der zugehörigen Kirchen mind. 1 Vertreter angehören soll. Der Bund evang.-freik. Gemeinden soll noch einen 2. Vertreter entsenden, da in diesem Bund zwei Gemeinschaften von nicht völlig gleichem Gepräge vereinigt sind. Die EKD soll insgesamt 3 Vertreter entsenden. Dieser Arbeitskreis soll einen Vorsitzenden wählen, der für die laufende Geschäftsführung, für die Vorbereitung und für die Ausführung von Beschlüssen des Arbeitskreises verantwortlich sein soll und hierfür selbst einen Geschäftsführer bestellen kann. Wenn der Vorsitzende und Geschäftsführer Vertreter von Kirchen im Arbeitskreis sind, die an sich nur einen Vertreter zu entsenden haben, so können an ihrer Stelle von diesen Kirchen andere Vertreter entsandt werden, da der Vorsitzende und der Geschäftsführer in erster Linie der Gesamtheit zu dienen haben und dadurch in der Vertretung ihrer Kirche behindert sein würden. Vielleicht würde es möglich und zweckmäßig sein, eine geeignete Persönlichkeit als hauptamtlichen Geschäftsführer anzustellen. Hierüber kann jedoch erst beschlossen werden, wenn eine geeignete Persönlichkeit tatsächlich gefunden wird.

Zu §§ 8 und 9:
Diese Bestimmungen werden für entbehrlich gehalten.

§ 10:
findet allgemeine Zustimmung.

Es wird einstimmig beschlossen, daß auf Grund dieses Ausspracheergebnisses ein neuer Satzungsentwurf von Bischof Sommer und Präs. Asmussen unter Mitwirkung von Herrn von Harling ausgearbeitet werden soll. Bis Ende Oktober soll der neue Entwurf an die Anwesenden versandt werden. Am Dienstag, den 2. Dezember 1947, sollen die Anwesenden erneut zusammen kommen (möglichst in Frankfurt) und über den Entwurf beraten. Die dann zustande kommende Fassung des Entwurfes sollen dann die einzelnen Vertreter ihren Kirchen zur endgültigen Beschlußfassung und Anerkennung vorlegen.

Hierauf wird ein von Niemöller und Asmussen ausgearbeiteter Entwurf für eine Erklärung vorgetragen, in der das Ergebnis der Tagung zusammengefaßt wird (siehe Anlage). Die Erklärung findet die Zustimmung aller Anwesenden.

Die Sitzung wird um 15.30 Uhr geschlossen.

(Asmussen DD.) (von Harling)

[Pressemitteilung]

Anlage zur Niederschrift über die Freikirchentagung am 17. Oktober 1947 in Assenheim.

Am 17. Oktober 1947 waren in Assenheim auf Einladung des Rates der EKD Vertreter folgender christlicher Kirchengemeinschaften versammelt:

Evangelische Kirche in Deutschland
Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland
Evangelische Gemeinschaft in Deutschland
Bischöfliche Methodistenkirche in Deutschland
Bund freier evangelischer Gemeinden in Deutschland
Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden
Alt-Katholische Kirche in Deutschland

In freier brüderliches Aussprache wurde von allen Beteiligten Übereinstimmung darüber erzielt, daß die evangelische Christenheit in Deutschland unüberhörbar von Gott an ihre Verantwortung füreinander und an ihren Dienst für unser Volk und in der Welt gemahnt ist. In dieser Verantwortung und im Vertrauen auf die Kraft und die Gabe ihres gemeinsamen Herrn kamen die Versammelten überein, ihren Kirchengemeinschaften die Bildung einer festen Arbeitsgemeinschaft zu empfehlen und eine Ordnung für diese Arbeitsgemeinschaft unverzüglich vorzubereiten.

(2) Wort christlicher Kirchen in Deutschland für einen rechten Frieden und gegen die Zerreißung des deutschen Volkes vom 10. März 1948

Die Ereignisse der letzten Monate haben unser deutsches Volk vor eine Frage von ungeheurem Ernst gestellt. Schon in den letzten Jahren war die Grenze zwischen westlichem und östlichem Besatzungsgebiet mehr und mehr zu einem Hindernis für die äußere und innere Gesundung des deutschen Volkes geworden. Jetzt stehen wir in der Gefahr, daß Deutschland auf die Dauer in verschiedene Teile von ungleicher wirtschaftlicher, sozialer und geistiger Gestalt auseinandergerissen wird. Das ist eine Lage, die uns nötigt, mahnend und bittend unsere Stimme zu erheben. Denn hier geht es um den Frieden.

Es ist wider den Willen Gottes, wenn die Völker immer aufs neue übereinander herfallen und Millionen von Toten auf den Schlachtfeldern lassen. Und unsere Kirchen wären nicht Kirche Jesu Christi, wenn sie nicht angesichts des unermeßlichen Jammers, den der letzte Krieg über die Menschheit gebracht hat, alles tun würden, was in ihren Kräften steht, damit endlich Friede werde. Deshalb mahnen wir unser eigenes Volk, den falschen Machtidealen abzusagen und echte Friedensgesinnung zu bewähren. Wir mahnen und bitten aber auch die, bei denen die Entscheidung über unsere äußere Zukunft liegt: laßt Frieden werden!

Frieden kann nur dort sein, wo die Völker die Verhältnisse, unter denen sie leben, als gerecht und gesund oder doch wenigstens als erträglich empfinden. Kein Volk der Erde aber kann jemals zur Ruhe kommen, wenn mitten durch sein Land eine willkürliche Grenze gezogen wird durch ein Diktat auswärtiger Mächte. Die Mutter will zu ihrem Sohn und die Tochter will zu ihrem Vater im anderen Teil des Vaterlandes. Ein Volk, das eine gemeinsame Sprache spricht, das eine gemeinsame Geschichte und Kultur hat, braucht freien Austausch mit allen seinen Gliedern. Unsere Gemeinden, die in West und Ost dieselben Choräle singen, dasselbe Bekenntnis und dieselbe Art des Gottesdienstes haben, wollen in ihrer jahrhundertealten gesegneten Gemeinschaft geistlichen Lebens bleiben. Wird diese Gemeinschaft auseinandergerissen, so kann daraus nichts anderes entstehen als die bittere Empfindung, gewaltsam unter unnatürlichen Verhältnissen gehalten zu werden. Die Not unserer Heimatlosen, deren Zahl noch ständig zunimmt, wird dadurch immer weiter vergrößert. Alle Mahnungen zu friedlicher Gesinnung prallen ab an der leidenschaftlichen Sehnsucht eines ganzen Volkes, die zerstörte Gemeinschaft wiederzuerlangen. So kommt Europa nicht zur Ruhe. So wird nicht Friede. Die Geschichte lehrt, daß gewaltsame Teilungen sich immer verhängnisvoll auswirken und echte Befriedung verhindern. Soll die Welt das jetzt von neuem erleben?

Es geht uns noch um ein zweites. Unnatürliche Verhältnisse wirken sich unheilvoll aus auf die sittliche Haltung des Menschen. Gewaltsame Aufspaltung, verbunden mit verschiedenen Wirschaftsformen, mit verschiedener politischer Orientierung, vielleicht auch mit verschiedener Währung, führt dazu, daß jeden Tag Gesetze übertreten und neue Mittel ersonnen werden, um die Verbindung mit der andern Seite zu gewinnen. Schmuggel und Schleichhandel sind die traurige Folge. Jede Achtung vor den Gesetzen wird untergraben. Alle Bemühungen, den sittlichen

Zustand des Volkes zu heben, bleiben vergeblich. Schon jetzt sinkt das moralische Niveau der deutschen Bevölkerung infolge des unnatürlichen Zwanges, unter dem sie leben muß, immer weiter ab. Eine endgültige Teilung Deutschland würde alle Versuche, Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit wiederzugewinnen, bis zur Unmöglichkeit erschweren.

Echter Friede kann nur werden, wenn im Mittelpunkt Europas die natürlichen Lebensverhältnisse wiederhergestellt werden. Der Osten kann den Westen und der Westen den Osten auch wirtschaftlich nicht entbehren. Daß unserem Volk seine natürliche und geschichtliche Gemeinschaft ungeteilt erhalten bleibe, darum bitten wir um des Friedens willen und um der sittlichen Gesundung unseres Volkes willen.

Unser deutsches Volk aber mahnen wir, sich trotz allem, was geschehen mag, nicht in Verbitterung und Hoffnungslosigkeit zu verlieren, sondern sich auch durch Unfreiheit und unerträgliche Verhältnisse in dem Willen zu redlicher Arbeit, zu sittlicher Zucht und zu ehrlicher Friedensgesinnung nicht irremachen zu lassen.

Unseres Volkes Zukunft steht in Gottes Hand. Diese Hand kann sehr hart sein im Gericht, aber sie ist immer auch voll Gnade für die, die Ihn fürchten.

Quelle: Kirchl. Jahrbuch 1955, S. 373f

(3) Protokoll über die Sitzung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, in Detmold am 17.9.1948 (Auszug)

1. Bericht über die Weltkirchenkonferenz in Amsterdam

Niemöller gibt einen Bericht über seine persönlichen Eindrücke von der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam. Die Tagung fiel in eine unruhige Zeit wegen der Vorbereitungen für die Krönung. Störend machte es sich vor allem bemerkbar, daß zwischen den Sitzungen infolge der verstreuten Unterbringung der Teilnehmer und der verschiedenen Versammlungslokale zu viel Wege zu machen waren, die eine beträchtliche Anstrengung bedeuteten. Die orthodoxen Kirchen waren sehr schwach vertreten. Dafür war die Zahl der Besucher wesentlich größer als vorgesehen war.

Die Tagung begann am Sonntag, den 22.8., nachmittags mit einem offiziellen Gottesdienst in der Nieuwe Kerk. Die Funktionen bei diesem Gottesdienst waren zwischen Vertretern verschiedener Denominationen, Sprachen und Völker geteilt. John Mott hielt eine Ansprache. Die Predigt wurde von einem Inder gehalten. John Mott brachte den für die Amerikaner charakteristischen starken Optimismus zum Ausdruck, während in der Predigt des Inders die eschatologische Situation deutlich wurde, in der wir uns heute befinden. Die innere Spannung zwischen diesen beiden Anschauungen beherrschte die ganze Tagung.

Am Abend des Sonntag fand eine allgemeine Versammlung mit mehreren Referaten statt. Der Gesamteindruck dieser Versammlung war nicht sehr befriedigend. Man hatte den Eindruck, daß die Gedanken zu sehr in die Vergangenheit gerichtet waren.

Am Montag, den 23.8., begann die eigentliche Arbeit der Konferenz mit einem Referat von Visser't Hooft über „Die Entstehung und Verfassung des Ökumenischen Rates". Auf Grund dieses Referates wurde fast ohne Debatte die offizielle Konstituierung des Ökumenischen Rates auf Grund der Verfassung von Utrecht einstimmig beschlossen. Den Vorsitz in dieser Versammlung hatte der Erzbischof von Canterbury. Am Montag waren etwa 30 Teilnehmer der Tagung vom Königshaus eingeladen. Nachmittags erfolgte bereits der Gegenbesuch des Regentenpaares, das von Marc Boegner begrüßt wurde. In Anwesenheit des Regentenpaares hielt Karl Barth seinen Vortrag, der sehr dazu beitrug, die etwas geschäftsmäßige Atmosphäre des Vormittags zu überwinden. Es war deutlich zu spüren, wie sich die Atmosphäre mit geistlichem Verantwortungsbewußtsein füllte. Abends fand die erste öffentliche Versammlung statt.

Am Dienstagvormittag begannen die Berichte über die Arbeit der Studienkommissionen. Am Dienstagnachmittag fanden im Rahmen der Sektion über „Kirche und internationale Angelegenheiten" die Vorträge von Foster Dulles und Professor Hromadka statt. Dieses Rededuell hinterließ einen unbefriedigenden Eindruck, weil beide Redner im Grunde an die falsche Adresse sprachen. Es wäre besser gewesen, wenn Dulles westlichen Kapitalismus und Hromadka den östlichen Mächten die Mahnung des Evangeliums entgegengehalten hätte. Da das Gegenteil der Fall war, entstand der Eindruck, als ob es keine Möglichkeit einer einmütigen Stellungnahme im Geiste Jesu Christi zu dem Gegensatz, der die Welt in unserer Zeit beherrscht, gäbe.

Am Mittwoch begann die Arbeit der Sektionen. Es wurde eine sehr gründliche Arbeit geleistet, bei der eine sehr wohltuende Atmosphäre herrschte. Zwischendurch fanden immer wieder öffentliche Versammlungen statt. In einer dieser Versammlungen sprach Niebuhr. Sein Vortrag war besonders beachtlich, weil er eine sehr eindringliche eschatologische Betrachtung unserer Situation erkennen ließ, wie sie sonst von den Amerikanern meist abgelehnt wird. Es zeigt sich immer wieder, daß die Amerikaner in ihrer Haltung und Einstellung zu allen Fragen noch sehr stark von den Social Gospel her geprägt sind, auch wenn dieses an sich nicht mehr offiziell vertreten wird.

Neben den Vorträgen von Barth und Niebuhr war das größte Ereignis der Vortrag von Berggrav. Der Vortrag von Emil Brunner hat allgemein wohl einen weniger starken Eindruck hinterlassen, wahrscheinlich weil er gerade infolge seiner systematischen Klarheit keinerlei Spannung zu erzeugen vermochte.

Ein sehr eindrucksvolles Erlebnis war der Abendmahlsgottesdienst am 2. Sonntag der Tagung, an dem etwa 2000 Kommunikanten teilnahmen. Es sammelten sich jeweils etwa 200 Kommunikanten um eine lange Tafel, an der das Sakrament gespendet wurde. Die Feier war sehr still, und während der Austeilung des Sakramentes gab es weder Gesang noch Orgelspiel. Dadurch wurde eine völlige Sammlung ermöglicht. Es war beachtlich, daß z.B. auch der lutherische Erzbischof Eidem von Uppsala und auch ein anglikanischer Bischof an diesem Abendmahl teilnahmen. Außerdem fanden aber auch noch Abendmahlsgottesdienste der einzelnen Konfessionen statt, die dazu beitragen konnten, den Eindruck einer wirklichen Gemeinschaft zu beeinträchtigen, da hier das Problem der gegenseitigen Zulassung zwischen den verschiedenen Denominationen deutlich wurde.

In der 2. Woche wurde die Arbeit der Sektionen fortgesetzt. Daneben arbeitete gleichzeitig eine besondere Kommission, die versuchen sollte, eine gemeinsame Botschaft der gesamten Konferenz zu entwerfen. Nach mancherlei Schwierigkeiten kam ein solcher Entwurf zustande, der nach mehrfacher Überarbeitung schließlich angenommen wurde. Die Spannung zwischen einem diesseits gerichteten Aktivismus und einer eschatologischen Beurteilung des zeitlichen Geschehens wird in dieser Botschaft sehr deutlich. Es ist von besonderer Bedeutung, daß für diese Botschaft die Mitgliedkirchen durch ihre offiziellen Delegationen, die der Botschaft zugestimmt haben, gemeinsam die Verantwortung übernommen haben. Dies bedeutet, daß nun alle einzelnen Mitgliedkirchen und ihre Leitungen tatsächlich zu dieser Botschaft stehen müssen. Im übrigen blieben die Ergebnisse der Sektionsarbeiten naturgemäß hinter denen der vorbereitenden Studienkommissionen zurück. Dies war aber nicht anders zu erwarten, da ja die Teilnehmer an der Konferenz nicht nur auf Grund ihrer persönlichen theologischen Anschauung und Erkenntnis, sondern als verantwortliche Vertreter ihrer Kirchen zu votieren hatten.

Im Schlußgottesdienst wurden 3 Predigten auf englisch, deutsch (Dibelius) und französisch gehalten, um diese 3 Hauptsprachen der Konferenz auch im Schlußgottesdienst laut werden zu lassen.

Das Gesamtergebnis der Konferenz besteht

1.) aus dem Ertrag der Sektionsarbeit, soweit die Assembly ihn sich zu eigen gemacht hat,
2.) aus der offiziellen Konstituierung des Ökumenischen Rates und
3.) aus dem Erlebnis der ökumenischen Gemeinschaft, wie sie besonders in dem gemeinsamen Abendmahl und in der Botschaft der Assembly zum Ausdruck gekommen ist.

Schönfeld berichtet über die Arbeit in den Sektionen. Er betont, daß gegenüber den Konferenzen von Oxford und Edinburgh der entscheidende Unterschied darin bestand daß in Amsterdam offizielle Vertreter der Mitgliedkirchen versammelt waren. Dadurch waren naturgemäß gewisse Hemmungen bedingt. Die Ergebnisse der Sektionsarbeit waren wesentlich besser, als hiernach erwartet werden konnte.

Die 1. Sektion (Die Kirche im Heilsplan Gottes) hat die Fortsetzung ihrer Arbeit der Commission on the Church innerhalb der Faith and Order-Arbeit übertragen. Die Arbeit der 1. Sektion hat sehr dazu beigetragen, vielen Mitgliedkirchen das Vertrauen zu stärken, daß ihre besonderen Anliegen wirklich ernst genommen werden. Eine besondere Rolle spielten die Probleme des Verhältnisses von Schrift und Tradition, sichtbare Kirche und Leib Christi, ökumenische Gemeinschaft und Einzelkirche, sowie die Fragen um Amt und Sakramente. Bei aller Verschiedenheit der Auffassungen ist überraschend viel Gemeinsames ans Licht gekommen, so daß auch in der Sektion 1 das Zusammengehörigkeitsgefühl der Mitgliedkirchen starken Ausdruck gefunden hat.

In der 2. Sektion (Gottes Heilsplan und das menschliche Zeugnis) spielte neben dem Suchen nach der ökumenischen Gemeinschaft der Wille eine wesentliche Rolle, zu einer lebendigen Erneuerung der christlichen Gemeinde zu kommen. Dabei wurde man sich der Gefahr bewußt, daß die Kirchen vielfach zu sehr sich von dem westlichen Imperialismus abhängig machen lassen. Sehr stark wurde die Missionsaufgabe der Kirche in einer säkularisierten Welt betont, im Zusammenhang damit

auch die besondere Bedeutung der Laienarbeit. Gerade auf diesem Gebiet wurde die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit unter den Kirchen deutlich.

Die Sektionen 3 und 4 zeigten das Bild der Welt, in der nun heute die besonderen Aufgaben der Kirche erfüllt werden müssen. Diese Welt ist geprägt durch eine Technisierung und Säkularisierung, in der der Mensch zum Mittel für irgendwelche Zwecke herabgewürdigt wird.

In der 3. Sektion (Die Kirche und die Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung) wurde von der „verantwortlichen Gesellschaft" gesprochen, während man früher die Free Society im Gegensatz zur kommunistischen Anschauung von den Funktionen der Gesellschaft zu betonen pflegte. Man war sich dessen bewußt, daß im Gegensatz zwischen Kapitalismus und Kommunismus die Kirchen sich nicht auf der einen oder anderen Seite binden lassen dürfen, sondern daß sie nach der einen wie nach der anderen Seite hin gegen jede totalitäre Vergewaltigung der Gewissen und Unterdrückung des Menschen auftreten müssen.

Die 4. Sektion (Die Kirche und die internationalen Probleme) hat diese Linie weitergeführt. Dabei rückte das Problem der Kriegsgefahr in den Mittelpunkt. Hierzu wurde kein einheitliches Statement erreicht, sondern man mußte sich darauf beschränken, ganz offen die Auffassungen nebeneinander zu stellen. Immerhin war man sich darüber einig, daß der Krieg als Mittel zum Austragen internationaler Streitigkeiten im Widerspruch zu dem Willen des Herrn der Kirche steht, und lediglich darüber die Auffassungen verschieden, welche praktischen Folgerungen hieraus gezogen werden müssen, insbesondere ob sich hieraus eine Pflicht zur Kriegsdienstverweigerung ergibt. Die einmütige Feststellung, daß es im Lichte des Christentums eine Unterscheidung von an sich gerechten und ungerechtem Krieg nicht geben kann, bedeutet einen wesentlichen Fortschritt. Als besondere Aufgaben auf dem internationalen Gebiet wurden herausgestellt:

1.) die Menschenrechte

2.) das Flüchtlingsproblem

Neben den 4 Sektionen, die sich mit den Hauptthemen der Konferenz zu befassen hatten, waren noch besondere Komitees über folgende Fragen gebildet worden:

1) Laienarbeit in der Kirche,

2) Kirchliche Frauenarbeit,

3) Kirche und Judentum.

Das letztere Komitee arbeitete unter dem Vorsitz von Oberkirchenrat Lic. Fricke DD.

Crous weist daraufhin, daß der Vortrag von Niemöller in einer der öffentlichen Versammlungen einen besonders starken Eindruck gemacht und wesentlich dazu beigetragen hat, die Animosität gegenüber dem Deutschtum, die in Holland noch deutlich spürbar ist, zu überwinden.

Küppers betont, daß man sich sehr eindringlich mit der Frage befassen muß, wie es möglich ist, in der ökumenischen Bewegung aus einem „Weltprotestantismus" heraus zu einer wirklichen Una Sancta zu gelangen. (Vgl. 7.)

2. Ökumenische Studienzentrale.

Niemöller verliest den Abschnitt über Punkt 3 der Tagesordnung aus dem Protokoll über die Sitzung vom 6.8.48 und fügt hinzu, daß er die Auffassung vertreten hat,

daß eine vollständige Übernahme der gesamten Verantwortung für die Ökumenische Centrale durch die Arbeitsgemeinschaft dazu führen würde, daß diese sich im Verhältnis zu ihrer gegenwärtigen Kraft zu stark an die ökumenische Arbeit binden und damit praktisch nur noch so etwas wie ein leitender Ausschuß für die Ökumenische Centrale sein würde. Auch finanziell würde es dann schwierig sein, für andere etwa noch erwachsende Aufgaben die nötigen Mittel frei zu machen.

Schönfeld berichtet über die Aufgaben der Ökumenischen Centrale, die sich nach der Amsterdamer Konferenz ergeben. Die wichtigste Aufgabe ist die Auswertung der Ergebnisse von Amsterdam. Um damit möglichst schnell in Gang zu kommen, will die Ökumenische Centrale möglichst zunächst ein kleines Heft veröffentlichen, in dem die offiziellen Beschlüsse der Amsterdamer Konferenz mit einer knappen Einleitung abgedruckt werden sollen. Später sollen dann nach und nach die einzelnen Studienbeiträge zusammengestellt und in einer Reihe von Sammelbänden veröffentlicht werden. Schließlich soll Material zur Förderung der ökumenischen Arbeit in kleinen Kreisen und Gruppen geschaffen werden.

Nach den Beschlüssen des Exekutivkomitees für die Studienarbeit des Ökumenischen Rates soll in einer besonderen Kommission die Arbeit über die Autorität der Bibel für soziale und wirtschaftliche Fragen, im besonderen über das Problem des Naturrechts fortgesetzt werden. Ferner soll sich eine Kommission mit der Frage befassen, wie die Botschaft der Bibel dem Proletariat nahe gebracht werden kann, wobei besonders beachtet werden muß, daß durch die Flüchtlingsmassen nach dem Krieg ein neues Proletariat entstanden ist, das die Grenzen der Klassen im alten Sinn völlig verwischt hat. Endlich ist als Thema für die weitere Studienarbeit das Problem des christlichen Handelns in der heutigen Welt gestellt worden. Für diese Fragen sollen in der nächsten Sitzung des Exekutivkomitees im Februar 1949 neue Kommissionen einen Unterbau durch nationale Studienkreise für die entsprechenden Themen bekommen. Die bisherigen Kommissionen der Faith and Order-Bewegung bleiben grundsätzlich bestehen, obwohl nunmehr die Faith and Order-Bewegung endgültig mit dem Ökumenischen Rat fest verbunden ist. Auf Grund dieser Bindung werden aber die Kommissionen für die Faith and Order-Arbeit erweitert werden müssen, damit in ihnen nicht nur bestimmte Richtungen, sondern auch die offiziellen Lehranschauungen in möglichst umfassender Weise zur Geltung kommen.

Es wird zu den Aufgaben der Ökumenischen Centrale gehören, bei der Bildung der verschiedenen Studienkommissionen mitzuwirken, soweit es sich um den deutschen Anteil daran handelt.

Niemöller betont, daß die Auswertung von Amsterdam sich nicht darauf beschränken darf, die Ergebnisse von Amsterdam zu veröffentlichen und zu verbreiten, sondern es müssen Richtlinien für die praktische Arbeit auf Grund der Ergebnisse von Amsterdam erarbeitet werden. Auch dies ist eine Aufgabe der Ökumenischen Centrale. Solche Richtlinien würden dann von der Arbeitsgemeinschaft offiziell autorisiert werden können.

Dr. Crous fügt hinzu, daß eine Unterrichtung der kirchlichen Öffentlichkeit über die Auswirkungen der Amsterdamer Konferenz im Ausland sehr erwünscht wäre. Es wäre vielleicht zweckmäßig, eine ökumenische Zeitschrift in deutscher Sprache ins Leben zu rufen. Um eine solche Zeitschrift zu tragen, könnte vielleicht ein Freundeskreis der ökumenischen Arbeit organisiert werden. Ein solcher Freundeskreis könnte auch dafür sorgen, daß durch eine umfassende Vortragsarbeit für eine prakti-

sche Verwirklichung des ökumenischen Gedankens in den einzelnen Gemeinden gesorgt wird.

Niemöller hält es für zweckmäßig, wenn zunächst – solange eine ökumenische Zeitschrift für Deutschland noch nicht vorhanden ist – alle Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft geeignetes Material für die ökumenische Arbeit, z.B. kleinere Aufsätze, Vorträge, Nachrichten und dergl., dem Sekretariat der Arbeitsgemeinschaft übersenden, das für eine Vervielfältigung und Verbreitung oder auch Übermittlung an die Pressedienste usw. zu sorgen hätte.

Diese Vorschläge finden allgemeine Zustimmung. Die Ökumenische Centrale soll bis zur nächsten Sitzung der Arbeitsgemeinschaft Vorschläge dafür ausarbeiten, wie die ökumenische Arbeit auf Grund der Amsterdamer Konferenz bis in die Gemeinden und kleinen Arbeitskreise hinein im Sinne dieser Aussprache praktisch gefördert werden kann.

... *(bisher unveröffentlicht)*

Fast fünfzig Jahre – vor der Vollversammlung in Harare

Die Sitzung des Zentralausschusses in Genf vom 11. bis 19. September 1997

1. Rückblick und Herausforderungen

Am Ende einer Amtsperiode dient die letzte Zentralausschußsitzung jeweils sowohl dem Rückblick auf die vergangenen sieben Arbeitsjahre des Ökumenischen Rates der Kirchen als auch der Vorbereitung der kommenden Vollversammlung. Hiervon waren daher die Berichte des Generalsekretärs und des Moderators des Ökumenischen Rates der Kirchen bei der Zentralausschußsitzung in Genf bestimmt. Konrad Raiser hob in seinem Bericht vor allem die Ökumenische Dekade Kirche in Solidarität mit den Frauen, den Studienprozeß zur „Theologie des Lebens" und die Weltmissionskonferenz in Salvador de Bahia mit dem Thema „Evangelium und Kultur" hervor. In diesen drei Arbeitsbereichen hat es in der Amtsperiode des scheidenden Zentralausschusses wichtige Impulse gegeben, vor allem auch methodisch wurden Neuansätze entwickelt.

Die Dekade und auch die „Theologie des Lebens" konnten an einem Vormittag in zwei Plenarsitzungen ihre Ergebnisse darstellen. Durch ihren Ansatz bei den Erfahrungen der Kirchen selbst durch die Teambesuche (75 Teams haben 330 Kirchen besucht) hat die Auswertung der Dekade, die unter dem Titel „Living Letters" dokumentiert wurde, wichtige Impulse für die weitere Arbeit gegeben. Deutlich ist, daß in vielen Kirchen Frauen zwar einen großen Anteil der ehrenamtlichen Arbeit tragen, die theologische Reflexion über ihre Teilhabe, die gesellschaftliche Diskussion über Beteiligung aber noch in den Anfängen stecken. Bedrückend waren die Berichte über Gewalt gegen Frauen auch in den Kirchen. Die Dekade wird 1998 unmittelbar vor der Vollversammlung in Harare mit einem Festival gefeiert und während der Vollversammlung ihren Abschluß finden. Die Lektionen aus der Dekade werden sicher auf der Tagesordnung der Kirchen und des Ökumenischen Rates bleiben.

Das Programm zur „Theologie des Lebens" hatte sich darum bemüht, die *zehn Grundüberzeugungen von Seoul* mit Leben zu füllen. (In Deutschland war in diesem Prozeß das „Plädoyer für eine ökumenische Zukunft" beteiligt.) Beim Abschluß dieses Studienprozesses im Januar letzten Jahres in Kenia wurden einige Schlüsselelemente greifbar: Die Spannung beispielsweise zwischen globaler Diskussion und lokaler Realität, die seit Beginn des Ökumenischen Rates der Kirchen auf der Tagesordnung war, hat eine neue Dimension erhalten. Die Erfahrung der Menschen auf lokaler Ebene und der internationale Diskussionsprozeß wurden eng verbunden. Bei dem „Sokoni" (Marktplatz) in Kenia fand das Treffen nicht in einem künstlichen

Konferenzzentrum statt, vielmehr wurde die ökumenische Tagesordnung mit den Christinnen und Christen vor Ort diskutiert. Die lokale Erfahrung war damit ein Spiegelbild des weltweiten Programms – gewiß eine neue Methode, die entscheidenden Anfragen an den konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, wie sie in Seoul 1990 formuliert wurden, aufgreift. Im Sokoni wurde nicht versucht, lokale Erfahrung zu konzeptualisieren, also sie zu de-kontextualisieren, um sie ökumenisch fruchtbar zu machen. Vielmehr wurden die Ergebnisse der Fallstudien aus anderen Teilen der Erde re-kontextualisert. Der lokale Kontext in Kenia wurde der Rahmen, um das Konzept zu reflektieren. Die Unterschiede der Erfahrung stellten die Möglichkeit, die Realität neu zu sehen. Auf diese Weise wurden wie bei der Dekade Methode und Thema miteinander verbunden.

Dieser Ansatz hat sich auch als ekklesiologische Herausforderung erwiesen: Die Kirche war im Sokoni ein offener Kreis ohne Hierarchie und ohne Tür. Das heißt es gab keine Grenzen und keine Möglichkeit des Ausschließens. Die Rundhütten, in denen in Kenia getagt wurde, ermöglichten, daß das Straßenkind neben dem Minister saß, die Flüchtlingsfrau aus Afrika neben der Theologieprofessorin aus den USA. Es wurden nicht Dokumente ausgetauscht, sondern Erfahrungen ganz im Sinne des Studienprozesses zur Theologie des Lebens. Wie allerdings diese Ansätze denjenigen zu vermitteln sind, die nicht anwesend waren; wie ihre Substanz aufgenommen werden kann, dies blieb auch am Ende der Plenarsitzung während des Zentralausschusses offen.

Der Generalsekretär hob in seinem Bericht außerdem die *Weltmissionskonferenz* in Salvador de Bahia hervor. Der Studienprozeß „Evangelium und Kultur", der bei der Vollversammlung in Canberra durch das Referat von Frau Chung Dringlichkeit gewonnen hatte, fand hier einen ersten Höhepunkt und Abschluß. Deutlich ist, daß das Thema bei weitem noch nicht ausdiskutiert ist.

Konrad Raiser informierte zudem über die *finanzielle Lage* des Ökumenischen Rates der Kirchen, die sich im Verhältnis zum Vorjahr – auf allerdings sehr niedrigem Niveau – etwas stabilisiert hat. Zwar hat sich die Zahl der Kirchen, die Mitgliedsbeiträge zahlen, leicht erhöht, noch immer aber liegt ihr Anteil laut Bericht des Finanzausschusses bei nur ca. 50 Prozent. Im ersten Halbjahr 1997 konnten Einnahmen und Ausgaben aufgrund der reduzierten Stabszahl und gedrosselten Programmaktivitäten ausgeglichen werden. In einer gesonderten Anhörung zu den Finanzen wurde deutlich, daß mit weiteren Einnahmerückgängen zu rechnen ist. Der neue Finanzdirektor Robert Christeler will sich bemühen, die Finanzverantwortung zu straffen und vor allem im Auge zu behalten, daß bis Ende des zweiten Quartals erst 38 Prozent der für Programmaktivitäten veranschlagten Mittel eingegangen waren. Der für 1997 veranschlagte Haushalt beläuft sich auf 75 Millionen Sfr, der für 1998 auf 73 Millionen.

Mit Blick auf die *Zukunft* wies der Generalsekretär vor allem auf das Thema Globalisierung als Herausforderung hin. „Während der ÖRK und die ökumenische Bewegung sich ohne Zweifel der Globalisierung als ideologischem und politischem Projekt widersetzen müssen, können wir uns der historischen Dynamik und den Ambivalenzen der globalen Interdependenz nicht einfach entziehen. Die Tradition des christozentrischen Universalismus und die Verpflichtung auf die Einheit der Menschheit sind von jeher zu stark gewesen, und der ÖRK und die ökumenische Bewegung haben sich im Verlauf dieses ganzen Jahrhunderts zu intensiv für die

Schaffung funktionsfähiger Strukturen und Normen der Weltordnung, insbesondere im Rahmen der Vereinten Nationen, eingesetzt, als daß sie sich jetzt leichtfertig einer pauschalen Ablehnung der Globalisierung anschließen könnten. Die ökumenische Bewegung, die sich für die Einheit der christlichen Gemeinschaft und die Verwandlung getrennter konfessioneller Identitäten einsetzt, muß anerkennen, daß sie zu dem gegenwärtigen globalen Dilemma beigetragen hat. Zwar kann sie die dem politischen Projekt der Globalisierung zugrundeliegende Vision nur ablehnen, aber sie muß die Herausforderung annehmen, ein alternatives Verständnis und eine eigene Vision von Globalisierung zu formulieren und zu verkörpern."[1] Die ersten Diskussionen, die zu diesen Anregungen im Zentralausschuß stattgefunden haben, zeigen, daß hier in der Tat Diskussionsstoff für die Zukunft liegen wird. Vor allem aus Kirchen in sog. „Schwellenländern" wurde der Globalisierungstrend durchaus positiv beurteilt.

Der Moderator stellte in seinem umfassenden Bericht[2] einige grundsätzliche Überlegungen zum Ökumenischen Rat der Kirchen an. Unter anderem widmete er ein Kapitel der Frage nach den Grenzen und Versäumnissen des Rates. Dabei ging er vor allem auf das Verhältnis von Kirchen orthodoxen und Kirchen evangelischen Ursprungs ein. „In Wirklichkeit haben die orthodoxen Kirchen immer eine gewisse Distanz zum Rat gewahrt und ihre Mitarbeit als „Beitrag" betrachtet ... Auf der einen Seite fordern die Orthodoxen zu recht eine Änderung des Ethos des Rates, auf der anderen Seite wahren sie immer noch Distanz zum Rat. Ich bin der Meinung, daß *die Orthodoxen von einem bloßen Beitrag zu einer echten Partnerschaft übergehen müssen.* In unserem ökumenischen Wachstum sind die Orthodoxen durch viele Schwierigkeiten gegangen. Sie haben Frustrationen erfahren. Sie fühlen sich im Rat immer noch unwohl und unsicher. Doch wenn es den Orthodoxen ernst ist mit einer Änderung des Ethos des Rates, der Anlaß für einen Teil der gegenwärtigen Besorgnis und Spannung ist, dann müssen sie ihre zunehmende Entfremdung, Resignation oder Gleichgültigkeit durch einen *kritischen Ansatz* und *konstruktive Mitarbeit* ersetzen. Die Orthodoxen sollten auch dazu bereit sein, von den anderen zu lernen, indem sie kreative Dialogbeziehungen zu anderen Kirchen aufnehmen."[3] Mit diesen Anmerkungen, die besonders beachtlich waren, da der Vorsitzende des Zentralausschusses selbst Oberhaupt einer orthodoxen Kirche ist, ermöglichte Seine Heiligkeit Aram I. eine Diskussion um das Spannungsverhältnis zwischen Orthodoxie und Protestantismus, das seit langem im Hintergrund schwelt. Mit Sicherheit konnten nicht alle gegenseitigen Anschuldigungen und Vorbehalte ausgeräumt werden. Ein positives Zeichen ist zwar darin zu sehen, daß die Spannungen offen auf den Tisch gelegt wurden, bedauerlich ist allerdings, wenn die demokratischen Verfahrensweisen im Ökumenischen Rat als Verhinderung von Beteiligung gesehen werden. Hier besteht noch erheblicher Gesprächsbedarf: Beispielsweise müßte dringend ein Austausch zwischen Orthodoxen und Protestanten angestrebt werden, wie sie das Verhältnis von Kirche und Nation verstehen. Oder die Frage des Demokratieverständnisses wäre zu diskutieren. Vielfach leidet die ökumenische Debatte darunter, daß Orthodoxe und Protestanten über ihre jeweiligen theologischen Grundpositionen zu wenig wissen. Ökumenisches Lernen hat – nicht nur hier – weiterhin seine elementare Bedeutung.

2. Abschluß des CUV-Prozesses (Common Understanding and Vision)

Bereits der vorangegangene Zentralausschuß hatte die Frage nach einem gemeinsamen Verständnis des Ökumenischen Rates gestellt. Dieser Prozeß war in den letzten Jahren intensiviert worden, um anläßlich des 50jährigen Jubiläums des ÖRK 1998 eine Grundlage für eine Neuverpflichtung der Mitgliedskirchen zu erarbeiten. Was sind die Konsequenzen des gemeinsamen Weges seit 1948? Welche Erfahrungen der gelebten Gemeinschaft können festgehalten und bekräftigt werden? 1996 hatte dem Zentralausschuß ein erster Entwurf vorgelegen, der eingehend diskutiert wurde. Der nach dieser Zentralausschußsitzung erneut überarbeitete Entwurf ging den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates zur Stellungnahme zu. Weit über 100 Mitgliedskirchen hatten zum Teil ausführliche Kommentare und Vorschläge für Neuformulierungen geschickt. Diese wurden im Laufe des Monats Juli 1997 eingearbeitet, so daß dem Zentralausschuß ein revidierter Text vorlag. Der ursprüngliche Text wurde in *vier Dokumente gegliedert*, ein erstes Dokument zur *Vision des Ökumenischen Rates* (6.1), ein zweites zum *gemeinsamen Verständnis* (6.2). Abgetrennt wurden Überlegungen zur Gremienarbeit des Ökumenischen Rates sowie seiner internen Arbeitsstruktur. Das Hauptziel des jetzt vorliegenden Dokumentes ist die Klärung des gemeinsamen Verständnisses des Ökumenischen Rates seitens seiner Mitgliedskirchen sowie die Bekräftigung des ökumenischen Engagements dieser Mitgliedskirchen. Deutlich bemüht sich diese revidierte Fassung des Dokumentes um Aufnahme der Erfahrungen der verschiedenen Gründungsstränge des Ökumenischen Rates: Glauben und Kirchenverfassung, Praktisches Christentum, Mission. Am vorangegangenen Entwurf war kritisiert worden, daß dieser zu stark Ökumene mit Einheit der Kirchen identifiziere und die sozialen Fragen sowie die Frage der Mission außen vor lasse. So wurde beispielsweise auf Anregung der regionalen ökumenischen Organisationen noch während der Zentralausschußsitzung unter die Aufgaben der Organisationsstruktur Ökumenischer Rat folgender Punkt hinzugefügt: Der ÖRK müsse „aus seiner globalen Perspektive heraus ein prophetisches Wort zu den brennenden Problemen unserer Zeit sprechen".[4]

Das jetzt vorliegende Dokument ist insofern ein wichtiger Schritt, als es fast 50 Jahre nach der Gründung das jetzt von seiten der Mitgliedskirchen ausgedrückte Verständnis des Ökumenischen Rates darstellt. Nach einer Einführung in die seit 1948 veränderten Verhältnisse und den dazu dargestellten bleibenden Verpflichtungen wird eine Neuorientierung des Verständnisses insofern eingeleitet, als die 50 Jahre gemeinsame Existenz und gemeinsamer Erfahrung durchaus *eine neue Realität geschaffen haben*. Nach dem Versuch einer Klärung, was die ökumenische Bewegung sei, die sich auf die Arbeiten der letzten Jahre stützt, wird der Ökumenische Rat *als Gemeinschaft der Kirchen* beschrieben, die – wie es in Toronto 1952 festgelegt wurde – zwar niemals eine „Über-Kirche" werden kann, jedoch eine „ekklesiologische Herausforderung" darstellt. Anregungen für die weitere Klärung etwa der Bereitschaft zur gegenseitigen Rechenschaftspflicht werden hier gegeben. Ebenso wird erläutert, was es bedeutet, Mitglied im Ökumenischen Rat zu sein und welche Implikationen eine Mitgliedschaft in sich trägt – angesichts der Tatsache, daß viele Mitgliedskirchen diese Mitgliedschaft wenig zu reflektieren scheinen, ein wichtiger Schritt. Deutlich wird der Ökumenische Rat als ein Rat *der Kirchen* dargestellt, seine Strukturen sollten daher dieser Gemeinschaft, den Beziehungen der

Kirchen untereinander dienen. Weniger ist dabei vom Ökumenischen Rat als „privilegiertem Instrument der ökumenischen Bewegung" die Rede. Im vierten Kapitel des Dokumentes wird allerdings die Beziehung zu anderen ökumenischen Organisationen, zu Kirchenräten, Kirchenkonferenzen und solchen Kirchen, die nicht Mitglieder im ÖRK sind, sowie zu anderen Organisationen und Gruppen dargestellt. Noch während der Zentralausschußsitzung wurde einer Liste mit zwanzig Organisationen zugestimmt, zu denen der ÖRK derzeit offiziell in Beziehung steht.

Indem der Zentralausschuß beschlossen hat, den CUV-Prozeß nunmehr abzuschließen und das Resultat vorzulegen, gibt er Gelegenheit, in den Mitgliedskirchen rechtzeitig vor einer Neuverpflichtung bei der Vollversammlung (s.u.) über die *Bedeutung der eigenen Mitgliedschaft* nachzudenken. Das Dokument wird somit weiter relevant sein, aber nicht zur Überarbeitung der Vollversammlung vorgelegt werden.

Abgetrennt hiervon wurde die Frage der *Vision* (6.1). Ein fast vollkommen erneuerter Entwurf wurde in der Grundtendenz positiv bewertet und dem Gottesdienstausschuß der Vollversammlung zur Überarbeitung übergeben. Er wird im Februar dem Exekutivausschuß vorgelegt werden und in seiner abschließenden Form die *Basis für die Neuverpflichtung der Mitgliedskirchen* bei der Vollversammlung in Harare bieten. Wie schon im ersten Entwurf ist die Schwierigkeit erkennbar, Visionen gemeinsam zu formulieren. Es bleibt zu hoffen, daß eine liturgische Form gefunden werden kann, die in verschiedenen Kontexten glaubwürdig von der Hoffnung auf Gemeinschaft zu Zeugnis und Dienst spricht.

3. Zukünftige Leitungsstrukturen

Die zukünftigen Leitungsstrukturen wurden in einem separaten Dokument (6.6) in der Fassung vorgelegt, die der Exekutivausschuß aufgrund der Reaktionen der Mitgliedskirchen erarbeitet hatte. Der Vorschlag, die Vollversammlung abzuschaffen, war in den Mitgliedskirchen auf erheblichen Widerstand gestoßen. So wird die *Vollversammlung* als oberstes Organ des Ökumenischen Rates unangetastet bleiben. Der *Zentralausschuß* bleibt zwar höchstes Leitungsgremium, wird jedoch stärker „ein Ort für den regelmäßigen Austausch über die Lage der Ökumene werden" ... „Einzelheiten des Managements von Aktivitäten und Programmen und der Entscheidungsfindung in verwaltungstechnischen und finanziellen Angelegenheiten sollten nicht Sache des Zentralausschusses sein, *sondern auf Dauer an den Exekutivausschuß delegiert* werden."[5] Die stärkere diskursorientierte Aufgabe des Zentralausschusses war in vorangegangenen Entwürfen noch deutlicher ausgesprochen. In diesen Entwürfen war auch versucht worden, regionale Kirchenräte mit 15 Sitzen im Zentralausschuß zu beteiligen und so den Zentralausschuß über den Bereich der Mitgliedskirchen hinaus zu erweitern. Ersteres stieß auf Ablehnung derer, die im Zentralausschuß das oberste Leitungsorgan sehen, letzteres auf Ablehnung derer, die den Schwerpunkt auf die Mitgliedskirchen des ÖRK gesetzt wissen wollen. Damit hat der Exekutivausschuß eine eigenständigere Rolle erhalten, er wird als Leitungsgremium betrachtet, „das für die Aufsicht über die laufenden Programme und Aktivitäten des ÖRK und somit u.a. für die Prioritätensetzung hinsichtlich der Zuweisung von Mitteln zuständig ist"[6]. Da die Verfasserin in den letzten sechs Jahren selbst Mitglied des Exekutivausschusses war, erscheint ihr zweifelhaft, ob damit einer so

kleinen Gruppe von Personen ein so entscheidender Einfluß gegeben werden sollte. Eine solche Verschiebung, mit der der Exekutivausschuß ein erhebliches eigenes Gewicht erhält, erscheint zumindest nicht unproblematisch.

Begleitet wird die Arbeit von Exekutiv- und Zentralausschuß durch einen *Programmausschuß*, dessen zentrale Aufgabe die Konzeption von Programmen sowie ihre Integration in die Gesamtprogramme des ÖRK insgesamt sein soll. Er wird sich aus 30 Mitgliedern des Zentralausschusses sowie höchstens zehn weiteren Mitgliedern zusammensetzen. Damit ist die weiträumige Komissionsarbeit des ÖRK erheblich gekürzt. Allerdings werden dem Programmausschuß bis zu zehn Kommissions- und Beratungsgruppen zur Seite gestellt. Hier wird sicher auch die Verankerung der traditionellen Kommissionen wie „Glauben und Kirchenverfassung" gewährleistet werden.

Es ist sicher richtig und wichtig, die beratende Arbeit des Rates zu straffen – eine Vielzahl von Kommissionen hat doch in den letzten Jahren auch sehr oft ein Eigenleben geführt. Allerdings haben Kommissionen und Arbeitsgruppen stets auch einen Zugang des Rates zu den Mitgliedskirchen über viele beteiligte Einzelne sichergestellt. Je weniger Personen beteiligt sind, desto weniger „enge Freundinnen und Freunde" hat der Ökumenische Rat.

Die Präsidentinnen und Präsidenten werden nicht, wie zunächst vorgeschlagen, abgeschafft. Sie sollen jedoch in Zukunft nicht ex officio Mitglieder des Exekutivausschusses sein, sondern stärker die Funktion von „*wise elders*" übernehmen. Ihre Wahl wird durch den Zentralausschuß erfolgen, um die Vollversammlung von den in Vancouver und vor allem in Canberra erfolgten Auseinandersetzungen zu entlasten.

Noch nicht entschieden ist die Diskussion um das „*Ökumenische Forum*", das der erste Entwurf im letzten Jahr vorgeschlagen hatte. Hier sollten christliche Kirchen und ökumenische Organisationen zusammengefaßt werden. Gerade auch die Verdoppelung von Arbeit auf Weltebene, etwa durch die Weltbünde etc., sollte durch ein Forum vermieden werden. Dieser Vorschlag stieß in den Mitgliedskirchen auf sehr unterschiedliche Reaktionen. Von vielen wurde er als Übergang auf dem Weg zu stärkerem Zusammenwirken auch mit Nichtmitgliedskirchen verstanden, wieder andere sahen eine nicht notwendige zusätzliche Instanz. Der Zentralausschuß hat einen Konsultationsprozeß eingeleitet, in dessen Rahmen zunächst informell dieser Vorschlag weiter geprüft wird. Die Gesamttendenz, das Spektrum der Beziehungen zu weiten, hat damit einen ersten Anhaltspunkt erhalten. Die anstehenden notwendigen Verfassungsänderungen wurden ins Auge gefaßt. Der Exekutivausschuß im Februar wird sie prüfen und den Mitgliedskirchen rechtzeitig vor der Vollversammlung zugehen lassen.

4. Interne Arbeitsstrukturen

Die interne Arbeitsstruktur des Rates wurde einschneidend umgebaut. Mit dem Ziel, eine einzige Verwaltungseinheit zu schaffen, sind selbstverständlich auch finanzielle Einsparungen verbunden. Ins Auge gefaßt wird ein Prozeß, in dem nach der Zentralausschußsitzung ein langsamer Umbau stattfindet, so daß sich die Vollversammlung *bereits auf eine neue Arbeitsstruktur beziehen* kann, die am 1. Januar 1999 endgültig in Kraft tritt. Zukünftig wird es nur noch vier „Clusters" geben: eines für *Programme*, eines für *Beziehungen*, eines für *Verwaltung und*

Finanzen sowie ein viertes für *Kommunikation*. Das Zusammenziehen sämtlicher Programme in ein einziges Cluster ist sicherlich Chance und Gefahr zugleich. Es besteht die Chance, nun endlich nach 50 Jahren beispielsweise die Arbeit von „Glauben und Kirchenverfassung" und „Praktisches Christentum" inhaltlich miteinander zu verbinden, wie es in der Studie zu Ekklesiologie und Ethik in den letzten Jahren versucht wurde. Teamarbeit, Ad-hoc-Arbeitsgruppen sollen durch ein solches Programmcluster ermöglicht werden. Problematisch erschien einigen die Unterscheidung zwischen Programm und Beziehungen. Ein Beispiel mag die Dekade darstellen, ein anderes die Kommission für Internationale Angelegenheiten: Werden die Dekadebesuche als Pflege der Beziehungen zu den Mitgliedskirchen interpretiert oder als Programm des ÖRK? Wenn CCIA nun im Rahmen der Beziehungen angesiedelt ist, heißt das, daß die Menschenrechtsfrage eine Beziehungsfrage ist? Oder muß diese nicht im Programmteil angesiedelt werden? Hier werden sich auf dem Wege noch erhebliche Schwierigkeiten zeigen. Insgesamt stützt eine solche Struktur natürlich den Ansatz der Grundsatzerklärung bei den Beziehungen der Mitgliedskirchen, die den ÖRK gestalten. In jedem Fall birgt das Modell Risiken und Chancen in sich. Der Zentralausschuß mußte bereits mit einer Strukturreform seine Arbeit beginnen und schließt nun wiederum mit einer Strukturreform seine Arbeit ab. Dies war für viele eine durchaus frustrierende Erfahrung. Es bleibt zu hoffen, daß die erheblich gestraffte Struktur sinnvoll arbeiten kann. Ebenso bleibt zu hoffen, daß die Programmarbeit nicht allzu sehr reduziert wird, da gerade auch auf die Programme vielerorts die finanzielle Unterstützung des Rates durch die Kirchen ausgerichtet ist.

5. 50jähriges Jubiläum des ÖRK

Durch die Verlegung des *Termins der Vollversammlung auf den 3. bis 14. Dezember 1998* war die Frage entstanden, wie die Feierlichkeiten zum 50jährigen Jubiläum zu gestalten sind. In einem Rahmenentwurf[7] wurde vorgeschlagen – und vom Zentralausschuß akzeptiert –, am 20. September eine Feier zum 50jährigen Jubiläum des Ökumenischen Rates in Amsterdam durchzuführen. Der Exekutivausschuß hat seine Sitzung so gelegt, daß er insgesamt an dieser Feier teilnehmen kann. Konrad Raiser betonte vor allen Dingen den multikulturellen Charakter, den diese Veranstaltung haben sollte, auch sollen Zeitzeugen der ersten Vollversammlung beteiligt werden. Die Kirchen sind eingeladen, diesen Tag je an ihrem Ort zu begehen. Eine ökumenische Liturgie wird entwickelt werden, eine Kollekte für den Ökumenischen Rat an diesem Tag als Zeichen der Gemeinsamkeit erbeten.

Aus der Not der zeitlichen Trennung soll eine Tugend gemacht werden: *Bis Harare soll eine „besondere Periode ökumenischen Feierns" entstehen*, in der Kirchen und regionale Kirchenräte eigene Formen finden. Besonders die ehemaligen Vollversammlungsstädte: Evanston, Neu-Delhi, Uppsala, Nairobi, Vancouver, Canberra sowie wichtige Konferenzstädte wie etwa Edinburgh sind aufgefordert, hier eigene Ereignisse in der Region zu schaffen. Auch können nunmehr die Delegierten für die Vollversammlung in Harare an diesen Feierlichkeiten am 20. September 1998 in ihren eigenen Kirchen teilnehmen und die Neuverpflichtung sozusagen im Gepäck mitnehmen zur Vollversammlung. Am 12. Dezember wird die Jubiläumsfeier in Harare stattfinden, am 13. Dezember die Neuverpflichtung der Mitglieds-

kirchen, die somit auf der Grundlage von weltweit vorab lokal und regional organisierten Veranstaltungen stattfinden kann.

6. Ausblick auf Harare

Durch die intensive Arbeit am Prozeß für ein gemeinsames Verständnis und eine Vision des Ökumenischen Rates ist die Vorbereitung der Vollversammlung nicht ganz so in den Vordergrund getreten, wie ansonsten anläßlich einer Zentralausschußsitzung vor der Vollversammlung üblich. Vor allen Dingen die theologische Reflexion des Themas „Kehrt um zu Gott – seid fröhlich in Hoffnung" wird noch intensiviert werden müssen. Der zunächst geplante Akzent auf das Erlaßjahr, die biblischen 50 Jahre, ist etwas in den Hintergrund getreten (allerdings hat die Einheit IV die Schuldenkampagne „Jubilee 2000" in ihre programmatische Arbeit aufgenommen). Es wird bei der Vollversammlung Anhörungen geben, die die Arbeit in den vier Untereinheiten Revue passieren lassen sowie programmatische Vorschläge für die Weiterarbeit machen. Wie üblich wird dies von einem „programme guide lines committee" mit Blick auf die neue Struktur in programmatische Vorschläge umgesetzt werden. Neu als Vollversammlungselement wird der *Padare*, eine Art Markt der Möglichkeiten von Gruppen aus aller Welt sein. Hier sollen Delegierte und andere Teilnehmende miteinander ins Gespräch kommen, Erfahrungen austauschen. Die Auswertung der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz wird dazu nötigen, darauf acht zu geben, daß sich keine Spaltung der Vollversammlung in Marktgeschehen und Delegiertenkonferenz vollzieht. Diese ist zwar im Ansatz um der Klarheit der Aufgaben willen gewünscht, könnte aber die Wahrnehmung als Gesamtgeschehen beeinträchtigen, zumal für die Vollversammlung lediglich drei Plenarsitzungen – je eine zu den Themen Afrika, Ökumenische Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen sowie zum Vollversammlungsthema geplant sind. Diese Straffung ist eine Konsequenz der Kritik an den teilweise verunglückten Plenarsitzungen der Vollversammlung von Canberra. Allerdings muß gefragt werden, ob so wenige Plenarveranstaltungen nicht eine gemeinsame Wahrnehmung und Rezeption der Vollversammlung verhindern könnten. Gerade die Plenarsitzungen haben bei früheren Vollversammlungen einen großen Einfluß auf Delegierte wie auf die Öffentlichkeit gehabt.

Die *lokale Vorbereitung* scheint gemäß dem Bericht des lokalen Komitees vor dem Zentralausschuß zwar von Begeisterung getragen, jedoch immer noch nicht ganz der Größe der Veranstaltung zu entsprechen. Der Ökumenische Rat wird viel Arbeit investieren müssen, um hier zu einem erfolgreichen Konzept zu finden. Das Thema Homosexualität hat bei diesem Zentralausschuß keine Rolle gespielt, es ist jedoch latent weiterhin in der Lage, die Vollversammlung erheblich zu beeinflussen.

Eine intensive Zentralausschußsitzung liegt hinter uns. Es könnte scheinen, der Ökumenische Rat hat sich nur mit sich selbst beschäftigt. Dies ist nicht der Fall: So hat etwa das Programm zur Überwindung der Gewalt einen einschneidenden Akzent gesetzt, ebenso die Diskussion um eine Erklärung zur Initiative sudanesischer Kirchenführer für Frieden im Sudan. Außerdem hat den ÖRK im Zusammenhang mit einer öffentlichen Erklärung zu Nigeria die Frage beschäftigt, wie in Zukunft Gespräche mit Shell zur Frage der Ogoni in Nigeria geführt werden sollten. Eine

intensive Plenarsitzung befaßte sich mit dem Thema „Gottesdienst und Spiritualität".

Mit dieser Sitzung hat der in Canberra 1991 gewählte Zentralausschuß seine Arbeit abgeschlossen. Die Hoffnungen sind nun auf Harare gerichtet. Wird es eine Neuverpflichtung der Kirchen geben? Ein Impuls für die ökumenische Bewegung ist in jedem Fall hilfreich. Überflüssig ist der Ökumenische Rat als Organ für die Kirchen in der Welt zur gemeinsamen Verständigung nicht. Es gibt zwar viele bilaterale Gespräche, das multilaterale Gespräch ist aber unersetzbar. Der Ökumenische Rat bleibt eine *Herausforderung* für die Mitgliedskirchen, *ekklesiologisch anzuerkennen, daß die Existenz der Kirche eine Existenz über Grenzen hinaus ist.*

Margot Käßmann

ANMERKUNGEN

1 Dokument 5.5, Seite 12.
2 Vgl. Dokument 5.4.
3 Ebd. Dokument 5.4, Seite 11 f.
4 Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen. Grundsatzerklärung. Ökumenischer Rat der Kirchen, September 1997, Seite 24.
5 Dokument 6.6, Seite 2.
6 Dokument 6.6, Seite 3.
7 Dokument 6.7.

Ökumenische Pilgerwege 2000/2001 – Pilgern für das Leben

Hoffnungswege – Klagewege – Befreiungswege – Friedenswege

Eine Einladung *

Die Ankunft eines neuen Jahrtausends liegt nur zwei Jahre vor uns. Viele erwarten von den Kirchen, daß sie zu diesem Anlaß ein glaubwürdiges Zeichen ihrer Hoffnung, ihrer Einheit und ihrer Erneuerung entwickeln. Viele warten auf ein deutliches Zeichen am Ende dieses Jahrhunderts, daß die Kirchen Spaltungen und gegenseitige Verwerfungen, die das vergangene Jahrhundert gekennzeichnet haben, nachdrücklich hinter sich lassen und daß sie nach stärker verpflichtenden Wegen des gemeinsamen Zeugnisses suchen. Viele hoffen, daß die Anliegen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung von den Kirchen erneut aufgenommen und mit einer Bewegung für einen neuen Lebensstil in Europa verbunden werden. Wir brauchen ein Zeichen dafür, daß christlicher Glaube noch lebendig ist auf unserem Kontinent.

* Der folgende Text ist ein Auszug eines Vortrages, der während der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung im Juni 1997 in Graz gehalten wurde.

Die *Europäische Koordinierungsgruppe für Mission und Erneuerung* (ECG), die von der KEK und dem ÖRK (Einheit II) ins Leben gerufen wurde, hat die Vision entwickelt, das neue Millennium zu beginnen mit einem *Jahr ökumenischer Pilgerwege in den europäischen Kirchen*, die Gemeinden und Gruppen vor Ort aus unterschiedlichen nationalen, kulturellen und konfessionellen Kontexten miteinander verbinden. Ökumenische Pilgerwege sind eine neue Gestalt der Erfahrung christlicher Spiritualität, sie können das Engagement für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung aufnehmen und damit zu einem Hoffnungszeichen für ein neues Jahrtausend werden: *Ein ökumenischer Millenniums-Pilgerweg im Jahre 2000/2001* wird zur Zeit von einer Reihe von Initiativen in europäischen Kirchen geplant und kann mit einem Netzwerk von Hoffnungswegen, Klagewegen, Befreiungswegen und Friedenswegen quer durch Europa verbunden werden.

Im Text der in Graz während der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung vorgestellten Initiative heißt es: „*Wir haben die Vision einer ökumenischen Pilger-Bewegung von Menschen an verschiedenen Orten in Europa, die Ortsgemeinden bzw. Kirchen miteinander in einem Netzwerk von auf lokaler und regionaler Ebene organisierten Pilgerwegen verbindet, die zu einem Ausdruck einer lebendigen Hoffnung, des Engagements für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sowie der Suche nach einer vertieften Spiritualität wird. Wir wollen, daß die Kirchen in Europa wieder erfahren, was es bedeutet, Pilger für das Leben zu sein, Pilgerwege der Hoffnung zu gehen, auf denen Licht gebracht wird an Orte der Dunkelheit und Verzweiflung, wo immer Hoffnung dringend vonnöten ist. Wir möchten, daß die Kirchen in Europa erneut zu Pilgerboten der Versöhnung werden, durch die Brücken des Vertrauens und der Gemeinschaft in und zwischen unseren auseinanderdriftenden Gesellschaften entstehen.*"

Die regionalen Pilgerwege können als Fastenwege verstanden und – als Zeichen der Solidarität mit den Kirchen des Südens – verbunden werden mit der Kampagne „Erlaßjahr 2000 – Entwicklung braucht Entschuldung", die in der Tradition des biblischen Erlaßjahres einen schuldenfreien Neuanfang für eine Milliarde Menschen zu Beginn des neuen Jahrtausends fordert. Die Pilgerwege könnten am Ende mit symbolischen Gesten der Versöhnung zwischen Gemeinden der westlichen und der östlich-orthodoxen Tradition verknüpft werden. Sie sollten hinführen auf die gemeinsame Feier des Osterfestes im Jahre 2001, das Fest der Auferstehung und des neuen Lebens für die ganze Schöpfung.

Warum ist die Idee der Pilgerwege für uns attraktiv geworden? Vier Gründe in Kürze:

a) Christen sind von den Zeiten des Neuen Testamentes an als „Leute des Weges" bezeichnet worden. Sie waren von früh an Menschen auf der Wanderschaft, Menschen „in einer Mission", Leute des Apostolats. Daß der christliche Glaube Wegcharakter hat, trifft zu sowohl für das persönliche Leben wie für die Kirche als ganze. Deshalb scheint kein Bild das Wesen des Glaubens besser zu beschreiben als das Bild des Weges und der Wanderschaft.

b) Pilgerwege gehören bis heute zu den wesentlichen *gemeinsamen* geistlichen Traditionen der westlichen und der östlichen Christenheit in Europa. Im Mittelalter wanderten Pilger zu den Heiligen Orten, die seinerzeit als die vier Ecksteine der (damaligen) Welt bekannt waren, Jerusalem im Osten, Rom im Süden, Santiago de Compostela im Westen und Nidaros im Norden. In den orthodoxen Kirchen gibt es

bis in die Gegenwart wichtige Pilgerweg-Traditionen zu heiligen Orten wie Grabarka in Polen, St. Wladimir oder St. Antonius in der Ukraine, Sergiev Posad oder Valamo in Rußland oder die Stätten von St. Kyrill und St. Methodius in Bulgarien. Das Potential, das in der Ausgestaltung von Pilgerwegen als ein ökumenisches Zeichen liegt, kann kaum unterschätzt werden. Es hat bereits erfolgreiche Beispiele dafür gegeben, daß Protestanten an katholischen Wallfahrten teilgenommen haben oder diese gemeinsam ökumenisch organisiert wurden (Ökumenische Christuswallfahrt Trier 1996). Pilgerwege können uns erneut die ökumenischen Dimensionen des christlichen Glaubens bewußt werden lassen, indem sie die Dimensionen von Zeit und Raum in der Geschichte der Kirche miteinander verbinden.

c) Pilgerwege sind drittens eine Antwort auf die wachsende Sehnsucht nach neuen Formen der religiösen Erfahrung, die Seele, Verstand und Körper miteinander verbinden. Die Teilnahme an einem Pilgerweg hat sich für viele als eine neue Chance erwiesen, christliche Spiritualität wieder kennenzulernen. Pilgerwege verbinden miteinander Bewegung und Spiritualität, eine Erfahrung von Raum und Zeit, von Schweigen und Miteinanderteilen, von Einsamkeit und Weggenossenschaft, von Begegnung mit der Schöpfung und mit Orten, wo das Leben bedroht ist.

Wir möchten die verschiedenen Typen und Traditionen von Pilgerwegen miteinander verbinden, also die Pilgerwege und Wallfahrten zu heiligen Stätten, die Pilgerwege als eine geistlich-kontemplative Übung und die modernen Protest-Wege, wie sie in Gestalt der Friedens-Märsche oder Solidaritätswege (Fasten- und Hungermärsche) entwickelt wurden. Daraus könnte sich das Projekt von europäisch-ökumenischen Pilgerwegen als attraktiver und bedeutungsvoller Form des Zeugnisses entwickeln.

d) Pilgerwege bieten schließlich eine hervorragende Möglichkeit, Ortsgemeinden, unterschiedliche Regionen und bedeutende religiöse Stätten miteinander zu verbinden. Ortsgemeinden und Kirchen können es erneut als Gabe erfahren, Menschen auf einen Weg des Glaubens auszusenden und Boten des Glaubens in ihrer Mitte aufzunehmen. Damit treten sie ein in den fundamentalen Rhythmus der Apostolizität, in den Rhythmus des Sendens und des Empfangens. Eine neue Kultur der Gastfreundschaft zu Fremden, des Pilgerns, des Ausgesandtwerdens trägt zu missionarischem Lernen und zur missionarischen Erneuerung der Kirche bei.

Wer an der *Aktion Europäisch-Ökumenische Pilgerwege 2000/2001 Interesse hat*, kann bei einer Kontaktstelle des deutschen Fortsetzungsausschusses für Pilgrimage 2000 gegen eine Unkostengebühr von 12,– DM Material anfordern.

Adresse: Claudia Conze/Dr. Dietrich Werner, c/o Missionsakademie, Rupertistraße 67, 22609 Hamburg.

Adresse für die *European Coordinating Group for Mission and Renewal*:
Rev. Berit Lanke, Riddervoldsgatan 19a, N-1716 Trondheim.

Dietrich Werner

Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.), Kehrt um zu Gott – Seid fröhlich in Hoffnung. Bibelarbeiten – Meditationen – liturgische Texte. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1997. 127 Seiten. Kt. DM 16,80.

Anzuzeigen sind die biblischen, meditativ-handlungsorientierten und liturgischen Grundlagen, auf denen sich die 8. Vollversammlung des ÖRK in Harare im Dezember dieses Jahres aufbauen wird. Und eingeladen zur Kenntnisnahme, zum Einbau in die eigene Verkündigung während des Jahres und zur Gestaltung von „Mit-Feiern" des Ökumene-Jubiläums von September bis Dezember sind wir alle, denen die Christenheit in ihrer Vielfalt als der eine Leib Christi als hohes Gut gilt, das ihrer Pflege anvertraut ist und dieser auch bedarf.

Die Broschüre enthält sieben Bibelarbeiten, teils um einen einzigen, teils um zwei oder mehr Bibelabschnitte gruppiert und in Vorschläge für die Diskussion ausmündend. Sie sind sowohl für das biblische Gespräch und Bibelstunden in der Gemeinde wie für Hauskreise und zum Gebrauch auf Freizeiten geeignet. Besonders gelungen erscheinen mir Bibelarbeit 2 zum Erlaßjahr und 4 „Kein Ansehen der Person vor Gott". Es folgen sechs Meditationen, die biblische Texte und persönliche Erfahrungen aufeinander beziehen möchten. Das gelingt nur zum Teil wirklich befriedigend, zum anderen bleibt es beim Nebeneinander beider bzw. die persönlichen Erfahrungen steuern und laufen in eine biblisch begründete Programmatik aus. Dafür mag „Meditation" zwar im englischen Sprachbereich gängiger Begriff sein, im deutschen weckt er eher andersartige Erwartungen.

Den dritten Teil bilden „liturgische Bibelarbeiten zur Passionszeit" aus der orthodoxen Tradition. Sie meditativ aufzunehmen ist eine spirituelle Bereicherung, die wir uns nicht entgehen lassen sollten. Für ein nicht nur selektives Plazieren einzelner Stücke daraus in der Gemeindearbeit, sondern ihre Übernahme als Andacht oder andere liturgische Feier wären aber Anleitungen nützlich, um nicht zu sagen erforderlich gewesen.

Beide Wünsche beeinträchtigen aber nicht, daß der auch fotografisch und musik-liturgisch angereicherte Band wichtige Einblicke in die 8. Vollversammlung vermittelt und eine wohlgelungene Annäherung zwischen dem Ereignis in Simbabwe und den mitfeiernden und mitbetenden Gemeinden im deutschen Sprachbereich ermöglicht. In gedruckter Form läßt sie sich kaum besser denken. *Vo.*

Edmund Schlink, Die Vision des Papstes. Hans Thoma Verlag, Karlsruhe 1997. 182 Seiten. Br. DM 24,80.

Das Pseudonym Sebastian Knecht, unter dem die hier neu aufgelegte Erzählung 1975 im österreichischen Styria-Verlag und gleichzeitig bei Vandenhoeck & Ruprecht erschienen war, ist gelüftet. Was damals schon Kenner vermuteten, hat sich bestätigt: Autor war der 1984 verstorbene Heidelberger Systematiker, Mitbegründer und erste Vorsitzende des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) und offizielle Beobachter der EKD beim II. Vatikanischen Konzil.

Die Erzählung ist bereits in der Konzilszeit geschrieben. Was Schlink zurückhielt, sie schon damals zu ver-

öffentlichen, erläutert der badische Landesbischof und bisherige Ratsvorsitzende Klaus Engelhardt, Schlinks Schwiegersohn, so: „Die zeitliche Distanz sollte der Versuchung wehren, den Papst der Erzählung mit einem der Konzilspäpste zu identifizieren." Das war insofern voll berechtigt, als sich in Schlinks Papst einige Gesichter zu erkennen geben, darunter nicht nur römisch-katholische. Das gleiche gilt auch für die durchaus zutreffend gezeichneten „Bedenkenträger" in der Kurie. Weil ihre Zahl eher wächst, ist die Neuauflage höchst aktuell, die Lektüre mindestens ebenso spannend wie ein seriöser Kriminalroman, aber zugleich viel mehr als das, nämlich eine Hoffnung in Richtung Rom, die auch heute viele von uns noch nicht begraben haben und auch nicht begraben wollen.

Zum Inhalt sei so viel verraten: ein ökumenisch engagierter Papst muß damit fertig werden, daß in der vatikanischen Druckerei zwei Fassungen seiner Ökumene-Enzyklika hergestellt werden, eine vorwärtsweisende zur Unterzeichnung durch den Papst, eine andere, raffiniert abgeschwächt und damit ökumenisch wirkungslos gemacht, zur Veröffentlichung. Um sich über den Fall klar zu werden, begibt sich der Papst incognito als Pilger ins Heilige Land. Dort nimmt er an einer Göttlichen Liturgie der orthodoxen und einer lutherischen Feier des Heiligen Abendmahls teil. Als er entdeckt, wie sehr sie mit seinen eigenen, nach einer schweren Erkrankung neu gewonnenen ökumenischen Einsichten übereinstimmen, kommuniziert er um der Wahrheit der eigenen Person willen, ohne die er nicht Papst sein kann, bei beiden Feiern. Das wird entdeckt, geht durch die Medien, in Rom herrscht Entsetzen. Der Papst – ein Häretiker? Im Geiste Jesu und der Ökumene kommt es zu einem Happy End.

Die auch als Geschenk geeignete, allgemein verständlich und flüssig geschriebene Vision besticht durch ihre Kenntnis und respektvolle Beschreibung der Kurie ebenso wie durch die Spiritualität der Titelgestalt. Noch wichtiger ist aber, daß sie Hoffnung auf Erneuerung aller Kirchen in ökumenischem Geist aufrechterhält oder wieder erweckt in einer Zeit, in der viele die ökumenische Bewegung zwar für dringend nötig, aber wegen der hier auch beschriebenen Abwehrmechanismen als zu wenig aussichtsreich betrachten. Demgegenüber zeigt Schlink, welcher „Wind" die Ökumene wirklich voranbringt.

Vo.

Reinhart Staats, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996. 363 Seiten. Gb. DM 78,–.

Seit der Lima-Konferenz von 1982 ist das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, das sog. „Nizänum", aus der ökumenischen Diskussion nicht mehr wegzudenken. Denn es handelt sich bei diesem Text um jenes altkirchliche Bekenntnis, das auf der einen Seite in den christlichen Kirchen die weiteste Verbreitung gefunden hat, andererseits jedoch in Ost und West signifikante Unterschiede aufweist (vor allem das „filioque" im dritten Glaubensartikel, d.h. die Rede davon, daß der Geist vom Vater „und vom Sohn" ausgeht, wovon nur in der abendländischen Textfassung gesprochen wird), die seit dem frühen Mittelalter zu den sichtbaren Kennzeichen der ost-westlichen Kirchenspaltung gehören. Die Tatsache, daß dieses Bekenntnis durch seine Verwurzelung in der Alten Kirche fast alle Christen miteinander verbindet, durch die

genannten Unterschiede aber auch voneinander trennt, hat seit 1982 in der Ökumene – insbesondere in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Genf, – einen Studienprozeß ausgelöst, der 1991 mit der Veröffentlichung des Dokuments „Gemeinsam den einen Glauben bekennen" zu einem vorläufigen Abschluß gekommen ist. Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) hat – angeregt durch diesen Prozeß – im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) kürzlich eine Anleitung zum ökumenischen Gespräch über dieses Bekenntnis veröffentlicht unter dem Titel „Wir glauben, wir bekennen, wir erwarten" (Sales-Verlag, Würzburg 1997), die die weitere Beschäftigung mit diesem Bekenntnis fördern und vertiefen soll – in der Hoffnung auf eine Verständigung über die nach wie vor bestehenden Differenzen und deren Überwindung. Dazu aber ist eine intensive Beschäftigung mit dem Text, seiner Entstehung und seiner Geschichte unerläßlich.

Dafür aber gibt es erstaunlich wenig Literatur. Theologische Abhandlungen über das altkirchliche Bekenntnis orientieren sich in der Regel am sog. „Apostolikum", das nur den abendländischen Kirchen vertraut ist. Auf das theologisch gewichtigere, aber auch schwierigere „Nizänum", wie es früher genannt wurde, auch wenn es nicht vom 1. Ökumenischen Konzil in Nizäa (325) verabschiedet wurde, sondern auf das 2. Ökumenische Konzil von Konstantinopel (381) zurückgeht, wird nur gelegentlich verwiesen. Vielleicht ist es die komplizierte Entstehungsgeschichte dieses Bekenntnisses, die manche Theologen davon abhält, sich genauer mit ihm zu beschäftigen. Vielleicht ist es aber auch das schwierige theologische Vokabular aus der Vorgeschichte des trinitarischen Dogmas, das gelegentlich abschreckt. Für das ökumenische Gespräch mit den Ostkirchen ist die Beschäftigung mit diesem Text jedoch unverzichtbar und von grundlegender Bedeutung.

In diesem Zusammenhang bedeutet das Buch des Kieler evangelischen Kirchenhistorikers geradezu einen Glücksfall. Denn *erstmals* wird hier eine umfassende, wissenschaftlich anspruchsvolle und zugleich allgemeinverständliche Darstellung der Entstehungsgeschichte dieses Bekenntnisses, an deren Erforschung der Autor selbst beteiligt ist (vgl. das Literaturverzeichnis S. 350ff), sowie seiner theologischen und ökumenischen Bedeutung vorgelegt. – In acht größeren Kapiteln wird das Thema näher entfaltet: c. I-II (S. 1–33) geht auf aktuelle und ökumenische Fragen (Sprache; Übersetzung) ein; c.III (S. 34–120) bestimmt als historischen Ort des „Nizänums" das Konzil von Konstantinopel 381; c. IV–VI (S. 121–202) behandeln Form- und Literaturgeschichte sowie liturgisch-kirchenrechtliche Fragen des „Nizänums"; c.VII (S. 203–278) entfaltet die Theologie des Bekenntnisses und c.VIII (S. 279–318) „Das ‚Nizänum' als Basis der Ökumene in der Neuzeit".

Es ist hier nicht möglich, auf Einzelheiten der Darstellung näher einzugehen. Kritiker könnten einwenden, daß sich die Darstellung der einzelnen Kapitel bisweilen überschneidet oder daß bei der Wiedergabe der Forschungsdiskussion die Thesen des Verfassers etwas zu einseitig hervortreten. Auch die Lösung des „filioque-Problems" durch konsequenten Rückgriff auf *das* (!) griechische „Original" (S. 31ff) könnte als zu sehr vereinfacht empfunden werden, bevor nicht der in Ost und West unterschiedliche Zugang zum trinitarischen Dogma genauer untersucht worden ist. Ungeachtet solcher Anfragen ist das vorliegende Buch für das ökumenische

Gespräch gleichwohl außerordentlich anregend und weiterführend zugleich.

Wolfgang Bienert

Oscar Cullmann, Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1994; 2., verbesserte und ergänzte Auf. 1997. 196 Seiten. Kt. DM 58,–.

Zunächst ungewohnt für eine exegetische Arbeit, besticht schließlich doch ihre Einfassung in einen einleitenden Teil über die „Schwierigkeiten des Betens und die Einwände gegen das Beten" und den dritten Teil einer „Synthese", die zugleich aus dem Neuen Testament auf die eingangs umrissenen Fragen zu antworten versucht. Der Neutestamentler und Ökumeniker Oscar Cullmann hat es seinem Vorwort zufolge offensichtlich als die Krönung seiner gesamten theologischen Arbeit angesehen, sich dem „so zentralen Thema des Gebets" zu widmen und die „Gebete und Gebetsweisungen des Neuen Testaments" in einer eigenen Untersuchung zu behandeln. Und „dies um so mehr, als gemeinsames Beten für die Sache der Einheit unerläßlich ist" (S.V). Daher kann es nicht erstaunen, daß er in diesem Buch nicht nur seinem Ruf als ein gelehrter Ausleger des Neuen Testaments mit den Fragen der Dogmatik im Blick gerecht wird, sondern sich auch als seelsorgerlicher Anwalt für das Gebet als Urgestalt und Herzstück des christlichen Glaubens und als tiefste Ausdrucksform für die Einheit unter den Kirchen erweist. Insofern hat sein Buch einen zwar indirekten, aber wesentlichen ökumenischen Bezug.

Das Gebet Jesu für die Einheit aller Glaubenden im 17. Kapitel des Johannesevangeliums erhält freilich keine besondere Aufmerksamkeit. Doch macht der Autor hier sehr zutreffend geltend, daß die zentrale Bitte, „damit alle *eins seien"*, in der ökumenischen Bewegung zwar „immer wieder und mit Recht zitiert" wird, „aber zu Unrecht ohne die Fortsetzung". Denn „erst diese gibt ihr ihre Tiefe" (S. 144): wie du, Vater, in mir und ich in dir, so sollen sie in uns sein, damit sie eins seien, wie wir eins sind, damit die Welt glaube.

Wenn das Gebet die Vereinigung mit Gott und in Gott meint und zum Ziel hat, wie auch Jesus ja in seinem Beten immer wieder sein Einigsein mit Gott und seinem Willen zum Heil der Welt gesucht, gefunden und erfahren hat, kommt dem Gebet für die Einigung aller Christen nicht nur eine rein instrumentale Bedeutung für die ökumenische Bewegung zu. Das Beten ist nicht nur der Weg zum Ziel des Einklangs mit Gott, sondern zugleich die Erfahrung dieser Einigung. Das gemeinsame Beten macht das Wesen der Einheit aus und wird wiederum erst durch sie bewirkt. Das Gebet geschieht im Glauben an die Verheißung seiner Erhörung und findet nach den Zusagen Jesu gerade darin auch seine Erfüllung. Insofern ist die neutestamentliche Lehre vom Gebet, die Oscar Cullmann in seinem Hauptteil bietet, von eminenter ökumenischer Bedeutung. Sie ist vorbildlich kurz und verständlich gehalten, doch zugleich von grundsätzlicher theologischer Kraft und geistlicher Tiefe. An ihr wird klar, daß es ein Gebot für den Ökumeniker ist, sich mit den neutestamentlichen Aussagen und Erfahrungen des Betens zu befassen.

Was es wohl für die Kirchen bei ihrem Beten miteinander und füreinander in der ökumenischen Bewegung bedeuten mag, wenn sie ernst nehmen, daß sie nur aufrichtig um die Vergebung der Sünden beten können, wenn sie entsprechend

der fünften Vaterunser-Bitte ihrerseits im „Kraftfeld" der göttlichen Vergebung miteinander stehen (S.77); daß es der Heilige Geist in uns ist, der in unserem Beten spricht, und daß Beten anders überhaupt nicht möglich ist (S.96); daß unser Beten aus dem Hören kommt, dem Hören auf das Wort Gottes und die Stimme Jesu *extra nos* und auf das Zeugnis des Heiligen Geistes in uns (S.51 und 153); daß wir durch unser Beten zu Helfern Gottes im Kampf gegen das Böse in der Welt werden, aber analog doch auch zu seinen Mitstreitern für unsere Einigung mit ihm und untereinander (S.182). Man kommt vom Neuen Testament her ökumenisch ins Nachdenken.

Heinz Joachim Held

Johann-Adam-Möhler-Institut (Hg.), Kleine Konfessionskunde. Bonifatius-Verlag, Paderborn 1996. 331 Seiten. Br. DM 36,80.

Eine im besten Sinne katholisch-ökumenische Konfessionskunde! Alle Beiträge – bis auf den über die anglikanische Kirchengemeinschaft – stammen von katholischen Autoren, atmen aber durchweg den Geist ökumenischer Weite. Wenn auch in kompakterer Form, will diese Konfessionskunde bewußt das Erbe von Johann Adam Möhler und Konrad Algermissen bewahren und fortschreiben. Ihre relative Kürze und die allgemeinverständliche Sprache machen sie zum idealen Nachschlagewerk nicht nur für Theologen, sondern auch für interessierte Laien. Evangelischen Lesern bietet sie vor allem verläßliche Informationen über die katholische Kirche, aber auch über die orthodoxen Kirchen sowie über die evangelischen Landes- und Freikirchen. Der Rezensent kennt kein anderes Werk, in dem beispielsweise die mit Rom unierten oder die verschiedenen orthodoxen Kirchen so knapp und doch in ausreichender Charakterisierung dargestellt sind. Den Verfassern ist es gelungen, neben äußerst konzentrierten historischen Rückblicken die dogmatischen und spirituellen Eigenarten der verschiedenen Kirchen zu schildern. Nie fehlt der Hinweis auf Art und Umfang ihres ökumenischen Engagements. Auf Polemik wird verzichtet, auch da, wo aus katholischer Sicht notwendige kritische Anfragen gestellt werden. Die Gliederung erfolgt nach sechs Konfessions-„Familien": (römisch)-katholische Kirche, orthodoxe und altorientalische Kirchen, anglikanische Kirchen, lutherische und reformierte Kirchen, Freikirchen und – sozusagen als konfessionskundliches Novum – „Altkonfessionelle Kirchen". Letzteres ist sicher ein beachtenswerter Versuch, obwohl zu fragen ist, ob die betreffenden Kirchen (Alt-Katholiken, Altlutheraner und Altreformierte) sich selber nicht lieber in der Nähe der entsprechenden Großkirchen abgehandelt sehen würden.

Dem freikirchlichen Rezensenten wird man es nachsehen, wenn er sich besonders dem Kapitel über die Freikirchen zuwendet. Dessen Verfasser ist Hans Jörg Urban, ein bewährter Ökumeniker also, der jeden Abschnitt „einem führenden Vertreter der jeweiligen Gemeinschaft zur Begutachtung vorgelegt" hat (S.14). Das Resultat sind außerordentlich faire, wohlwollende und im ganzen auch zutreffende Darstellungen. Daran ändern auch einige kleine Ungenauigkeiten nichts. (Ob da die „führenden Vertreter" nicht aufgepaßt haben?) So ist z.B. die Brüdergemeine (neuer offizieller Name: „Evangelische Brüder-Unität, Herrnhuter Brüdergemeine") lediglich Gastmitglied der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, gleichzeitig aber auch assoziiertes Mitglied der EKD. Unrichtig ist die Fußnote auf S. 259, den „Bund freikirchlicher Christen" betreffend. Er entstand 1937 auf staatlichen Druck aus der „Christlichen Versammlung" (auch „Dar-

bysten" oder „Christen ohne Sonderbekenntnis" genannt). Noch im gleichen Jahr schlossen sich ihm die „Offenen Brüder" an. (Aber wer durchschaut schon die verwirrende Vielfalt innerhalb des sog. „Darbysmus"?!)

Andere Fragen sind: Ist es richtig, den Abschnitt über den Pietismus in das Freikirchenkapitel aufzunehmen, da er doch auch in den Landeskirchen (man denke nur an Württemberg!) eine erhebliche Rolle spielte und spielt und die „Landeskirchlichen Gemeinschaften" (S. 266) eben bewußt nicht den freikirchlichen Weg gingen? Und wäre die Heilsarmee nicht doch sachgemäßer in Verbindung mit dem Methodismus als mit den Quäkern zu nennen? Oder: warum werden die Leitungsstrukturen des Bundes Freier evangelischer Gemeinden ausführlich beschrieben (wobei die „Bundesleitung" fehlt), die des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Bundesrat, Bundesleitung) dagegen nicht genannt? Schade auch, daß man sich nicht entschließen konnte, die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten aufzunehmen (vgl. Fußnote S. 246), obwohl diese Gastmitglied der VEF ist.

Auch ein Register hätte man sich gewünscht.

Wolfgang Müller

Wolfgang Kraus, Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus. J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1996. Ln. 443 Seiten. DM 148,–.

Jahrhundertelang hat die Christenheit sich fraglos als „Volk Gottes" bezeichnet und damit aufgrund des „Selbstverständnis(ses) im Sinne einer Beerbung Israels" (1) dessen alten Ehrentitel für sich in Anspruch genommen. Erst nach 1945 setzte ein neues theologisches Fragen über das Verhältnis von Christen und Juden ein, das im Raum der EKD v.a. durch die Studien „Christen und Juden" (1975) sowie „Christen und Juden II" (1991) auch offiziell ausgetragen wurde. Dabei mußte auch die Notwendigkeit einer neuen Bewertung des Gottesvolksthemas angesprochen werden. Die vorliegende Studie nimmt diese Frage auf und stellt aufs Ganze gesehen den Versuch dar, „eine These zur paulinischen Theologie zu entwickeln und zugleich eine neutestamentliche Grundlage für die Neubesinnung im Verhältnis von Christen und Juden zu erarbeiten." (VI). Die Ausführungen sind in vier Teile aufgegliedert: der erste – *„Prologomena"* (1–11) – profiliert die Fragestellung, der zweite – *„Die Vorgeschichte in Israel"* (12–110) – fragt nach möglichen Anknüpfungspunkten der paulinischen Position im AT und im Frühjudentum, der dritte – *„Strukturen paulinischer Gottesvolk-Ekklesiologie"* (111–346) – zeichnet die Gottesvolk-Thematik bei Paulus nach, der vierte – *„Ertrag"* (347–361) – stellt ausführlich und theologisch weiterführend die Ergebnisse zusammen. Die entscheidenden Argumentationsgänge finden sich im zweiten und dritten Teil.

Wichtig ist Vf zunächst die Frage: „Gibt es nach alttestamentlich-jüdischem Verständnis eine legitime JHWH-Verehrung durch Nicht-Israeliten, und wie können Heiden – als einzelne oder als Gruppe – Aufnahme in das Gottesvolk finden?" (12) Oder anders gefragt: „Stellt die urchristliche Konzeption ein durch das Christusereignis entstandenes völlig neuartiges Konzept dar oder lassen sich traditionsgeschichtliche Voraussetzungen und Anknüpfungspunkte benennen?" (14) Die Erhebungen ergeben zwar kein in jeder Hinsicht einheitliches Bild, lassen aber doch ein thematisches Gefälle erkennen, das für die Beurteilung des paulinischen Ansatzes von Bedeutung ist: Das AT läßt – besonders in nachexilischer Zeit und ausgehend von DtJes – durchaus die Möglichkeit der Aufnahme von Heiden ins Gottesvolk bzw. einer

Veränderung des traditionellen Volk-Gottes-Konzeptes erkennen. Im Frühjudentum zeigt sich dagegen wieder eine alle Richtungen durchziehende Tendenz zur Abgrenzung (Ausnahmen etwa 1 Hen 90 und evtl. Test XII). Dies bedeutet für die paulinische Vorstellung: „Die zeitgenössische Praxis kennt nur die Aufnahme von Proselyten via Beschneidung.. Die Urchristenheit konnte jedoch in ihrer Praxis an die prophetische Tradition anknüpfen und ihr Verhalten dadurch biblisch legitimieren" (110).

Die Untersuchung der „Strukturen paulinischer Gottesvolk-Ekklesiologie" geht nicht nur vom Gebrauch des Begriffes „Volk Gottes" bei Paulus aus, sondern sucht auch die übergreifenden ekklesiologischen Argumentationsmuster auf ihre Beziehung zur Volk-Gottes-Problematik hin abzuhören. Vf geht dabei von der Arbeitshypothese aus, daß sich so nicht nur ein wichtiger Strang der paulinischen Ekklesiologie erheben, sondern auch „die Entwicklung bestimmter Grundlinien paulinischer Theologie aufzeigen läßt" (119). In diesem Sinne geht er die einschlägigen Texte in der Abfolge ihrer mutmaßlichen Entstehung nach und vermag, durchaus schlüssig, eine markante Entwicklungslinie der paulinischen Rezeption der Volk-Gottes-Thematik aufzuweisen. Danach knüpft Paulus an die Vorstellung der Urgemeinde an, die sich nicht mehr als Teil des Gottesvolkes, sondern „als Anbruch der Fülle und als Repräsentant des Ganzen" (351) verstanden habe. Bei der paulinischen Argumentation greifen dann freilich christologische und erwählungsgeschichtliche Argumentation ineinander: „Die erwählungsgeschichtliche Linie verbürgt die Kontinuität mit der Urgemeinde und d.h. mit dem Gott Israels und seinem Volk. Die christologische Begründung ermöglicht das gleichberechtigte Hinzukommen der Heiden" (351). Dieser Grundansatz wird von Paulus stufenweise entwickelt: 1Thess spricht von der gleichberechtigten Einbeziehung der Heiden in das Gottesvolk, ohne daß über das Verhältnis zu Israel reflektiert würde; in 1 Kor zeigen sich bereits Ansätze, Israel als Gottesvolk in den Hintergrund zu rücken, alttestamentlich auf Israel bezogene Motive werden auf die christliche Gemeinde übertragen; der „Tränenbrief" läßt erkennen, daß die Herkunft aus Israel keine Bedeutung hat; der Galaterbrief – und nur der! – macht Israel die Stellung als Gottesvolk streitig; der Römerbrief bietet dann ein stimmiges Gesamtbild, in dem „Volk Gottes" als Verheißungsbegriff verstanden ist und die Heiden zwar Anteil an der Verheißung erhalten, nicht aber mit Israel identifiziert werden; im Philipperbrief bricht zwar „noch einmal die Frage nach der legitimen Zugehörigkeit von Heidenchristen zum Gottesvolk auf" (357), was aber nicht als „Rücknahme der im Röm gefundenen Position zu verstehen" (357) ist.

In der in Röm 9–11 gefundenen Lösung – für „die Briefe davor kann nicht von einer Lösung gesprochen werden, da in ihnen die Gültigkeit der göttlichen Zusage an Israel nicht ausreichend berücksichtigt wird" (359) – sieht Vf den für die heutige Theologie auch weiterhin maßgeblichen Ansatz des Paulus: Er bestimmt den Gottesvolk-Begriff von der durch Gott an Abraham ergangenen Verheißung her und kann so „einerseits die bleibende Erwählung Israels, andererseits die volle Teilhabe der glaubenden Heiden am Erbe aussagen" (359).

Die Studie stellt nicht nur eine beachtliche Verdeutlichung der paulinischen Ekklesiologie dar, sie vermag von Paulus her auch Impulse für das Gespräch zwischen Christen und Juden herauszuarbeiten, an denen die theologische Arbeit in Zukunft nicht wird vorbeigehen können.

Claus-Peter März

Backhaus, Dr. med. Ambrosius, ist Priester der Russischen Orthodoxen Auslandskirche und war Arzt im Gesundheitsdienst der Hansestadt Hamburg. Er ist ACK-Vorsitzender in Hamburg.
Anschrift: Schwanenwik 31, 22087 Hamburg

Basdekis, Dr. Athanasios, hat in Chalki bei Istanbul Theologie studiert und an der Katholischen Fakultät Münster zum Dr. theol. promoviert. Er ist seit 1975 orthodoxer Referent in der Ökumenischen Centrale und war von 1987–1993 Geschäftsführer.
Anschrift: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt/M

Beestermöller, Dr. Gerhard, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Theologie und Frieden in Barsbüttel bei Hamburg. Er war römisch-katholischer Delegierter in der Konsultativgruppe zum konziliaren Prozeß und bei der Ökumenischen Versammlung in Erfurt.
Anschrift: Soltausredder 20, 22885 Barsbüttel

Bienert, Dr. Wolfgang, ist Professor für Kirchengeschichte in Marburg, Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses und Mitglied der Dialogkommission der EKD mit dem Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel.
Anschrift: Hahnbergstraße 5, 35043 Marburg

Caspers, Ute, vertritt die Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker) in der Bundes-ACK. Sie hat einen akademischen Grad der Irish School of Ecumenics.
Anschrift: Am Kirschberge 84, 37085 Göttingen

Held, Dr. Heinz Joachim, war Leiter der Hauptabteilung III im Kirchenamt der EKD und als solcher Bischof der deutschen Auslandsgemeinden. Von 1983–1991 Moderator des ÖRK-Zentralausschusses war er von 1982–1988 Vorsitzender der ACK im Westen und von 1992–1995 der ACK in Deutschland.
Anschrift: Bussilliatweg 32, 30419 Hannover

Jordan, Susanne, ist Pfarrerin der Evang. Kirche der Kirchenprovinz Sachsen in Mühlhausen/Thüringen und war 1996 freigestellt für das Büro der Ökumenischen Versammlung in Erfurt.
Anschrift: Joh-Sebastian-Bach-Platz 4, 99974 Mühlhausen

Käßmann, Dr. Margot, ist Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages und Mitglied im Zentral- und Exekutivausschuß des ÖRK.
Anschrift: Magdeburger Straße 59, 36037 Fulda

Klaiber, Christoph, ist Pastor der Evang.-methodistischen Kirche in Weissach im Tal/Nordwürttemberg. Er war Delegierter beim Forum in Königstein und Stuttgart 1988 und bei der Ökumenischen Versammlung in Erfurt. Er ist Vorsitzender des Ständigen Ausschusses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung der Süddeutschen Konferenz.
Anschrift: Schillerstraße 9, 71554 Weissach

Lange, Martin, gehört der Evang.-methodistischen Kirche an, war Jugend- und Gemeindepfarrer in der DDR, von 1981–1991 im Doppelamt Geschäftsführer der AGCK der DDR und Pastor in Berlin, ab 1992 Leiter der Außenstelle der ACK in Berlin und von 1993–1997 Geschäftsführer der ACK und Leiter der Ökumenischen Centrale in Frankfurt/Main.
Anschrift: Firlstraße 30, 12459 Berlin

März, Claus-Peter, ist Professor für Neues Testament am Philosophisch-Theologischen Studium mit Hochschulrang in Erfurt.
Anschrift: Domstraße 10, 99084 Erfurt

Motel, Hans-Beat, ist Unitätsdirektor der Evangelischen Brüder-Unität/Herrnhuter Brüdergemeine und war von 1988–1992 Vorsitzender der ACK in Westdeutschland.
Anschrift: Badwasen 6, 73087 Bad Boll

Müller, Wolfgang, war Pastor in evang.-freikirchlichen Gemeinden Bayerns und Nordrhein-Westfalens, Redakteur der baptistischen Kirchenzeitung „Die Gemeinde" in Kassel und von 1986–1993 freikirchlicher Referent in der Ökumenischen Centrale Frankfurt/Main.
Anschrift: Wallensteinstraße 3, 34132 Kassel

Nickel, Katharina, 1987–1996 Leiterin des Bundes Alt-Katholischer Frauen Deutschlands (baf), weiterhin im Deutschen Komitee des Weltgebetstags sowie im Ökumenischen Forum Christlicher Frauen in Europa und in der Ökumenischen Dekade aktiv, Koordinatorin einer Internationalen Projektgruppe der Alt-katholischen Kirchen der Utrechter Union, Delegierte des Ständigen Ausschusses Internationaler Alt-Katholikenkongresse.
Anschrift: Langackerweg 14, 79115 Freiburg

Pohl, Adolf, war Dozent für Neues Testament und Systematische Theologie am Seminar des Bundes Evang.-Freikirchlicher Gemeinden in Buckow/Märkische Schweiz und Delegierter des Bundes in der AGCK der DDR.
Anschrift: Neue Promenade 38, 15377 Buckow

Schmeja, Brigitte, war von 1965–1991 Dozentin am Seminar für den kirchlich-karitativen Dienst in Magdeburg. Sie war Delegierte der römisch-katholischen Kirche in den Versammlungen der DDR, Mitglied der Konsultativgruppe und im Präsidium der Ökumenischen Versammlung in Erfurt (1996). Seit 1991 lehrt sie an der Kathol. Fachhochschule für Sozialwesen in Berlin.
Anschrift: Jacobstraße 62, 06110 Halle/S.

Schmidt, Corinna, ist mennonitische Pastorin in Lübeck und Delegierte der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden (AMG) in der Bundes-ACK. Sie war Delegierte der Ökumenischen Versammlung in Erfurt.
Anschrift: Rendsburger Straße 9, 20359 Hamburg

Stanullo, Irmgard, ist Vereinigungsleiterin im Bund Evang.-Freikirchlicher Gemeinden in Bayern und deren langjährige Delegierte in der ACK Bayern und Delegierte in der Bundes-ACK.
Anschrift: Fraasstraße 12, 90449 Nürnberg

Steineck, Gudrun, ist Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Kreise in Deutschland (AÖK) und deren Vertreterin in der Bundes-ACK.
Anschrift: Alpenstraße 6, 82418 Hofheim

Urban, Prof. Dr. Hans Jörg, war Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz in der Ökumenischen Centrale (1972–1975), ist Direktor am Joh.-Adam-Möhler-Institut in Paderborn und Delegierter in der Bundes-ACK seit 1977.
Anschrift: Leostraße 19 a, 33098 Paderborn

Vater, Eberhard, ist Pfarrer der Evang. Kirche der Kirchenprovinz Sachsen in Langenweddingen und Ausländerbeauftragter dieser Kirche für Sachsen-Anhalt.
Anschrift: Kirchtor 25, 39171 Langenweddingen

Vorster, Dr. Hans, ist Pfarrer i.R. der Evang. Landeskirche in Württemberg, war von 1982–1997 Referent der EKD in der Ökumenischen Centrale und ist seit 1985 geschäftsführender Schriftleiter der Ökumenischen Rundschau.
Anschrift: Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach

Waffenschmidt, Horst, MdB der CDU, war Parlamentarischer Staatssekretär im Bundesinnenministerium, und ist jetzt Beauftragter für Aussiedlerfragen.
Anschrift: Bundeshaus, 53113 Bonn

Wanke, Dr. Joachim, war Dozent für Neues Testament am Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt, ist Bischof von Erfurt und seit 1995 Vorsitzender der ACK in Deutschland.
Anschrift: Hermannsplatz 9, 99084 Erfurt

Werner, Dr. Dietrich, ist Studienleiter an der Missionsakademie der Universität Hamburg.
Anschrift: Rupertistraße 67, 22609 Hamburg

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (vertreten durch Wolfgang Bienert / Marburg) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Günther Gaßmann / Genf; Heinz Joachim Held / Hannover; Viorel Ioniţa / Genf; Margot Käßmann / 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 Stefan / Prag; Lothar Ullrich / Erfurt.

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

Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Schriftleitung: Postfach 900617, 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. Postbank Frankfurt (BLZ 50010060) Kto.-Nr. 61454-602

Bankkonto: Frankfurter Sparkasse (BLZ 50050201) Kto.-Nr. 146449

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: 1.1.1998)

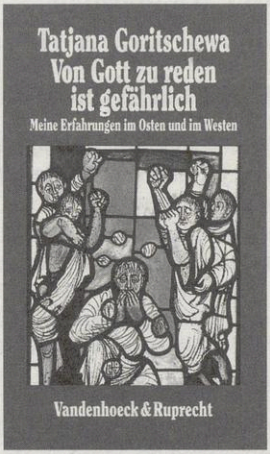
ISSN–0029–8654 *Druck:* Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach

Ein faszinierendes Selbstzeugnis

Sie hatte eine glänzende Karriere vor sich und wäre doch an der Sinnlosigkeit ihres Lebens fast zerbrochen. Die kommunistische Jugendführerin und Philosophiedozentin flüchtet in ein exzessives Leben, sucht vergeblich Hilfe in westlichen und östlichen Philosophien, schließlich im Yoga. Bis sie dort überraschend dem Vaterunsergebet begegnet, das ihr Leben verändert. Sie begreift „mit ihrem ganzen Wesen, daß Gott existiert ... ein Gott, der aus Liebe Mensch wurde".

Tatjana Goritschewa erzählt von der faszinierenden Wiederentdeckung der Kirche in Rußland, trotz Unterdrükkung und Haft. Es ist eine Kirche, die noch heute durch die geistliche Kraft ihrer Seelsorger wirkt, die tief in das Herz der Menschen zu schauen vermögen. Ein großes Zeugnis über den russischen Menschen, über den Sinn von Leid und Verfolgung und darüber, daß es – auch im glücklicheren Westen – ohne tiefen inneren Schaden kein Ausweichen vor der religiösen Frage gibt.

„Tatjana Goritschewa macht uns mit der uns fremden orthodoxen Kirche Rußlands bekannt. Sie erzählt von Haft und Verfolgung. Sie beschreibt die Zeit der Emigration und auch die Nöte und Mängel, die sie hier bei den Menschen des Westens kennengelernt hat." *Ruf in unsere Zeit*



Tatjana Goritschewa

Von Gott zu reden ist gefährlich

Meine Erfahrungen im Osten und im Westen.
Mit einem Geleitwort von Bischof D. Georg Kretschmar.
20. Auflage 1997.
128 Seiten, kartoniert
DM 19,80 / öS 145,– / SFr 19,–
ISBN 3-525-62350-X

Die ersten Auflagen dieses Buches sind im Verlag Herder, Freiburg erschienen.

Weitere Informationen:
Vandenhoeck & Ruprecht, Theologie, 37070 Göttingen

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

NEU BEI LEMBECK

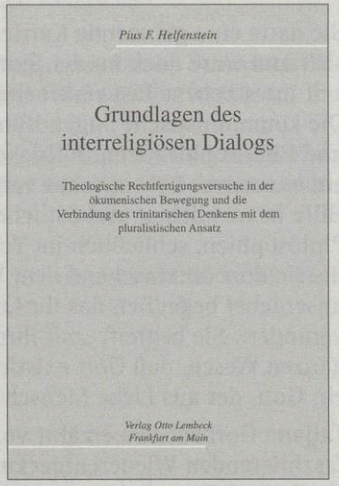
Pius F. Helfenstein

Grundlagen des interreligiösen Dialogs

Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz

Mit Vorworten von
Hans Ucko und Jürg Buchegger

469 Seiten, kt.
DM 39,–/öS 285,–/sFr 36,–
ISBN 3-87476-335-8



Schon vor dem Aufkommen des interreligiösen Dialogs waren die anderen Religionen ein Thema in der christlichen Kirche und Theologie. Hinter den modernen, mehr oder weniger dialogfreundlichen christlich-theologischen Zugängen zu den anderen Religionen steht eine lange Entwicklung.

Im Blick auf die ökumenische Bewegung zeichnet der Autor diese Entwicklung nach. Er legt das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen dar. Er setzt bei der Missionskonferenz in Edinburgh im Jahr 1918 ein und liefert in der Folge eine lückenlose Darstellung bis zur letzten Konferenz für Weltmission und Evangelisation in Salvador de Bahia im Dezember 1996. In Ergänzung dazu bietet er einen Überblick über die Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche.

Der Autor führt nicht nur an die Diskussion heran, er führt sie auch weiter. Die Trinität wird ihm dabei zur entscheidenden theologischen Kategorie. Mit dem trinitarischen Denken möchte er die Gegensätze zwischen Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus überwinden. Seiner Ansicht nach vermag eine trinitarische Gottes- und Schöpfungsvorstellung dem Anliegen sowohl des christozentrischen als auch des pluralistischen Ansatzes in der Religionstheologie gerecht zu werden.

Verlag
Otto Lembeck

Vorwort zu den Heften 2–4

„Also eine gestreckte Festschrift", so meinte ein Mitwirkender zu unserer Planung für die nächsten Hefte. Festschrift? – Verdient hat Konrad Raiser, der am 25. Januar sechzig Jahre alt wurde, sie längst. Doch greift der Begriff Festschrift zu kurz.

„Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen" heißt die Grundsatzerklärung, die der Zentralausschuß im September 1997 verabschiedet hat und die seit kurzem auch auf Deutsch zugänglich ist. Gemeinschaft der Kirchen – das ist ihre Leitvorstellung. Sie zielt auf den Abschied von einer Agentur, von der seit langem ungelöst umstritten ist, ob sie sich mehr für Einheitsmodelle, Lehrübereinstimmungen, Gerechtigkeit oder den interreligiösen Dialog stark machen soll, hin zu einer Gemeinschaft, in der der von Jesus Christus gestiftete Bund überlieferte Gemeinsamkeiten, Unterschiede, ja Gegensätze umgreift und die falschen Alternativen aufhebt.

Auf der 8. Vollversammlung vom 3.–14. Dezember in Harare hat dieses Selbstverständnis des ÖRK und die mit ihm verbundene Vision seine erste große Bewährungsprobe zu bestehen. Zugleich gilt es, dem dreieinigen Gott für die reichen Gnadengaben zu danken, die Er der Christenheit – trotz aller weltweiten Versündigungen – durch ein „ökumenisches Jahrhundert" und seit fünfzig Jahren durch den Ökumenischen Rat geschenkt hat.

Dem wird als literarisches Genus wenig gerecht, was sich zwischen zwei Buchdeckeln in eine akademische Festschrift üblicher Art einreihen läßt. Ihm entspricht besser, wenn wir uns am Dank für und an der Verpflichtung zur Ökumene jeweils an unseren Standorten im Sinn einer spirituell verstandenen Stabilitas loci beteiligen. Dazu gehört dann freilich auch die Mühe verläßlicher „gestreckter" Information.

Wir haben, was als Dank an den ÖRK und was als Voraussetzung zur Beteiligung an der 8. Vollversammlung am eigenen Ort zu vermitteln ist, auf zwei Schienen aufgeteilt:

Der Dank, die Erinnerungen, die sich mit dem ÖRK verbinden, und die Verpflichtungen, die aus der Ökumene erwachsen, kommen in einer gesonderten Publikation zur Sprache, die unter dem Titel „Ökumene lohnt sich" zur Buchmesse 1998 erscheinen wird. Die Grußadresse an den ÖRK (Tabula gratulatoria), die darin enthalten sein wird, steht zur Unterzeichnung durch Personen, Kirchen, Kirchenkreise, Kirchengemeinden, Gruppen und Netzwerke, auch ökumenische Forschungs-, Aus- und Fortbildungsstellen und -seminare bis 31. Juli 1998 offen. Dazu ergeht auch von hier aus herzliche Einladung.

Überlegungen, Hoffnungen und Informationen im „Vorfeld von Harare" aber füllen einen guten Teil nicht nur dieses Heftes, sondern auch der beiden, die im Juli und im Oktober erscheinen.

Die Teile „Im Vorfeld von Harare" sind Konrad Raiser gewidmet und stehen mit der Grußadresse in diesem Heft in innerem Zusammenhang.

Hans Vorster

Konrad Raiser zum Gruß

Anläßlich seines 60. Geburtstags grüßen die Unterzeichneten den Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen herzlich.

Wir danken ihm für vielfache Ermutigung und Anregung. Wir wünschen ihm Zuversicht und Kraft für die vor ihm liegenden Aufgaben. Wir treten mit ihm ein für das gemeinsame Ziel: eine weltweit geeinte Christenheit, die ihre Sendung und ihre Gaben in der Freiheit und der Bindung bewährt, in die wir durch Jesus Christus berufen sind.

Theodor Ahrens, Hamburg
Fritz Erich Anhelm, Loccum
André Appel, Straßburg / Frankreich
Hermann Barth, Hannover
Athanasios Basdekis,
Frankfurt am Main
Henje Becker, Braunschweig
Ulrich Becker, Hannover
Klaus-Martin Beckmann, Darmstadt
Almuth Berger, Berlin
Christfried Berger, Berlin
Ulrich Beyer, Bielefeld
Wolfgang Bienert, Marburg
Godlind Bigalke, Bad Boll
André Birmelé, Straßburg
Karel Blei, Amersfoort / Niederlande
Günter Brakelmann, Bochum
Gottfried Brakemeier,
São Leopoldo / Brasilien
Hermann Brandt, Herzogenaurach
Johannes Brosseder, Königswinter
Klaus Bümlein, Speyer
Keith Clements, Genf / Schweiz
Lothar Coenen, Garbsen
Warner Conring, Hannover
Johannes Dantine, Wien / Österreich
Gerd Decke, Berlin
Karl-Heinz Dejung, Mainz
Manfred Drewes, Meckenheim
Ulrich Duchrow, Heidelberg
Helmut Edelmann, Hannover
Hartmut Ellinger, Kircheim a. Teck
Lothar Engel, Hamburg
Klaus Engelhardt, Karlsruhe
Fernando Enns, Heidelberg
Karl-Christoph Epting, Karlsruhe
Salpy Eskidjian, Genf / Schweiz
Brunhilde Fabricius, Kassel
Heino Falcke, Erfurt
Alan D. Falconer, Genf / Schweiz
Hans-Eberhard Fichtner, Görlitz
Jean Fischer, Avully / Schweiz
Nicole Fischer, Avully / Schweiz
Andreas Flade, Schwerin
Walter Fleischmann-Bisten,
Bensheim
Hans Peter Friedrich, Düsseldorf
Reinhard Frieling, Bensheim
Gerhard Fritz, Landau
Werner Führer, Bückeburg
Cornelia Füllkrug-Weitzel, Berlin
Günther Gaßmann, Genf
Erich Geldbach, Bochum
Wolfgang Gern, Mainz
Christina Gleichfeld, Oberursel
Christa Göbel, Greifswald
Hermann Goltz, Halle
Christa Grengel, Hannover

Hartmut Grimm, Frankfurt am Main
Gerhard Grohs, München
Reinhard Groscurth, Bremen
Ako Haarbeck, Detmold
Hans Heinrich Harms, Oldenburg
Albrecht Hauser, Stuttgart
Diether Heesemann, Frankfurt am Main
Uwe Peter Heidingsfeld, Hannover
Heinz Joachim Held, Hannover
Dagmar Heller, Genf
Johannes Hempel, Dresden
Albert van den Heuvel / Niederlande
Helmut Hild, Darmstadt
Horst Hirschler, Hannover
Christian Hohmann, Wetzlar
Anton Houtepen, Utrecht / Niederlande
Wolfgang Huber, Berlin
Viorel Ionita, Genf / Schweiz
Maria Jepsen, Hamburg
Margot Käßmann, Fulda
Irene Kammerer-Koenig, Stuttgart
Erhard Kamphausen, Hamburg
Wolfram Kistner, Johannesburg / Südafrika
Walter Klaiber, Frankfurt am Main
Bertold Klappert, Wuppertal
Dieter Knall, Graz / Österreich
Rolf Koppe, Hannover
Sigisbert Kraft, Waghäusel-Kirrlach
Thomas Kratzert, Siegen
Georg Kretschmar, St. Petersburg / Rußland
Manfred Kriessler, Kirchheim/Teck
Hanfried Krüger, Frankfurt am Main
Günter Krusche, Berlin
Martin Kruse, Berlin
Heiner Küenzlen, Stuttgart
Ulrich Kühn, Leipzig
Tim Kuschnerus, Hannover
Martin Lange, Berlin
Grigorios Larentzakis, Graz / Österreich
Klaus Lefringhausen, Mettmann
Ingo Lembke, Hamburg
Gerhard Liedke, Heidelberg
Wolfgang Lienemann, Basel / Schweiz
Christine Lienemann-Perrin, Basel / Schweiz
Hans-Georg Link, Köln
Christian Link, Bochum
Ulrike Link-Wieczorek, Mannheim
Gerhard Linn, Berlin
Hans-Martin Linnemann, Bielefeld
Johanna Linz, Hamburg
Jan M. Lochman, Basel / Schweiz
Paul Löffler, Lauenburg / Elbe
Hartmut Löwe, Bonn
Eduard Lohse, Göttingen
Manfred Marquardt, Reutlingen
Herbert Meißner, Hamburg
Günther Metzger, Bad Urach
Geiko Müller-Fahrenholz, Bremen
Helga Müller-Römheld, Oberursel
Gyula Nagy, Budapest / Ungarn
Wolfgang Neumann, Bad Vilbel
Peter Neuner, München
Ishmael Noko, Genf / Schweiz
Rüdiger Noll, Genf / Schweiz
Christian Oeyen, Bonn
Jaroslav Ondra, Prag / Tschechien
Milan Opočensky, Chêne-Bougeries / Schweiz
Günther Overlach, Hannover
Walter Pabst, Berlin
Otto Hermann Pesch, Hamburg

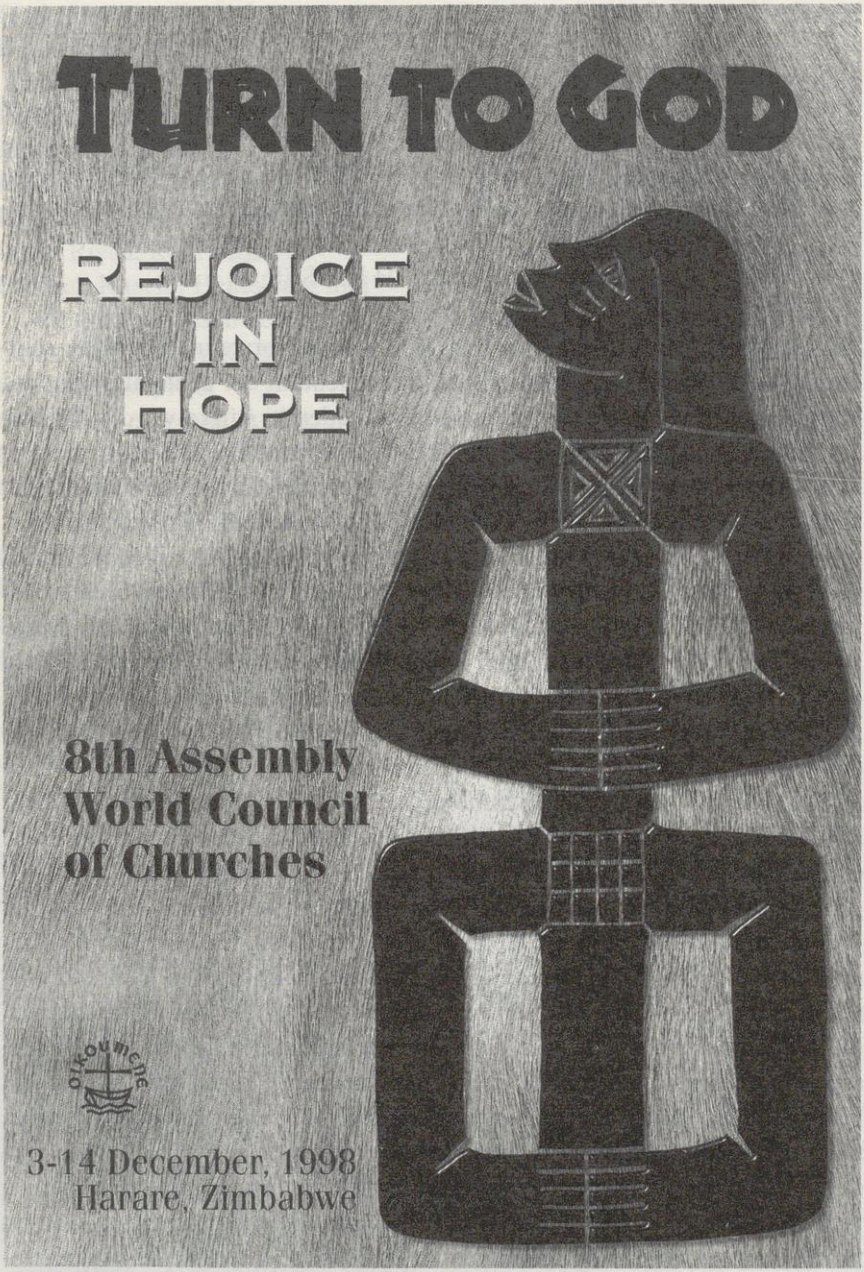
Doris Peschke, Frankfurt am Main
Hannelore Pohlenz, Frankfurt am Main
Philip Potter, Frankfurt am Main
Jürgen Quack, Stuttgart
Jürgen Regul, Düsseldorf
Eberhardt Renz, Stuttgart
Paolo Ricca, Rom / Italien
Dietrich Ritschl, Heidelberg und Reigoldswil / Schweiz
Claus-Jürgen Roepke, München
Rut Rohrandt, Kiel
Gottfried Rothermundt, Bad Boll
Heinz Rüegger, Bern / Schweiz
Gert Rueppell, Haemeenlinna / Finnland
Gisela Sahm, Frankfurt am Main
Friedrich-Otto Scharbau, Hannover
Michael Schmitt, Speyer
Siegfried Schmitt, Trier
Theodor Schneider, Mainz
Albrecht Schönherr, Waldesruh
Annemarie Schönherr, Waldesruh
Walter Schöpsdau, Bensheim
J. Georg Schütz, Frankfurt am Main
Klaus Schwarz, Stuttgart
Matthias Sens, Niederndodeleben / Magdeburg
Josef Smolík, Prag / Tschechien
Manfred Sorg, Bielefeld
Jan Štefan, Prag / Tschechien
Beate Stierle, Céligny / Schweiz
Wolfram Stierle, Bochum
Beate Stöckigt, Apolda
Marie-Luise Stöhr, Bad Vilbel
Martin Stöhr, Bad Vilbel
Hans Strub-Jaccoud, Uerikon / Schweiz
Madeleine Strub-Jaccoud, Uerikon / Schweiz
Herwig Sturm, Wien / Österreich
Hans Thimme, Bielefeld
Wolfgang Thönissen, Stuttgart
Reinhild Traitler, Zürich / Schweiz
Dieter Trautwein, Frankfurt am Main
Ursula Trautwein, Frankfurt am Main
Helga Trösken, Frankfurt am Main
Lothar Ullrich, Erfurt
Ernst-Ludwig Vatter, Stuttgart
John Vikström, Helsinki / Finnland
Lukas Vischer, Genf / Schweiz
Joachim Vobbe, Bonn
Eva-Sibylle Vogel-Mfato, Nettlingen
Eva-Maria Vorster, Liederbach am Taunus
Hans Vorster, Liederbach am Taunus
Gerhard Voß, Niederaltaich
Manfred Wagner, Stuttgart
Joachim Wanke, Erfurt
Wilfried Warneck, Nienburg/Weser
Bärbel Wartenberg-Potter, Frankfurt am Main
Rainer Weitzel, Berlin
Klaus Wengst, Bochum
Dietrich Werner, Hamburg
Joachim Wietzke, Rellingen
Klaus Wilkens, Wittmund
Wieland Zademach, Aulendorf
Peter Zimmermann, Weimar-Tiefurt
Hildegard Zumach, Bergisch Gladbach

Kehrt um zu Gott – seid fröhlich in Hoffnung

Einige Gedanken zum Thema der nächsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen aus Frauensicht

VON ELISABETH RAISER

Die nächste Vollversammlung des ÖRK wird in Harare in Zimbabwe stattfinden, und der afrikanische Kontext, der Reichtum der afrikanischen Kultur und Tradition, sowie das gegenwärtige Leiden in Afrika werden für dieses ökumenische Ereignis eine große Rolle spielen. Afrika wird in unserer Zeit oft als der verlorene Kontinent angesehen. Die furchtbaren Kriege der vergangenen Jahre, das nicht endende Flüchtlingselend, Dürre oder Überschwemmungen, Hunger und Krankheiten: von all dem hören wir aus Afrika fast täglich durch die Medien. Aber das Bild, das diese Nachrichten schaffen, wird Afrika nicht gerecht und ist eine Sicht durch unsere westlich-weiße Brille, die wir so schwer ablegen können. Es ist vielleicht auch eine Sicht durch die männliche Brille. Nicht, daß die Afrikanerinnen blind wären gegenüber den Leiden ihres Kontinents und besonders der Frauen und Kinder angesichts der Folgen der Globalisierung und der liberalen Wirtschaftszwänge. Aber wenn wir ihnen zuhören, dann ist der Eindruck ihres Stolzes auf ihre Kultur und der Liebe zu ihren Ländern oft stärker als der Ausdruck des Leids. Sie erzählen gern und viel von der engen Gemeinschaft, in der sie groß geworden sind, von der Familien- und Dorfsolidarität und von der Freude, die das Leben prägt, trotz aller Widrigkeiten. Sie erzählen von der unglaublichen Kraft der afrikanischen Frauen, die das Leben nicht nur aufrecht erhalten, sondern mit den bescheidensten Mitteln zur Fülle bringen. Noch heute lebt in Afrika eine gemeinschaftsorientierte Kultur – im Gegensatz zu unserem zunehmend individualistischen Pluralismus – und die Frauen haben darin eine wesentliche Rolle. Bei aller Emanzipationsbemühung, die durch den westlichen Einfluß wesentlich geprägt ist, versuchen sie, ihre gemeinschaftsbezogenen Traditionen zu bewahren, indem sie sie verändern, ohne sie zu verraten. Der Glaube und die Hoffnung auf Gott ist für die meisten von ihnen bei diesem Prozeß mit all seinen Spannungen tragend. Das Thema der nächsten Vollversammlung „Kehrt um zu Gott – seid fröhlich in Hoffnung" ist ihnen aus dem Herzen gesprochen.


TURN TO GOD
REJOICE IN HOPE
8th Assembly
World Council
of Churches
OIKOUMENE
3-14 December, 1998
Harare, Zimbabwe

Ein afrikanischer Künstler hat in einer Skulptur zum Thema diese Sprache des Herzens in eindrücklicher Weise zum Ausdruck gebracht.

Die gefalteten Hände und der Kreis, den der Leib der Skulptur bildet, bringen eine große innere Sammlung des Menschen zum Ausdruck, der sich Gott zuwendet. Eine Ablenkung ist da gar nicht möglich. Sein Blick ist nach oben gerichtet, offen, erwartungsvoll, ohne Harm, ja fast kindlich vertrauensvoll. Es ist, als hätte er Trost gefunden im Leid – zwei Striche unter den Augen sind wie Tränen, die getrocknet werden. So wie es einer der Bibeltexte aussagt, die dem Thema zugrunde liegen:

„Laßt uns darauf achthaben und danach trachten, den Herrn zu erkennen; denn er wird hervorbrechen wie die Morgenröte und wird zu uns kommen wie ein Regen, wie ein Spätregen, der das Land feuchtet" (Hosea 6,3).

Die Umkehr zu Gott ist ein Sinneswandel. Sie beginnt mit dem Sehen dessen, was tatsächlich ist, mit der Überwindung der Blindheit, mit der wir so oft geschlagen sind. Und sie führt zu dieser erfrischenden Erquickung, von der der Hosea-Text spricht. Aus der Sicht der Frauen ergibt sich die Frage: Was heißt diese Umkehr für Frauen, was heißt sie für Männer?

In dem Kontext des Hoseabuches wie in den meisten biblischen Stellen, wo es um Umkehr geht, sind sicherlich zunächst nur Männer angesprochen. Um beim Beispiel des Hoseatextes zu bleiben: Hier wird die Umkehr denen nahegelegt, die im Bruderkrieg sich gegenseitig umgebracht haben, und Frauen waren an diesen Kriegen in der Regel nicht beteiligt. Die Umkehr und Hinwendung zu Gott heißt also für Frauen eine andere Art von Sinneswandel als für Männer; die Gottverlassenheit von Frauen drückt sich in den meisten Fällen anders aus als in der Anbetung der Macht, in Kampf und Konkurrenz. Worin dann? Noch immer sind es eher Selbstzweifel und Angst vor der Verantwortung und dem Risiko, innere und äußere Abhängigkeit eher als Überheblichkeit, Depression eher als Gewalt, die Frauen Gott nicht finden lassen. Und zugleich liegt darin eine Verheißung, denn die Trauernden sollen getröstet werden, die Kranken werden geheilt, und sie finden den Weg zu Gott wohl leichter als die Machthaber.

Die Tränen der Skulptur lassen mich nicht los. Sind sie die Tränen all derer, die sich in der Gottesferne fühlen und sich Gott zuwenden in der Hoffnung auf Erlösung? Oder sind es die Tränen derer, die die Hinwendung zu Gott vollziehen und erschrecken vor dem neuen Horizont, der sich auftut beim Verlassen der gewohnten Rollen und Rahmenbedingungen? Oder sind es die Tränen derer, die Gott nahe sind, aber leiden in den ungerechten Strukturen unserer Zeit und für die Gott der einzige ist, an den sie sich wenden können? Sie sind Gott nahe, weil Gott immer parteiisch ist für die

Benachteiligten, die Armen, die Fremden, die „Witwen und Waisen" der Bibel. Ich brauche nicht aufzuzählen, wieviele Menschen heute sich dieser Kategorie zugehörig fühlen müssen, besonders Frauen mit ihren Kindern.

Oder ist alles drei richtig? Das Wunderbare an Kunst ist, daß sie einem nicht sagt, was sie meint, sondern anregt zu eigenen Gedanken, zu Assoziationen und Auslegungen, die nie „falsch" oder „richtig" sind, sondern die uns mitnehmen auf oft unerforschte Wege.

„Kehrt um zu Gott – wendet euch Gott zu", beginnt das Thema. Aber wer ist der Gott, dem wir uns zuwenden? Wie haben Frauen Gott erfahren, daß sie im Blick auf diese Erfahrungen „fröhlich in Hoffnung" sein können?

Ich möchte zunächst von Gottesbegegnungen in der Bibel sprechen, diesen lebendigsten Zeugnissen von Gotteserfahrungen, die wir kennen. Natürlich kann hier bereits die erste feministische Kritik ansetzen: da die Bücher der Bibel – mit der Ausnahme des Hohen Liedes – ausschließlich von Männern geschrieben sind, drücken sie nur von Männern gemachte Gotteserfahrungen aus, selbst wenn sie von der Begegnung von Frauen mit Gott erzählen. Ausgerechnet das Hohe Lied, das vielleicht teilweise von Frauen geschrieben wurde, nennt Gott nicht ein einziges Mal und nimmt auch indirekt keinen Bezug auf Gott. Gibt es also gar keine authentische Gottesrede von Frauen in der Bibel? Doch! – Denn die Bedingung der Möglichkeit, daß Männer von Gottesbegegnungen von Frauen sprechen, kann nur sein, daß diese Frauenerfahrungen besonders starke Zeugnisse waren und eine Autorität besaßen, die über die institutionelle Autorität weit hinausging. Trotz aller männlichen Interpretation scheinen die tatsächlichen Gotteserfahrungen der Frauen in den Erzählungen durch. Was hier berichtet wird, ist fast immer so ungewöhnlich, ja oft so unglaublich, daß es gar nicht „erfunden" sein kann. Eine feministische Hermeneutik, die versucht, diesen Erfahrungen genauer auf die Spur zu kommen, ist freilich unerläßlich. Sie ist seit vier Jahrzehnten im Gang und hat den Deckmantel des Schweigens, der bisher über ihnen lag, gehoben und die Umstände, in denen sie gemacht wurden, erforscht. Damit hat die verwandelnde Kraft der Gottesbegegnungen der biblischen Frauen eine neue Dynamik entwickelt, die für unzählige Frauen heute der Grund für die Hoffnung ist, die in dem Vollversammlungsthema zum Ausdruck kommt.

So möchte ich also fragen:

Wie erfahren Frauen in der Bibel Gott, wie zeigt er sich ihnen und was bedeutet es daher für sie, wenn sie sich ihm zuwenden?

1. „Du bist ein Gott der mich sieht" (Gen 16, 13)

Es ist Hagar, die ägyptische Sklavin Sarais, die Gott diesen Namen gibt. Erinnern wir uns an ihre Geschichte: Nachdem sie sozusagen als Leihmutter von Abraham schwanger geworden war und auf ihre Herrin Sarai herunterblickte, wurde sie von dieser schlecht behandelt und beschloß, eher zu sterben und frei zu sein als in dieser unwürdigen Situation zu bleiben. Sie verließ das sichere Haus und ging in die Wüste. Dort begegnete ihr an einer Wasserquelle der Engel Gottes und bewegte sie zum Umkehren. Und zugleich prophezeite er ihr die Geburt eines Sohnes, der der Stammvater der Wüstenvölker werden würde. Es war klar: nur ein Umkehren würde ihr Überleben und das ihres Kindes sicherstellen, auch wenn es eine Umkehr in die Sklaverei ist. Hagar nennt in dieser Situation den Namen Gottes: „Du bist ein Gott, der mich sieht". Es ist wie ein Ausruf der Überraschung und Freude, daß sie, die rechtlose Magd, gesehen wird von dem Heiligen. Was ist auffällig in dieser Geschichte und in dieser Gotteserfahrung? Erstens: Gott wendet sich zunächst selber der Hagar zu, und zwar in einer lebensgefährlichen Situation: Hagar ist in der Wüste, am Rande des Todes, hochschwanger, ohne Möglichkeit, sich und ihr Kind zu retten, wenn sie weitergeht. Gott tut den ersten Schritt, es ist von keinem Gebet der Hagar in dieser Situation die Rede. Sie wird also überrascht von dieser Begegnung und der großartigen Prophezeiung Gottes. Zweitens: Ihre Reaktion ist eine spontane Anrufung Gottes, und dann die Umkehr, die Umkehr zum Leben, wie ein Kirchentagsslogan einmal hieß, eine Umkehr aus einer bewunderungswürdigen, aber unrealistischen Freiheitsliebe in die überlebenssichernde Sklaverei, um das Leben der Zukunft zu retten. Unser freiheitlich aufklärerisch geprägtes Bewußtsein hätte es vielleicht lieber gesehen, wenn Gott ihr ein menschenwürdiges Leben in der Freiheit ermöglicht hätte. Aber Gott ist nicht wirklichkeitsfern, und die kluge Hagar erkannte, daß er sie so wie sie war mit ihren speziellen Bedingungen gesehen hatte. Drittens: Es ist von der Gottesbegegnung an der Wasserquelle die Rede: Quellen waren im Mittleren Osten traditionellerweise ein beliebter Ort für die Verehrung der Göttin, die Fruchtbarkeit bringt, die das Leben sichert und für Nahrung sorgt. Ist die Realitätsnähe der Weisung Gottes: „Geh dorthin zurück, wo du Nahrung findest und dein Kind zur Welt bringen kannst" vielleicht ein heimlicher Rat der Göttin?

Hagar ist heute eine sehr wichtige Identifikationsfigur für die Womanist-Theologinnen in den USA[1]: Wenn die schwarzen Frauen Nordamerikas in ihre eigene Geschichte sehen, erkennen sie die Parallele der Sklavinnensituation, des Überlebenswillens und der Erfahrung der Gottesnähe in der

größten Not. Ein Neulesen der Hagargeschichte aus der Perspektive der Unterdrückten – und die schwarzen Sklavinnen waren doppelt unterdrückt, als Schwarze und als Frauen – stört den Gang der Heilsgeschichte, wie Elsa Tamez es einmal ausgedrückt hat. Gott sieht sie und steht auf ihrer Seite. Die dominante Kultur und Religion, in welchem Kontext sie auch sei, muß sich dieser Herausforderung stellen. Das ist eine der wesentlichen Botschaften aus dieser Gotteserfahrung einer Frau.

2. „Laßt uns dem Herrn singen, denn er hat eine herrliche Tat getan, Roß und Wagen hat er ins Meer gestürzt" (Miriams Lied: Ex 15, 21). Gott ist ein befreiender Gott

Der Exodus, d.h. die Befreiung von der Sklaverei in Ägypten, der Auszug aus dem Sklavenland, der Durchzug durch die Wüste und schließlich der Einzug in das versprochene Land ist in der hebräischen Bibel die entscheidende Gotteserfahrung des Volkes Israel.

Theologinnen unserer Zeit haben dieses Symbol des Auszugs, Durchzugs und Einzugs übernommen für die Gotteserfahrungen der Frauen in einer Zeit des Umbruchs, und Miriam mit der Pauke und ihrem Loblied wurde für sie eine wichtige Identifikationsfigur. Das Wissen von der „herrlichen Tat" Gottes, der diese Befreiung begleitet und möglich macht, begleitet auch die Frauen auf ihrem oft schwierigen Weg der Lösung aus alten Rollenmustern und der Suche nach einem „neuen Land", in dem nicht mehr das „Kein Ort – Nirgends" gilt, mit dem Christa Wolf das Schicksal der sich selbst suchenden und nach Autonomie verlangenden Frauen zu Beginn der Frauenbewegung beschrieben hat.

Aber zum Exodus und zur Befreiung gehören die Verpflichtungen des Bundes, den Gott mit dem ausziehenden Volk schließt. Eine zentrale Vorstellung dabei ist die der Gerechtigkeit, wobei es nicht um eine legale Frage geht, auch nicht um Verteilungsgerechtigkeit, sondern um die Frage nach erfülltem Leben. Erfülltes Leben kann es nur geben, wenn die Beziehungen „richtig" sind. Gerechtigkeit versucht, zerstörte oder zerbrochene Beziehungen wiederherzustellen, sie verurteilt jede Art von Machtmißbrauch, ökonomischer und sozialer Ausbeutung. Ihr Ziel ist letztlich Versöhnung, in der Schuld eingesehen und verziehen werden kann und ein Neuanfang möglich ist, weil sich Wesentliches in der Beziehung verändert hat. Die Bibel ist voll von Ermahnungen an das Volk, diese Gerechtigkeit zu suchen, und zwar nicht einfach aus moralischem Eifer heraus, sondern weil anders ein gutes Leben in Gemeinschaft nicht möglich ist. Das heißt, die Erfahrung Gottes

als des Befreiers im Exodus ist zugleich die Wurzel für die Hinwendung zu den Menschen der damaligen Gesellschaft, die stets in Gefahr waren, aus der Gemeinschaft herauszukippen, weil ihnen ein Leben in Würde verweigert wurde: der Witwen und Waisen, der Armen und der Fremden. Die Texte nehmen immer wieder Bezug auf die eigene Erfahrung Israels, das ja selbst versklavt und fremd gewesen war. „Du kennst die Seele des Fremden, denn du selbst bist fremd gewesen in Ägyptenland" (Ex 23,9).

3. „Danach wurde Gott dem Land wieder gnädig" (2 Sam 21,14). Gott ist ein gerechter Gott

In Situationen von Ungerechtigkeit ist Widerstand gegen die Machthaber der erste, notwendige Schritt, soll der Shalom, der umfassende Gemeinschaftsfriede wiederhergestellt werden. Frauen hatten wenig Macht und Möglichkeiten, um diesen Widerstand leisten zu können. Aber es gab Frauen, die sich wehrten. Sie erfuhren die Nähe des gerechten Gottes, aber sie wurden von unserer kirchlichen Tradition vergessen, denn sie paßten nicht in das propagierte Frauenbild. Rizpa z.B., die Nebenfrau Sauls, wer kennt sie schon? Rizpa hatte erleben müssen, wie ihr Mann, König Saul, fiel und nicht den Sitten entsprechend begraben wurde. Dann wurden ihre Söhne von König David geopfert, um der Sühneschuld der Israeliten gegenüber den Gibeonitern Genüge zu tun. Ihre Körper lagen unbestattet auf dem Feld. „Da nahm Rizpa, die Tochter Aijas, ein Sackgewand und breitete es für sich aus auf dem Fels am Anfang der Ernte, bis Regen vom Himmel auf die Toten troff, und ließ am Tage die Vögel des Himmels nicht an sie kommen noch des Nachts die Tiere des Feldes. Und es wurde David angesagt, was Rizpa, Sauls Nebenfrau getan hatte..." David nahm daraufhin die Gebeine Sauls und Jonathans, ebenso wie die der Söhne Sauls und Rizpas und begrub sie in Sauls Herkunftsland. „Danach wurde Gott dem Lande wieder gnädig." D.h. Rizpa hatte erreicht, daß David einlenken mußte, und Gott hatte ihre Handlungsweise bestätigt, indem er das Land von der herrschenden Hungersnot befreite.

Rizpa ist in ihrem Mut, mit ihrer stummen Wache und ihrer erstaunlichen politischen Wirkung die Urmutter der Frauen für den Frieden, der Frauen in Schwarz, der Mütter, die ihre in den Gefängnissen der Diktatoren verschollenen Kinder zurückfordern, überall auf der Welt. Sie ist die Urmutter der Frauen, die durch ihr stummes Zeugnis die Logik der Macht und des Krieges in Frage stellen, ohne selber nach Macht zu streben, der Frauen, die dem Leben in seinen Grenzsituationen nah sind, die bei den Toten wachen und

wissen, daß ein würdiges Begräbnis notwendig ist für den Frieden und für die Möglichkeit zu trauern. Rizpa war Gott näher als David mit seinem Machtanspruch, und Gott stand auf ihrer Seite gegen seinen Auserwählten! Sie hat ihn erfahren als den *gerechten Gott.*

4. „Ich will euch trösten wie einen seine Mutter tröstet" (Jes 66,13)

„Ich habe dich einen kleinen Augenblick verlassen, aber mit großer Barmherzigkeit will ich dich sammeln" (Jes 54, 7)

Der Prophet Jesaja legt Gott diese Worte in den Mund, die ihn mit einer Mutter vergleichen. An anderen Stellen ist von der Barmherzigkeit Gottes die Rede. Das hebräische Wort „chesed" für Barmherzigkeit ist eng verwandt mit dem Wort für den Mutterschoß der Frau.

Die Barmherzigkeit und Güte Gottes wird so eng in Verbindung gebracht mit der Liebe einer Mutter zu ihrem noch nicht geborenen Kind. Bevor das Kind sie kennt, kennt sie es und liebt es. Niemals wird das Kind aus der Liebe der Mutter fallen; und in der gleichen Weise liebt Gott uns. Im Psalm 139 heißt es: „von allen Seiten umgibst du mich und hältst deine Hand über mir... Es war dir mein Gebein nicht verborgen, als ich im Verborgenen gemacht wurde, als ich gebildet wurde unten im Erdreich (eine Metapher für den Mutterleib). Deine Augen sahen mich, als ich noch nicht bereitet war." Paul Gerhardt hat diese Erfahrung in seinem Weihnachtslied „Ich steh an deiner Krippen hier..." auf Jesus bezogen: „Als ich noch nicht geboren war, da bist du mir geboren und hast mich dir zu eigen gar, eh ich dich kannt, erkoren. Eh ich durch deine Hand gemacht, da hast du schon bei dir bedacht, wie ich dein sollte werden." All das sind Bilder und Metaphern einer mütterlichen Liebe Gottes. Und wie die Liebe der Mütter schließt sie den Anfang und das Ende des Lebens ein. Damit bringt sie Gott in die Nähe der Frauen, die um ihre Toten trauern, wie Rizpa, wie die Frauen am Grab, wie die Mütter der Plaza de Mayo heute – und in die Nähe derer, die gegen die lebenzerstörenden Kräfte eintreten.

Ich habe diese mütterlichen Züge der Barmherzigkeit Gottes hervorgehoben, weil in unserem Bewußtsein normalerweise die Barmherzigkeit Gottes sehr eng mit dem Gleichnis vom verlorenen Sohn und dem vergebenden Vater verbunden ist. Es ist ein wunderbares Gleichnis, das allein das ganze Thema: „Kehrt um zu Gott – freut euch in Hoffnung" eigentlich schon erzählend darlegt. Daß Gott darin ein Vater ist, ist schön und zeigt uns das Vaterbild in einem Licht, das den üblichen strengen Vater in den Schatten treten läßt. Aber es gibt kein entsprechendes Gleichnis der Liebe und Barm-

herzigkeit im Bild der Mutter, und wir müssen andere Texte heranziehen, um diesem Bild auf die Spur zu kommen. Auch dabei wissen wir, daß keines der Bilder Gott erfassen kann, daß sie sich gegenseitig ergänzen und er auch dann immer noch ein Geheimnis bleibt. Aber die Vorstellung, daß der Gott, zu dem wir uns wenden und umkehren und deshalb fröhlich in Hoffnung sein können, auch weibliche und mütterliche Züge hat, schließt Frauen in die Rede von Gott ein. Es läßt beim Nachdenken über das Thema der Vollversammlung andere Bilder, andere Assoziationen, andere Erinnerungen zu, als es das Gleichnis vom verlorenen Sohn allein könnte.

5. „Und sie spürte es am Leibe, daß sie von ihrer Plage geheilt war" (Mk 5,29). Gott ist ein heilender Gott

Heil und Heilung sind eng miteinander verbundene Vorstellungen und Erfahrungen. Das Heilwerden ist vielleicht die tiefste Hoffnung der Gläubigen. In der christlichen Tradition war Heil sehr oft verbunden mit der Vorstellung einer jenseitigen Erlösung und eines „Seelenheils", das die körperliche Seite des Heilseins weitgehend vernachlässigte. Für Frauen und in der feministischen Theologie bekommen die Heilserfahrung und Hoffnung auf das Heil eine andere Bedeutung. Die Hoffnung auf Befreiung und der Eintritt in das Reich der Liebe Gottes, die in der christlichen Tradition immer mit den Heilsvorstellungen verbunden waren[2], beziehen sich für sie sehr konkret auf das hiesige, gesellschaftliche Leben. Dabei spielt in der feministischen Theologie die untergeordnete und diskriminierte Position der Frauen im Patriarchat eine Rolle, vor allem aber auch ihr entweder nicht wahrgenommener oder verachteter Körper.

Daher sind aus feministischer Perspektive im Zusammenhang mit der Hoffnung auf das Heil Gottes in erster Linie die Heilungsgeschichten der Evangelien wichtig, die nach den frühesten Quellen die Sendung Jesu ausmachten. In Jesus manifestiert sich der heilende Gott. Wichtig im Zusammenhang der Gotteserfahrungen von Frauen ist, daß von vielen Heilungen erzählt wird, in denen der traditionell als kulturell und religiös unrein angesehene weibliche Körper durch eine körperliche Berührung durch Jesus als heil und ganz angenommen wird. Heilung ist damit nicht nur ein Gesundwerden des Körpers, sondern zugleich die volle Selbstannahme der Frauen als Kinder Gottes und als volle, gleichwertige Glieder der Gemeinschaft.

Vielleicht am deutlichsten wird dieses Verständnis der Heilung an der Geschichte der *blutflüssigen Frau* (Mk 5, 24-34, parr). Um die Tragweite der Geschichte zu verstehen, muß man sich in Erinnerung rufen, daß blutende

Frauen als unrein angesehen wurden, ihr Körper wurde als nicht intakt, nicht geschlossen verstanden. Ihre Sexualität war gefährlich. In dieser Lage konnten sie sich Gott und den Menschen nicht nähern, d.h. sie waren ausgeschlossen von der religiösen wie von der menschlichen Gemeinschaft, „Unberührbare" im wörtlichen und übertragenen Sinn des Wortes. Als die blutende Frau die Initiative ergriff und Jesus von hinten anrührte wohl wissend, daß die Berührung mit ihr ihn unrein machen würde, brach sie alle Regeln des Anstands. Ihre Hoffnung war also größer als das Tabu, das sie brach. Und sie trügte sie nicht: die Berührung mit Jesus heilte ihren Körper. Aber die Geschichte bleibt dabei nicht stehen.

Jesus spürt eine Kraft von sich ausgehen, die er zunächst selber nicht deuten kann, die ihn aber beunruhigt und der er auf die Spur kommen will. Sein Insistieren darauf, daß sich die Person erklärt, der er seine Kraft gegeben hat, zeigt, daß mit ihm durch die Berührung ebenfalls ein Prozeß angefangen hat, den er zu Ende bringen möchte und muß. Ihrer Stellung entsprechend versteckt sich die Frau und schweigt.

Jesus lockt sie aus der Stummheit und Unsichtbarkeit. Damit betritt sie einen neuen Lebensraum, den sie noch nicht kennt. Es ist der Raum, in dem sie als Verwandelte, als volle Person, als geliebte Tochter Gottes und gleichwertige Partnerin der Menschen leben wird. Eine solche Verwandlung – Umkehr! Konversion – erfolgt nicht ohne Angst und Zittern. Nur in der Geste des Sich-zu-Boden-werfens vor Jesus kann sie diese Wendung zu Jesus und zum Heilsein hin vollziehen. Seine Nähe gibt ihr die Kraft zu sprechen und aus der Unsichtbarkeit und Stummheit in die Öffentlichkeit zu treten. Die Beziehung der Heilung, die im Körperlichen begonnen hatte, wird so auch auf der Ebene des Bewußtseins und der Sprache vollzogen, ein mindestens ebenso ungewöhnlicher Vorgang, wenn man bedenkt, daß Frauen nicht das Recht hatten, in der Öffentlichkeit zu sprechen, und Jesus damit zur Brechung eines weiteren Tabus Anlaß gab. Es ist kein Wunder, daß Jesus sich mit dieser Art von ausdrücklicher, sichtbarer Aufwertung und Achtung der ansonsten verachteten Frau den Ärger der religiösen Autoritäten zuzog.

Jesus sagt zu ihr am Schluß: „Meine Tochter – dein Glaube hat dich gesund gemacht. Geh hin in Frieden und sei gesund von deiner Plage." Die Plage war sicherlich die Blutung, durch die sie ihr Leben jeden Tag ein Stückweit verlor. Jetzt ist sie in ihrem Leben wiederhergestellt. Das ist das eine. Aber Jesus spricht mit den Worten „Dein Glaube hat dich gesund gemacht" auch aus, daß sie einen eigenen Anteil an ihrer Heilung hat.

Das verändert die traditionelle theologische Vorstellung, in der das Heil nur aus Gottes Initiative heraus die Menschen erreichen kann und „durch

keinerlei menschliche Unternehmungen zustande kommt". Demgegenüber scheint mir der Text zu zeigen, daß Heilung auf der Basis der Gegenseitigkeit geschieht. In Jesus ist die Kraft Gottes, die in der Begegnung mit anderen freigesetzt wird. Die Heilung hätte nicht geschehen können ohne die Bereitschaft und die Beteiligung der Frau, und Jesus erfährt, erkennt und erweitert seine eigene Kraft erst in der Beziehung mit der Frau.

Diese Geschichte enthält eine sehr verheißungsvolle Botschaft für unzählige Frauen, vor allem für all die Frauen, die unter Gewalt leiden. Wie die Teambesuche im Rahmen der Ökumenischen Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen" in aller Welt wieder neu gezeigt haben, ist die Gewalt gegen Frauen ein erschreckend weit verbreitetes Phänomen. Vergleichende Studien z. B. der UNO legen dabei nahe, daß sie sich nicht allein durch sog. äußere Umstände erklären läßt, wie z. B. Gewalterfahrungen in der Kindheit des Mannes, Frustrationen im Arbeitsleben, Arbeitslosigkeit, Alkoholismus, Armut, Flucht und Vertreibung etc., sondern daß die Gewalt gegen Frauen viel zu tun hat mit der mangelnden Wertschätzung der Frau und ihres Körpers. Das hat sich gegenüber der Zeit Jesu in den meisten Kulturen nicht geändert! Wir wissen aus psychologischen Untersuchungen von dem Zyklus der häuslichen Gewalt, in dem Männer und Frauen gefangen sind. In seinen drei wesentlichen Stadien spielt der Schock der Frau und ihr Versuch, die Gewalterfahrung entweder sich selber anzulasten oder möglichst zu verschweigen, eine sehr wesentliche Rolle. Das Schweigen, das Nichtredenkönnen als Ausdruck der Minderwertigkeit auf seiten der Frau, und das Schweigen als Ausdruck der Macht und der mangelnden Bereitschaft, sich zu ändern, beim Mann verstärken sich dabei gegenseitig auf verhängnisvolle Weise. Die Männer müssen zur Rechenschaft gezogen werden und müssen an sich arbeiten. Gewalt gegen Frauen ist nicht entschuldbar. Aber die Frauen ihrerseits brauchen Hilfe, um aus dem verhängnisvollen Gewaltkreislauf, der auch ein Zyklus des Schweigens ist, herauszukommen.

Darum erscheint mir diese Geschichte, in der Jesus die Frau veranlaßt, sich zu erkennen zu geben und zu sprechen, so wesentlich für unser Verständnis von Heilung. Sie kann in der Seelsorge der Kirchen mit Paaren, zwischen denen Gewalt herrscht, eine befreiende Kraft ausüben, in dem Sinn von „Evangelium", der guten Botschaft, die verändert und den Raum eröffnet für ein verwandeltes Leben.

5. Seid fröhlich in Hoffnung

Der zweite Teil des Themas spricht von der Hoffnung. Ich möchte dazu eigentlich nicht mehr viel sagen – ihr Wesen ergibt sich aus dem, wie wir Gott erfahren: Es ist die Hoffnung auf Heilsein, die Hoffnung auf Befreiung, die Hoffnung auf Gerechtigkeit, auf Frieden, auf Liebe und Barmherzigkeit.

Schaue ich noch einmal in die Bibel, um mich von den Frauen inspirieren zu lassen, fallen mir natürlich alsbald Maria und Elisabeth ein, die beiden unzeitgemäß schwangeren Frauen, die sich begegnen und in dieser Begegnung Kraft für die radikale Hoffnung schöpfen, von der das Magnifikat spricht. Die Verhältnisse werden in dieser Hoffnung umgekehrt; sie zeichnet das Bild von einer Gegenwelt gegen die herrschende Welt, und sie ist aktuell wie eh und je. Angesichts des wachsenden Unrechts und Leidens in der Welt wundert man sich manchmal, daß sie noch trägt. Zugleich können wir erleben, wie gerade in den schlimmsten Situationen immer wieder Menschen von ihr getragen werden und Zeugnisse ablegen, die im wahrsten Sinne umwerfend sind wie das Magnifikat. So als brächte das übermäßige Leid eine übermäßige Kraft und Zuversicht hervor, genau wie wir sie in den biblischen Geschichten angetroffen haben. Ich denke konkret an die sozialen Bewegungen an der Basis, die der Arroganz der wirtschaftlichen und politischen Macht Widerstand entgegensetzen und unermüdlich für ein „anderes", demokratisches und menschenfreundliches Leben eintreten; an all die vielen Frauengruppen, die für Frauenrechte und den Respekt vor Frauenleben kämpfen, an die Gruppen in den Kirchen, die für eine Erneuerung einstehen. Weltweit arbeiten sie an ihrer Vernetzung und gegenseitigen Solidarität. Für mich sind sie die TrägerInnen der Hoffnung, von der das Vollversammlungsthema spricht.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. z. B. Delores S. Williams: Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk. Orbis Books, New York 1993.

2 Vgl. Elisabeth Moltmann-Wendel, Artikel: Heil/Heilung in: Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, S. 181.
Doris Strahm/Regula Strobel, Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht. Exodus, Fribourg/Luzern 1991.

Gottes wirkmächtiges Wort im Netz kirchlicher Selbstbehauptung?

Versuch einer theologischen Rettung der grundlegenden Bedeutung der geistlichen und sakramentalen Dimension für die Ökumene

VON JOHANNES BROSSEDER

In diesem Jahr darf der Ökumenische Rat der Kirchen auf eine fünfzigjährige, ja, nimmt man Utrecht 1938 hinzu, auf eine schon immerhin sechzigjährige Geschichte zurückblicken. In ihr hat der Rat im Kontext schwerster politischer, ideologischer und ökonomischer Auseinandersetzungen, Erschütterungen und Umwälzungen, im Kontext globaler und lokaler Kriege und im Kontext der weltweiten ökologischen Herausforderung und der geradezu unlösbar scheinenden Forderung nach Schaffung gerechter Lebensverhältnisse in der Dritten und Vierten Welt verbunden mit der ebenso unlösbar scheinenden Forderung nach einem radikalen Umdenken in der Organisation des Lebens in der Ersten und Zweiten Welt versucht, den christlichen Kirchen, die vielfach die Weltprobleme und -konflikte im Rat selbst spiegelten, ein Forum zu bieten, welches den Kirchen behilflich sein möchte, ihre verlorene Communio wiederherzustellen, nicht um ihrer selbst willen, sondern im Heilsdienst an unserer gemeinsamen Welt. Was der Ökumenische Rat der Kirchen inmitten der Wirrnisse unserer Zeit und auch durch heftige Auseinandersetzungen in seinen eigenen Reihen hindurch geistlich, menschlich und damit politisch „geleistet" hat und „leistet" im Hinblick auf christliche und menschliche Gesprächskultur von Christen unterschiedlichster Konfessionen und Denominationen, im Hinblick auf die Stiftung eines Bewußtseins weltweiter Zusammengehörigkeit aller Christen und im Hinblick auf die gemeinsame christliche Verantwortung, zur Lösung brennender Probleme unserer Welt beizutragen, um nur diese drei Gesichtspunkte zu nennen, *kann in der gesamten Christenheit gar nicht hoch genug veranschlagt und geschätzt werden.* Zum Ökumenischen Rat der Kirchen gibt es nur die Alternative anhaltender Separation der Konfessionen und Denominationen, aber auch der Regionen, und immer schneller wachsender wechselseitiger Entfremdung lokaler oder regionaler und konfessioneller Christentümer, die sich dann einzeln die Frage gefallen lassen müßten, wozu sie überhaupt Christen sind, wenn ihnen Leid und Freude von Schwestern

und Brüdern in anderen Kontinenten oder in anderen Konfessionen und Denominationen gleichgültig sind bzw. sie sich in ihrem je eigenen Glauben von deren Geschick nicht zutiefst betroffen wissen. Das Genannte gilt auch für die römisch-katholische Kirche, obwohl sie nicht offizielles Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen ist; aber ihre Mitarbeit in den einzelnen Units des ÖRK und die paritätisch besetzte Joint Working Group des ÖRK und der römisch-katholischen Kirche zeigen dies an. Wenn der ÖRK 1998 in Harare zu seiner letzten Vollversammlung vor der Jahrtausendwende zusammentritt, darf er zumindest das Verdienst für sich verbuchen, am Ende des Jahrtausends feindseliger christlicher Separationen (und deren säkularen Folgen) in weiten Teilen der Christenheit ein neues Gespür dafür entwickelt zu haben, daß es so, wie es das zweite christliche Jahrtausend vorgelebt hat, auf gar keinen Fall weitergehen kann. Der Ökumenische Rat der Kirchen selbst ist das hoffnungsvollste Signal der Konfessionen und Denominationen, ihren Weg zur Versöhnung und in die Communio der Kirchen unumkehrbar zu machen.

Daran sich einfallsreicher, aktiver und mit mehr Elan als bisher zu beteiligen, sollte wieder zu den Prioritäten auch in der römisch-katholischen Kirche gezählt werden können. Das aber hieße, daß Dokumente wie „Einige Aspekte zur Kirche als Communio", der „Katechismus der katholischen Kirche", die massive Kritik an der Einführung der Frauenordination in der anglikanischen Kirche, die unsinnige Maßregelung von Theologen mit eigens auf sie hin ausgearbeitetem neuem Glaubensbekenntnis und das jüngste Dokument, man mag es drehen und wenden, wie man will, gegen die römisch-katholischen Laien – nur diese Dokumente seien genannt – den Vatikan niemals hätten verlassen dürfen; solche Dokumente sorgen nicht nur im Binnenraum der römisch-katholischen Kirche für erhebliche ungute Irritationen, sondern lassen auch ernsthafte Zweifel an der Eindeutigkeit des ökumenischen Willens dieser Kirche in ihrer Gesamtheit aufkommen. Man kann z. B. daher den evangelischen Kritikern der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" im Kontext dieser Dokumente durchaus ein gewisses Maß an Verständnis entgegenbringen, insofern sie zu Recht Eindeutigkeit einfordern, die ich jedoch nicht so sehr in dem auf Eindeutigkeit hin jedenfalls lesbaren Dokument zur Rechtfertigungslehre vermisse, sondern in der allgemeinen gegenwärtigen vatikanischen Verlautbarungslage, soweit sie von der Glaubenskongregation dominiert ist. Auch die Glaubenskongregation hat sich von einer ökumenischen Gesamtausrichtung der römisch-katholischen Kirche lenken und leiten zu lassen; sie entwickelt ihren gesamten Einfalls- und Erfindungsreichtum für ein separatistisches

Rückwärts der römisch-katholischen Kirche; sie vermeidet es bis jetzt konsequent und dazu ohne jede Not, einen radikalen Kurswechsel zu vollziehen und mit demselben Einfallsreichtum die ökumenische Zukunft der Kirchen auf koinonia hin gemeinsam mit den anderen Kirchen zu gestalten. An theologischen Hilfestellungen aus aller Welt dazu fehlt es keineswegs.

Die Communio der Kirchen, welcher der Ökumenische Rat der Kirchen dienen will, hat eine sie begründende geistliche und sakramentale Dimension. Niemand wird sie bestreiten wollen. Alle betonen sie. Wird sie aber wirklich ernst genommen? Ist sie nur verbale Deklamation? Wie ist es um die gottesdienstliche Dimension in der Ökumene seitens der römisch-katholischen Kirche bestellt? Muß hier alles so bleiben, wie es derzeit ist, oder können gangbare neue Wege in dieser Frage gefunden werden? Wie steht es um die communio bzw. communicatio in sacris?

I.

Die römisch-katholische Kirche nimmt in der Frage der *Gottesdienstgemeinschaft mit Christen anderer Kirchen* eine im einzelnen unterschiedliche Haltung ein. War bis zur Instructio „De motione oecumenica" von 1949 jegliche Art gottesdienstlicher Gemeinschaft mit nichtrömisch-katholischen Christen strikt untersagt und hatte im Falle praktizierter Gemeinschaft die Exkommunikation zur Folge, so „durfte" seit 1949 bei „gemischten Zusammenkünften" das Vaterunser gemeinsam gebetet werden. Eine gründliche Neuorientierung brachte – wie bekannt – das II. Vatikanische Konzil. Im Ökumenismusdekret (Nr. 8) heißt es:

„Bei besonderen Anlässen, zum Beispiel bei Gebeten, die ‚für die Einheit' verrichtet werden, und bei ökumenischen Versammlungen, ist es erlaubt und auch erwünscht, daß sich die Katholiken mit den getrennten Brüdern im Gebet zusammenfinden. Solche gemeinsamen Gebete sind ein wirksames Mittel, um die Gnade der Einheit zu erflehen, und ein echter Ausdruck der Gemeinsamkeit, in der die Katholiken mit den getrennten Brüdern immer noch verbunden sind: ‚Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen' (Mt 18,20). – Man darf jedoch die Gemeinschaft beim Gottesdienst (communicatio in sacris) nicht als ein allgemein und ohne Unterscheidung gültiges Mittel zur Herstellung der Einheit der Christen ansehen. Hier sind hauptsächlich zwei Prinzipien maßgebend: Die Bezeugung der Einheit und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade. Die Bezeugung der Einheit verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen."

Auf dieser Grundlage wurde dann im *Ökumenischen Direktorium von 1967* sowohl in Notfällen wie auch bei anderen, hier nicht zu erörternden Fällen, Katholiken die Teilnahme am orthodoxen Abendmahl und Orthodoxen die Teilnahme am römisch-katholischen Gottesdienst erlaubt (siehe im einzelnen Nr. 39–54); für alle anderen als die orthodoxen Kirchen des

Ostens wurden andere Regeln in Kraft gesetzt (Nr. 55–63): in schwerer Not oder bei Todesgefahr wird es gestattet, daß evangelische Christen das Abendmahl in der römisch-katholischen Kirche empfangen können, niemals aber dürfen Katholiken in den evangelischen Kirchen am Abendmahl teilnehmen oder das Abendmahl von einem Amtsträger der evangelischen Kirche erbitten; sehr wohl aber dürfen sich Katholiken „an den gemeinsamen Antworten, Liedern und Gesten" beim öffentlichen Gottesdienst der evangelischen Kirchen aktiv beteiligen; letzteres gilt natürlich auch für evangelische Christen im römisch-katholischen Gottesdienst (siehe im einzelnen Nr. 55–63). Keinerlei Beschränkungen unterliegen gemeinsame Gebete, nichtsakramentale Gottesdienste sowie die gemeinsame Nutzung von Kirchengebäuden und liturgischem Gerät. Im *Ökumenischen Direktorium von 1993* werden die genannten Gesichtspunkte wiederholt (Nr. 102–160). Man merkt im Unterschied zum Direktorium von 1967 diesem Direktorium schon in der Diktion an, daß im genannten Teil eine längere Erfahrung gemeinsamer Gottesdienste sich niedergeschlagen hat und die Gottesdienste selbst gewissermaßen schon als selbstverständlich angesehen werden, einschließlich auch des Gebrauchs der jeweiligen Amtskleidung und der Amtsinsignien sowie der Zuweisung des entsprechend herausgehobenen Platzes und der liturgischen Ehren für die Amtsträger anderer Kirchen in den römisch-katholischen Gottesdiensten. Aber genau so differenziert und gegenüber den evangelischen Kirchen restriktiv wie schon 1967 werden die *sakramentalen Gottesdienste* behandelt. Für sämtliche Regelungen grundlegend ist die Anerkenntnis der Taufe als „des sakramentalen Bandes der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind" (Ökumenismusdekret Nr. 8 u.ö.; Kirchenkonstitution Nr.15), was sowohl im Ökumenischen Direktorium von 1967 (Nr. 9–20) wie im Direktorium von 1993 (Nr. 92–101) unterstrichen und für die Praxis fruchtbar zu machen versucht wird insbesondere durch die Empfehlung, gemeinsame Taufvereinbarungen mit den getrennten Kirchen abzuschließen, was vielerorts schon geschehen ist. Die amtliche restriktive Fassung in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft zwischen römisch-katholischen und evangelischen Christen ist aber selbst in der römisch-katholischen Kirche heftig umstritten und wird zunehmend kritisiert und auch ignoriert. Seit 1972 gibt es eine Vereinbarung zwischen der Diözese Straßburg und der Evang.-Luth. Kirche im Elsaß über wechselseitige eucharistische Gastfreundschaft für Christen in konfessionsverbindenden Ehen. Die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland hat in ihrem Beschluß „Gottesdienst" (1975) neben dem Nein zu einer Abendmahlsgemeinschaft zwischen römisch-katholischer Kirche

und den evangelischen Kirchen zum jetzigen Zeitpunkt dennoch auf den persönlichen Gewissensspruch des einzelnen in dieser Frage aufmerksam gemacht (Nr. 5.5). Dies wäre nicht nötig gewesen, da ein persönlicher Gewissensspruch für den einzelnen immer Vorrang hat; aber der an sich überflüssige Hinweis zeigt, wie stark die Forderung nach Änderung der amtlichen restriktiven Fassung erhoben wurde und wie heftig wenigstens *ein* positives Wort in dieser Sache erwartet wurde. Daneben wächst faktisch in vielen Gemeinden und in vielen Ländern eine gemeinsame Abendmahlspraxis, die aus dem Glauben und aus der Erkenntnis heraus entwächst, daß die Abendmahlsgemeinschaft der Intention des Gefeierten entspricht, verweigerte Abendmahlsgemeinschaft ihr aber direkt widerspricht und die Gründe für die Aufrechterhaltung der Trennung nicht mehr überzeugen, weil sie hinfällig geworden sind. Die römisch-katholische Kirche hat aber bisher noch längst nicht alle Möglichkeiten für eine Änderung ihrer restriktiven Haltung ausgeschöpft, die ihre eigene Überlieferung ihr an die Hand gibt. In Anknüpfung an die Mahnung des II. Vaticanums (UR Nr.4), die von Johannes Paul II. in „Ut unum sint" (Nr. 8) wiederholt wird, entschlossen „mit Überzeugung und Entschiedenheit ... am ökumenischen Werk teilzunehmen", ein Werk, das keineswegs als „irgendein Anhängsel zur traditionellen Tätigkeit der Kirche" (Ut unum sint, Nr. 20) angesehen werden dürfe, und in Anknüpfung an die Mahnung des II. Vaticanums (UR Nr. 4), in erster Linie ehrlich und eifrig das Nachdenken darauf zu richten, was in der katholischen Kirche erneuert werden muß, sei im Folgenden von den *traditionellen römisch-katholischen Lehren gesprochen, die bisher für die Ökumene noch nicht fruchtbar gemacht worden sind* und die mit den Lehren, mit denen eine restriktive Handhabung in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft bisher gerechtfertigt wird, nicht in Übereinstimmung gebracht werden können.

II.

Wort und Sakrament

Das Ökumenische Direktorium von 1993 kennt *dreierlei* Arten von Gottesdiensten (Nr. 108–136): Das gemeinsame Gebet, die gemeinsame nichtsakramentale Liturgie und die Gemeinschaft im sakramentalen Leben, besonders in der Eucharistie. Nur für die ersten beiden Gottesdienstarten ist derzeit die volle gottesdienstliche Gemeinschaft zwischen römisch-katholischen und evangelischen Christen amtlich möglich. In diesen Gottesdiensten aber wird das Wort Gottes, genommen aus der Heiligen Schrift, verkündigt

und es wird gepredigt. Einschränkungen in der Befugnis, das Wort Gottes zu verkündigen bzw. zu predigen, gibt es hier seitens der römisch-katholischen Kirche nicht. In der Eucharistiefeier jedoch, deren konstitutiver Teil der Wortgottesdienst ist, in dem ebenso das Wort Gottes, das aus derselben Heiligen Schrift wie in den zuvor genannten Gottesdiensten genommen wird, verkündigt und gepredigt wird, ist diese Aufgabe dem römisch-katholischen Priester bzw. Diakon vorbehalten; einem Mitglied einer anderen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft ist es nach ausdrücklicher Erlaubnis des Diözesanbischofs nur möglich, in einer Eucharistiefeier die Aufgabe des Lektors zu übernehmen (Nr. 133–134).

Man kann es drehen und wenden, wie man will. In allen drei Fällen wird das Wort Gottes in theologisch nicht zu verantwortender Weise ekklesiologisch diskriminiert. Die ersten beiden Gottesdienstarten, zu denen die ökumenischen Gottesdienste als Wortgottesdienste zählen, sind ganz offenkundig in diesem Konzept als Gottesdienste geringerer Qualität eingestuft; ein römisch-katholischer Christ kann durch eine Teilnahme an ihnen noch nicht einmal seiner Sonntagspflicht Genüge tun. Es ist unbegreiflich, wie eine Kirche, die sich in „Dei Verbum" alle Mühe gegeben hat, die Priorität und Superiorität des Wortes Gottes gegenüber allen anderen Worten und Handlungen für die gesamte kirchliche Wirklichkeit fruchtbar zu machen, dem Gottesdienst, in welchem das Wort Gottes im Mittelpunkt steht – und in welchem Gottesdienst steht es nicht im Mittelpunkt? – die Dignität verweigert, die ihm zukommt. Eine höhere Dignität wird nur dem Wortgottesdienst eingeräumt, der Bestandteil der Eucharistiefeier ist. Wird diese Dignität aber vom Wort Gottes her abgeleitet, oder strahlt hier nicht eher doch die *überlieferte höhere Wertigkeit des Sakramentes zurück auf den Wortgottesdienst der Eucharistiefeier?* Würde die Dignität des Wortgottesdienstes der Eucharistiefeier vom Wort Gottes her abgeleitet, dann macht die unterschiedliche Qualifizierung dieses Gottesdienstes gegenüber den reinen Wortgottesdiensten keinen Sinn. Wenn aber der Wortgottesdienst der Eucharistiefeier seine höhere Dignität gegenüber den anderen Wortgottesdiensten nicht vom Wort Gottes her erfährt, dann bleibt nur die Möglichkeit, diese zu begründen mit der traditionellen höheren Wertigkeit des Sakramentes, gewissermaßen so, als würde das Sakrament das Wort qualifizieren. Dies aber widerspricht grundlegend der alles Sprechen und Handeln der Kirche qualifizierenden Dignität des Wortes Gottes, auch dasjenige in den Sakramenten. Das genannte Problem spiegelt also immer noch die alte, und in dieser Gestalt nicht auf die Reformation zurückgehende, nachreformatorische Polemik zwischen der „Kirche des Wortes" und der „Kirche des Sakramentes". Ohne

das Wort Gottes ist aber das Sakrament auch kein Sakrament. Die Kraft des Sakramentes hängt an der Kraft des Wortes Gottes; das Wort Gottes ist aber nicht nur im Sakrament wirkkräftiges Wort Gottes; auch unabhängig vom Sakrament wirkt Gottes Wort – den Glauben, die Vergebung der Sünden, die Gemeinschaft mit Jesus Christus im Heiligen Geist. Es bedarf einer *gründlichen Neubesinnung auf das alles andere Qualifizierende des Wortes Gottes,* um diese unerträgliche ekklesiale Diskriminierung von Gottes wirkkräftigem Wort zu beseitigen.

Wer ist der Herr des Sakraments?

Warum wird hier von ekklesialer Diskriminierung gesprochen? Die Frage läßt sich beantworten, wenn der Frage nachgegangen wird, wer als der Herr des Sakramentes angesprochen werden muß. In den Dogmatiken der einzelnen Kirchen, auch in denen der römisch-katholischen Kirche, gibt es keinen Zweifel, daß Jesus Christus der Herr der Sakramente, er ihr „Spender" ist. Im Falle der Eucharistie, des Abendmahls, des Herrenmahls ist Jesus Christus derjenige, der an seinen Tisch einlädt, um uns Gemeinschaft mit ihm zu gewähren. Bezogen auf das Tun Gottes im Sakrament hat alles kirchliche Tun nur instrumentellen Charakter; Kirche hat diese Einladung Jesu Christi durch die Jahrhunderte hindurch konkret weiterzugeben und dabei deutlich herauszustellen, daß es sich dabei nicht um ihr Tun handelt, sondern *um Gottes Handeln an uns;* indem Kirche dies tut, predigt sie das Heilsgeschehen in Tod und Auferstehung Jesu Christi und dankt in einem Gott für dieses grundlose und nicht an Bedingungen geknüpfte Geschenk an uns. Indem die Kirche Gott lobend und danksagend Gottesdienst feiert, bezeugt sie, daß Gott hier handelnd am Werk ist, und nicht sie. Nur so wird auch der instrumentelle Charakter kirchlichen Tuns gegenüber dem göttlichen Tun gewahrt. Gottes Tun geht allem kirchlichen Tun voraus; kirchliches Handeln hat nur göttliches Handeln zu bezeugen und weiterzugeben.

Die Position, daß Gottes Handeln sich exklusiv nur des Instruments römisch-katholische Kirche bedient, ist auf dem II. Vaticanum insofern preisgegeben worden, als von anderen christlichen Kirchen gesagt wird, daß sie „nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles sind, denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heils zu gebrauchen" (UR 3). Auf die problematische Fortsetzung dieses Textes wird sogleich zurückzukommen sein. Doch zuvor die Fortsetzung dieser Linie, die sich in LG 15 findet, wobei nur die Passagen zitiert werden, die sich auf die Sakramente beziehen: „Mit jenen, die durch die Taufe der Ehre des Christenna-

mens teilhaftig sind, ... weiß sich die Kirche aus mehrfachem Grunde verbunden ... (Sie) empfangen das Zeichen der Taufe, wodurch sie mit Christus verbunden werden; ja sie anerkennen und empfangen auch andere Sakramente in ihren Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften," Diese Texte bezeugen die römisch-katholische Anerkenntnis der Priorität des Handelns Gottes vor dem kirchlichen Handeln, die Anerkenntnis der Instrumentalität allen kirchlichen Handelns und die Anerkenntnis, daß Gottes Handeln sich nicht nur eines Instruments, sondern vieler Instrumente bedient. Fast könnte man den Eindruck gewinnen, als würde die paulinische „Lösung" des Kirchenstreits von 1 Kor 1,10–17, wie sie sich in 1 Kor 3,4–11 zeigt, zur dominierenden Perspektive werden:

„Denn wenn der eine sagt: Ich gehöre zu Paulus, der andere aber: Ich zu Apollos – ist das nicht nach Menschenweise geredet? Wer ist nun Apollos? Wer ist Paulus? Diener sind sie, durch die ihr gläubig geworden seid, und das, wie es der Herr einem jeden gegeben hat: Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen; aber Gott hat das Gedeihen gegeben. So ist nun weder der pflanzt noch der begießt etwas, sondern Gott, der das Gedeihen gibt. Der aber pflanzt und der begießt, sind einer wie der andere ... Einen anderen Grund kann niemand legen, als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus."

Auf diese paulinische Lösung hat sich die römisch-katholische Kirche aber erst noch zuzubewegen *(aber durchaus nicht nur sie!)*. Und dies deshalb, weil die in den zitierten Texten zum Ausdruck gebrachte und mit Paulus konform gehende eindeutige Linie sofort von einer dieser Linie widersprechenden sekundiert wird, wenn die Wirksamkeit der Tatsache, daß der Geist Christi sich gewürdigt hat, die anderen christlichen Kirchen als Mittel des Heils zu gebrauchen, abhängig gemacht wird von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit. Hier wird nach 1 Kor 3,4 eindeutig nach Menschenweise geredet, weil es nichts anderes heißt als: ohne mich bist du nichts. Das paulinische „hier ist einer wie der andere" (1 Kor 3,8) wird völlig ignoriert. Dasselbe gilt für Sätze wie:

1. „Die Feier der Sakramente ist eine heilige Handlung der feiernden Gemeinschaft, die in der Gemeinschaft selbst vollzogen wird und deren Einheit im Glauben, Gottesdienst und Leben zum Ausdruck bringt" (Ökumenisches Direktorium von 1967, Nr. 55); dieser Satz endet mit der Folgerung, daß einem Katholiken die Teilhabe am Sakrament des Abendmahls in den evangelischen Kirchen verwehrt ist.

2. „Das Sakrament ist eine Handlung Christi und der Kirche durch den Geist. Seine Feier in einer konkreten Gemeinde ist das Zeichen der in ihr bestehenden Einheit im Glauben, im Gottesdienst und im gemeinschaftlichen Leben. Als solche Zeichen sind die Sakramente, besonders die Eucharistie, Quellen der Einheit der christlichen Gemeinde und des geistlichen Lebens und die Mittel, sie aufzubauen. Folglich ist die eucharistische Ge-

meinschaft untrennbar an die volle kirchliche Gemeinschaft und deren sichtbaren Ausdruck gebunden" (Ökumenisches Direktorium von 1993, Nr. 129).

Auch hier als Konsequenz dieselbe restriktive Folge wie schon 1967. Nichts aber ist so wenig „folglich" wie die Bindung der eucharistischen Gemeinschaft an die zuvor zu erfolgen haben sollende volle kirchliche Gemeinschaft und deren sichtbaren Ausdruck. Nach 1 Kor 10,17 ist es jedenfalls genau umgekehrt: Die Teilhabe an dem einen Brot ist die Grundlage kirchlicher Gemeinschaft; hier ist das *Prae* des Handelns Gottes vor allem kirchlichen Handeln gewahrt. Die zitierten Sätze aus den Ökumenischen Direktorien jedenfalls zeigen, daß im ersten Text Sakramente als kirchliches Handeln ausgegeben werden, und daß im zweiten Text ohne jede Differenzierung von den Sakramenten als einem Handeln Christi und der Kirche gesprochen wird. Daß Christus es alleine ist, der handelt, er allein Herr der Sakramente ist, Kirche also hier nur Instrument ist, ist bis jetzt seitens der römisch-katholischen Kirche für das ökumenische Gespräch und für die gottesdienstliche Gestaltung der Beziehungen zu den anderen christlichen Kirchen noch nicht fruchtbar gemacht worden. Wie kirchliche Gemeinschaft in jeder einzelnen Kirche je neu aus der gottesdienstlichen Gemeinschaft erwächst, so erwächst auch die communio der Kirchen aus der koinonia an dem einen Brot und an dem einen Kelch, zu welcher die gegebene und grundlegende Gemeinschaft in der Taufe natürlicherweise hindrängt und bislang nur „nach Menschenweise" (1 Kor 3,4) daran gehindert wird, das zu leben, wozu sie gegeben ist.

Apostolizität

Nach Apg 2,4 war für das Leben der ersten Gemeinde folgendes charakteristisch: „Sie blieben aber beständig in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet". Kirche ist deshalb apostolische Kirche, weil sie in der Lehre der Apostel verharrt. Diese Lehre der Apostel finden wir in der Heiligen Schrift; Apostolizität der Kirche und Anerkenntnis der Heiligen Schrift, des Wortes Gottes, als alleinige Norm kirchlichen Lebens in Lehre, Gottesdienst, Diakonie etc. sind ein und dasselbe. Wie jede und jeder weiß, bestand die Lehre der Apostel wirklich nicht darin, künftigen kirchlichen Generationen genauere Informationen über kirchliche Verfassungsstrukturen und hierarchische Über- und Unterordnungen zu geben. Unbeschadet des Alters bestimmter Überzeugungen über das kirchliche Amt in manchen Kirchen darf nicht übersehen werden, daß es *noch ältere* gibt, die sich wieder ganz anders darstellen, *die eher in Freikir-*

chen und in nichtbischöflich verfaßten Kirchen zu finden sind. Apostolizität der Kirche mißt sich jedenfalls an der Bindung an das Wort Gottes, die Heilige Schrift, und nicht an einer für die beiden ersten Jahrhunderte jedenfalls nicht nachweisbaren und daher imaginären Kette historischer Sukzessionen der Bischöfe als unmittelbaren Nachfolgern der einzelnen Apostel. Aber selbst wenn es eine solche Kette tatsächlich gegeben haben sollte, wird die Apostolizität der Kirche auch in diesem höchst unwahrscheinlichen Fall durch das Verharren der Kirche in der Lehre der Apostel konstituiert und nicht durch formaljuristische historische Sukzessionen. Das Amt der Kirche ist auch nicht der Garant des Verharrens der Kirche in der Lehre der Apostel, wie sowohl die Geschichte, aber auch besonders eklatante Beispiele der Gegenwart bezeugen. Garant ist einzig und allein der Heilige Geist, der die Kirche und die Kirchen als ganze leitet. *Kein einziges Amt der Kirche konstituiert jedenfalls ihre Apostolizität.* Jedes kirchliche Amt aber hat sich wie die Christenheit als ganze vom Wort Gottes, der Heiligen Schrift, der Lehre der Apostel lenken und leiten zu lassen. Das alles muß hier nicht näher ausgeführt werden, weil es sattsam bekannt ist. Es muß in diesem Zusammenhang aber deshalb daran erinnert werden, weil in eklatantem Verstoß sowohl gegen die eigene Sakramentenlehre, die Jesus Christus als Herrn der Sakramente bekennt, als auch gegen LG 15 des II. Vaticanums *die Gültigkeit der Sakramente abhängig gemacht wird von der Gültigkeit der Ordinationen:* „Aufgrund der katholischen Lehre über die Sakramente und ihre Gültigkeit kann ein Katholik … (sie) nur von einem Spender einer Kirche erbitten, in dessen Kirche diese Sakramente gültig gespendet werden, oder von einem Spender, von dem feststeht, daß er gemäß der katholischen Lehre über die Ordination gültig geweiht ist" (Ökumenisches Direktorium von 1993, Nr. 132). Gottes Handeln in den Sakramenten wird hier abhängig gemacht von der Kirchenordnung. Dabei wird übersehen, daß Gott für sein Handeln sich auch anderer Instrumente als der römisch-katholischen Kirche in derselben wirksamen Weise bedient, wie das Vaticanum II – neben der dieser Sichtweise widersprechenden – aber auch ausdrücklich bezeugt. In dem Satz des Ökumenischen Direktoriums, wie auch oben schon in anderem Zusammenhang genannt, findet sich Gottes wirkmächtiges Wort im Netz kirchlich-konfessioneller Selbstbehauptung wieder. Die *ohne jede geistliche Not getroffene Unterscheidung* zwischen Kirchen, die gültige Sakramente spenden, und Kirchen, die dann folgerichtig nur ungültige Sakramente spenden, führt zu einer römisch-katholischen Diskriminierung von Gottesdiensten anderer Kirchen. Wer die Kirchen sind, die ungültige Sakramente spenden, ist der Phantasie des Lesers überlassen; lange dürfte er jedoch nicht suchen

müssen. Diese Passagen des Ökumenischen Direktoriums von 1993 sind ein schlimmer Rückfall in längst vergangen geglaubte Zeiten und ein ökumenischer Skandal. Ohne die im ökumenischen Raum immer wieder an den Tag gelegte geradezu narzißtisch-neurotische Fixierung des Amtes auf sich selbst und die dadurch bedingte ökumenische Totalblockade in bezug auf den gemeinsamen eucharistischen Gottesdienst ist er nicht erklärbar. *Die Diskriminierung des Herzstücks des Lebens anderer Kirchen darf das 3. Jahrtausend nicht erleben. Sie muß ganz einfach außer Kraft gesetzt und durch das exakte Gegenteil ersetzt werden. Harare böte dazu die passende Gelegenheit.*

Es ist an der Zeit, das Geistliche und Sakramentale das tun zu lassen, was es von sich aus tun will. Es kirchlich daran zu hindern, ist ein Widerspruch zu dem, was verkündigt und gefeiert wird. Die Kirche, die die Gültigkeit des Handelns Gottes im Abendmahl von der eigenen Kirchenordnung bzw. von Ordnungen, die mit dieser als kompatibel angesehen werden, abhängig macht, nimmt letztlich das Handeln Gottes nicht ernst und schätzt das eigene Handeln höher ein als jenes. Die Kirchen sind aber lediglich das Instrument des Zu-Gehör-Bringens des wirkkräftigen Wortes Gottes. Darin ist „einer wie der andere" (1 Kor 3,8). Je mehr Kirchen sich als Kirchen *unter* dem Heilswort in Jesu Tod und Auferweckung begreifen, desto inniger werden sie darin ihre Communio finden und gemeinsam für die ihnen von Jesus Christus geschenkte Teilhabe an ihm Gott loben und danken und sich so wahrhaft als Schwesterkirchen sehen.

Wenn Kirchen sich 50 Jahre nach Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen in diesem Jahre in Harare in diesem Geist begegnen, werden sie in zu erhoffender wahrhafter „communio in sacris" die Grundlage ihrer daraus erwachsenden communio ecclesiarum gemeinsam bejahen und so einen definitiven Schlußstrich unter die den Gottesdienst (und das in ihm zur Erfahrung gebrachte Handeln Gottes) pervertierenden Feindseligkeiten des zweiten christlichen Jahrtausends legen können. Jedenfalls sei dies der Wunsch für die kommende Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Das Amt der Einheit und das gemeinsame Zeugnis der Kirchen heute*

Eine reformierte Sicht

VON LUKAS VISCHER

Was läßt sich aus reformierter Sicht über die Bedeutung des Papsttums für das gemeinsame Zeugnis der Kirchen sagen? Gibt es im reformierten Verständnis der Kirche einen Platz für ein Amt, das der Einheit der Kirche weltweit dient?

I. Das Papsttum bei Calvin und in der reformierten Tradition

Um die reformierte Haltung gegenüber dem Papsttum zu verstehen, müssen vorab zwei Aspekte hervorgehoben werden.

1. Die reformierte Tradition ist seit ihren Anfängen geprägt von einer besonders radikalen Ablehnung des Papsttums. Calvin begnügte sich nicht damit, auf diesen oder jenen Mißstand in Rom hinzuweisen. Er stellte die Institution des Papsttums als solche in Frage. Gewiß, die Kritik des Papsttums entzündete sich an der Tatsache, daß Rom nicht nur keine Hand zu den in seinen Augen überfälligen Reformen der Kirche bot, sondern die Verkündigung der reformatorischen Botschaft zu verhindern suchte. Diese Erfahrung warf aber unausweichlich die tiefere Frage der Legitimität der Institution des Papsttums überhaupt auf. Die Folgerung konnte kaum anders als negativ sein. Die Ansprüche, die der Bischof von Rom erhebt, gehen weit über das hinaus, was ein nüchterner Blick sowohl auf die Bibel als auch das Zeugnis der Alten Kirche zuläßt. Das Papsttum in der Gestalt, die es im Laufe der Zeit bis zur Reformation angenommen hatte, ist das Ergebnis eines Irrwegs.

Diese These wird im vierten Buch der Institutio in großer Ausführlichkeit entfaltet. Das Thema des Buches ist die Kirche. Nachdem Calvin in knappen Strichen das Wesen und die Ordnung der Kirche umschrieben hat, kommt er auf das Papsttum zu sprechen. Er geht zunächst auf die biblischen Stellen ein, die zur Begründung des päpstlichen Amtes angeführt werden und sucht die damals offizielle Interpretation Punkt für Punkt zu widerlegen (IV, 6).

* Dieser Vortrag wurde gehalten am 6.12.1997 in Zusammenhang eines Symposions zum Thema „Das Petrusamt und die Einheit der Kirche", das vom 3.–6. Dezember in Rom stattfand und vom Centro pro Unione aus Anlaß des 100. Gründungsjubiläums der „Franciscan Frias and Sisters of the Atonement" organisiert wurde.

Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht die Verheißung Jesu an Petrus im Matthäusevangelium. Calvin macht sich eine Interpretation zu eigen, die bereits in der Alten Kirche vertreten wurde. Der Fels, auf den Christus seine Kirche baut, ist das Bekenntnis zu ihm, dem einen Fundament (1Kor 3,11). Die Verheißung Jesu hat zum Ziel, die Bedeutung der apostolischen Verkündigung zu unterstreichen. Außerdem läßt sich aus keiner biblischen Stelle ableiten, daß die Verheißung, die an Petrus gerichtet wurde, auf den Bischof von Rom bezogen werden kann.

Das päpstliche Amt ist für Calvin von vornherein keine gottgegebene Struktur der Kirche. Sie ist das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung. Die biblische Begründung ist a posteriori hinzugekommen. In einer, gemessen an den Kenntnissen der Zeit bemerkenswerten, historischen Studie, die sich über mehrere Kapitel (7-11) erstreckt, zeigt Calvin, wie sich der Anspruch des römischen Stuhls Schritt für Schritt ausweitete und schließlich zur konsequenten Überordnung Roms über alle andern Sitze führte. Er weist darauf hin, daß die ursprüngliche Struktur der *communio* aller Bischöfe durch diese Entwicklung zerstört wurde. Eine pyramidale Struktur trat an ihre Stelle. Die Konzentration der Macht in der einen Person des Papstes stellt die Gegenwart Christi in der Kraft des Geistes in Frage. Jesus hat gerade nicht einen über alle anderen als seinen ‚lieutenant' gesetzt (IV, 6,10)

Der Papst ist der Antichrist. Diese Folgerung ergibt sich so wie für andere Reformatoren auch für Calvin fast unausweichlich (IV,7,24 ff). Denn was anderes könnte eine Institution sein, die die Gegenwart Christi in der Kirche verhindert? Encore que j'accorde que Rome ait été jadis la mère de toutes les églises, depuis qu' elle a commencé d'être le siège de l'Antichrist, elle a laissé d'être ce qu' elle était (IV,7,24).

Diese Sicht wurde von den reformierten Kirchen übernommen und hat auch in reformierten Bekenntnissen ihren Niederschlag gefunden.[1] Sie wird heute kaum mehr vertreten, und einzelne Kirchen (z.B. die Presbyterianische Kirche in den Vereinigten Staaten und die Kirche von Schottland) haben sich ausdrücklich davon distanziert. Aber täuschen wir uns nicht. Das heißt nicht, daß die reformierten Kirchen auf dem Wege zur Anerkennung des päpstlichen Amtes wären. Das Papsttum ist in reformierten Augen nach wie vor mit dem Geiste des Neuen Testamentes unvereinbar.

2. Das führt zu einer zweiten Beobachtung. Die Ablehnung des päpstlichen Amtes hat ihren *eigentlichen* Grund darin, daß das Bild der Kirche, das die reformierten Kirchen vertreten, ein solches Amt von vornherein ausschließt. Calvin versteht die Kirche als Gemeinschaft, die durch die Verkündigung des Evangeliums ins Leben gerufen wird. Alles kommt darauf an, daß das Wort verkündigt und die Sakramente nach Christi Geheiß gefeiert werden. Damit der Strom des Geistes fließen kann, muß die Quelle, aus der das lebendige Wasser kommt, freigelegt werden. Aus der Verkündigung wächst eine Gemeinschaft der Nachfolge. Eine Vielzahl von Ämtern – die reformierten Bekenntnisse reden von den Ämtern immer im Plural – hat dafür zu sorgen, daß die fundamentalen Aufgaben der Kirche erfüllt werden. Den Pastoren (oder Bischöfen) ist die Verkündigung aufgetragen, die Diakone rufen durch Wort und Tat die Pflicht der Solidarität in Erinnerung, die Ältesten (oder Presbyter)sind dazu da, „daß die Früchte der Verkündigung

geerntet werden können"[2], sie haben die Aufgabe der Seelsorge und Kirchenzucht. Diese Ämter verlieren ihren Sinn, wenn sie diese Aufgaben vernachlässigen.

Wie steht es mit der *Leitung der Kirche?* Auffallend ist, wieviel Gewicht reformiertes Denken darauf legt, daß Entscheidungen in der Kirche von repräsentativen Gremien gefällt werden. Das gilt für alle Ebenen des kirchlichen Lebens – die lokale Gemeinde, die Region und die Nation. In der Gemeinde ist es der Rat der Pfarrer und Ältesten, in der Region und Nation sind es repräsentative Synoden, die für die Bewahrung der Wahrheit und das gemeinsame Zeugnis zu sorgen haben. Ein gelegentlich fast exzessives Mißtrauen gegenüber jeder Form von Über- oder Unterordnung ist für reformierte Kirchen kennzeichnend geworden. Immer wieder wird betont, daß die Ämter keine Hierarchie bilden, sondern einander grundsätzlich gleichgestellt sind. Petrus selbst bezeichnet sich im zweiten Petrusbrief als „Mitältester unter den Ältesten", und immer wieder hören wir, daß sich auch keine Gemeinde über die andere erheben darf. So sagt z.B. das Gallikanische Bekenntnis von 1559: „Wir glauben, daß alle wahren Pastoren, an welchem Ort sie auch sein mögen, dieselbe ... Macht haben unter dem ... einzigen allgemeinen Bischof Jesus Christus und daß darum keine Gemeinde irgendeine Gewalt oder Herrschaft über eine andere beanspruchen darf."[3] Calvin hält die Entwicklung des Papsttums vor allem darum für verheerend, weil dadurch die Freiheit des Volkes Gottes beschnitten und unterdrückt wurde. Der Zugang zur Schrift wurde versperrt, die Gewissen wurden unbiblischen Gesetzen und Verordnungen unterworfen, die Gemeinde wurde entmündigt, indem sie ihren Bischof nicht mehr selbst wählen konnte.

Reformierte Theologen und mehrere reformierte Bekenntnisse unterstreichen mit Nachdruck die Notwendigkeit von Synoden und Konzilien.[4]

„Es ist die Aufgabe von Synoden und Konzilien, dienstweise Glaubensstreitigkeiten und Gewissensfälle zu entscheiden, Regeln und Anweisungen für die bessere Ordnung der öffentlichen Gottesverehrung und des Kirchenregiments festzulegen, Klagen in Fällen von Amtsverfehlungen entgegenzunehmen und diese gültig zu entscheiden ..."[5]. Auch Konzilien können irren, ihre Entscheidungen können, ja müssen unter Umständen korrigiert werden. Sie sind aber mit „Ehrerbietung und Unterwerfung" aufzunehmen, nicht nur insofern sie mit Gottes Wort übereinstimmen, sondern auch wegen der „Vollmacht, auf der sie beruhen, als einer Ordnung Gottes, die in seinem Wort vorgesehen ist". Als Zweck wird sowohl von den Bekenntnissen als auch von den reformierten Theologen in der Regel „die gemeinsame und gegenseitige Erbauung" genannt. Konzilien haben die Aufgaben zu lösen, die auf der jeweils unteren Stufe nicht gelöst werden konnten, vor allem wenn es sich darum handelt, „die Wahrheit und Reinheit des Glaubens gegen Häretiker, die guten Sitten und die Ordnung gegen Schismatiker" zu verteidigen und dies alles „zur Erbauung, zur Integrität und zum Frieden der Kirche".[6]

Synoden sind ein fester und unverzichtbarer Bestandteil im Leben der reformierten Kirchen geworden. Zum mindesten auf regionaler und nationa-

ler Ebene werden Entscheidungen so weitgehend wie möglich durch dieses Instrument gefällt. Die Verantwortung des Einzelnen ist eingebettet in die gemeinsame Verantwortung des gewählten repräsentativen Kollegiums, und jede Ausübung von Macht ist darum von vornherein eingeschränkt. Im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche ist die Ordnung der reformierten Kirche in ihrem Ansatz „demokratisch", d. h. sie sieht Strukturen vor, die die Beteiligung der gesamten Kirche an der Entscheidungsfindung ermöglichen.

II. Bleibt in diesem Verständnis der Kirche ein Platz für einen personalen „Dienst der Einheit"?

Um in dieser Frage klarer zu sehen, ist eine Vorbemerkung nötig. So sehr die reformierten Kirchen die Notwendigkeit von Synoden und Konzilien betonen, haben sie doch nur unbestimmte Vorstellungen über allgemeine oder universale Konzilien entwickelt. So sehr sie eine synodale Praxis auf regionaler und nationaler Ebene verwirklicht haben, sind sie die Antwort auf die Frage, wie die Kirche als universale Gemeinschaft sichtbar und wirksam in Erscheinung treten kann, weitgehend schuldig geblieben. Die Debatte über die Einberufung eines allgemeinen Konzils, das den Zwist der Reformation beilegen sollte, stand von vornherein unter keinem guten Stern. Die Forderung der Reformatoren, daß alle Streitpunkte ausschließlich aufgrund der Schrift zu entscheiden seien, konnte sich nicht durchsetzen. Das Konzil von Trient war in den Augen der protestantischen Kirchen ein päpstliches Konzil und konnte allein darum keine wirkliche Autorität in Anspruch nehmen. Je länger der Zwist dauerte, desto weniger hatten die reformatorischen Kirchen die Kraft, ihre Vorstellung eines *wahren* Konzils in die Wirklichkeit umzusetzen. Die Hoffnung auf das universale Konzil verflüchtigte sich mehr und mehr. Sie wurde erst im 19. Jahrhundert mit der Gründung des Reformierten Weltbundes und dem Aufstieg der ökumenischen Bewegung wieder aktuell. Zum mindesten ein Teil der reformierten Kirchen sahen in den internationalen Versammlungen, vor allem später in den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen, die Erfüllung oder doch den Beginn der Erfüllung ihrer Vorstellung eines allgemeinen Konzils.

Wie können diese Ansätze weiterentwickelt werden? Die reformierten Kirchen sehen sich mehr denn je mit dieser Aufgabe konfrontiert. Die Frage nach dem Nutzen eines „Dienstes der Einheit" muß in diesem Kontext gestellt werden. Braucht es, um ein Konzil einberufen und durchführen zu können, vielleicht so etwas wie ein Amt der Einheit? Ein Ja auf diese Frage

kann von reformierter Seite nicht von vornherein ausgeschlossen werden. Ist nicht auch für eine Synode, genauso wie für jede Gemeinde, so etwas wie eine Bezugsperson erforderlich? Zeigt nicht die Erfahrung, daß ein Amt der Einheit die Durchführung der Versammlung erleichtern kann? Muß darum nicht auch von reformierter Seite, gerade um des kollegialen Instrumentes des Konziles willen, über Ort und Rolle eines personalen Amtes nachgedacht werden? Wird diese Aufgabe durch den heutigen Stand der ökumenischen Beziehungen nicht unausweichlich gemacht? Calvin sagt in der Institutio an einer Stelle (IV,7,15) sehr schön: *Nous savons que la police, selon la diversité des temps, permet, et même requiert, qu' on fasse des mutations diverses.* Ist es vielleicht Teil dieser Freiheit, das Instrument des Konzils durch ein Amt der Einheit effizienter zu machen?

Diese Einsicht setzt sich in reformierten Kreisen mehr und mehr durch. In vielen reformierten Kirchen wird heute auf personale Ämter weit größeres Gewicht gelegt als in früheren Zeiten. Ämter sind entstanden, die bisher in der reformierten Ekklesiologie keinen Platz hatten. Manche Kirchen haben das Amt eines vollamtlichen Präsidenten geschaffen. Der Reformierte Weltbund ist mit einem Generalsekretär ausgestattet, der zusammen mit dem oder den Präsidenten immer wieder für die reformierten Kirchen in der Öffentlichkeit das Wort ergreift. Vieles deutet darum darauf hin, daß die synodale Praxis ohne Personen dieser Art in der Tat nicht zum Ziele kommen kann.

Welche Voraussetzungen bringen die reformierten Kirchen in diese ökumenische Debatte mit?

1. Sie gehen davon aus, daß Gottes Verheißung der Kirche als Ganzer gegeben ist. Der Geist wird sie in alle Wahrheit leiten. Die Kirche geht zwar immer wieder durch dunkle Zeiten. Sie irrt und läßt sich von allerlei Mächten und Kräften zu fragwürdigen Entscheidungen verleiten. Sie wird aber letztlich durch die Kraft des Geistes dennoch zum Evangelium zurückgeführt. Der Gott, der uns zur Gemeinschaft mit Jesus Christus berufen hat, ist treu und wird auch das dunkelste Versagen schließlich überspielen. Immer wieder wird Gott Zeugen erwecken, die der eigentlichen Botschaft zum Durchbruch verhelfen. Das Licht des Evangeliums wird vor allem durch charismatische Figuren wieder zu scheinen beginnen. Petrus war nicht in erster Linie Träger eines besonderen Amtes. Er wurde zum Jünger und Apostel berufen und mit der Vollmacht der Verkündigung ausgestattet. Er wurde aber damit nicht einfach zum Amtsträger gemacht. Um seine Rolle zu ver-

stehen, darf nicht übersehen werden, daß er prophetische und visionäre Gaben hatte. Die Vision von unreinen Tieren war nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte (10) die Ursache für eine der weitreichendsten Entscheidungen, die die christliche Kirche je gefällt hat. Sie hat den Weg zur weltweiten Mission geöffnet. Und sind der Kirche nicht immer wieder solche charismatischen Petrusfiguren geschenkt worden? Denken wir an die großen Gestalten der missionarischen Bewegung wie Franz Xavier oder Graf Zinzendorf, der ökumenischen Bewegung wie John Mott, William Temple, Patriarch Athenagoras oder Martin Luther King, oder unter anderen Gesichtspunkten auch an Mutter Theresa oder Shanti Solomon, die Gründerin der Fellowship of the Least Coin. Sie sind die *eigentlichen* Nachfolger des Petrus. Die Bedeutung des Apostels geht nicht im Amt des Bischofs auf und würde eingeschränkt, wenn sie auf die – gewiß auch notwendige und gewiß auch vom Heiligen Geist geforderte – Rolle einer Amtsstruktur eingeengt würde.

Ein Amt, das der Einheit dient, muß dieser charismatischen Sukzession von vornherein untergeordnet sein.

2. Damit ist auch schon das Zweite gesagt. Die Aufgabe eines Amtes der Einheit besteht vor allem darin, *das Wirken des Geistes in der Kirche zur Geltung zu bringen.* Es geht in erster Linie darum, die aufbauenden Kräfte in der Kirche zum Zuge kommen zu lassen. Im Grunde geht es um ein entsagungsvolles Geschäft. Das Amt muß dafür sorgen, daß die richtigen Begegnungen stattfinden, daß die anstehenden Fragen ausdiskutiert werden, daß Wege zu gemeinsamen oder doch breit abgestützten Worten gefunden werden. Das heißt nicht, daß der „Dienst der Einheit" sich darin erschöpfte, das Gespräch zu organisieren. Ohne deutliche Stellungnahmen kann ein konziliarer Prozeß nicht in Gang gesetzt werden. Auch Widerspruch gegen irrige Meinungen und ungebührliche Ansprüche Einzelner gehören dazu. *Fundamental muß es aber um die Förderung von Prozessen gemeinsamer Wahrheitsfindung gehen.*

3. Von vornherein ist klar, daß ein Amt der Einheit auf der Ebene der universalen Kirche *nur im Rahmen eines Kollegiums konstruktiv ausgeübt werden* kann. Das Amt soll der *communio* der Kirche in der Kraft des Geistes dienen. Es soll die Begegnung und Auseinandersetzung fördern. Der Amtsträger muß darum von vornherein in ein repräsentatives Gremium eingebunden sein. Eine kollegiale Struktur ist erforderlich, einerseits um den Horizont auszuweiten und andererseits um der Macht, die sich in einem Amt von dieser Bedeutung unweigerlich ansammelt, Grenzen zu setzen. Diese Struktur muß auch sichtbar werden können. Das Kollegium kann nicht allein aus

Ratgebern bestehen, die im Verborgenen bleiben. Sie müssen Gelegenheit erhalten, in der Öffentlichkeit ihren Teil der Verantwortung zu übernehmen. Das Amt muß nicht nur durch einen einzelnen, sondern durch das Kollegium repräsentiert werden.

III. Wie ist das päpstliche Amt in dieser Perspektive zu beurteilen?

Inwieweit entspricht das Papsttum dieser Sicht des Dienstes der Einheit? Inwieweit kann das päpstliche Amt der Einheit und dem gemeinsamen Zeugnis der Kirchen dienen? Inwieweit stellt sie im Gegenteil nach wie vor ein Hindernis dar?

Der Gegensatz zwischen dem Papsttum und dem hier entworfenen Bild eines Amtes der Einheit ist offensichtlich. Die beiden Bilder der Kirche sind auch heute noch inkompatibel. Das päpstliche Amt hat sich zwar in den letzten Jahrzehnten in vieler Hinsicht verändert. Eine Evolution hat stattgefunden. Die Rolle des Amtes wurde den Gegebenheiten der heutigen Zeit angepaßt. Viel jahrhundertealter Ballast wurde abgeworfen. Der barocke Stil des päpstlichen Hofes wurde weitgehend aufgegeben. Das Papsttum, läßt sich sagen, ist in den letzten Jahrzehnten modernisiert worden. Es ist effizienter geworden. Die römisch-katholische Kirche ist in erster Linie durch die Auseinandersetzung mit den Erwartungen der Öffentlichkeit, sicher aber auch durch die Begegnung mit anderen Kirchen zu bemerkenswerten Reformen geführt worden. Die reformatorische Kritik, insofern sie der Erscheinungsform des Papsttums gilt, ist heute auf weite Strecken gegenstandslos geworden.

Die mit dem Amt verbundenen Ansprüche sind aber fundamental dieselben geblieben. Sie sind zu hoch, um an eine ökumenische Anerkennung des päpstlichen Dienstes der Einheit auch nur denken zu können. Wird der weitere ökumenische Dialog, wie es sich die Enzyklika *Ut unum sint* erhofft, eine neue Situation herbeiführen können? Eine nüchterne Betrachtung der heutigen Gegebenheiten läßt daran zweifeln. Die Ansprüche sind zu tief im römisch-katholischen Denken verankert, daß eine Veränderung in absehbarer Zeit erwartet werden könnte. Diese Vermutung hat um so mehr Wahrscheinlichkeit für sich, als bereits der bisherige Dialog von einer tiefen Spannung gekennzeichnet war. Zahlreiche Dialoge haben Bilder eines Papsttums entworfen, die unter Umständen zu einer ökumenische Öffnung führen könnten. Und doch ist *die Verwandlung des Papsttums nur in geringem Maße in die von den Dialogen angedeutete Richtung gegangen.* Die mit viel Mühe erarbeiteten Berichte bleiben weitgehend frommer Wunsch. Auch

die Gespräche, die sich an *Ut unum sint* anschließen, stehen unter demselben Vorzeichen.

Die Debatte über das Papsttum unterscheidet sich dadurch von anderen Themen des ökumenischen Dialogs, daß es nicht allein darum geht, eine Kontroverse der Vergangenheit aufzuarbeiten und so einen Neuanfang zu ermöglichen. Im Falle dieser Differenz steht die Gegenwart zur Diskussion. Es genügt nicht, ein Bild zu entwerfen, aufgrund dessen die Spaltung im 16. Jahrhundert sich allenfalls hätte verhindern lassen. Die Frage ist, inwieweit sich das päpstliche Amt in seiner heutigen Gestalt als Faktor der Einheit eignet.

Lassen Sie mich *vier Aspekte* nennen, die nach wie vor Schwierigkeiten bereiten:

1. Die Dialoge sprechen viel davon, daß der Papst in erster Linie Bischof von Rom sei und einzig *in* dieser Funktion einen Primat in der weltweiten Gemeinschaft der Bischöfe innehabe. Er sei nicht der *episcopus universalis,* heißt es gelegentlich, seine Rolle bestehe vielmehr darin, die Gemeinschaft der Bischöfe zu fördern. Gleichzeitig wird die Eigenständigkeit, Freiheit und Selbstbestimmung der lokalen Kirche betont. In Wirklichkeit hat die Entwicklung der letzten Jahrzehnte in die entgegengesetzte Richtung geführt. Indem die Päpste die *stabilitas loci* in Rom aufgaben und einer lokalen Kirche nach der anderen pastorale Besuche abstatteten, wurden sie auf neue Weise zum *episcopus universalis.* Sie boten sich als das personifizierte Symbol der weltweiten katholischen, ja ökumenischen Gemeinschaft an, und die Medien taten das ihre, um dieses Bild noch zu verstärken. Der Papst ist nicht mehr der mit Befehlsgewalt ausgestattete „universale Monarch", *er erhebt aber denselben Anspruch auf der Ebene des Symbols.* Und nicht nur nach außen, sondern auch nach innen spielt sich ein andersartiger, aber analoger Prozeß ab. Nach einer Periode größerer Freiheit der lokalen Kirchen wird heute die Einheit der römisch-katholischen Kirche durch administrative Maßnahmen von oben wieder konsequent vorangetrieben.

2. Die Schwierigkeit wird dadurch verschärft, daß sich die Verkündigung des Papstes in wesentlichen Punkten von derjenigen anderer, insbesondere der reformierten Kirchen unterscheidet. *Die Botschaft des Papstes ist für weite Kreise der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen nicht repräsentativ. Weil sie aber in der Öffentlichkeit als repräsentativ gilt, müssen sie sich, wenn sie ihre Identität bewahren wollen, davon distanzieren.* Immer wieder werden sie gezwungen, sich zu Stellungnahmen zu äußern, die für sie keine Priorität darstellen, oder umgekehrt auf Prioritäten aufmerksam zu machen, die für den Papst offensichtlich keine Prioritäten sind.

Lassen Sie mich das an Beispielen illustrieren:

a) Die Verkündigung des heutigen Papstes kehrt immer wieder zu den ethischen Themen zurück, die um die Beziehung von *Mann und Frau,* Ehe und Prokreation kreisen. So wichtig diese Themen sind, haben sie für andere Kirchen weder denselben Stellenwert noch dieselbe Dringlichkeit, die sie für den Papst zu haben scheinen. In den Fragen der Empfängnisverhütung und der Geburtenkontrolle vertreten viele Kirchen eine entschieden andere Sicht. Die Interventionen der römisch-katholischen Kirche in der Öffentlichkeit, z.B. anläßlich der Konferenz von Kairo, bringen sie in Verlegenheit. Sollen sie der römisch-katholischen Kirche widersprechen oder – aus ökumenischer Höflichkeit – ihre Meinung zurückhalten?

b) Ein zweites Beispiel ist die *Stellung der Frau* in der Kirche und insbesondere die *Ordination der Frau* zu den kirchlichen Ämtern. Die Differenz zwischen den Kirchen ist offensichtlich, eine Differenz, die noch vor hundert Jahren in dieser Form nicht bestand. Zunehmend haben die Kirchen der Reformation die Rolle der Frau in der kirchlichen Gemeinschaft betont und sich auch dazu entschlossen, Frauen den Zugang zu allen kirchlichen Ämtern zu gewähren. Ein Prozeß der Veränderung ist in Gang gekommen, der immer weitere Kreise zieht. Für viele evangelische Kirchen ist *die Bereitschaft zur Ordination von Frauen zu einem wesentlichen Aspekt der Ekklesiologie* geworden. Die Frage ist damit zu einem unumgänglichen Thema in der ökumenischen Bewegung geworden. Wenn sie nicht zu neuen Spaltungen führen soll, muß sie auf dieser Ebene erörtert werden. Eine Klärung muß herbeigeführt werden. Wie sind die Positionen einzuschätzen? Welche Lösungen können ins Auge gefaßt werden? Ist der Gegensatz kirchentrennend? Oder können die unterschiedlichen Positionen in der einen Kirche koexistieren? *Zu den Aufgaben eines Amtes der Einheit würde es gehören, zur Klärung solcher Fragen beizutragen.*

c) Für viele Kirchen ist es schmerzlich festzustellen, wie wenig Aufmerksamkeit die Verkündigung des Papstes der *ökologischen Krise* zu schenken scheint. Immer unausweichlicher zeigt sich, daß das gesellschaftliche und wirtschaftliche Projekt, das die Industrienationen verfolgen, nicht nachhaltig ist. Immer deutlicher wird es, daß die dem Menschen von Gott gesetzten Grenzen überschritten werden. Die Gefahren, die sich vor allem für künftige Generationen ergeben, sind unübersehbar. Immer deutlicher wird es, daß die Menschheit einen tödlichen Kurs steuert und sich Risiken aussetzt, die sie möglicherweise nicht zu bewältigen vermag. Das Programm einer „nachhaltigen Entwicklung" ist alles andere als gesichert. Und doch scheint das höchste Amt der römisch-katholischen Kirche von dieser Feststellung selt-

sam wenig beeindruckt zu sein. Zwar fehlt es nicht an Äußerungen zur sozialen Gerechtigkeit. Arme, Unterdrückte und Verfolgte haben im Papst einen Fürsprecher; auch nicht-römisch-katholische Christen sind für dieses Zeugnis dankbar. Von der Tatsache hingegen, daß der Ausbeutung des Planeten Grenzen gesetzt sind, ist kaum die Rede. Und doch ist heute genau das der entscheidende Punkt: Wie läßt sich Gerechtigkeit in einer Welt schwindender Ressourcen aufrechterhalten? Ein Widerspruch fällt jedem beteiligten Beobachter auf. Auf der einen Seite spricht der Papst mit Nachdruck vom Schutz des ungeborenen Lebens; auf der anderen Seite wird die Qualität des Lebens künftiger Generationen kaum zum Thema.[7]

Die Frage stellt sich, inwieweit sich *das gegenwärtige gesellschaftliche System aufrechterhalten läßt.* Der *Reformierte Weltbund* hat sich auf seiner letzten Vollversammlung eingehend mit dieser Frage befaßt. Die Delegierten sind zum Schluß gekommen, daß die Ideologie des Wachstums und der Expansion, die der heutigen Entwicklung zugrundeliegt, in direktem Widerspruch zum Glauben an Jesus Christus steht. Das Evangelium legt der Kirche die Pflicht auf, dem doppelten Trend – einerseits zur sozialen und andererseits zur ökologischen Ausbeutung – Widerstand zu leisten. Sie konnten sich zwar noch nicht auf einen Text einigen, waren sich aber im klaren, daß diese Herausforderung von zentraler Bedeutung für das christliche Zeugnis heute sei. Sie sprachen von einem Prozeß des Bekenntnisses (processus confessionis), der eingeleitet werden müsse. Sie richteten den dringenden Aufruf an alle Kirchen, sich daran zu beteiligen.

3. Es ist das gute Recht jeder Kirche, ihre eigenen Positionen zu vertreten. Daß das Zeugnis des Heiligen Stuhls sein eigenes Profil hat, ist darum selbstverständlich zu respektieren. Die Frage, die sich auf unserer Konsultation hier stellt, ist aber, inwieweit das päpstliche Amt von *anderen* Kirchen als Amt der Einheit anerkannt werden könnte. Die Verkündigung des Papstes wird unter diesem Gesichtspunkt vor allem *darum zum Problem, weil die vertretenen Positionen nicht zur Diskussion gestellt werden.* Der Heilige Stuhl erhebt den Anspruch, die Stimme *der* Kirche zu repräsentieren. Die Tatsache, daß es neben dieser einen Stimme auch andere gewichtige Stimmen gibt, wird zwar nicht geleugnet, aber doch auch nicht ernst genommen. Ein strukturierter Dialog über die Herausforderungen der *heutigen Zeit* findet bis heute nicht statt. Nehmen wir das Beispiel der Vereinten Nationen. Die katholische Kirche tritt nicht nur auf der Konferenz von Kairo, sondern auch auf anderen internationalen Konferenzen allein in Erscheinung, und auch in der Vorbereitung auf die zu leistende Botschaft werden keine Ab-

sprachen getroffen. *Wie kann aber ein Amt, das einsame Entscheidungen fällt, einen Dienst der Einheit leisten?*

Lassen Sie mich in diesem Zusammenhang einen Aspekt erwähnen, der in der bisherigen theologischen und ökumenischen Debatte über das Papsttum merkwürdigerweise verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit gefunden hat – die Tatsache, daß der Papst, die höchste geistliche Instanz der römisch-katholischen Kirche, zugleich auch das *Oberhaupt eines Staates* ist. Sowohl in römisch-katholischen Veröffentlichungen zur Ekklesiologie als auch in den Berichten bilateraler Dialoge wird über diesen Aspekt kaum reflektiert. Römisch-katholische Theologen erklären in der Regel, daß der vatikanische Staat keinen Platz in der Ekklesiologie habe. Er sei nicht mehr als ein Instrument, das der geistlichen Berufung des Heiligen Stuhls untergeordnet sei und in ihren Dienst gestellt werden könne. Es kann aber nicht geleugnet werden, daß der staatliche Charakter des Heiligen Stuhls erhebliche Folgen für die Ausübung und den Stil des „petrinischen Amtes" mit sich bringt. Der vatikanische Staat ist zwar ohne Zweifel ein sehr besonderer Staat. Benito Mussolini hatte recht, als er 1929 mit einer gewissen Ironie bemerkte, daß die neue juridische Realität auf lange Zeit „das Entzücken der Kommentatoren" sein werde. Aber welche Definition auch gegeben wird, bleibt es eine Tatsache, daß der Vatikanstaat *dem Heiligen Stuhl Privilegien verleiht, die keiner anderen Kirche zukommen.* Was ist ihre Bedeutung für die Kirche? Können sie allenfalls auch anderen Kirchen zugänglich gemacht werden? Zum heutigen Zeitpunkt finden *die Anstrengungen des Heiligen Stuhls auf diplomatischer Ebene in nahezu hermetischer Isolierung von der ökumenischen Bewegung statt.*

4. Eine vierte Schwierigkeit ergibt sich aus dem *Anspruch auf Unfehlbarkeit.* Evangelische Christen können kaum anders, als diesen Anspruch ablehnen. Die Lehre als solche, wie sie auf dem Ersten Vatikanischen Konzil formuliert wurde, steht auf dieser Konsultation nicht zur Diskussion. Die Frage stellt sich aber doch, inwieweit sich ein Amt, das von diesem Anspruch umgeben ist, als Amt der Einheit eignet? Der Anspruch macht es nahezu unmöglich, zuzugeben, daß Päpste zu gewissen Zeiten Irrtümer vertraten und zweifelhafte Entscheidungen gefällt haben. Das Amt wird durch diese Lehre in gewissem Sinne unter den Zwang gestellt, zu allen Zeiten in der Wahrheit des Evangeliums gestanden zu haben. Der Anspruch auf Infallibilität führt zur *Institutionalisierung des Rechthabens oder genauer des „Immer-recht-gehabt-habens".* In den Augen evangelischer Christen setzen römisch-katholische Theologen unverhältnismäßig viel Zeit für den Nachweis ein, daß die Aussagen des Lehramtes in je ihrer Zeit zutreffend gewe-

sen seien und vor allem daß neue Einsichten, zu denen die Kirche heute gekommen ist, im Grunde bereits von jeher vertreten worden seien. Gewiß, bemerkenswerte Schritte sind seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogen worden. Gewisse Irrtümer und gewisses Versagen sind vom Papst selbst beim Namen genannt worden. Dem Amt der Einheit haftet aber nach wie vor eine gewisse Unfreiheit an. Aus Rücksicht auf die Kontinuität in der Wahrheit muß Offensichtliches unausgesprochen bleiben und können neue Wege nicht unbefangen beschritten werden.

Diese Kritik am Papsttum heißt offensichtlich nicht, daß die reformierten Kirchen die Antworten in den Händen hätten. So gewichtig und unumgänglich die Einwände gegen das päpstliche Amt in seiner heutigen Gestalt sind, stellt es doch auch grundlegende Fragen *an die reformierten Kirchen.* Ihre tiefste Schwäche liegt in ihrem Verständnis der Kirche und ihrer Einheit. Im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche haben sie ein nur wenig entwickeltes Bewußtsein für die *Kontinuität der Kirche* durch die Jahrhunderte. Sie stehen in der Gefahr, immer wieder vom Nullpunkt zu beginnen, als ob sie nicht die Erben einer ununterbrochenen Tradition seit den Anfängen der ersten Christenheit wären. Die Erfahrungen der Geschichte sind für sie nicht wie ein Schatz, aus dem sie Altes und Neues hervorholen, die Kirche ist für sie eher einem Haus zu vergleichen, das sie zwar bewohnen, dessen verborgene Räume sie aber nicht kennen. Sie sind darüber hinaus so tief gespalten, daß sie kaum in der Lage sind, als universale, die Grenzen der Nationen überschreitende Gemeinschaft in Erscheinung zu treten. Um ihre heutige Lage zu überwinden, sind *die reformierten Kirchen auf die ökumenische Bewegung angewiesen.*

IV. Gibt es Wege aus dem gegenwärtigen Dilemma?

Eine Einigung über die Bedeutung des päpstlichen Amtes ist offensichtlich noch in weiter Ferne. Was heißt das für die Kirchen? Müssen sie sich mit dem Status quo zufrieden geben? Oder gibt es Schritte, die *bereits jetzt* gemeinsam unternommen werden können?

Eine wichtige Voraussetzung für die weitere Entwicklung ist die realistische Einschätzung der Gegensätze. Einer der konstruktivsten Aspekte der Enzyklika *Ut unum sint* besteht darin, daß sie die Probleme beim Namen nennt und damit einen neuen Dialog ermöglicht. Die Unterschiede zwischen den Kirchen im Zusammenhang mit dem päpstlichen Amt wurden in der ökumenischen Bewegung lange Zeit umgangen. Die Auseinandersetzung wurde auf spätere Phasen des Gesprächs verschoben. Inzwischen haben sich

mehrere Dialoge damit befaßt, und durch *Ut unum sint* ist das Eis vollends gebrochen worden.

Ist aber damit nicht die Zeit gekommen, noch einen Schritt weiterzugehen und so etwas wie eine *ökumenische Kultur der Transparenz* zu entwickeln, die auch Widerspruch möglich macht? Die heutige Lage ist nach wie vor von einem Dilemma gekennzeichnet. *Die Kirchen wagen nicht, einander zu widersprechen.* Kritik an Stellungnahmen wird nur hinter vorgehaltener Hand ausgesprochen. Die Sorge zu verletzen und damit die noch jungen und darum verletzlichen Beziehungen überhaupt in Frage zu stellen, verhindern aber die offene Auseinandersetzung. Nach mehreren Jahrzehnten ökumenischer Begegnung muß diese Sorge allmählich in den Hintergrund treten können. Nicht nur die aus der Vergangenheit ererbten Differenzen, sondern auch die Unterschiede im heutigen Zeugnis müssen gemeinsam angegangen werden. Mangel an Transparenz wird sich nicht auszahlen. So wichtig der umsichtige Umgang ist, gehören doch auch Kritik und Widerspruch zur ökumenischen Verantwortung.

Um den konstruktiven Austausch auf dieser Ebene zu ermöglichen, braucht es aber so etwas wie eine *vorläufige Gemeinschaft* der heute noch getrennten Kirchen. Ein *Forum* muß entstehen, das die Auseinandersetzung nicht nur ermöglicht, sondern zur Verpflichtung macht. So lange dieses Gefäß fehlt, wird der Dialog keine Früchte tragen können.

Lassen Sie mich dafür zwei Beispiele geben. Zum zweiten Mal ist in diesem Jahr eine *Europäische Ökumenische Versammlung* zusammengekommen. Das Ereignis zeigt, wie weit die ökumenischen Beziehungen in Europa sich entwickelt haben. Delegierte aus allen Ländern Europa nahmen teil, alle großen Kirchen waren vertreten. Tausende von Laien waren anwesend. Eine große Zahl von spontanen ökumenischen Initiativen wurde sichtbar. Für viele war es eine befreiende Erfahrung, daß auf der Versammlung nicht nur Einheit zelebriert wurde, sondern auch Meinungsverschiedenheiten zur Sprache kamen. Wird aber diese Erfahrung fortgesetzt und vertieft werden können? Die Schwierigkeit ist offensichtlich. Sowohl für die Verwirklichung der gemeinsam formulierten Empfehlungen als auch für die Arbeit an unterschiedlichen Auffassungen steht das Gefäß nicht zur Verfügung. Die Gefahr ist darum groß, daß die ökumenische Gemeinschaft, die inzwischen gewachsen ist, wiederum zerfließt.

Mein zweites Beispiel ist die *Feier des Jahres 2000.* Nur eine kurze Zeit trennt uns vom Übergang ins dritte Millennium, und doch sind wir offensichtlich noch nicht gemeinsam darauf vorbereitet. Projekte verschiedenster Art stehen nebeneinander. Böte aber nicht gerade dieser Übergang die Gele-

genheit, das Gefäß zu schaffen, das den noch getrennten Kirchen ein gemeinsames Zeugnis ermöglicht? Statt einzelner Äußerungen ein *gemeinsames Wort,* das einerseits die Übereinstimmung in wesentlichen Aussagen des christlichen Glaubens widerspiegelt und andererseits die weiterhin bestehenden Unterschiede nicht nur nicht verheimlicht, sondern ihnen bewußt Raum gibt. Die vereinigende Kraft der Botschaft wird durch diese Vielfalt nur um so leuchtender in Erscheinung treten. Etwas vom Kampf der Kirchen um die Wahrheit wird sichtbar werden.

Der Übergang in das dritte Millennium wirft unausweichlich die Frage nach der Zukunft des menschlichen Geschlechts auf. Wie werden künftige Generationen auf das vergangene Millennium mit seinen Höhen und Tiefen zurückblicken? Wieviel Verständnis werden sie aufbringen für die Trägheit, mit der die eingefahrenen Spaltungen aufrechterhalten und über die Schwelle des Millenniums fortgeführt werden? Sie werden sich fragen, welche Kräfte ihnen vermittelt wurden, um den Gefahren und vielleicht bereits den Zerstörungen zu begegnen, denen sie sich gegenüber sehen werden. Einheit der Kirchen? Amt, das der universalen Gemeinschaft der Kirchen dient und sie zu einem wirksameren gemeinsamen Zeugnis führt? Wie diese Fragen zu beantworten sind, *wird sich am ehesten zeigen, wenn die Kirchen noch um ein Stückchen radikaler nach dem Kern ihrer Botschaft und ihrer Sendung für eine neue Zeit fragen.*

ANMERKUNGEN

1 Z.B.Westminster Bekenntnis 25,6.

2 First Book of Discipline in Schottland 1561.

3 Confessio Gallicana 1559, 30.

4 Z.B. das Schottische Bekenntnis, 20, 1560, das Zweite Helvetische Bekenntnis 2, 1561, die Irischen Artikel, 75–80, 1615 und vor allem das Westminster Bekenntnis 1647.

5 Westminster Confession 31.

6 Synopsis purioris theologiae disputationibus quinquaginta duabus comprehensa ac conscripta per Johannes Polyandrum, Andream Rivetum, Antonium Walaeum, Antonium Thysium, Lugduni Batavorum 1881, disp. 49, Thesis 3, 3, 591–592.

7 Ein besonders gutes Beispiel ist die Intervention des Heiligen Stuhls an der UN-Konferenz in New York (27. Juni 1997) über die Verwirklichung der Beschlüsse des Erdgipfels in Rio de Janeiro (1992).

Gemeinschaft mit, nicht unter dem Papst

Ein evangelisches Votum zur Einheit der Kirche

VON REINHARD FRIELING

Viele katholische Christen leiden darunter, daß sie einen Papst haben. Und manche Protestanten leiden darunter, daß sie keinen Papst haben. Das reizt zum Schmunzeln, hilft uns aber bei der Suche nach mehr ökumenischer Gemeinschaft zwischen der katholischen und evangelischen Kirche nicht viel weiter. Ernster zu nehmen ist folgende katholische Anfrage: „Wir verstehen nicht, warum ihr Protestanten das Papsttum als solches nicht annehmt. Einen Vater hat man – darüber braucht man nicht zu diskutieren. Ob man immer alles tut, was der Vater sagt, ist eine andere Frage. Rom ist weit weg."

Im ökumenischen Dialog klingt die Frage so: Braucht die Christenheit nicht eine universale Einheitsstruktur, um das Evangelium angesichts der Menschheitsprobleme zur Geltung zu bringen? Könnten, sollten nicht angesichts der Größenverhältnisse der Kirchen und angesichts der realen, auch politischen Möglichkeiten des Papsttums die anderen Kirchen den Papst als Sprecher und Oberhaupt der Christenheit anerkennen? Wenn nicht nach göttlichem Recht, so doch wenigstens nach menschlichem Recht und kirchlich-ökumenischer Vernunft?

Tatsächlich hat die evangelische Theologie grundsätzlich die Freiheit, in dieser Richtung zu denken. Vor allem die Lutheraner haben nie grundsätzlich das Papsttum als menschliche, kirchliche Ordnung abgelehnt. Melanchthons Traktat über die Gewalt des Papstes wurde sogar in den Rang der Bekenntnisschrift erhoben. Andererseits haben die reformierten Christen stets grundsätzliche Bedenken gehabt.

Die Formulierung „Gemeinschaft mit, nicht unter dem Papst" ist eine Abwandlung der alten römisch-katholischen Formel, die Einheit der Kirche gestalte sich als Gemeinschaft „mit und unter" dem Papst, „cum et sub Petro". Die Änderung „mit, nicht unter dem Papst" ist keine alte protestantische Polemik, sie entspringt auch keinem Abgrenzungsinteresse, sondern ist im Gegenteil der Versuch, jenseits der Alternative von „Abschaffung des Papsttums" und „Unterwerfung unter den Papst" aus evangelischer Sicht Auskunft zu geben über unsere Hoffnung für ein universales Amt in der Kirche. Gibt es mehr ökumenische Gemeinschaft, ohne daß eine Kirche ihre Identität preisgeben muß?

Da die Papstfrage nur im Kontext des weiteren Kirchen- und Ökumeneverständnisses behandelt werden kann, sind zunächst einige allgemeine Hinweise zu den Perspektiven des evangelisch-katholischen Dialogs angebracht.

I. Ökumene

1. Perspektivische Umorientierung

Das Gemeinsame ist wesentlicher als das Trennende.

Die Ökumene hat uns im Unterschied zu früheren Zeiten der konfessionalistischen Polemik gelehrt, die Gemeinschaft im Fundamentalen des Glaubens zu erkennen und von daher die Unterscheidungen in einem neuen Licht zu sehen und zu bewerten. Früher war es umgekehrt: oft genügte der Irrtum in einer einzigen Lehrfrage, um als Ketzer ausgeschlossen zu werden. Gemeinsam glauben wir, daß wir von der Liebe Gottes leben, wie sie in Jesus Christus offenbar wurde, daß wir durch die Taufe Glieder des Leibes Christi sind, daß diese Einheit uns vorgegeben ist. In dieser Perspektive der Liebe und Gnade Gottes gibt es kein „mehr oder weniger", sondern nur Glaubensgemeinschaft. Der Fundamentalkonsens ist also kein billiger Minimalkonsens mit kleinstem gemeinsamen Nenner! Gemeinsam Glied am Leibe Christi zu sein, ist der größte gemeinsame Nenner.

Im evangelisch-katholischen Dialog der letzten Jahrzehnte haben die Kirchen diesen Grundkonsens in der Christologie und in der Frage der Rechtfertigung allein aus Gnaden durch den Glauben erkannt. Rom und der Lutherische Weltbund werden dies vermutlich 1998 auch offiziell lehramtlich feststellen.[1] Aber das konfessionelle Problem bleibt noch, weil beide Seiten unterschiedliche Konsequenzen aus dem Grundkonsens ziehen.

2. Vielfalt in der Einheit

Wir sind im Glauben an Christus eins, aber uneins darüber, was wir von der Kirche und ihrer Autorität sowie von den Autoritäten in der Kirche glauben sollen.

Die Kernfrage lautet: Wie repräsentiert die Kirche Christus? Nach der Lehre des II. Vatikanums wächst die Kirche in Analogie zu der Person Jesu Christi aus göttlichem und menschlichem Element zusammen, so daß sie Sakrament des Heils und Sakrament der Welt genannt wird. Die Kirchen-

konstitution Nr. 8 hält fest: „Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird." Hier ist begründet, warum die Struktur der Kirche und auch das Papstamt nicht einfach als geschichtlich bedingte Gestalten gewertet werden, sondern nach katholischem Glauben zum Glauben selbst gehören. Im katholisch-lutherischen Dialogergebnis sagen die katholischen Gesprächspartner: „Die Annahme des päpstlichen Amtes ist für uns zwingend, denn wir glauben, daß es von Gott für seine Kirche gewollt ist."[2]

Die evangelische Konzeption des Verhältnisses von Christus und Kirche akzentuiert anders: Hier liegt ein mehr funktionales Denken zugrunde, das am Werk Christi für uns orientiert ist und die Kirche stets nur als Empfängerin und Verwalterin der Heilsgaben sieht, nicht aber selber als Sakrament. Wie der gerechtfertigte Christ stets „gerecht und sündig zugleich" ist, so ist auch die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen nur „gerecht und sündig zugleich". So wird zwischen dem „Ursprung und Grund der Kirche – woraus die Kirche lebt" und der „Gestalt der Kirche – wie die Kirche lebt" deutlich unterschieden.[3] Die Gestalt der Kirche ist gewiß nicht beliebig, denn die Kirche muß stets so sein, daß sie dem Zeugnis und Dienst des Evangeliums Raum schafft. Unterschiedliche Kirchenverfassungen sind dabei legitim, solange sie der Herrschaft des Wortes Gottes untergeordnet bleiben. Das heißt konkret sowohl im protestantischen Pluralismus wie im evangelisch-katholischen Dialog, „daß keine einzelne historisch gewordene Form von Kirchenleitung und Amtsstruktur als Vorbedingung für die Gemeinschaft und für die gegenseitige Anerkennung gelten darf oder kann".[4]

Gottgewollte hierarchische Struktur einerseits und grundsätzliche Offenheit für geschichtlich variable kirchliche Strukturen andererseits: Diese beiden Pole führen die *Ökumene* in die *Gefangenschaft der Amtsfrage.* Wir kommen aus dieser Gefangenschaft nur heraus, wenn wir gemeinsam im Lichte der fundamentalen Gemeinschaft im Glauben auf Gottes Wort und auch aufeinander hören und Wege des Verstehens und der Verständigung suchen. Für den ökumenischen Lernprozeß der evangelischen Kirchen bedeutet dies, der universalen ökumenischen Struktur der Kirche mehr Beachtung als bisher zu schenken.

3. Einheit in der Vielfalt

Weil das Evangelium auf allen Ebenen kirchlichen Lebens in Wort und Tat verkündigt werden muß, ist eine globale Struktur der kirchlichen Einheit unerläßlich.

Die ökumenische Bewegung ist in diesem Sinne die Reformation des 20. Jahrhunderts. Der Ökumenische Rat der Kirchen, dem fast alle nicht-römisch-katholischen Kirchen angehören, ist ein Instrument, um die noch vorhandenen ökumenischen Zielvorstellungen miteinander ins Gespräch zu bringen und schon jetzt so eng wie möglich auf Weltebene zusammenzuarbeiten. Das im einzelnen auszuführen, würde jetzt zu weit führen. Für das Gespräch mit der katholischen Kirche konzentriert sich die ökumenische Zielvorstellung auf die Frage, wie mit dem päpstlichen Primatsanspruch umgegangen werden kann und soll. Dabei geht es vor allem um die Frage der Petrusnachfolge, um Rom als Zentrum und Garanten der Einheit, um die Dogmatisierung des Primatsanspruchs beim Ersten Vatikanischen Konzil und um die Erfahrung, daß die nicht-römisch-katholischen Kirchen gute Erfahrungen damit gemacht haben, als Kirchen ohne römisches Papstamt zu leben.

II. Nicht unter dem Papst

1. Petrus war kein Papst

Der Anspruch der römisch-katholischen Kirche, das Amt des Petrusnachfolgers und „im Amt der Bischöfe von Rom das sichtbare Zeichen und den Garanten der Einheit bewahrt zu haben" (Johannes Paul II.), wird von keiner anderen Kirche geteilt.

Unter den katholischen und evangelischen Bibelwissenschaftlern herrscht eine weitgehende Einmütigkeit in folgender Feststellung: „Das Papsttum kann in seiner entfalteten Gestalt nicht ins Neue Testament zurückprojiziert werden."[5] Der historische Petrus hatte zweifellos während des Wirkens Jesu und in der frühen Kirche eine von Christus zugesagte hervorgehobene Position, vor allem in Jerusalem. Sein Aposteldienst war nach dem Weggang von Jerusalem ein Wanderdienst und an keine der von ihm gegründeten oder besuchten Kirchen gebunden. Die Stellung und der Auftrag der Zwölf Jünger oder Apostel symbolisierte bei Jesus die Gesamtheit des neuen Gottesvolkes in Analogie zu den zwölf Stämmen Israels. Ihr Wirken war bis zu

ihrem Tode begrenzt. Von einer Einsetzung von Nachfolgern der Zwölf oder eines Zwölferkollegiums ist nirgends die Rede, auch nicht von einem Nachfolger des Petrus. Das *Martyrium des Petrus in Rom besagt nicht, daß er Bischof von Rom war* und daß künftige römische Bischöfe – und dann sie exklusiv und nicht etwa die von Jerusalem oder Antiochien, wo Petrus länger gewirkt hat – Nachfolger des Petrus und seiner Führungsrolle gewesen seien. Die römische Gemeinde bekam nach dem Untergang Jerusalems einen besonderen Rang, der aus dem natürlichen Schwergewicht der Reichshauptstadt und des Martyriums von Petrus *und* Paulus herrührte. Die Autorität verlagerte sich später von der „ecclesia romana" auf die „sedes apostolica" und schließlich auf den „sedens", den römischen Bischof. Das Argument, der Bischof von Rom sei der Nachfolger des Petrus, begegnete übrigens zum ersten Mal bei Stephanus I. im Jahre 256.

Aufgrund dieser kaum ernsthaft von den Historikern – auch den katholischen – bezweifelten Fakten erstaunt es, wie bis in die jüngste Ökumenismus-Enzyklika von Papst Johannes Paul II. hinein *die Worte Jesu und des erhöhten Christus an Petrus immer wieder unmittelbar auf den römischen Bischof und den* Papst bezogen werden, um daraus eine gottgewollte Primatsvollmacht abzuleiten.

Verständlicher – aber auch nicht weniger problematisch – ist da noch der Verweis auf die Führung des Heiligen Geistes in der römischen Kirchengeschichte und beim päpstlichen Primatsanspruch. Diesen Hinweis freilich zur Glaubenssache zu erklären und Widersprechende aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen, macht außer- oder nach-biblische Traditionen quasi zur Offenbarungsquelle. Hier erheben auch die orthodoxen Ostkirchen heftig Protest. Sie können von einem historisch gewachsenen Ehrenprimat des römischen Bischofs sprechen, lehnen jedoch jeden dogmatischen Primatsanspruch Roms strikt ab.

2. Der Papst ist nicht der einzige Petrus

Die christliche Wahrheit muß nicht von einer Einzelperson und einer einzigen Zentrale primatial repräsentiert werden, sondern setzt sich im Hören des Wortes Gottes dialogisch in einer multizentrischen Christenheit durch.

In der Debatte über Petrus und Papst sprechen katholische Theologen von einer *beginnenden Petrustypologie* im Neuen Testament. Man könne vom Ursprung her die Leitungsfunktion in der Kirche „petrinische Funktion" nennen. Sodann begegnen daraus abgeleitet die Begriffe „Petrusdienst" und

„Petrusamt", die sich jeweils auf eine einzelne Person beziehen. Das sind Begriffe, die so nicht im Neuen Testament vorkommen und die nicht sachgemäß sind, wenn jemand bewußt oder unbewußt das Papstamt dabei mitdenkt.

Die Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel haben stets deutlich gemacht, daß Petrus und die übrigen Apostel gemeinsam viele Nachfolger in allen Bischöfen hatten. Noch im Dezember 1995 hat Patriarch Bartholomäus dies in einer Ansprache vor Mitgliedern der Schweizer Katholischen Bischofskonferenz gesagt. Sein Vorgänger, der Ökumenische Patriarch Dimitrios, erklärte 1973 bei einem Besuch Kardinal Willebrands in Istanbul: „Um klar, aufrichtig, ehrlich einander und der ganzen Welt gegenüber zu sein, sollen wir wiederholen und betonen, daß kein Bischof der christlichen Kirche ein von Gott oder von den Menschen gegebenes universales Privileg über die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche Christi hat; wir alle, sei es in Rom, in dieser oder irgendeiner anderen Stadt, ... sind einfach und allein Co-Bischöfe unter dem einen höchsten Hohenpriester, dem Haupt der Kirche, unserem Herrn Jesus Christus, nach der seit jeher bestehenden und kirchlich anerkannten hierarchischen Ordnung."[6]

Aus evangelischer Sicht kann man die Rede von typologischen petrinischen Funktionen gewiß mit der Frage aufgreifen, wie denn ein Wächteramt bei der Verkündigung des Evangeliums aussehen soll. Das Neue Testament bezeugt, daß neben Petrus *noch andere* eine „petrinische Funktion" wahrnahmen, um die Kirche zu leiten und die Geschwister zu stärken. Paulus, der Herrenbruder Jakobus, die Evangelisten mit ihren den Glauben und die Einheit weckenden Evangelien und viele andere „Säulen" in Jerusalem und anderswo stehen für die Einheit und Vielfalt der Verkündigung des Evangeliums.

Petrus hat in seiner Einheitsfunktion nicht nur in allen Bischöfen seine Nachfolger gefunden, wie man orthodoxerseits betont. Mit Lukas Vischer, dem langjährigen Direktor von „Glauben und Kirchenverfassung" beim Ökumenischen Rat der Kirchen, kann man sagen: „Petrus hat nicht einen, sondern viele Nachfolger in der Kirche. Der Geist sorgt nicht nur für eine, sondern für zahlreiche charismatische Sukzessionen."[7] Lukas Vischer verweist auf das Glauben und Einheit stiftende ökumenische Wirken etwa von Martin Luther King und Dietrich Bonhoeffer, aber auch auf Papst Johannes XXIII.

Ein charismatischer Petrusdienst in solchen Petrusnachfolgern löst natürlich noch nicht das Problem kirchlicher Strukturen, das ist klar. Darum ist ein weiterer Hinweis wichtig. Der erste große Streit in der Christenheit,

nämlich zwischen Juden und Heidenchristen, wurde nicht petrinisch-primatial entschieden, sondern konziliar beim sog. Apostelkonzil in Jerusalem (Apg 15). Und später hatten Rom und andere Metropolen gleichberechtigt patriarchalischen Rang. Rom war nur das lateinische westliche Patriarchat. Primatsansprüche Roms im jurisdiktionellen Sinn wurden von den anderen Patriarchen nie anerkannt. Warum sollte nicht wie in der Alten Kirche eine *multizentrische Christenheit* in konziliarer Gemeinschaft eine angemessene evangeliumsgemäße Lösung auch für die heutige Christenheit sein? Das muß nicht auf eine Abschaffung des Papsttums hinauslaufen, sofern die römisch-katholische Kirche als Teil der einen Kirche Christi an ihm festhalten will. Aber zur Debatte steht, ob und wie die römisch-katholische Weltkirche die anderen Kirchen als Schwesterkirchen mit eigenen geistlichen und autonomen geographischen Zentralen anerkennen kann. Ein bisher unüberwindliches Hindernis entstand Ende des 19. Jahrhunderts, als das *Erste Vatikanische Konzil* den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes als *katholisches Dogma* festlegte. Damit ist die hierarchische Struktur der Kirche für Katholiken nicht mehr einfach eine Ordnungsfrage, sondern eine unumstößliche Glaubensfrage. Hierzu sagte Papst Paul VI. 1969 zu Recht: „Wir sind uns vollkommen bewußt, daß der Papst das größte Hindernis auf dem Weg zum Ökumenismus ist."[8]

3. Katholische Weite und römische Enge.

Glaubensgehorsam gegenüber Gott und kirchlichen Gehorsam gegenüber dem Lehramt so eng zusammenzubinden wie im römisch-katholischen System, ist ökumenisch nicht verifizierbar.

Das universale Einheitsamt auf eine Person und auf eine geographische Zentrale zu konzentrieren, wird im römisch-katholischen Denken als Fülle der Katholizität gewertet, während außerhalb der römisch-katholischen Kirche nur „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind" (Kirchenkonstitution Nr. 8). Alle anderen Kirchen argumentieren umgekehrt: Die Konzentration auf *eine* Person, den Papst, und auf *eine* Zentrale, Rom, hat die römisch-katholische Kirche partikularisiert und konfessionalisiert. Sie ist in der Sicht der Orthodoxie nicht die Mutterkirche, von der die Ostkirchen im 11. Jahrhundert abgefallen sind, sondern nur das selber den Primat beanspruchende Patriarchat des Westens. Sie ist in der Sicht der Reformationskirchen durch den dogmatisierten Primatsanspruch eine Konfessionskirche neben anderen.

Statt eine Vielfalt legitimer Theologien zu schützen, wird in Rom oft eine bestimmte Theologie zur Norm erklärt. Selbstverständlich will Rom das nicht, und nicht zuletzt die Reisen des Papstes sollen den Respekt vor einer legitimen Vielfalt von Katholizismen bekunden. Bei vielen Lehrfragen jedoch begegnet häufig römische Enge statt katholischer Weite.

Hier geht es nicht einfach um die moderne oder postmoderne Frage des Pluralismus mit der Gefahr der Beliebigkeit, als ob die Kirche nur ein freier Markt von Glaubensweisen wäre, bei dem jeder glaubt, was er will. Das will ja keine Kirche. Es geht um die Frage, *wie* die Wahrheit des Evangeliums bewahrt wird. Kann sie unfehlbar von Menschen erfaßt, artikuliert und gestaltet werden? Oder setzt die Wahrheit, die letztlich Christus selbst ist, grundsätzlich einen personalen und dialogischen Zugang und somit Freiheit und geschichtlich bedingte Vielfalt voraus?

Evangelischerseits wird gesagt: Die Wahrheit ereignet sich als permanentes Wort- und Verkündigungsgeschehen, im Gottesdienst, in der Predigt und sonstwo, wo Menschen Gottes Wort hören und bewahren. Das öffentliche Amt der Verkündigung, das ordinierte Amt, schließt Kirchenleitung ein – aber stets mit dem Vorbehalt kollegialer, gemeinschaftlicher Struktur *und* mit dem Vorbehalt grundsätzlicher menschlicher und kirchlicher Fehlbarkeit.

Die orthodoxen Ostkirchen begründen ihren Vorbehalt gegen den Jurisdiktionsprimat eines einzelnen in der Kirche vom Mysteriumcharakter der Kirche her. Der päpstliche Primatsanspruch gilt als Zerstörung der ekklesialen sakramentalen Struktur als solcher. Die westliche Rechtsidee sei neu gegenüber der altchristlichen Form, sie überlagere, ja ersticke die sakramentale Struktur der Kirche. Kardinal Ratzinger resümierte einmal die orthodoxen Vorbehalte zutreffend so: „Papsttum ist kein Sakrament, sondern ‚nur' eine Rechtsstellung; diese Rechtsstellung aber hat sich über die sakramentale Ordnung gesetzt."[9]

Die evangelischen Vorbehalte beziehen sich ähnlich darauf, daß ein primatiales und romzentriertes Glaubens- und Kirchensystem den Glaubensgehorsam gegenüber Gott und den kirchlichen Gehorsam gegenüber dem in letzter Instanz unfehlbaren Lehramt nahezu identifiziert. Der *Glaubenseid,* den alle katholischen Amtsträger leisten müssen, impliziert das klare Bekenntnis zu allem, was in Gottes Wort gemäß der Heiligen Schrift, der Überlieferung und dem römischen Lehramt enthalten ist und ergänzt in der römischen Formulierung von 1989 noch weiter: „Insbesondere hange ich mit religiösem Willens- und Verstandesgehorsam jenen Lehrstücken an, welche entweder der Papst oder das Bischofskollegium bekanntgeben, wenn sie

das authentische Lehramt ausüben, selbst wenn sie diese nicht definitiv als verpflichtend zu verkünden beabsichtigen."[10]

In diesem Glaubenseid wird deutlich, wie der Jurisdiktionsprimat und das Unfehlbarkeitsdogma eng zusammengehören und was es konkret heißt, „mit und unter dem Papst" zu leben und zu wirken. Evangelische Christen stimmen nicht zu, wenn Ordnungsfragen zur unbedingt geltenden Glaubenssache erklärt werden und wenn auch für noch nicht definitive Glaubensfragen Zustimmung in Form eines Glaubensbekenntnisses oder Gehorsam gegenüber Entscheidungen der römischen Kurie eingefordert wird. Man braucht kein Prophet zu sein, um zu sehen, daß das römisch-katholische Modell von Glaubens- und Kircheneinheit von keiner anderen Kirche übernommen wird. Was bedeutet dieser Sachverhalt für die Ökumene? Ist die Ökumene aussichtslos tot? Ist sie nur als „Rückkehr" in die Einheit „mit und unter dem Papst" denkbar und somit illusorisch?

Gegen viele Skeptiker, die genau das meinen, darf man sich mit solchen Aporien nicht abfinden. Im Lichte der eingangs skizzierten Gemeinschaft im Fundamentalen des Glaubens an das Heilswirken des dreieinigen Gottes *muß weiter nach einer Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament jenseits der Alternative von Abschaffung des Papsttums und Unterwerfung unter den Papst gesucht werden.*

III. Gemeinschaft mit dem Papst

1. Unter dem Evangelium vereint

Kirchengemeinschaft mit dem Papst ist möglich, wenn ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums artikuliert ist und wenn der Papst von den nicht-römisch-katholischen Christen keine Anerkennung des Jurisdiktionsprimats und des Unfehlbarkeitsdogmas fordert.

Mit Ausnahme der Amtsfrage hat der evangelisch-katholische Dialog in den verschiedenen Kommissionen ein erstaunliches Maß an Übereinstimmung in Glaubensfragen erzielt. In der Rechtfertigungslehre gibt es in Grundaussagen einen Konsens. Aber daraus werden immer noch verschiedene Konsequenzen in der Ekklesiologie und Sakramentenlehre gezogen. Wie lösen wir die Gefangenschaft in der Amtsfrage? Der Spannungsbogen kann mit zwei Zitaten verdeutlicht werden, und dann ist nach Zwischenlösungen zu fragen.

Ein *Memorandum zahlreicher prominenter evangelischer Christen* fragte anläßlich des ersten Papstbesuches 1980: „Kann der Papst um der Einheit der Kirche willen auf historisch gewachsene Rechte verzichten und eine ökumenische Entwicklung einleiten, bei der er von den nicht-römisch-katholischen Christen keine Anerkennung des Unfehlbarkeitsdogmas und des Jurisdiktionsprimats fordert?“[11]

In der *Ökumenismus-Enzyklika* (1995) geht Papst Johannes Paul II. auf die an ihn gerichtete Bitte ein (Nr. 95), „eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet“. Und sodann lädt er zum Dialog ein (Nr. 96): „Könnte die zwischen uns allen bereits real bestehende, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft nicht die kirchlichen Verantwortlichen und ihre Theologen dazu veranlassen, über dieses Thema mit mir einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören könnten?“[12] Einerseits „auf das Wesentliche nicht verzichten“, andererseits „die Anerkennung der Dogmen des I. Vatikanums nicht zur Bedingung für Kirchengemeinschaft mit anderen Konfessionen machen“ – wie kann das zusammenpassen?

Zunächst sind als erste Schritte natürlich die innerkatholischen Bemühungen um eine Erneuerung des Papsttums zu beachten. Unter den Gesichtspunkten von „Kollegialität“ und „Subsidiarität“ wurde hier einiges in den letzten Jahrzehnten diskutiert, aber noch nicht rezipiert. Im Gegenteil gab es als Gegenmaßnahme gegen vermeintlich ausufernden Pluralismus zentralistische Tendenzen: im Bereich der Jurisdiktion unter anderem durch den neuen Codex Iuris Canonici (1983), im Bereich der Lehre durch den sog. Weltkatechismus, durch den Glaubenseid und auch durch päpstliche Entscheidungen mit definitivem Anspruch, wie bei der Frage der Nichtzulassung von Frauen zum Priesteramt. Auf diese innerkatholischen Diskussionen kann hier nicht weiter eingegangen werden. Eine Konzentration auf die Frage nach einer *ökumenischen Ausweitung des Subsidiaritätsprinzips* muß genügen.

Subsidiarität meint im Kontext kirchlicher Strukturen folgendes: Was in kleineren Einheiten kirchlichen Lebens angemessen entschieden werden kann, soll nicht Kirchenführern mit umfassenderer Verantwortung zugewiesen werden. Ökumenisch ist dieser Gedanke in den siebziger Jahren vom Münsteraner Bischof Heinrich Tenhumberg in Anlehnung an den Theologieprofessor Joseph Ratzinger zur Sprache gekommen. Die Stichworte waren „Korporative Wiedervereinigung“ und „Kirchlich-organische Union“ und knüpften an das Modell der Schwesterkirchen im ersten Jahrtausend an.

Die evangelischen Kirchen könnten demnach, wenn erst einmal die Frage des Weihepriestertums geklärt sei, rechtlich wie die ostkirchlichen Patriarchate gewertet werden. Die evangelische Seite müßte, so Bischof Tenhumberg, „den Fortbestand des biblisch bezeugten Petrusamtes im Bischof von Rom anerkennen, während die römisch-katholische Kirche nicht darauf besteht, daß die Praxis des Jurisdiktionsprimates, wie sie sich bei ihr herausgebildet hat, in gleicher Weise auf die reformatorischen Kirchen ausgedehnt wird.[13]

Der Gedanke einer freiwilligen Begrenzung der päpstlichen Vollmacht ist also nicht eine evangelische Zumutung an die römisch-katholische Kirche, sondern stammt aus der innerkatholischen Diskussion. Auch die berühmten Rahner/Fries-Thesen „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit"[14] votierten in diesem Sinne, ebenso die katholischen Delegierten im katholisch-lutherischen Dialog in den USA.[15] Salopp ausgedrückt: Der Primat ist dogmatisiert, aber das heißt nicht, daß der Papst jemals davon Gebrauch macht. Allerdings laufen alle diese katholischen Voten auf ein grundsätzlich ökumenisch anerkanntes Papstamt hinaus. Repräsentativ für die römisch-katholische Kirche spricht Werner Löser SJ von einer nötigen Reform in allen Kirchen, um soviel an Katholizität und Weite wie nur möglich zu erreichen, „damit die bisher getrennten Kirchen ohne Aufgabe ihrer vom Heiligen Geist gewirkten Traditionen innerhalb der erneuerten römisch-katholischen Kirche ihren Ort finden können".[16]

Zu beachten ist, daß hier nicht eine „Rückkehr-Ökumene" propagiert, sondern *gemeinsam in die Zukunft geschaut* wird. Aus evangelischer Sicht muß jedoch auch das Unbefriedigende, ja Unrealistische benannt werden: Es bleibt stets – von Tenhumberg bis Löser – nur die institutionelle Integration in die römisch-katholische Kirche denkbar, zwar nicht als Absorption, wohl aber als eine modifizierte Gemeinschaft „mit und unter dem Papst". Denn das Dogma vom Petrusamt mit Anspruch auf Unfehlbarkeit in letzter Instanz und mit modifiziertem Jurisdiktionsprimat soll von allen akzeptiert werden. Alle orthodoxen und evangelischen Voten stimmen dem jedoch nicht zu. Statt „Zurück nach Rom" nur „Vorwärts nach einem moderaten Rom" ist nicht die ökumenische Zielvorstellung der nicht-römisch-katholischen Kirchen.

Die Bitte der Nichtkatholiken nach einem Autoritätsverzicht des Papstes für ihren Bereich geht vielmehr davon aus, daß die Dogmen des I. Vatikanums nicht akzeptiert werden müssen, daß aber auf der Grundlage der Gemeinschaft im Fundamentalen des Glaubens die nicht-katholischen Kirchen es respektieren, daß die katholische Kirche ihre Identität mit dem

Papstamt bewahrt. Dieses katholische Bekenntnis hebt die Gemeinschaft in Wort und Sakrament mit den anderen Kirchen nicht auf, sofern der Papst die evangelischen und orthodoxen Kirchen ohne Zustimmung zum I. Vatikanum als Teile der einen Kirche Christi anerkennt. Diese Haltung besagt nicht, daß alles beim Alten bleibt und im Zuge einer modernen Pluralismuskonzeption es auf ewig nur die Koexistenz getrennter Konfessionen geben soll. Es soll auch nicht das reformatorische Kirchenverständnis mit der Unterscheidung von „Grund" und „Gestalt" der Kirche zum Maßstab des Ökumenischen gemacht werden. Die evangelische Konzeption von „Gemeinschaft mit dem Papst" erfordert auch von den evangelischen Kirchen neue Impulse auf dem Weg zu mehr kirchlicher Einheit.

2. In konziliarer Gemeinschaft

Eine konziliare Gemeinschaft der Konfessionen ist eine biblisch angemessene und realistische Möglichkeit, die Gemeinschaft mit dem Papst und die Einheit der universalen Kirche darzustellen.

Die Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968 formulierte programmatisch: Die Kirchen „sollten auf die Zeit hinarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann".[17] Schwierigkeiten bereiten sicherlich zwei Probleme: Gehören zum Konzil *nur Bischöfe* im kirchenrechtlichen katholischen und orthodoxen Sinn, oder ist ein Konzil *die Repräsentanz des ganzen Gottesvolkes,* in dem Ordinierte und Nichtordinierte gemeinsam kirchenleitende Funktionen wahrnehmen? Und dann ist natürlich das alte Problem des Verhältnisses von Konziliarismus und Papalismus zu beachten.

Unzählige Dialoge haben die Problematik des ordinierten Amtes und des Bischofsamtes erörtert, ohne greifbare Ergebnisse zu erzielen, welche die Kirchen offiziell rezipiert hätten. Eine hoffnungsvolle ökumenische Perspektive zeichnete sich stets ab, wenn jede Seite *ihre theologischen oder geistlichen Intentionen darlegte.* Welche Wahrheit soll mit Autorität geschützt und welche Gefahr willkürlicher Freiheit soll abgewehrt werden? Ziel muß – trotz einiger Unterschiede im Amtsverständnis – eine gegenseitige Anerkennung sein. Die evangelische Theologie muß sich dabei bemühen, die evangelische Ordination als Wahrnehmung des göttlichen Auftrages so zu interpretieren, daß die katholische und die orthodoxe Kirche in ihr die wesentlichen altkirchlichen Anliegen wiedererkennen, die sie selber mit dem Amt der Verkündigung des Wortes Gottes, der Feier der Sakramente

und der Leitung der Kirche verbinden. Sie muß auch erläutern, daß unsere Auffassung vom Bischofsamt in historischer apostolischer Sukzession in der evangelischen Ordination impliziert ist und daß wir keinen Defekt im Amtsverständnis haben. „Anerkennung", nicht „Integration" wäre das erste ökumenische Ziel. Sodann gilt es, ökumenisch gemeinsame universale Strukturen zu schaffen. Die bestehenden Ökumenischen Räte und Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen sind Vorformen dazu.

Der Weg zu einer konziliaren Gemeinschaft der Konfessionen ist noch weit. Er ist jedoch die einzige Möglichkeit, um die Alternative von Abschaffung des Papsttums und Unterwerfung unter den Papst zu überwinden.

3. Mit dem römischen Bischof als Promotor der Einheit

Der Papst kann als Oberhaupt der großen römisch-katholischen Kirche Initiativen für die Gesamtkirche ergreifen und in außergewöhnlichen Situationen in Absprache mit den anderen im Namen der ganzen Christenheit sprechen.

Seit Gregor dem Großen im Jahre 600 trägt der Papst auch den Titel „servus servorum dei" (Diener der Diener Gottes). Die ganze Christenheit würde es begrüßen, wenn der Bischof von Rom wirklich allen dient und die historisch gewachsenen Vollmachten nicht als Primat des Rechts und der Macht der Kurie gebraucht.

Ich träume von einem Diener der Einheit, der als Vorsitzender des Konzils eine versöhnte Verschiedenheit der Kirchen anerkennt, der mehr Dialoge führt und versöhnt, als daß er Audienzen gewährt, definitive Entscheidungen fällt und Personalentscheidungen an sich oder seine Kurie zieht. Ich träume von einem Papst, der offene Kommunion erlaubt und Katholiken sagt, sie hätten durch den Besuch eines evangelischen oder ökumenischen Gottesdienstes ihre Sonntagspflicht erfüllt. Ich träume von einer Gemeinschaft „mit, aber nicht unter dem Papst", in der der Papst *gemeinsam mit den Oberhäuptern der anderen Kirchen* in Jerusalem, Konstantinopel und Moskau, in Wittenberg, Genf und Canterbury *Initiativen zu einem gemeinsamen universalen ökumenischen Konzil* ergreift, bei dem alle der Einladung Christi zu seinem Mahl gemeinsam folgen und der Welt sagen, was sie so nötig hat: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden!"

1 Vgl. die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, hg. vom LWB und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, abgedr. in: MD – Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim (MdKI) 48, 1997, S. 34–47.

2 Ev.-luth./röm.-kath. Dialoggruppe in den USA vom Mai 1974: Amt und universale Kirche. Unterschiedliche Einstellungen zum päpstlichen Primat, in: H. Stirnimann/L. Vischer (Hg.), Papstamt und Petrusdienst, Frankfurt/M. 1975, S. 91–140, hier: S. 127.

3 Leuenberger Kirchengemeinschaft: Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit (Wiener Kirchenstudie 1995), Frankfurt/M. 1995.

4 Ebd. 34 (Zitat der Tampere-Thesen 1987).

5 Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung der luth./kath. Dialoggruppe in den USA, hg. von R. Brown u. a., eingel. von F. Hahn und R. Schnackenburg, Stuttgart 1976, S. 18.

6 Zitiert nach Damaskinos Papandreou, Überlegungen zur Primatsfrage, in: H. Stirnimann/L. Vischer a.a.O., S. 54.

7 Lukas Vischer, Petrus und der Bischof von Rom – ihre Dienste in der Kirche, in: H. Stirnimann/L. Vischer a.a.O. (s. o. Fußnote 2), S. 41.

8 Act. Ap. Sed. 59, 1967, S. 418; vgl. MdKI 28, 1977, S. 52ff.

9 Joseph Ratzinger, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: Bausteine 1977, H. 65, S. 7.

10 Abgedruckt u. a. in: MdKI 40, 1989, S. 80.

11 Abgedr. in: MdKI 31, 1980, Nr. 5.

12 Enzyklika „Ut unum sint", in: Verl. d. Ap. St. 121, Bonn 1995, S. 67f.

13 H. Tenhumberg, Kirchliche Union bzw. korporative Wiedervereinigung, in: W. Danielsmeyer/C. H. Ratschow (Hg.), Kirche und Gemeinde (Festschr. f. H. Thimme), Witten 1974, S. 22-33.

14 Heinrich Fries/Karl Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg 1983, bes. These 3.

15 S. o. Fußnote 2, S. 107.

16 Werner Löser, Das Einheits- und Ökumenismusverständnis, in: ders. (Hg.), Die römisch-katholische Kirche (Die Kirchen der Welt, Bd. 20), Frankfurt/M. 1986, S. 343.

17 Bericht aus Uppsala 68, Offizieller Bericht, Genf 1968, S. 14.

Die ökumenische Bewegung im Dienst ökumenischen Lernens

VON SIMON OXLEY

1. Einleitung

Die Bedeutung ökumenischen Lernens ist durch die Diskussion über die Rolle einer Stabsgruppe für Erziehung und ökumenische Bildung in einem umstrukturierten Ökumenischen Rat der Kirchen erneut unterstrichen worden. Die Argumente, die dafür vorgebracht wurden, dem ökumenischen Lernen eine besondere Priorität einzuräumen, basierten häufig auf der Prämisse, daß ökumenisches Lernen die Arbeit des Ökumenischen Rates und der ökumenischen Bewegung fördert. In diesem Artikel wird – wie im Titel angedeutet – die umgekehrte Anschauung vertreten, nämlich daß es *die Funktion der ökumenischen Bewegung ist, dem ökumenischen Lernen zu dienen.*

2. Die Entwicklung des Verständnisses vom ökumenischen Lernen

Ökumenisch zu lernen, ist seit jeher die Erfahrung der Kirche gewesen. Die beachtlichen Unterschiede in der Deutung Jesu, die wir in den verschiedenen Evangelien finden, lassen vermuten, daß von Anfang an ein Potential für ökumenisches Lernen vorhanden war. Die Apostelgeschichte erzählt von den Möglichkeiten gegenseitigen Lernens aus der Erfahrung der anderen und von den Hindernissen, die einem solchen Lernen im Wege standen. Was die Kirchen heute als „ihre" Lehre besitzen, haben sie aus einem gemeinsamen christlichen Erbe gelernt. Wir werden alle bereichert durch das, was wir von anderen lernen, von denen, die uns vorausgegangen sind, oder von denen, die unsere Zeitgenossen sind; doch nur allzu oft sehen wir es nicht oder erkennen es nicht an. Es liegt eine gewissen Ironie darin, daß jetzt ein Prozeß ökumenischen Lernens nötig ist, um deutlich zu machen, was ökumenisch schon gelernt worden ist.

Der Begriff des ökumenischen Lernens hat sich von der Geburt der ökumenischen Bewegung an weiterentwickelt. Das Studium der Praxis und der Ergebnisse des Ökumenismus (ursprünglich ökumenische Erziehung genannt) hat sich zu einem partizipatorischen Prozeß des Ökumenismus entwickelt. Das Verständnis von der Einheit der Kirche hat sich erweitert in dem Maße, in dem die Definition von „ökumenisch" umfassender geworden ist. Die beste Zusammenfassung dessen, was ökumenisches Lernen ist, gibt

Ulrich Becker im „Dictionary of the Ecumenical Movement" (Lossky et al eds, WCC, 1991). Unter dem betreffenden Stichwort werden die Entwicklung ökumenischen Lernens innerhalb des Ökumenischen Rates aufgezeigt und dabei drei Elemente hervorgehoben:

ekklesiologisch – lernen, sich auf die Einheit hinzubewegen;

missionarisch – lernen, Verkündigung und soziale Verpflichtung miteinander zu verbinden;

sozial-ethisch – lernen, wie die Welt zu einem Wohnort für alle werden kann.

Fünf Merkmale ökumenischen Lernens werden herausgestellt: Überwindung von Schranken, Ausrichtung auf das Handeln, Lernen in Gemeinschaft, gemeinsames Lernen und interkulturelles Lernen. Ökumenisches Lernen wird als ein ganzheitlicher Prozeß beschrieben, der diese Elemente und Merkmale vereint.

Hier müssen noch zwei weitere Bemerkungen zum ökumenischen Lernen gemacht werden. Die Praxis ökumenischen Lernens hat sich nicht immer entsprechend dieser Theorie entwickelt. Das Verständnis ökumenischen Lernens ist im Prozeß seiner Entwicklung mehr vom Nachdenken über das, was „ökumenisch" ist, bestimmt gewesen als über das, was „lernen" bedeutet.

3. Die Bedeutung des „Lernens" für ökumenisches Lernen

3.1. Lernen als ein christliches Paradigma

Die Exodus-Geschichte beherrscht des Denken des Alten Testaments. Eine Möglichkeit, diese Geschichte zu interpretieren, ist die, darin ein Bild des Lernens zu sehen. Die Befreiung ergibt sich ebenso sehr aus dem, was das Volk auf seiner Wanderung gelernt hat, wie aus der physischen Rettung aus der Sklaverei in Ägypten. Die Geschichte beschreibt drei besonders bedeutsame und miteinander zusammenhängende Lernprozesse.

Sie lernten, wer sie sind. Die ersten Kapitel des zweiten Buches Mose sind ein Beispiel dafür, wie entwurzelte und unterdrückte Menschen ihre Identität vergessen können. Das Selbstverständnis der Israeliten als Sklaven war so wirkungsmächtig, daß sie sich, als die Dinge schwierig wurden, nach der „Normalität" der Sklaverei zurücksehnten (2Mose,14,10–12 und 16,1–3). Im Laufe des Exodus machten sie ihre Identität als Volk Gottes geltend oder erhoben erneut ihren Anspruch darauf.

Sie lernten, was Gott für sie war. Der Verlust ihrer Identität war das Ergebnis der Verkümmerung ihrer Erinnerung an die Quelle dieser Identität. Obwohl die Geschichte beschreibt, wie die Israeliten in ihrem Elend den

Herrn anriefen, so ist dies doch nicht weniger überraschend, als wenn viele unserer post-christlichen Mitmenschen sich in Augenblicken der Krise einem Gott zuwenden, den sie ihr Leben lang nahezu vergessen haben. Selbst Mose mußte davon überzeugt werden, wer Gott ist. Der Exodus ist der schwierige Weg des Glaubens an Gott.

Sie lernten, in Gemeinschaft miteinander zu leben. Die Listen von Regeln und Vorschriften, die sich im Laufe dieser Geschichte herausgebildet haben, scheinen den Lesern des zwanzigsten Jahrhunderts wenig sinnvoll zu sein. Doch wir können darin beispielhaft den Versuch sehen, herauszufinden, wie eine gerechte und lebensfähige Gemeinschaft gestaltet sein könnte. Befreiung kommt davon, befreit zu sein *und* davon, daß man lernt, in Freiheit miteinander zu leben.

Die Lernreise ist mehr als ein Mittel zum Zweck. Das Gefühl, im verheißenen Land „angekommen" zu sein, ist der Auftakt zur Katastrophe. Immer wieder hat das Volk *vergessen, was es gelernt hatte.* Erst, wenn die Menschen wieder in Aufbruchstimmung waren, entweder in übertragenem Sinne oder wortwörtlich durch das Exil, setzte der Lernprozeß wieder ein und Heil oder Gesundheit widerfuhr der Gemeinschaft.

Die ersten Nachfolger Jesu lernten, was es bedeutet, Christ zu sein, *als das Evangelium aus Jerusalem herausgetragen wurde.* Was heute die „Gegebenheiten" des christlichen Glaubens sind, begann in Form von Lernschritten als Antwort auf Ereignisse, auf einzelne Menschen und Gemeinschaften. Der Briefwechsel zwischen Paulus und den Gemeinden ist ein Beispiel dafür, wie Menschen lernen, wer sie sind, wer Gott ist und wie sie in Gemeinschaft zusammenleben können. Auch hier kann man sagen, daß in diesen frühen christlichen Gemeinden Probleme dann auftauchten, wenn sie das Gefühl hatten, daß es nichts mehr zu lernen gäbe, daß sie alles wüßten, was sie wissen mußten.

In den Evangelien lautet die Aufforderung Jesu an seine Jünger: „Folge mir nach". Für sie bedeutete, Jesus nachzufolgen, ein gesichertes Leben aufzugeben und mit den Ungewißheiten eines Lebens auf der Landstraße zu leben. Es war auch ein Reisen im Sinne von lernen. Jesus erkannte dies und äußerte gelegentlich seine Enttäuschung darüber, daß die Jünger gesehen und gehört, aber nicht verstanden hatten. Sie hatten eine physische Reise zurückgelegt und vermutlich auch eine emotionale. Doch sie waren nicht weit vorangekommen in der Art von Lernen, die Jesus von ihnen erwartete.

Man kann in der Lernreise eine Berufung der Christen sehen. Welches auch immer unser Stand in der Kirche sein mag – Getaufte, Konfirmierte, Beauftragte oder Ordinierte – alle sind wir dazu berufen, Lernende zu sein.

Der christliche Fundamentalismus begeht den Fehler zu meinen, daß er sich den Glauben umfassend angeeignet hat – daß es nichts mehr zu lernen gibt. Das Ende der Reise ist das Reich Gottes, das – nach den von Jesus in den Gleichnissen gebrauchten Bildern – selbst dynamisch ist. Die Zeichen des Reiches Gottes, die im Leben von Einzelnen oder von Gemeinschaften im Prozeß des Lernens aufgerichtet werden, sind eine Ermutigung zu weiterem Lernen.

3.2 Der Wandel des Verständnisses vom Lernen

Das Schulmodell des Lernens hat einen starken Einfluß auf die Kirchen und die ökumenische Bewegung ausgeübt. Die Entwicklung der allgemeinen Schulpflicht und der Sonntagsschulen hat – trotz des unbestrittenen Nutzens im Blick auf Lese- und Schreibkenntnisse – „lokale Lernsysteme" zerstört, die in der Gemeinschaft und in der Kirche schon vorhanden waren. Im späteren zwanzigsten Jahrhundert hat eine Gegenrevolution stattgefunden, die bis in die Strukturen der schulischen Erziehung hinein versucht hat, das Lernen zu einem natürlichen und kontextbezogenen Prozeß zu machen.

Die folgenden Vorschläge illustrieren dies und unterstützen die These vom Vorrang ökumenischen Lernens:

– Lernen ist ein Prozeß, der die Möglichkeit einer Verwandlung der ganzen Person und ihres Kontextes in sich birgt. Es geht dabei um die Entwicklung von Werten, Verhaltensweisen, Fähigkeiten, Begriffen und Beziehungen ebenso wie um die Aneignung von Informationen. Lernen bringt Veränderungen mit sich, was sowohl ein unbequemer als auch ein spannender Prozeß sein kann.

– Der Prozeß des Lebens ist ein Prozeß des Lernens. Durch Planen wird der natürliche Prozeß des Lernens gezielter, schöpferischer und positiver.

– Lernen ist ein lebenslanger Prozeß, wer auch immer der Lernende sei, was auch immer er schon wissen mag, was auch immer er schon zu tun in der Lage ist. Es gibt jedoch bestimmte Lernaufgaben, die verschiedenen Lebenssituationen oder -stadien zuzuordnen sind. Ökumenisches Lernen ist eine Aufgabe, die für alle Lebensalter wesentlich und nicht nur eine Angelegenheit von Erwachsenen ist.

– Lernen ist kontextuell und gemeinschaftlich; es vollzieht sich im Kontext und in der Gemeinschaft, der es zugeordnet ist. Es wird beeinflußt von der Kultur, in der es geschieht und steht in Verbindung mit ihr. Die Erfahrung, in einer pluralistischen Gesellschaft zu leben, kann den Ansporn und die Ressourcen für ökumenisches Lernen liefern.

– Lernen ist nicht nur das Werk von Einzelnen. Gruppen und menschliche Gemeinschaften, einschließlich Kirchen und Gemeinden, können lernen und tun es auch. Das Lernen einer Gemeinschaft ist mehr als die Summe des Lernens ihrer Glieder. Ökumenisches Lernen stellt die falsche Vorstellung in Frage, daß religiöses Lernen immer individualistisch sei.

– Lernen beginnt dort, wo die Menschen sind, mit den Lernbedürfnissen, die sie empfinden, und baut auf dem auf, was sie schon gelernt haben; es geschieht in Verbindung mit der lokalen Lernkultur, von der sie ein Teil sind. Darum ist Lernen partizipatorisch.

3.3 Ökumenisches Lernen als Selbstzweck

Es ist im Rahmen dieses Artikels nicht möglich, alle diese Thesen zu untermauern. Wenn sie mit der Wirklichkeit ökumenischen Lernens zu tun haben, dann besteht *eine klare Konvergenz zwischen ökumenischem Lernen und dem, was man von der christlichen Nachfolge sagen kann.* Somit besteht Grund genug zu der Behauptung, daß es Zweck der ökumenischen Bewegung ist, Einzelne und Kirchen zum ökumenischen Lernen zu befähigen.

4. Die Beseitigung von Hindernissen für ökumenisches Lernen in der ökumenischen Bewegung

4.1 Die ökumenische Erinnerung

Ökumenische Erinnerung kann ökumenisches Lernen behindern. Sie kann unverhohlen dazu benutzt werden, das Lernen zu kontrollieren, indem sie festsetzt, welche Fragen oder Probleme behandelt werden sollen und welche nicht. In einer subtileren Form kann ökumenische Erinnerung alle Lernenden von vornherein so lenken, daß sie die Grenzen des eigentlichen ökumenischen Lernens sehr eng ziehen. Um einen Vergleich anzustellen: Keiner der großen Momente wissenschaftlicher Entdeckung wäre möglich gewesen, hätte der Lernprozeß völlig unter der Kontrolle „wissenschaftlicher Erinnerung" gestanden. Was ökumenisch entdeckt, gesagt, getan oder gelernt worden ist, mag eine interessante Information sein. Doch es muß etwas geschehen, damit es ein Beitrag zu unserer heutigen ökumenischen Erfahrung und unserem heutigen ökumenischen Handeln sein kann. Die ökumenische Bewegung muß lernen, *die ökumenische Erinnerung zu gebrauchen und nicht nur zu speichern.* Es gehört zu unseren heutigen Bildungsaufgaben, Methoden zu entwickeln, die es ermöglichen, die Vergangenheit schöpferisch in die Gegenwart einzubringen.

Wer einen gewissen Lernprozeß durchgemacht hat, mag diejenigen kritisieren, die die Übung einfach wiederholen und zu ähnlichen Ergebnissen kommen. Warum haben sie den Bericht nicht gelesen? Doch wirkliches ökumenisches Lernen erfordert manchmal, daß der Einzelne es noch einmal für sich nachvollzieht. Man kann nicht einfach den Reiseführer eines anderen vom Regal nehmen und ihn als Ersatz für eigenes Reisen lesen. Statt Gelerntes als Besitz zu betrachten und zu verteidigen, sollte man andere dadurch ermutigen, selbst zu lernen, auch wenn es eine Doppelung der Anstrengung zu sein scheint.

4.2 Unreflektierter Aktivismus

An sich richtiges Handeln kann in Aktivismus ausarten. Dieser legt allen Wert und allen Sinn in die Aktivität und geht somit der symbiotischen Beziehung zwischen Handeln und Reflexion und damit der Möglichkeit guten Lernens verlustig. Aktivismus kann aufwendig sein, doch weil er vom Einzelnen, von der Gruppe oder Kirche nach außen gerichtet ist, klammert er unter Umständen das Risiko einer Veränderung aus. Interessanterweise kann man ein ähnliches Phänomen bei einer bestimmten Art von theologischem oder intellektuellem Aktivismus beobachten, wo Ideen eingebracht werden, doch in einer Weise, die keine Bedrohung für den Einzelnen oder die Institution darstellt. Seinem Wesen nach kann ökumenisches Lernen ebensowenig wie der christliche Glaube selbst risikolos sein, bringt doch, wie oben schon bemerkt, jede Form von Lernen Veränderungen im Lernenden mit sich. *Man kann nichts tun, um die „Bedrohung" abzuwenden, die jeder Wandel darstellt; man kann nur die Wahrnehmung dahingehend verändern, daß man eine Chance darin sieht.*

Die Notwendigkeit, Ergebnisse zu erzielen, ist eine weiterer Antrieb zu unüberlegtem Aktivismus. Wenn die Würdigung und Bewertung von Menschen und Programmen auf bestimmte Indikatoren (in der Regel quantitative) beschränkt ist, fehlt jeder Ansporn zum Lernen. Die Wirkung ist vielmehr abschreckend, da Lernen sowohl Zeit als auch Energie und Mittel erfordert. Rechenschaftspflicht erfordert eine Analyse und Bewertung dessen, was gelernt worden ist. Lernen kann oft langfristig von erheblicherem Gewinn sein als die unmittelbar greifbaren Ergebnisse.

4.3 Die Institutionalisierung des ökumenischen Lernens

Lernen – und ökumenisches Lernen bildet da keine Ausnahme – kann gefördert, ermöglicht, unterstützt, finanziert, eingeschätzt und bewertet werden, aber es kann *nicht kontrolliert* werden. Selbst der Lernende hat nie

bewußt die völlige Kontrolle über sein eigenes Lernen. Dennoch versuchen Kirchen, das Lernen auf zweierlei Weise zu kontrollieren: indem sie es definieren und indem sie es kodifizieren. Wenn ökumenisches Lernen auch beschrieben werden kann, so ist es doch nicht in einer einzigen genauen Definition faßbar. Wir müssen nicht nur lernen, mit diesem Dilemma zu leben, sondern uns auch der Dynamik ökumenischen Lernens freuen. Die Kodifizierung des Lernens geschieht zumeist durch die Organisation von Kursen. So kann ökumenisches Lernen zu einem Studium des Ökumenismus in einer kirchlichen Gruppe oder im Vorlesungssaal eines College werden. Trotz all dem, was die Kirchen und die ökumenische Bewegung an neuer pädagogischer Sprache mit Paulo Freire gelernt haben, sieht es so aus, als ob das Lernen, wenn sich auch nur die geringste Chance dafür bietet, formalisiert und in den Klassenraum zurückverlegt wird. Lernen ist ein gefährliches Geschäft für alle, denen Kontrolle wichtig ist. Das ist vielleicht der Grund dafür, daß die Sprache des *Lehrens* und der *Ausbildung* unter den Kirchen weiter verbreitet ist als die des Lernens. Es sind Gelegenheiten verpaßt worden, den Wert informellen Lernens zu erkennen und organisch gegliederte und allgemein anerkannte Formen des Lernens zu entwickeln, die ökumenisch relevant sind, ohne akademischer Qualität zu ermangeln.

4.4 Die Begrenztheit der Rede vom ökumenischen Lernen

Wenn das Gespräch über ökumenisches Lernen nur innerhalb einer relativ kleinen und erlesenen Auswahl von Teilnehmern geführt wird, dann leiden die Qualität und die Weite des Denkens und Handelns darunter. Die Vollversammlung in Harare wird von Natur aus eine Gelegenheit für ökumenisches Lernen sein. Es wird eine Herausforderung sein, den Teilnehmern dazu zu verhelfen, daß sie mit den Früchten ökumenischen Lernens heimkehren können und bereit sind, ökumenisch weiterzulernen und ökumenisches Lernen zu fördern. Unter Punkt 2 wurde darauf hingewiesen, daß das Verständnis ökumenischen Lernens im Prozeß seiner Entwicklung mehr vom Nachdenken darüber bestimmt war, was „ökumenisch" ist, als darüber, was „lernen" bedeutet, worin sich widerspiegelt, *wer* an dem Prozeß des Nachdenkens beteiligt war. Wie die Menschen intellektuell, sozial, moralisch, emotional und noch auf mancherlei andere Weise lernen, ist zwar äußerst komplex, aber es ist kein völliges Geheimnis mehr. Die ökumenische Bewegung muß sich sehr viel mehr der pädagogischen Disziplinen bedienen.

Es gibt in den Kirchen Tatkraft, Phantasie und schöpferische Lernprozesse, die es zu entdecken gilt. Man findet sie in spontanen Gruppen und Bewe-

gungen, vor allem in Frauengruppen, doch außerhalb offizieller kirchlicher Bildungsstrukturen. Die Kirchen und die ökumenische Bewegung müssen die Kunst erlernen, lebendiges und lebenspendendes Lernen zu fördern und seine Energie zu nutzen, ohne es so einzuengen, daß es erdrückt wird.

4.5 Die Bedeutung der Entwicklung ökumenischer Führungskräfte

Es ist schon beachtlich, was in der ökumenischen Bewegung durch die charismatische Kraft großer ökumenischer Leitfiguren erreicht worden ist. Doch ihr Abtreten von der ökumenischen Bühne hat gezeigt, wie wenig davon wirklich Eingang in die Kirchen und in das Leben des einzelnen Gläubigen gefunden hat. Die Herausforderung an die ökumenische Bewegung besteht nicht einfach darin, eine Strategie für die Heranbildung einer neuen ökumenischen Führungsschicht per se zu entwickeln, sondern aus *ökumenisch Lernenden Führungskräfte zu machen.*

5. Schluß

Prozesse ökumenischen Lernens können zur Entwicklung der ökumenischen Bewegung beitragen. Befähigung ist jedoch nicht die einzige Funktion ökumenischen Lernens. Ein ökumenisch Lernender zu sein, gehört zur Berufung jedes einzelnen Christen und der Kirchen. Darum muß die ökumenische Bewegung im Dienst ökumenischen Lernens stehen.

Aus dem Englischen übersetzt von Helga Voigt

Mit oder als Israel ins nächste Jahrtausend?

Über die Dialektik der „Israelfrage" in der ökumenischen Bewegung

VON THOMAS KRATZERT

Die „Israelfrage" in der ökumenischen Bewegung ist eine grundsätzlich dialektische Frage. Sie befindet sich im Spannungsfeld ungeklärter Widersprüche und wartet auf eine Herausführung aus der Stagnation[1]. Die dialektische Spannung besteht auf zweifache Weise: als eine in*tra*christliche, d.h. biblisch-theologische, und eine in*ter*christliche[2], d.h. ökumenische. Die intrachristliche Dialektik ist in den Antijudaismen der neutestamentlichen

Schriften begründet und äußert sich in einer fast zweitausend Jahre dauernden Tradition antijüdischer Theologie. Zu dieser Tradition gehört eine Vielfalt an Interpretationen der Variablen „Volk Gottes", die sich alle biblisch begründen lassen. Die interchristliche Dialektik zeigt sich in dem ökumenischen Miteinander von Christinnen und Christen, wo ein traditionalistisch-biblizistischer Antijudaismus mit dialogisch-innovativen Erkenntnissen des jüdisch-christlichen Dialogs zusammentrifft und das Bemühen um eine „Theologie nach Auschwitz" im Horizont kontextueller Theologie verstanden wird. Im interchristlichen Gespräch wird die „Israelfrage" zwischen der Unbedingtheit, mit der sie alle Christinnen und Christen angeht, und dem Bestehen auf der eigenen Kontextualität aufgerieben. Dabei stehen regionale Monopolansprüche mit einem auf Differenzerfahrung geprägten Diskursverhalten in Widerstreit; die Überwindung christlicher Monopolansprüche prallt gegen einen konservativen Traditionalismus. Schließlich gibt es sowohl Bestrebungen, die „Israelfrage" ins Zentrum ökumenisch-theologischer Arbeit *zu integrieren,* als auch ihre Einbettung in den inter*religiösen* Dialog *durchzusetzen.* Die Auflösung des zweifachen dialektischen Spannungsverhältnisses ist nur durch eine wirkliche „Aufhebung" zu erreichen, und zwar nicht durch eine Aufhebung unterschiedlicher Positionen, sondern durch die Aufhebung der unüberwindbaren „Kontrarität"[3] der Positionen und der diese vertretenden Parteien. Es muß nach einem interchristlichen Weg gesucht werden, der die Ergebnisse des jüdisch-christlichen Dialogs berücksichtigt und eine „Ökonomie der neuen Ökumene"[4] ermöglicht: eine Neudefinierung des interchristlichen Miteinanders im interchristlichen Gespräch steht an.

Einen Versuch in diese Richtung hat Konrad Raiser in einem Vortrag zum Thema „Christliche Identität im Angesicht Israels. Was bedeuten neugewonnene Einsichten für die christliche Theologie heute?" unternommen[5]. Er plädiert für eine Theologie, die aus der Geschichte lerne und das erneuerte Verhältnis von Juden und Christen berücksichtige. Sie müsse „eine dialogische Theologie sein, die mit der offenen Frage lebt, ohne sie widerspruchsfrei auflösen zu können. Es müßte eine Theologie sein, die die widersprüchliche Vielfalt menschlicher Erfahrungen und Gottesbegegnungen ernstnimmt, ohne sie einem autoritativen Maßstab zu unterwerfen. Es müßte vielmehr eine Theologie sein, die den Maßstab Jesu ernstnimmt: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Und es müßte eine Theologie sein, die aus dem betenden Nachsinnen erwächst und sich dadurch den vielen Gesichtern des Einen Gottes immer neu öffnet."[6] Diese vier Anforderungen an eine „Theologie nach Auschwitz" sollen nun auf das interchristliche

Gespräch übertragen werden. Sie werden als dialogische, differenztolerante, jesuanisch-resultative und kontemplativ-innovative Dimension unterschieden. Es gilt, sie inhaltlich zu füllen, um Perspektiven für eine „Aufhebung" der dialektischen Spannung zu entwickeln und somit eine Antwort auf die Frage „Mit oder als Israel ins nächste Jahrtausend?" anzudeuten.

Die jesuanisch-resultative Dimension

Die drei „Israel-Kapitel" Röm 9–11 beinhalten die dialektische Spannung, in der sich das interchristliche Gespräch befindet. Paulus schwankt in seiner Beurteilung Israels zwischen Röm 10,4 und Röm 11,1f. Denn Paulus fühlt sich als Jude seinem Volk verbunden und grenzt sich als Christ deutlich von diesem ab. Er spiritualisiert und typologisiert den Israelbegriff (Röm 9,6–9), erhebt den Vorwurf der Gesetzesgerechtigkeit (Röm 9,30–33) und spricht von der Verstockung Israels bis auf einige Auserwählte (Röm 11,7). Es ist paradox, daß gerade das Volk, dem laut Paulus „die Kindschaft und die Herrlichkeit und der Bund und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißungen" gehören (Röm 9,4), durch die Heiden zum Nacheifern angeregt werden soll (Röm 11,11) – wo doch die umgekehrte Richtung eher nachzuvollziehen wäre. Röm 9–11 ist aufgrund seiner Widersprüchlichkeit nicht geeignet, zur Aufhebung der dialektischen Spannung beizutragen – im Gegenteil, sie wird bestärkt.

Ein neutestamentlicher Ansatzpunkt zur Aufhebung der dialektischen Spannung kann nur in dem Menschen Jesus von Nazareth gefunden werden. Seine Verkündigung und sein Handeln sind frei von nachösterlichen Verzerrungen des Judentums[7] und von apologetischen Abgrenzungen. Wenn Jesus im Matthäusevangelium spricht: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen." (Mt 7,16), gibt er uns einen Maßstab mit auf den Weg, an dem ein konsequentes christliches Zeugnis erkennbar wird. Jeder theologisch legitimierte Haß ist demnach abzulehnen, richte er sich von Christen gegen Christen oder gegen Menschen anderen Glaubens oder Bekenntnisses. Alle Antijudaismen sind Früchte theologischen Hasses und der Ausdruck eines nur vordergründigen Rufens „Herr, Herr". Da nur die „in das Himmelreich kommen, … die den Willen meines Vaters im Himmel tun" (Mt 7,21), sind alle Christen dazu aufgerufen, an der Überwindung von Antijudaismen mitzuarbeiten.

Martin Stöhr schreibt treffend, daß die „antijüdische Vergiftung der christlichen Glaubenstradition (…) eine ökumenische und nicht nur eine europäische oder deutsche Problematik"[8] ist, da der in den Schriften des Neuen

Testaments anzutreffende Antijudaismus entweder über zwei Jahrtausende ununterbrochen tradiert wurde oder als Import westlicher Missionare in andere Kontexte gelangen konnte. In Gegenden, in denen keine Kenntnis über die Existenz des Judentums vorhanden war (hier ist v.a. an Zentralafrika zu denken), übernahmen die Gemeinden das neutestamentliche Judenbild der Missionare. Erst durch die ökumenische Begegnung sind diese Christen mit Juden konfrontiert worden und haben einige Schritte unternommen, sich dem lebendigen Judentum zu nähern. In diesem Prozeß einer kontextbezogenen Neugestaltung des jüdisch-christlichen Verhältnisses wurde die „antijüdische Vergiftung" von Juden und Christen wahrgenommen. Das Ergebnis ist ein neues Verstehen der hebräischen Schriften[9].

Die dialogische Dimension

Martin Buber berichtet in seinem Traktat „Zwiesprache" über ein Treffen von Intellektuellen zu Beginn des Ersten Weltkriegs[10]. Ziel dieses Treffens ist die Erörterung der Möglichkeit, eine internationale Vereinigung für den Frieden zu gründen. Als sich die Teilnehmer auf einen Kreis von Vertretern unterschiedlicher Länder geeinigt haben, empört sich ein deutscher Pfarrer, daß zu viele Juden als Vertreter bestimmter Länder nominiert worden seien. Er fordert eine christliche Repräsentanz christlicher Länder. M. Buber reagiert auf diesen Einwurf und kommt in seiner Protestrede auf Jesus zu sprechen: Er hält dem Pfarrer vor, daß die Juden Jesu Judesein kennen, eine Seite, die Christen niemals zugänglich wäre. Nach kurzem Zögern erheben sich beide; sie sehen einander ins „Herz der Augen", und der Pfarrer spricht: „Es ist versunken!" Beide geben sich im Beisein der anderen den Bruderkuß.

Die Situation besticht durch ihre unvermutete Entwicklung: Sie beginnt als thematische Auseinandersetzung, spitzt sich dramatisch zu und löst sich in einem Bund zwischen zwei Menschen auf. Diese Auflösung oder, um in der Sprache der Dialektik zu verbleiben, diese *Aufhebung* ist das Geschehen der Dialogik. Die Aufhebung ist kein Ergebnis in Form eines zu erreichenden Ziels; sie ist nicht resultativ im Sinne eines klar faßbaren Dokuments oder Zustands. Sie ist dynamisch und faktisch. M. Buber unterscheidet in der Bewertung des Geschehens Meinung und Faktisches. Er sieht eine deutliche Spannung zwischen Gedachtem und dann Gesagtem einerseits und Gelebtem andererseits. Der Konsens ist ein Dissens in Hinblick auf die Meinungen beider, jedoch als Konsens im Sinne von Dialogik.

M. Buber definiert „Dialogik" als eine existentielle Grundhaltung, die auf einem Dialogverständnis beruht, das sich von einer intellektuellen Auseinandersetzung zweier oder mehrerer Partner[11] unterscheidet. Sie ist eine von der „dialogischen Grundbewegung" bestimmte Lebenseinstellung. Diese Grundbewegung entspringt im Akt der Schöpfung: Gott schafft den Menschen als dialogisches Gegenüber, in welchem und durch welchen er sich als Gott offenbaren kann. Der Mensch erkennt sich in Gott als Mensch, und er erkennt Gott in seinem Mitmenschen. Dieses Beziehungsgeflecht ist die Grundkategorie menschlicher Existenz. Nur wer aus der dialogischen Grundbewegung heraus lebt, ist zu einem „echten Dialog" bereit[12]. Worte oder Sprache sind für den Dialog keine notwendigen Medien, unabdingbar dagegen ist die Handlung, die wirkliche Annahme des Anderen als Daseiender und Soseiender.

Ein unter dieser Voraussetzung geführter Dialog ist insofern resultativ, als er lebendige Gemeinschaft stiftet. Er regt eine Suchbewegung an, die zu ständigem Lernen führt, die das Kennenlernen des Gegenübers und das tiefere Erkennen des eigenen Ichs bedeutet. In dem Dialog sind die Teilnehmer vom Zwang befreit, während gemeinsamer Treffen einen intellektuellen Konsens erzielen zu müssen.

Die differenztolerante Dimension

Die Erfahrung der Differenz in der menschlichen Begegnung ist identitätsbildend, d.h. Menschen nehmen sich selbst und ihr Gegenüber als Andersseiende (Soseiende) wahr. Sie ist die Voraussetzung für den gemeinsamen Prozeß der dialogischen Suchbewegung. Wer sich in die Lektüre der Evangelien vertieft, befindet sich bereits in dieser Suchbewegung. Von dem einen Jesus von Nazareth legen vier neutestamentliche Schriften unterschiedlich Zeugnis ab: Jesus als gesetzestreuer Jude, Jesus als Heiliger und Märtyrer, Jesus als Geheimnisvoller und göttlicher Mensch, Jesus als verklärtes göttliches Wesen. Die neutestamentliche intrachristliche Differenz führt zwangsläufig zur interchristlichen Differenz. Jeder Versuch einer Unterdrückung der Differenz bedeutet die Schaffung autoritärer Strukturen, wie sie in Form von Verfolgungen christlicher Minoritäten aus der Geschichte des Christentums bekannt sind und dem jesuanischen Maßstab von Grund auf widersprechen. Die produktive Nutzung der Differenzerfahrung im interchristlichen Gespräch ist eine schwierige Herausforderung, stets in Gefahr, in Beliebigkeit zu verfallen. M. Stöhr stellt sich der Herausforderung, indem er zum „konziliaren Streit" auffordert, der die Tiefe der

Risse in der Christenheit offenbart: „Es wird deutlich, daß nicht eine Kirche die Lehrmeisterin der anderen ist, sondern daß wir die gemeinsamen Erbschaften und Verlegenheiten ebenso zu bearbeiten haben wie die gemeinsamen Aufgaben der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung."[13] Zu den über 2000 Jahren tradierten „gemeinsamen Erbschaften und Verlegenheiten" gehört der christliche Antijudaismus, der alle Christinnen und Christen angeht – hierin liegt die Universalität der „Israelfrage". Die Kontextualität der „Israelfrage" ergibt sich aus dem unterschiedlichen Zugang zu und der unterschiedlichen Gewichtung der „Israelfrage". Das interchristliche Gespräch muß die abermalige dialektische Spannung aushalten, ohne sie in eine universale Lösung aufzuheben. Das Nebeneinander von Universalität und Kontextualität muß bestehen bleiben, sollte aber zur Bereitschaft führen, gegenseitige Anregungen aufzunehmen und nach einer eigenen Antwort auf die „Israelfrage" zu suchen.

K. Raiser hat eine Theologie gefordert, „die die widersprüchliche Vielfalt menschlicher Erfahrungen und Gottesbegegnungen ernstnimmt, ohne sie einem autoritativen Maßstab zu unterwerfen. Es müßte vielmehr eine Theologie sein, die den Maßstab Jesu ernstnimmt: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen."[14] In dieser Forderung scheint ein Widerspruch zu bestehen. Auch der jesuanische Maßstab ist autoritativ. Aber diese Autorität hat ihre Berechtigung im christlichen Bekenntnis zu Jesus als Christus. Abzulehnen sind dagegen autoritative Maßstäbe, die ausgrenzen, dogmatisch verengen und die Möglichkeit der Differenz unterbinden. Die Anerkennung des autoritativen Maßstabs Jesu „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" lädt dagegen zur Differenzerfahrung ein.

Die kontemplativ-innovative Dimension

Das Gebet des einzelnen zu Gott ist ein intimes Gespräch (Mt 6,6) zweier sich Suchender, ein gegenseitiges Nehmen und Geben zweier, allerdings ungleicher Dialogpartner. Findet dieses Gespräch in der Öffentlichkeit statt, gewinnt es liturgischen und gemeinschaftstiftenden Charakter. Im Vaterunser, dem Gebet, das alle Christinnen und Christen gemeinsam sprechen können, wird die Schuldvergebung erbeten: „Vergib uns unsere Schuld." Für Alleinbetende spricht aus dieser Bitte die Hoffnung, eigenes Handeln kritisch zu reflektieren, eigene Fehler zu erkennen und Veränderungen vorzunehmen. In der Bereitschaft, eine ständige Revision vorzunehmen, liegt der Eintritt in die dialogische Suchbewegung. Für die betende Gemeinschaft eröffnet die Bitte um Schuldvergebung die Möglichkeit, die eigene

Geschichte unter ständiger Erinnerung neu zu lesen, Fehlentwicklungen zu erkennen sowie diese als Teil der eigenen Tradition akzeptieren zu lernen und Konsequenzen aus dieser Reflexion zu erarbeiten. Das Gebet verleiht der ökumenischen Bewegung eine neue Dynamik zur Bewältigung sämtlicher offener Fragen und anstehender Probleme[15].

Neben der Bereitschaft zur Veränderung vermittelt das Gebet den Betenden eine tolerante Haltung gegenüber jeglicher Form von Differenz. Der Eine Gott begegnet uns im Vaterunser mit vielen Gesichtern: als Vater, Heiliger, Herrscher, Ernährer, Richter und Beschützer. In Gott erkennen wir unseren Nächsten und in unserem Nächsten Gott. Doch in welches Gesicht schauen wir?

Fazit: Die Aufhebung der dialektischen Spannung und die Beantwortung der Ausgangsfrage „Mit oder als Israel ins nächste Jahrtausend?"

In einer neuen Definition des interchristlichen Miteinanders liegt die Aufhebung der dialektischen Spannung. Dabei geht es nicht um eine Klärung theologischer Fragestellungen, sondern um einen rein ethischen Vorgang. In der Aufhebung vereinigen sich eine dialogische Suchbewegung, der Mut zum Dissens bei faktischem Konsens, der konstruktive Umgang mit Differenz, die Akzeptanz des jesuanischen Maßstabs und die ständige Innovation durch Kontemplation. Eine so verstandene Aufhebung ist die Abkehr von gegenseitiger Bevormundung und Selbstgerechtigkeit, der Verzicht auf jede Exklusivität und Intoleranz und das starre Hinzielen auf einen Konsens. Sie ist der Anfang einer neuen ökumenischen Ethik des interchristlichen Gesprächs.

Die Beantwortung der Ausgangsfrage, die Alternative „mit oder als Israel" ist *nur dann eine Alternative, wenn „Israel" christlicherseits exklusiv spiritualisiert wird.* Eine Spiritualisierung, die dem eigenen Sprachgebrauch keinen absoluten Geltungsanspruch zumißt, ist offen für andere Bedeutungsebenen. Der derzeitige Gebrauch „Israels" in der christlichen Theologie, im Judentum und selbst als Name eines Staates ist jeweils das Ergebnis eines Spiritualisierungsprozesses. Die Differenzen in der Bedeutung „Israels" sind offenkundig, ohne daß wir sie ausräumen müssen. Eine christliche Spiritualisierung, die die Kirche als „2. Israel" versteht, muß die Geltung des ersten Israels vor Gott nicht verneinen. Aus der *exklusiven* Alternative „mit oder als Israel" wird dann der *inklusive* Dissens „mit und als Israel ins nächste Jahrtausend". Das Erreichen eines Dissens auf der

Meinungsebene, der ein Konsens auf der faktischen Ebene ist, sollte sich die ökumenische Bewegung als zukünftige Aufgabe stellen.

ANMERKUNGEN

1 Eine ausführliche Analyse des jüdisch-christlichen Dialogs innerhalb der ökumenischen Bewegung s. mein Buch *„Wir sind wie die Juden". Der griechisch-orthodoxe Beitrag zu einem ökumenischen jüdisch-christlichen Dialog,* Studien zu Kirche und Israel, Bd. 16, Berlin 1994, 27–108. Was ich mittlerweile als „Stagnation" bezeichne, habe ich dort unter dem Begriff „resümierende Phase" zusammengefaßt.

2 Der Begriff „innerchristlich" hat zwei mögliche Gebrauchsebenen, die ich durch die begriffliche Differenzierung „intrachristlich – interchristlich" verdeutlichen möchte. Im folgenden spreche ich vom interchristlichen statt vom ökumenischen Gespräch, da es mir in diesem Beitrag lediglich auf die Bewältigung eines Problems ankommt, vor dem Christinnen und Christen stehen. Der Begriff „ökumenisch" besitzt zu viele darüber hinausgehende Konnotationen.

3 Unter „Kontrarität" verstehe ich die unversöhnliche Unterschiedlichkeit bestehender Positionen und Ansichten.

4 Martin Stöhr; Jüdisch-christlicher Dialog und palästinensische Theologie. Ein notwendiger Streit in der Ökumene, in: ders., *Dreinreden.* Essays, Vorträge, Thesen, Meditationen, hg. v. Klaus Müller u. Alfred Wittstock, Wuppertal 1997, 170.

5 Konrad Raiser, Christliche Identität im Angesicht Israels. Was bedeuten neugewonnene Einsichten für die christliche Theologie heute?, in: *Christliche Identität im Angesicht Israels.* Eine Vorlesungsreihe der Alten Synagoge Essen in Verbindung mit der Evangelisch-Theologischen Fakultät und der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, hg. v. d. Alten Synagoge Essen, Essen 1991, 73–80.

6 Ebd. 80.

7 Das ultimative und exklusive Bekenntnis „Jesus Christus" ist bereits das Ergebnis der Abgrenzung und kann von daher zur Aufhebung der dialektischen Spannung nicht beitragen.

8 Martin Stöhr, Die jüdisch-christliche Dimension der Christologie in der ökumenischen Debatte. Beobachtungen und Beispiele, in: ders., *Dreinreden.* Essays, Vorträge, Thesen, Meditationen, hg. v. Klaus Müller u. Alfred Wittstock, Wuppertal 1997, 171.

9 Kratzert (Anm. 1), 80–82.102f und Hans Ucko, Black Africans and Jews get together. Common Traditions, in: *One World,* November 1995, 4f.

10 Martin Buber, Zwiesprache, in: ders., *Das dialogische Prinzip,* Darmstadt 1994 (7. Aufl.), 145f; die Ausführungen über die „Dialogik" habe ich aus dieser Schrift entnommen.

11 M. Buber spricht je nach Verlauf von „Disputation" oder „Dialektik".

12 M. Buber unterscheidet vom „echten Dialog" den „technischen Dialog", der aus dem Zwang des Miteinanderredenmüssens hervorgeht, und vom dialogisch verkleideten Monolog, der der Selbstdarstellung dient. Beide Formen des Dialogs sind aus dem intrachristlichen Gespräch bekannt.

13 Stöhr, Jüdisch-christlicher Dialog (Anm. 8), 162.

14 Raiser (Anm. 5), 80.

15 Ich verstehe die ökumenische Bewegung als offenes System, das die innere Dynamik der Problemwahrnehmung und Problembewältigung besitzt.

Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre

Beobachtungen aus ev.- unierter Sicht zu ihrem Werdegang und ihren Problemen*

VON WILHELM HÜFFMEIER

Aufgabe der folgenden Bemerkungen ist es, in die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (GE) des Lutherischen Weltbundes (LWB) und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen[1] einzuführen. Das geschieht unter den Gesichtspunkten der Entstehung der GE, ihres Inhaltes und ihrer ökumenischen Bedeutung. Dabei rede ich nicht als ein unmittelbar Beteiligter, auch nicht als Vertreter einer direkt beteiligten Kirche, obwohl ich als Berlin-Brandenburger aus einer unierten Kirche mit vornehmlich lutherischer Tradition stamme. Die Unionslutheraner oder, wie manche Lutheranissimi vielleicht auch sagen würden, „unreinen" Lutheraner[2], sind ja weder Subjekt noch Adressat der Gemeinsamen Erklärung. Für Deutschland ist das freilich ein Teil des zu schildernden Problems. Doch dazu später Näheres.

Einleitend erlaube ich mir ein paar persönliche Bemerkungen zu der kontroversen öffentlichen Diskussion um die GE seit September 1997 in Deutschland. Eigentlich müßten doch unser aller Herzen vor Freude hüpfen. Die Rechtfertigungslehre – Kern und Stern evangelischen Glaubens- und Kirchenverständnisses – wird in einer breiten Öffentlichkeit diskutiert. Evangelisches Profil, von vielen immer wieder sehnsüchtig verlangt, wird wenigstens an einer Stelle erkennbar. Synoden debattieren über diesen Gegenstand. Unsere Professoren der Theologie, die Lehrer und Lehrerinnen unserer Kirche, haben ihres Amtes gewaltet, indem sie sich in Kritik der GE und Gegenkritik dieser Kritik als Wächter der rechten Lehre betätigten. Die in theologischen Fragen wohl versierteste evangelische Journalistin in Deutschland, Heike Schmoll (FAZ), hat in dieser Angelegenheit mehr Gespür und Urteilskraft gezeigt als die meisten Oberkirchenräte und theologischen Referenten, von den epd-Redakteuren und den Leitungen der „Lutherischen Monatshefte", der „Zeichen der Zeit", der „Ev. Kommen-

* Überarbeitetes, mit Ergänzungen und Anmerkungen versehenes Referat vor der Catholica-Konferenz der EKD am 11. Dezember 1997 in Berlin. Der Vortragsstil ist beibehalten. Die im Vortrag zitierten Briefe sind vorhanden in der Kirchenkanzlei der EKU/Geschäftsstelle der AKf, Jebensstraße 3, 10623 Berlin.

tare", des „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatts" und der regionalen Kirchenzeitungen ganz abgesehen. Jenes Gespür aber hat breite Öffentlichkeit hergestellt.

Eigentlich müßte unser aller Herz vor Freude hüpfen. Doch es ist eher umgekehrt. Beklommenheit und Sorge, Bedenklichkeit und Ängstlichkeit machen sich angesichts der öffentlichen Diskussion um die GE breit. Warum eigentlich? Ich fange bei mir selber an. Obwohl ich in enger Zusammenarbeit mit einem Gutteil der Kritiker der GE stehe, habe ich im Juni 1997 noch gemeint, daß man – wenn auch mit gewichtigen theologischen Bedenken – der GE zustimmen und die Frage von Generalsekretär Noko bejahen könne. Seit der Streit ausgebrochen ist, und ich einsehe, nicht genau genug hingesehen zu haben[3], begleiten mich ungute Gefühle, so als würde ich als Kritiker der großen Sache der Ökumene Schaden zufügen. Vielen wird es ähnlich gehen. Nicht, daß ich Bauchschmerzen hätte. Aber ein undefinierbares Gefühl der Sorge erfüllt mich doch. Zur Freude mußte und muß ich mich überreden. Doch ich gewinne sie langsam zurück. Zwei Dinge helfen mir dabei:

1. Ich lese die lutherischen Bekenntnisschriften vorwärts und rückwärts, nicht nur die CA, auch deren Apologie, die Schmalkaldischen Artikel, die Konkordienformel und die Abhandlung über die Amtsgewalt und den Vorrang des Papstes. Meine Kirche, die EKU, hat sie gerade neu edieren lassen.[4]
2. Ich blicke nach Rom. Ich will nicht sagen, daß man dort antiökumenisch eingestellt sei. Aber man kennt dort das quod non. Das war etwa mit den Anglikanern in ARCIC I so[5]. Ich bewundere die römische Kraft zum quod non. Sie ist nur möglich, weil der Vatikan seine Prinzipien hat. Sie mögen falsch sein, aber da sind sie. Deshalb wird geprüft. Sine ira et studio. Dies zum Auftakt.

Nun zur Sache! Ich habe drei Teile vorzutragen,

I. Zur Entstehungsgeschichte der Gemeinsamen Erklärung (GE);
II. Zum problematischen Inhalt der GE;
III. Zur ökumenischen Bedeutung der GE.

I. Zur Entstehungsgeschichte der Gemeinsamen Erklärung

Es gibt drei Textformen der Gemeinsamen Erklärung:

a) der Entwurf vom Januar 1995, im Februar den Kirchen des Deutschen Nationalkomitees des LWB (DNK) vorliegend, zunächst mit mancherlei Geheimniskrämerei behandelt,

b) die überarbeitete Fassung vom Juni 1996 (Würzburg I) und

c) der endgültige Vorschlag (Würzburg II), der mit Schreiben vom 27. Februar 1997 von Generalsekretär Noko mit folgender Frage an die Kirchen des LWB verschickt worden ist:

„Akzeptiert Ihre Kirche die in § 40 und 41 der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre erreichten Ergebnisse und bejaht somit, daß aufgrund der Übereinstimmung über das grundlegende Verständnis und die grundlegende Wahrheit unserer Rechtfertigung in Christus, welche die Gemeinsame Erklärung bezeugt, die Lehrverurteilungen der Lutherischen Bekenntnisschriften hinsichtlich der Rechtfertigung die Lehre der römisch-katholischen Kirche über die Rechtfertigung, wie sie in der Gemeinsamen Erklärung dargestellt ist, nicht mehr treffen?"

Offen ist, in welcher Weise die katholische Kirche die GE aufzunehmen gedenkt. Doch welcher Weg führte zu dem endgültigen Vorschlag und der von Ishmael Noko gestellten Frage?[6]

1. Über den ersten, hauptsächlich von Harding Meyer und dem verstorbenen Sekretär des Päpstlichen Einheitsrates, Heinz-Albert Raem, gedrafteten Entwurf[7] bin ich von Präsident Scharbau vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD im Februar 1995 informiert worden. Im März 1995 hieß es dann auf einem Treffen der VELKD-Kirchenleitung mit dem Vorstand der Arnoldshainer Konferenz: „Zwischen den unierten und lutherischen Kirchen müsse in dieser Frage enger Kontakt gehalten werden."

Eine offizielle Entscheidung des DNK des LWB und der Kirchenleitung der VELKD über das *Wie* der Beteiligung der Arnoldshainer Konferenz (AKf) und der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) an dem Stellungnahme- und Votierungsverfahren gab es lange Zeit nicht. Das drückte sich auch darin aus, daß das DNK eine Gruppe *ohne Beteiligung der übrigen Kirchen der EKD* beauftragt hatte, eine Stellungnahme zu dem Entwurf vom Januar 1995 zu erarbeiten.

Erst im Herbst 1995 erging die Aufforderung, daß die AKf zu der vom DNK des LWB erarbeiteten *Stellungnahme* zur Gemeinsamen Erklärung votieren solle. Die Vollkonferenz der AKf hat daraufhin im Oktober 1995 die Herren Professoren Eberhard Jüngel und Joachim Mehlhausen (Tübingen) als Gutachter unsererseits bestimmt. Von der LKG wurde Professor Hans Weder (Zürich) zu einer Mitarbeit im weiteren Fortgang gewonnen. Im übrigen waren als Kontaktpersonen der AKf und der LKG Bischof Christoph Demke und ich beteiligt. Die Kirchen der LKG sind mit Schreiben vom 15. Dezember 1995 gebeten worden, über die GE das Gespräch zu suchen. Nach Vorliegen des Endgültigen Vorschlages erging am 24. Juli 1997 die

Bitte an die reformierten und unierten Kirchen der LKG, mögliche Stellungnahmen bis Ende Februar 1998 an das Sekretariat in Berlin zu richten.[8]

Was die genannten Personen vor allem beschwerte, war das *Verfahren.* Eine Beschwernis übrigens, die auch der Leitende Bischof der VELKD Horst Hirschler teilte. Er schreibt nach dem ersten Treffen der Vertreter des DNK des LWB, bei dem auch die AKf vertreten war (20. November 1995): „Die Ausgangslage ist wichtig! Der von Genf versandte Entwurf einer Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre ist leider ohne vorherigen Kontakt mit den Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes und ohne angemessene Rücksicht auf deren Dialogsituation verfaßt worden" (Schreiben vom 14. Dezember 1995). Auf den Punkt gebracht: Daß vornehmlich Harding Meyer der Grunddrafter von evangelischer Seite wurde, war angesichts der Tatsache, daß der Lutherisch/Römisch-katholische Dialog seit „Das Evangelium und die Kirchen", dem sog. Malta-Bericht, von 1972 über „Einheit vor uns" (1984) bis hin zu dem Lehrgesprächsergebnis „Kirche und Rechtfertigung" (1994) von einer Reihe lutherischer Theologen äußerst kritisch angefragt worden war, innerlutherisch fragwürdig. Die mangelnde Beteiligung der Mitgliedskirchen des LWB bei der Zusammensetzung des ursprünglichen drafting-Komitees und der Weise seiner Beauftragung widerspricht überdies dem Selbstverständnis des LWB.

Mit Schreiben vom 13. November 1995 an Herrn Mehlhausen hat Herr Jüngel ähnlich wie Bischof Hirschler votiert: „Das vom Lutherischen Weltbund eingeschlagene Verfahren erscheint mir außerordentlich problematisch. Auf jeden Fall wäre der Entwurf zur Rechtfertigungslehre sehr anders (wenn auch nicht unbedingt entgegengesetzt) ausgefallen, wenn die (Ev.) Kirche der Union bei der Erarbeitung des Textes von vornherein beteiligt gewesen wäre." Dieser Satz bezieht sich auf den Erstentwurf, aber auch auf die Stellungnahme der VELKD zum Erstentwurf. Damit ist das eingangs angesprochene Problem erneut gestellt.

Die unierten Kirchen Deutschlands, auch die mit vornehmlich lutherischer Tradition sind nicht Mitglieder des Lutherischen Weltbundes, aber ökumenische Umsicht und Feinfühligkeit an dieser Stelle muß doch auch die vor Ort bestehenden Kirchengemeinschaften mit bedenken und berücksichtigen. Hinzu kam, daß die besondere Gemeinschaft in der EKD mit „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" auf Bitten von Papst Johannes Paul II. einen eigenen Vorgang zu dem ganzen Rechtfertigungskomplex initiiert hatte. Daß die GE „sich dezidiert auf die Ergebnisse des Rechtfertigungsteils dieser Studie bezieht (§ 3)", wie es der Kommentar zur bayrischen Stellungnahme zur GE vom 1. Dezember 1997 suggeriert, ist

reine Augenwischerei. Formal ist der Bezug vorhanden, inhaltlich aber wird er ausgelöchert. Das zeigt etwa die Art, wie mit der Rede vom Glauben als Heilsgewißheit in der Bearbeitung der GE umgegangen wurde.

Fazit: Angesichts der deutschen Lage erweist sich schon das *Verfahren* zur Erstellung der GE als im Ansatz fragwürdig, so daß die Probleme am Ende auf die problematischen Anfänge zurückgehen.

2. Bei der Erarbeitung der Revisionen des Erstentwurfs, also bei den Vorlagen für Würzburg I und Würzburg II, blieben die Einspruchsmöglichkeiten der Mitgliedskirchen des LWB und ihrer Partner eher gering. Die überarbeiteten Fassungen wurden den Kommissionsmitgliedern jeweils sehr kurzfristig zugeschickt, so daß die Mitglieder des Redaktionskreises und ihre Ratgeber sich zum Teil nur in äußerst knapp bemessener Zeit mit den neuen Vorlagen auseinandersetzen konnten. Immerhin gab es zwischen Würzburg I und Würzburg II einen Zeitraum der Besinnung, nicht zuletzt deshalb, weil der Rat des LWB Bedenken hatte, schon mit Würzburg I an die Öffentlichkeit zu gehen. Es waren noch zu viele theologische Sachprobleme ungelöst. Man bedenke, ursprünglich war intendiert, daß schon auf der Vollversammlung des LWB in Hongkong Mitte 1997 die Sache zu einem Abschluß gebracht werden sollte. Dieser Zeitplan erwies sich in der Mitte des Jahres 1996 aus Sachgründen als nicht mehr einhaltbar.

3. Die schon zum Erstentwurf und dann zu Würzburg I von den lutherischen Kirchen und den Gutachtern der AKf, aber auch von dem Vertreter der LKG angemahnten Änderungen, sind nur in einem geringen Umfang in die Neufassungen eingegangen. Die entscheidenden Modi betrafen:

a) die Darstellung der biblischen Botschaft von der Rechtfertigung als eine unter vielen Weisen, die Heilsbotschaft zum Ausdruck zu bringen, sowie die grobe Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament in der Sachfrage – beides kommt eher römisch-katholischem Schriftverständnis entgegen als evangelischem, das mit dem Rechtfertigungsartikel die Beziehung des sola scriptura zum solus Christus präzisiert sieht;
b) das Fehlen eines eigenen Paragraphen über das Wort Gottes und seine Verkündigung, ohne den alle Ausführungen zur Rechtfertigung „in der Luft hängen" (E. Jüngel);
c) den noch nicht erreichten Konsens über den Verbund der particula exclusiva der reformatorischen Rechtfertigungslehre, d.h. über das vierfache solus: sola scriptura, sola gratia, solo verbo, sola fide zur Bezeugung des solus Christus;

d) den Dissens im Sündenverständnis (ein eigner Paragraph über das Verständnis der Sünde wurde ausdrücklich abgelehnt) und
e) – diesmal eher ein innerlutherisches Problem – die nicht geglückte Fassung der simul iustus et peccator-Aussagen in Würzburg I.

Nur hinsichtlich dieses letzten Problems ist es zu einer befriedigenden Neuformulierung der lutherischen Position in dem Endgültigen Vorschlag gekommen.

4. Entscheidende Veränderungen sind in Würzburg II (Januar 1997) nun aber dadurch hinzugekommen, daß erst jetzt die Modi der römischen Glaubenskongregation ins Spiel gebracht wurden. Darüber hat also keine über den Redaktionskreis hinausgehende Diskussion stattfinden können. Sie wurden vorher nicht verschickt und lagen auch nicht direkt vor, sondern in einer vom Päpstlichen Einheitsrat verantworteten Fassung.[9]

Gerade in Würzburg II sind nun aber einige wesentliche evangelische Anliegen zu Fall gekommen oder abgewertet worden. Gab es, um nur einige Beispiele zu nennen, in Würzburg I noch die von den Katholiken bejahte Aussage, daß Glaube Heilsgewißheit *ist* (§ 37), so wurde sie nun durch die Glaubenskongregation gestrichen.[10] Durch diese Streichung verlieren aber die vielen „kann" in § 34 ff die Bedeutung, die ihnen jetzt im Kommentar der bayrischen Stellungnahme zur GE zugewiesen werden. Ein posse *ist* kein esse. Glaube aber *ist* nach evangelischem Verständnis Heilsgewißheit. Das Taufsakrament (z. B. Nr. 25, Nr. 27, Nr. 28) schließlich ist in eine Position gebracht, die die sakramentalen Handlungen der Kirche überbetont gegenüber der Bindung des Ganzen an das freie Wort Gottes und den Glauben oder, mit CA V zu formulieren, an den Vorbehalt „ubi et quando visum est deo".

Auch die in der Öffentlichkeit heftig diskutierte Relativierung der einzigartigen kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels für das Ganze der christlichen Lehre ist erst durch die Intervention der römischen Glaubenskongregation in den Text hineingekommen. Die daraufhin nötigen kritischen Rückfragen hat E. Jüngel, provoziert von einem Beitrag von Walter Kasper für den KNA-ÖKI vom 12. August 1997, in dem Artikel „Um Gottes willen – Klarheit. Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels – aus Anlaß einer ökumenischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre'" gestellt.[11] Dabei *geht es nicht darum, der römisch-katholischen Kirche zu verwehren,* daß sie „sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen" sieht (§ 18), sondern um Klarheit darüber, *wie* sich das „unverzichtbare Kriterium" des Rechtfertigungsartikels zu den übrigen Kriterien verhält. Wenn *darüber* kein Kon-

sens besteht, *gibt es noch keinen Konsens in den Grundwahrheiten* der Rechtfertigungslehre.

II. Der problematische Inhalt der Gemeinsamen Erklärung

1. Landesbischof Klaus Engelhardt, bis vor kurzem Ratsvorsitzender der EKD, hat vor der EKD-Synode im November Ziffer 17 der GE zitiert, wonach die Botschaft von der Rechtfertigung uns „sagt …, daß wir Sünder unser Leben allein der vergebenden und neu schaffenden Barmherzigkeit Gottes verdanken, die wir uns nur schenken lassen, im Glauben empfangen, aber nie – in welcher Form auch immer – verdienen können".[12] Wenn man ein evangelisches Gemeindeglied fragt: „Ist das die reformatorische Rechtfertigungslehre?", so würde es wahrscheinlich mit „Ja" antworten. Es sei denn, es erinnere sich jener Kurzformel der reformatorischen Rechtfertigungslehre „allein aus Glauben, ohne des Gesetzes Werke". Aber erinnern wir uns noch daran, daß, und können wir noch sagen, warum der Protestantismus diese particula exclusiva so sehr nötig hat zu seinem Selbstverständnis und warum diese so dezidiert in der Gemeinsamen Erklärung eben nicht, jedenfalls nicht in den gemeinsamen, in den Konsens-Aussagen der GE vorkommen?

Manche weisen darauf hin, daß ja auch in Artikel 4 der Confessio Augustana die Formel nicht heißt „allein aus Glauben". Aber in Artikel 20 der Confessio Augustana, im Artikel vom Glauben und den guten Werken, ist das „allein durch den Glauben" an entscheidender Stelle festgehalten. Diese Formel sichert nämlich ein *Glaubensverständnis, das nicht ergänzungsbedürftig ist und nur als solches wirklich Trost des Gewissens genannt werden kann.* Wohingegen das katholische Glaubensverständnis – freundlich ausgedrückt – offen läßt, ob nicht letzten Endes der Glaube nur der Geist gewirkte Anfang des Christenstandes ist, der sich als rechtfertigender Glaube erst wirklich in der Hoffnung und in der Liebe vollendet (fides caritate formata). Typisch römisch-katholisch bleibt seit Gregor dem Großen die Dialektik von Heilsgewißheit und Heilsungewißheit.[13] Sie sichert den Vorrang der kirchlichen Sakramente vor der Relation Wort Gottes und Glauben.

Eberhard Jüngel hat Bischof Engelhardt auf der EKD-Synode entgegengehalten, daß der von ihm zitierte Passus aus § 17 mit seinem Ausschluß des Verdienstgedankens schon für das Rechtfertigungsdekret des Konzils von Trient zutreffe. Nur an dieser Stelle habe sich das Konzil der reformatorischen Kritik an der spätscholastischen Rechtfertigungslehre geöffnet. Wenn es also echten Einigungsbedarf zwischen Katholiken und Lutheranern

gab, so in darüber hinausgehenden Aussagen, d.h. im rechten Verständnis eines sola fide, das nicht von der Verwerfung des tridentinischen Konzils (Kan. 9) getroffen ist.[14] Dieses Problem hat man aber offensichtlich ausgeklammert.

2. Es gibt nun jedoch eine *beachtliche Reihe gemeinsamer, von Katholiken und den Lutheranern ausgesprochener und verantworteter Grundwahrheiten* der Rechtfertigungslehre, deren geistliche und theologische Bedeutung stark gemacht werden muß. So wird z.B. übereinstimmend festgestellt,

- daß die Rechtfertigung allein aus Gnade geschieht und der Mensch unfähig ist, „mit eigener Kraft sein Heil zu erreichen" (Nr. 19),
- daß Sündenvergebung und Heiligung im Worte Gottes und also auch im Leben der Gerechtfertigten zusammengehören (Nr. 22),
- daß der Gerechtfertigte, der „andrängenden Macht und dem Zugriff der Sünde nicht entzogen" ist (Nr. 28),
- daß durch Christus „das Gesetz ... als Weg zum Heil überwunden" ist, „aber die Gebote Gottes für den Gerechtfertigten in Geltung bleiben" (Nr. 31),
- daß die Gläubigen durch Christus der Gnade Gottes auch in Schwachheit und Anfechtung „gewiß seien" dürfen (Nr. 34) und
- daß die guten Werke „der Rechtfertigung folgen und Früchte der Rechtfertigung sind" (Nr. 37).[15]

Und wenn es nun noch in dem berühmten § 18 heißt, daß gemeinsam bekannt wird, daß „die Lehre von der Rechtfertigung ... nicht nur ein Teilstück der christlichen Glaubenslehre" ist, sondern „in einem wesenhaften Bezug zu allen Glaubenswahrheiten, die miteinander in einem inneren Zusammenhang zu sehen sind", steht, ja, daß sie „ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will" ist, ist das nicht zureichend für einen Konsens in den Grundwahrheiten? Wo stecken also die Probleme?

Ich sehe mit Ingolf U. Dalferth zunächst ein *methodisches*. Dalferth führt aus:

„Meine Einwände gegen die in der GE verfolgte Methode gründen darin, daß eine solche Konsistenz (gemeint ist „die interne Konsistenz der Aussagen", Zusatz v. Vf.) im Ansatz unmöglich wird, wenn nicht darauf geachtet wird,

1. daß das gemeinsam Gesagte konsistent ist,

2. daß die über das gemeinsam Gesagte hinaus ausdrücklich weiterhin vertretenen Lehrauffassungen beider Seiten im Licht des gemeinsam Gesagten und mit diesem zusammen konsistent verstanden werden können, und

3. daß „das Verhältnis der jeweiligen Lehrauffassungen zueinander im Licht des gemeinsam Gesagten" so „neu verstanden werden kann" (3), daß aus *gegensätzlichen* Lehren nur noch *unterschiedliche* Lehren werden, deren „Unterschiedlichkeit ... nicht mehr so [verstanden] werden" braucht, „daß die Andersartigkeit der anderen Lehre das Evangelium verdunkelt oder unkenntlich macht" (3)".[16]

Zwar beansprucht die GE, diesen Kriterien gerecht zu werden, aber es läßt sich an einzelnen Stellen zeigen, daß dies nicht der Fall ist. Dalferth zeigt das sowohl im Blick auf den Glaubens- und Rechtfertigungsbegriff als auch im Blick auf das Verhältnis von Glaube und Werken.

4. Man erinnere sich nur an die berühmte Definition der beiden Grundpositionen von Katholizismus und Protestantismus in Friedrich Schleiermachers Glaubenslehre (§ 24) mit der bekannten Formel, daß der Protestantismus „das Verhältnis des einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christus", während der Katholizismus umgekehrt „das Verhältnis des einzelnen zu Christus abhängig" macht „von seinem Verhältnis zur Kirche". Für mein Verständnis machen die berühmten particula exclusiva der Reformation auf diesen Sachverhalt aufmerksam, während man überall dort, wo das Handeln der Kirche in ihren Sakramenten in den Vordergrund gerückt wird, eben ein Übergewicht kirchlichen Handelns über das Verhältnis des einzelnen zu Christus entdeckt. Das gilt z.B., wenn der römisch-katholische Partner sagt: „Der Mensch wird als Hörer des Wortes und Glaubender durch die Taufe gerechtfertigt" (§ 27 der GE). Ein solcher Satz macht die Relation Wort und Glaube gegenüber der Taufe zu einem vorläufigen, erst noch sakramental zu legitimierenden Geschehen. Bei Paulus und Luther legitimiert nicht das Sakrament das Rechtfertigungsgeschehen, vielmehr interpretiert Paulus Taufe und Abendmahl durch die Rechtfertigungslehre und für Luther ist das verbum promissionis das Kriterium des evangelisch verstandenen Sakraments.

5. Ein weiterer Dissens wird in der unterschiedlichen Rede von der Sünde deutlich. Die evangelischen Stellungnahmen aus Deutschland zu den Vorentwürfen hatten einen eigenen Paragraphen über die Sünde gefordert und auch einen Vorschlag dafür gemacht. Aber dieser ist in Würzburg II abgelehnt worden. Die Stellungnahmen waren davon ausgegangen, daß hier noch kein zureichender Konsens bestehe, weder in der grundsätzlichen Bestimmung von Sünde, noch in der Rede vom Sündersein des Gerechtfertigten. Gerade hier zeigt sich nämlich eine theologisch-anthropologische Differenz zwischen römisch-katholischer und reformatorischer Lehre. Erstere wendet die Sünde nicht mehr als Kategorie für den Gerechtfertigten an, sondern

redet nur von einer Neigung (Konkupiszenz) zur Sünde. Diese Ablehnung aber ist die Probe aufs Exempel, daß im Blick auf den Rechtfertigungsvorgang nicht „allein durch das Wort" und so „allein aus Gnaden" gilt, sondern sozusagen die langsame Heiligung des Gerechtfertigten als Zielpunkt der Rechtfertigung bestimmend wird. Dalferth faßt die Problematik zusammen: „Wenn „Sünde" ... „auf beiden Seiten etwas Unterschiedliches meint", wie ist dann zu verstehen, was in GE 28 „Sünde" genannt wird? Entweder stimmen GE 28 und 29 zusammen: dann ist „die Gottwidrigkeit des selbstsüchtigen Begehrens" (GE 28) das, was in GE 29 „wahrhaft Sünde" genannt wird und GE 30 spricht von etwas ganz anderem, wenn „die gottwidrige Neigung nicht als Sünde im eigentlichen Sinne" bezeichnet wird. Oder GE 28 und 30 stimmen zusammen, dann ist „die Gottwidrigkeit des selbstsüchtigen Begehrens" (GE 28) das, was in GE 30 „nicht als Sünde im eigentlichen Sinne" bezeichnet wird und GE 29 spricht von etwas ganz anderem, wenn sie die Gottwidrigkeit „als solche wahrhaft Sünde" nennt."[17] Dalferth folgert daraus, daß es den von der Gemeinsamen Erklärung ausgesagten Konsens in Grundwahrheiten nicht gibt.[18]

6. Sicher, es ist ein Fortschritt, wenn beide Seiten sich gemeinsam zur Rechtfertigungslehre als „ein unverzichtbares Kriterium" bekennen, „das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will"(§ 18). Doch wie wenig damit wirklich geklärt ist, zeigt sich schon darin, daß Orientierung auf Christus nach römisch-katholischem Verständnis auch und vor allem Orientierung auf das Amt des Papstes hin meint, da Christus seiner Kirche – so die Deutung von Mt 16, 18f und Joh 21, 15-19 – dieses oberste unfehlbare Leitungs- und Weideamt geradezu ontologisch eingestiftet hat. Was nach evangelischem Verständnis Orientierung der gesamten Lehre und Praxis der Kirche auf Christus hin bedeutet, zeigt aber gerade der unauflösliche Verbund der vier reformatorischen particula exclusiva.

III. Zur ökumenischen Bedeutung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre

Ich erinnere noch einmal daran, daß die römisch-katholische Kirche keine Mühe hat, auch einmal einen fast fertigen Konsens scheitern zu lassen. Der römisch-katholisch-anglikanische Dialog (ARCIC I) hat das deutlich genug gezeigt. Dort hat sich Rom übrigens zehn Jahre lang Zeit gelassen für eine Antwort. Wir Evangelischen hingegen lassen uns von einem ökumenischen Druck bestimmen, statt selbstbewußt zu sagen: Das ist zwar ein Anfang,

aber *noch nicht der „entscheidende Schritt"* zur Überwindung der Trennung, wie es in der GE (§ 44) heißt.

Die AKf hat durch ihren Vorstand und ihren theologischen Ausschuß deutlich gemacht, warum ein solches Urteil der Fall sein muß.[19] Es gibt noch einen hohen Einigungsbedarf in den verschiedenen dargelegten Fragen. Angesichts der Tatsache, daß die Rechtfertigungslehre in der Reformationszeit zum articulus stantis et cadentis ecclesia gerade im Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche geworden ist, muß das Ergebnis als unbefriedigend gewertet werden. Die lutherische Seite hätte m.E. *nicht eher aufhören dürfen,* bis ein Ganzes, mindestens in den Perspektiven für die Kirchengemeinschaft, so vorbereitet gewesen wäre, *daß die Konsequenzen aus dem Konsens in der Rechtfertigungslehre deutlich genug vor Augen treten.* Der Rechtfertigungsartikel ist für evangelisches Selbstverständnis nun einmal nicht einer unter vielen. Wird er so behandelt, dann ist höchste Alarmstufe gegeben.

Es ist die Frage, wie nun die einzelnen der 122 Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes zur GE votieren. Die Finnen z.B. haben noch nicht abschließend beschlossen, die Lutheraner in den USA und in Norwegen wohl, und zwar zustimmend, in Deutschland wird es unterschiedliche Stellungnahmen geben. Die unkritische Euphorie der Stellungnahme der Synode der Ev.-luth. Kirche in Bayern vom 1. Dezember 1997 ist mir unverständlich. Sie kann sich nur formal auf die Empfehlung des DNK des LWB vom 20. November 1997 berufen. Die Ev.-theol. Fakultäten in Bayern sind m.W. nicht ausreichend einbezogen gewesen. Darauf weist R. Schwarz in seinem Beitrag im Novemberheft des „Korrespondenzblatts" des bayerischen Pfarrvereins hin.[20] Inhaltlich deckt sich die Kritik von Schwarz an der GE mit der hier vorgetragenen. Ich kann nicht sehen, wie man mit einer unkritisch-euphorischen Ökumene meint, dieser wirklich dienen zu können.[21]

Die *kritischen Anmerkungen der AKf* hingegen sind in der Stellungnahme, die jetzt die Bischofskonferenz vom 18. Dezember 1997 und die VELKD-Synode vom 22. Oktober 1997 vorgelegt haben, deutlich gegenüber dem Erstentwurf des DNK vom 4. Juni 1997 für einen Synodalbeschluß *aufgewertet.* Es herrschen freilich noch Meinungsunterschiede darüber, ob man *zur Basis* von Synodalbeschlüssen, die ausdrücken sollen, daß die römisch-katholische Lehre von der Rechtfertigung von lutherischen Verwerfungen nicht getroffen werden, *die gemeinsamen Aussagen der GE machen soll,* oder ob man sich dafür nur auf die *Darstellung der römisch-katholischen Lehre von der Rechtfertigung in der GE beziehen* soll. Ich nehme an, die

Gliedkirchen des LWB in Deutschland werden unterschiedlich votieren. Indessen kommt alles darauf an, *daß für die weiteren Lehrgespräche mit Rom die offenen Fragen klar und deutlich formuliert sind.* Das ist sowohl in den Erläuterungen des Beschlusses der VELKD-Synode und der Lutherischen Bischofskonferenz[22] der Fall, als auch in der Stellungnahme der AKf. Ich füge abschließend noch eine offene Frage hinzu, die von Eilert Herms formuliert worden ist.

Es geht um die unklare ökumenische Zielvision der GE. In Nr. 44 der GE ist von der „sichtbaren Einheit" der Kirchen die Rede, „die der Wille Christi ist" und der die GE dienen soll. Von dieser Zielvision sagt E. Herms: „Klar ist an der ... Zielvision nur eines: Sie ist vollständig kompatibel mit der römischen Zielvision, wie sie im Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanums, den ökumenischen Direktorien des Vatikans sowie der Enzyklika ‚Ut omnes unum sint' umrissen ist ... ."[23] Herms versteht diese Vision als Fortschreibung des Redintegrationsmodells der römisch-katholischen Kirche. „Unklar", so fährt er fort, sei „jedoch, ob und wie diese Zielbeschreibung kompatibel ist mit dem Verständnis von Kirchengemeinschaft ..., das der Leuenberger Konkordie zugrunde liegt"[24] und das – so Herms – für evangelische Theologie die einzig mögliche Zielvision kirchlicher Einheit sein kann.

Wie immer man diese Antithese beurteilt, eines gibt sie zu denken: die Ungeklärtheit dessen, was die Zielvision der GE ist. Wenn aber hier Unklarheit herrscht, muß auch Entscheidendes in der GE selber und in der kriteriologischen Funktion der Rechtfertigungslehre ungeklärt sein.

ANMERKUNGEN

1 Zitiert wird die GE nach der Broschüre: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Ein Kommentar des Institutes für Ökumenische Forschung, Straßburg 1997, 55–68. Siehe auch epd-Dok. 46/97, 21–28 oder MD 48, 1997, 34–37.

2 Das ist etwa der Soupçon der Bemerkungen des Leitenden Bischofs der VELKD Horst Hirschler zur EKU in seinem Bericht vor der VELKD-Generalsynode in Kühlungsborn am 19. 10. 1997 (siehe Texte aus der VELKD 78/1997, 11).

3 Vgl. dazu jetzt E. Herms, Genau hinsehen – konstruktiv reagieren – Klarheit schaffen, in: epd-Dok. 3/98, 1ff.

4 Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen. Teilband 1. Im Auftrage des Rates der EKU hg. von R. Mau, Luther-Verlag 1997.

5 Siehe die vier Berichte der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission (ARCIC I) über Die Lehre von der Eucharistie; Amt und Ordination; Autorität in der

Kirche I und II in: Dokumente wachsender Übereinstimmung I (1931–1982), hg. von H. Meyer u. a., 133–190. Das römisch-katholische Nein galt vor allem den Ausführungen über die Autorität in der Kirche.

6 Abgedruckt in: epd-Dok. 46/97, 29.

7 Siehe G. Wenz, Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre?, in: Una Sancta 1997, 239 Anm. 1. Wenz verweist auf einen Beitrag von H.-A. Raem in: KNA-ÖKI 9/4, 1997, 5–7.

8 Bislang (2. März 1998) sind von reformierter Seite Stellungnahmen des Schweizerischen Ev. Kirchenbundes, der Église Réformée de France, der Église Protestante Unie de Belgique und der Ev.-Reformierten Kirche (in Deutschland) eingegangen. Sie sind kritisch-reserviert, sehen aber die LKG nicht ernsthaft in Gefahr, wenn lutherische Kirchen der GE zustimmen unter der Voraussetzung, daß sie die kritischen Bedenken mit zum Ausdruck bringen. In dem Beitrag „Einheit bewahren" (Ev. Kommentare 3/1998, 150 ff) beschreibt Ulrich H.J. Körtner die Situation in Österreich als „Belastungsprobe der Leuenberger Gemeinschaft". Dort haben die Ev. Kirche AB. (Augsburgischen Bekenntnisses) und die Ev. Kirche H.B. (Helvetischen Bekenntnisses) beide zur GE Stellung genommen. Die Ev. Kirche H.B. hat sich dabei weithin dem Votum der Arnoldshainer Konferenz angeschlossen. Die Ev. Kirche A.B. stellt fest: „Die in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche enthaltenen Verurteilungen der Rechtfertigungslehre der römisch-katholischen Kirche treffen deren Lehre, wie sie in der ‚Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre' dargestellt ist, nicht." Sie begrüßt „mit Freude und Dank gegenüber Gott" die in § 41 der GE „ausgesprochene Aufhebung der gegenseitigen Verurteilungen".

9 Näheres dazu kann jetzt bei Dorothea Wendebourg, Wie die „Gemeinsame Erklärung" zustande kam, Ev. Kommentare 30, 1997, 722ff, nachgelesen werden.

10 An die Stelle ist im Endgültigen Vorschlag getreten: „Keiner darf an Gottes Barmherzigkeit und an Christi Verdienst zweifeln. Aber jeder kann in Sorge um sein Heil sein, wenn er auf seine eigenen Schwächen und Mängel schaut. In allem Wissen um sein eigenes Versagen darf der Glaubende dessen gewiß sein, daß Gott sein Heil will." Die Glaubenskongregation hatte allerdings noch schwächer formuliert: „Der Glaubende kann dessen gewiß sein, daß Gott sein Heil will; er weiß aber auch um seine eigene Schwäche" (Katholische Modi für Würzburg II, Rom, 7. Januar 1997 zu Nr. 37 der GE).

11 ZThK 94, 1997, 394ff.

12 epd-Dok. 49/97, 2.

13 Vgl. dazu W. Hüffmeier, Furcht Gottes – Erinnerungen an ein theologisches Integral, in: Wege zum Einverständnis. Festschrift für Christoph Demke, hg. v. M. Beintker u. a., 1997, 105.

14 epd-Dok. 49/97, 5f.

15 Vgl. dazu die Stellungnahme der AKf zur GE in: epd-Dok. 49/1997, 57-60, bes. 58f.

16 Ingolf U. Dalferth, Bitte keine weiteren Antworten dieser Art, in: epd-Dokumentation 1/98, 26. Solchen kritischen Fragen hat sich weder G. Wenz in seinem o. g. Artikel (siehe Anm. 6) noch Th. Dieter in dem Beitrag „Eine erste Antwort auf neue Kritiken an der ‚Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre'", epd-Dok. 1/98, 1ff hinreichend gestellt.

17 Ebd.

18 A.a.O., 26.

19 Siehe epd-Dok. 49/97, 57–60.

20 Siehe epd-Dok. 3/98, 41–43.

21 Das Votum von inzwischen über 150 deutschen Theologieprofessoren zur GE (FAZ vom 29. 1. 1998, sodann: epd-Dok. 7/98, 1f) ist entscheidend ausgelöst worden von diesem bayrischen Synodalvotum. Darauf hat Johannes Wallmann in einem Brief an den Vorsitzenden des Deutschen Nationalkomitees des LWB, Landesbischof Horst Hirschler, vom 11. 2. 1998 mit Recht hingewiesen: „Es handelt sich bei unserem Votum … nicht um ein

theologisches Gutachten, sondern um einen in einer ganz bestimmten kirchengeschichtlichen Situation gefaßten Appell an die Synoden und Kirchenleitungen der lutherischen Kirchen Deutschlands ... Diese Situation war durch den Beschluß der bayrischen Landeskirche gekennzeichnet, die Gemeinsame Erklärung vorbehaltlos als einen Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre zu bejahen."

22 Siehe epd-Dok. 49/97, 53.

23 A.a.O., 8. Daß das Votum der über 150 deutschen Theologieprofessoren zur GE die fehlenden ekklesiologischen und praktischen Konsequenzen der GE als „Indiz" dafür wertet, „daß die GE ... Baustein" sei in einem „Programm, das über eine Reihe von Lehrkonsensen hinausläuft auf die Integration auch der evangelischen Amtsträger in das Gefüge der römisch-katholischen Hierarchie" (a.a.O., 2), hat leider Anhalt an manchen ökumenischen Texten wie z.B. „Einheit vor uns". Doch angesichts der ökumenischen Möglichkeiten der Texte des 2. Vatikanischen Konzils und der evangelischen Option für Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie, vor allem aber angesichts der Tatsache, daß die GE selber zu einem solchen Programm nichts sagt, ist jene Wertung zunächst kaum mehr als eine Unterstellung, die aber die Funktion einer Warnung hat.

24 E. Herms, a.a.O., ebd.

Versöhnung durch Wahrheit: Die politische Dimension der Versöhnung in Südafrika und Deutschland[1]

VON RALF K. WÜSTENBERG

Shakespeare schreibt in seinem letzten Werk *The Tempest:* „Wir sind aus solchem Stoff, wie der zu Träumen, und dies kleine Leben umfaßt ein Schlaf."[2] Die versöhnliche, gelöste Stimmung des Stücks endet in einem skeptisch-pessimistischen Tenor. Shakespeare relativiert das im Drama entworfene Modell einer humanen Daseinsform als Gebilde der poetischen Phantasie. Ist Versöhnung, für Shakespeare diejenige von Natur und „Kunst", also ein poetischer Traum, der nichts mit der gesellschaftlichen Realität zu tun hat? Ist es, so frage ich, auch ein Traum, die theologische Dimension im *politischen* Prozeß der Versöhnung zu erheben? Was heißt aber: Versöhnung in theologischer Perspektive? Dazu vier Vorbemerkungen:

(1) Von Versöhnung wird viel gesprochen. Das Wort ist schillernd. Der Südafrikaner *Franz Auerbach* hat den Gebrauch von Versöhnung in den Hauptreligionen des südlichen Afrika untersucht und ist zu verblüffenden Übereinstimmungen im Verständnis der Versöhnung gekommen. Danach stimmen „Christentum, Hinduismus, Islam und Judentum" in fünf elementaren Punkten überein. Versöhnung bedeutet für die genannten Religionen

im politischen Versöhnungsprozeß „a) Anerkenntnis der Unrechtstaten, b) Bekenntnis der Schuld, c) Zeigen von Reue, d) Suche nach Vergebung und e) Wiedergutmachung."[3]

(2) Wenn man ernsthaft um ein religiöses Verständnis von Versöhnung in einem politischen Prozeß bemüht ist, wird man sich von manchen Vorurteilen frei machen müssen. Der südafrikanische Theologe *John de Gruchy* begegnete solchen auch in Südafrika bekannten Urteilen auf dem Kirchentag in Leipzig:

„Versöhnung ist sehr schwierig, aber sie ist nicht politisch naiv. Krieg ist naiv, er hat nie Probleme gelöst, sondern immer neue Probleme geschaffen. Versöhnung ist nicht eine Absage an die Politik. Im Gegenteil, Versöhnung ist der politische Versuch, gemeinsame Interessen zu erreichen, ohne andere zu unterdrücken. Billige Versöhnung ist keine Versöhnung. Versöhnung ohne Gerechtigkeit ist keine Versöhnung. Gerechtigkeit und Versöhnung gehören zusammen. Sie sind keine Alternativen. Versöhnung erfordert die Heilung der Vergangenheit. Sie fordert das Bemühen um soziale Veränderung in der Gegenwart. Wahre Versöhnung ist teuer – und das heißt 1. Eingeständnis von Schuld, 2. Wiedergutmachung und 3. Vergebung."[4]

(3) Theologisch steht hinter der Versöhnung die Kenntnis von der gefallenen Welt; Versöhnung setzt die gebrochene Beziehung zu Gott und den Menschen voraus. Vor dem „Fall" Adams war Versöhnung kein Thema, das irgendwie hätte problematisiert werden müssen. *Dietrich Bonhoeffer* schreibt über *Schöpfung und Fall:* „Die theologische Frage richtet sich nicht auf den Ursprung des Bösen, sondern auf die reale Überwindung des Bösen am Kreuz, sie fragt nach der Vergebung der Schuld, nach der Versöhnung der gefallenen Welt."[5] Versöhnung ist wahrlich nicht billig gewesen. Sie kostet Christus das Leben. Durch seinen Tod und seine Auferstehung wird versöhnendes Handeln erst wieder ermöglicht. Die in Christus erneut gewonnene Versöhnung setzt das Potential für ein versöhnliches Handeln frei.

(4) Theologische Begründungen der Versöhnung bleiben oft unverstanden, klingen manchmal sogar positivistisch. In der theologischen Logik wird zwischen einer primären und einer sekundären Aussageebene unterschieden: „(…) primär ist die Frucht des Kommens, Leidens, Sterbens und der Auferweckung von Jesus die Versöhnung. Sie kann als Versöhnung Gottes mit der Welt oder als Versöhnung der Welt mit Gott interpretiert werden. In jedem Fall betrifft sie das Verhältnis zu Gott."[6] *Dietrich Ritschl* folgert: „Der Inhalt der Versöhnung auf der primären Aussageebene ist unsichtbar, unbeweisbar." „Aber", so Ritschl weiter, „es gibt allgemeine, aus derselben Wurzel stammende Zeichen, die in der sozialen und politischen Wirklichkeit wahrnehmbar sind und zugleich neue Wirklichkeit schaffen: Taten der Liebe, Drängen auf Befreiung Unterdrückter, Heilung von Traurigen und Kranken, Versöhnung der Feinde, Eintreten für Gerechtigkeit aus der Hoffnung auf das Reich Gottes."[7] Wir wollen nun sehen, ob wir solche „aus derselben

Wurzel stammenden Zeichen" in den politischen Umbruchprozessen in Südafrika und Deutschland wahrnehmen können. Lassen Sie mich mit Südafrika beginnen!

I.

Südafrika setzt auf die Formel *Versöhnung durch Wahrheit.* Wer die Anhörungen der „Wahrheits- und Versöhnungskommission" (= TRC) besucht, trifft immer wieder auf Plakate, wie *Truth. The road to freedom* oder *The truth will set you free.* Macht Wahrheit also frei? Die Architekten der TRC bejahen das in doppeltem Sinne: Die Wahrheit auszusprechen vor der Kommission soll die *Opfer* frei machen von ihren bedrückenden Erinnerungen; sie sollen sich frei-sprechen können! Die Wahrheit soll aber auch die *Täter* frei machen für eine neue Gesellschaft, in der Menschenrechte geachtet werden. *Michael Lapsley,* Opfer eines Briefbombenattentats und Leiter des Trauma-Zentrums in Kapstadt, gibt vor der Kommission zu Protokoll:

„Es ist wie eine Ironie, obwohl ich zwei Hände, ein Auge und fast mein Gehör verloren habe, fühle ich mich freier als diejenigen, die die Briefbombe verantworten müssen. So rufe ich ihnen und allen Afrikanern, die Apartheid unterstützt haben, zu: Die Freiheit erwartet euch! Aber es ist ein langer Prozeß, der nicht allein auf die Amnestiegesetzgebung reduziert werden kann!"[8]

Dazu ist die Vergangenheitsbewältigung wichtig und das bedeutet *psychologisch* das Eingeständnis der Schuld, *politisch* das Anerkennen der Wahrheit über die Apartheid und *theologisch* die Buße.

Der schillernde Begriff Versöhnung umfaßt für Südafrikaner alle diese Dimensionen. Ein biblischer Begriff im politischen Zusammenhang? Ein Begriff, der sich als politisch tragfähig erweist, wo ein Land seine durch Menschenrechtsverletzungen gezeichnete Vergangenheit bewältigt? Das wäre eine unglaubliche Sache! Verständlich allenfalls vor dem geistesgeschichtlichen Hintergrund, wonach Südafrika die tiefe Entzweiung von Religiösem und Säkularem, von Glaube und Vernunft, die unsere Situation nachhaltig bestimmt, aus verschiedensten Gründen so nicht erlebt hat. Religions*kritik* gibt es nicht. So scheint es auch nicht verwunderlich, daß der Begriff Versöhnung eine breite Akzeptanz in der Bevölkerung gefunden hat. Er entspricht gar „den Erwartungen der Bevölkerung", meint *Beyers Naudé.* „Man sieht das fast als eine kirchliche Sache an."[9] Obwohl auf Grund eines politischen Kompromisses entstanden, ist *Wahrheit und Versöhnung* immer auch eine theologische Herausforderung. Obwohl als Katalysator zwischen gesetzgebender Politik und wählendem Volk gedacht – um die „neue Demokratie an den Mann zu bringen"[10] –, wird immer wieder auch nach der Theo-

logie hinter der TRC gefragt. Doch zeigt sich, daß *die* Theologie hinter dem Versöhnungsprozeß gar nicht so einfach zu erheben ist – eher schon *Theologien.*

Betrachte man nur die unterschiedlichen Ausdeutungen von Versöhnung durch Desmond Tutu und Michael Lapsley! Obwohl beide Anglikaner sind und für beide Versöhnung ein Gemeinschaftsbegriff ist, bedeutet für Tutu, der das politische Amt des Vorsitzenden der TRC auszufüllen hat, Versöhnung die *Vergebungsbereitschaft der Opfer.* Für Lapsley, der mit traumatisierten Opfern täglich zu tun hat, muß Versöhnung immer auch die *Verantwortung der Täter* einschließen. Lapsley hält Tutu vor, daß er den Heilungsprozeß zu einseitig auf Vergebung reduziere: *National healing* könne nur geschehen, wo Opfer vergeben und Täter Verantwortung übernehmen. Der Leiter des Trauma-Zentrums sieht den Begriff Versöhnung politisch aufgeweicht. Die ehemaligen Opfer stehen nun wieder unter einem Zwang. Man sagt ihnen: Ihr *müßt* vergeben! Die Amnestiegesetzgebung sieht nämlich nicht vor, daß Täter, die Amnestie erlangen wollen, auch Reue zeigen müssen. Es reicht, ein vollständiges Bild über die begangenen Verbrechen abzulegen. Da entsteht die Frage: Kann ein Opfer vergeben, wo Täter keine Verantwortung für vergangenes Unrecht zeigen müssen? Für Michael Lapsley ist Vergebung ein „package deal", es darf keine billige Gnade geben: „Versöhnung im biblischen Sinne heißt einstimmen in das Gebet Jesu *Vergib uns unsere Schuld wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.* Und das macht uns deutlich, daß *wir der Vergebung Gottes* bedürfen. Es bedeutet auch, daß wir einen *Auftrag zum Vergeben* haben." Lapsley folgert: „Ich verstehe Vergebung als ‚Paket', d.h. Vergebung ist 1. Anerkenntnis und Bekenntnis zu dem, was wir getan haben und 2. Buße und Wiedergutmachung. Zur Vergebung reicht es nicht zu sagen: I'm sorry."[11]

Versucht man, den Konflikt zwischen Tutu und Lapsley auf seine zugrundeliegenden Probleme zu reduzieren, so geht es um die Frage, wie sich *Wahrheit sagen* und *Reue zeigen* zueinander verhalten. Bedeutet Reue zeigen *mehr* als die Wahrheit sagen? Ist es möglich, die Wahrheit über ein Verbrechen zu schildern, ohne es mithin zu bedauern? Kann die Aufforderung zur Schilderung der Wahrheit über die Apartheidverbrechen befreiend wirken für Täter, die mit sich selbst „ins Reine" kommen wollen? Die Autoren des Buches *Reconciliation through Truth* meinen, daß die Diskussion um die vom Gesetzgeber nicht vorgeschriebene Reue künstlich sei, da das Bekenntnis der Wahrheit immer auch die Reue einschließe. Die Täter kommen schließlich freiwillig vor die Kommission, um zur Vergangenheitsbewältigung beizutragen.[12] Über die Erkenntnis der Sünde schreibt Luther: „Wenn

denn ein Sünder wirklich zu seiner Erkenntnis kommt, dann fühlt er nicht nur, daß er in diesem oder jenem Fall ein Sünder ist, er fühlt die Grundgewalt der Sünde, die alles durchdringt."[13] Er wird durch die Erkenntnis über die *Wahrheit* der Sünde frei zur *Reue* und damit zur *Umkehr.* Luther erinnert uns eindringlich daran, daß im Glauben an Christus und durch ihn alle Sünde immer schon gesühnt ist. Glauben heißt demnach „nichts anderes als vertrauensvolles Anerkennen und Geltenlassen der Tat Gottes in Christus."[14] Daraus folgt: „Jeder Christ hat, wenn er in aufrichtiger Reue steht, vollkommenen Erlaß von Strafe und Schuld"[15]. Abgekürzt können wir sagen: *Versöhnung ist aus reformatorischer Sicht bedingungslos, zielt aber auf Umkehr.*

Die Analogie zur TRC besteht nicht nur darin, daß der Gebrauch des Wortes *Sünde* im Blick auf Apartheid in den Anhörungen geläufig ist; sie besteht vor allem darin, daß die TRC den Raum für ein „Bußgeschehen" im Sinne der Umkehr ernstlich schafft. Der Täter weiß nämlich, daß er amnestiert wird, wenn er zur Wahrheitsfindung beiträgt. Er kann mit der Vergebung rechnen, d.h. mit dem Erlaß von Strafe und Schuld. Die Amnestiegesetzgebung ermöglicht ihm, der Wahrheit ins Auge zu schauen und frei zu werden für den Blick zurück. Das schonungslose Aufdecken der Wahrheit geht nicht ohne persönliche Anteilnahme einher; ob sie öffentlich gezeigt wird oder nicht, ist eine andere Frage. Wenn man Polizisten vor der Kommission hört, gewinnt man nicht immer den Eindruck, daß sie Trauer demonstrieren. Aber wer will hier Richter sein? Wer weiß, was wirklich in ihnen vorgeht, wenn sie minuziös schildern, wie sie auf wehrlose Demonstranten einschlugen. Man wird nicht jedem Polizeibeamten unterstellen dürfen, daß jede Menschlichkeit in ihm während der Apartheidjahre zum Erlöschen gebracht wurde.

Wer die Wahrheit sagt, gesteht immer auch Schuld ein. Die südafrikanische Amnestiegesetzgebung ermutigt zur politischen Übernahme von Verantwortung. So kann eine Brücke geschlagen werden zwischen Tutu und Lapsley: Die *politische* Wahrheit über die Apartheidvergangenheit zu sagen, schließt immer auch die *theologische* Dimension der Buße ein. Wo die Wirklichkeit über die Apartheidverbrechen ans Licht kommt, wird der Mensch sich bewußt, was er *mit* verantwortet hat, er darf aber auch auf Vergebung hoffen.

II.

Wie sieht es nun im *vereinten Deutschland* mit der politischen Dimension der Versöhnung aus? Die politischen Realitäten scheinen auf den ersten

Blick ernüchternd: Im Unterschied zu Südafrika steht Versöhnung in Deutschland *nicht* auf der politischen Agenda. Es gibt *keine* Kommission, die öffentlich zur Versöhnung zwischen Tätern und Opfern beiträgt, *keine* Amnestiegesetzgebung und *keine* politische Institution, die sich gezielt dem Schicksal der Opfer der DDR-Diktatur annehmen würde. Lassen Sie mich diese „Negativbilanz" näher erläutern!

(1) *Im Unterschied zu Südafrika steht Versöhnung in Deutschland nicht auf der politischen Agenda.* Schon formal sucht man den Begriff Versöhnung in einschlägigen politischen Dokumenten (wie dem Einigungsvertrag oder dem Stasiunterlagengesetz) vergeblich, während er in vergleichbaren Gesetzestexten in Südafrika seinen festen Ort hat. So heißt das Gesetz, das die Aufgaben der TRC regelt: *National Unitiy and Reconciliation Act.* Man könnte sagen: „Der südafrikanische Staat läßt zu, daß das Gebet und die Verkündigung der Versöhnung im politischen Raum einen Sitz im Leben haben."[16] „In Deutschland" – so folgert *Joachim Gauck* – „ist der Staat zu säkular. Er fürchtet sich vor solchen Lebensprozessen. Er sieht es auch nicht als seine Aufgabe an, Versöhnung in einer Kommission staatlich zu organisieren. Der Staat ist zu modern und so ausdifferenziert, daß alles seinen Platz hat." So wird man bei uns auch nicht eine einzige Kommission erwarten dürfen, die alle Dimensionen der Aufarbeitung in sich vereint. Der säkulare Staat fühlt sich nicht zuständig, wo es, um mit *Karl Jaspers*[17] zu sprechen, um die „moralische" oder „metaphysische" Dimension der Schuld geht. Hier ist unser Gegenüber Gott, in der Frage der moralischen Schuld derjenige, gegenüber dem ich schuldig geworden bin. Schuld und Vergebung vollziehen sich also auf personaler Ebene und können nicht politisch institutionalisiert werden. Auf der anderen Seite wird man realpolitisch die gelobte Differenzierungsfähigkeit des säkularen Staates anfragen müssen. Behandelt das Gericht wirklich nur die juristische Dimension der Schuld? Ist die Gerichtsbarkeit in Deutschland, wo es um die Aufarbeitung der DDR-Kriminalität geht, institutionell nicht ähnlich überfordert wie die TRC in Südafrika, weil auch sie faktisch noch andere Facetten der Vergangenheitsbewältigung in sich vereinen muß? Denken Sie nur an Jaspers *moralische* oder *politische* Dimension der Schuld! Und zeigt nicht der Krenz-Prozeß[18], welche politischen und moralischen Signale von der Justiz erwartet werden? Daß die Urteilsbegründung in Fachkreisen als „juristisch-abenteuerlich" (Uwe Wesel) bezeichnet wird, belegt, daß noch andere als juristische Kriterien eine Rolle gespielt haben. Bleibt die Frage: Fehlt in Deutschland nicht ein Forum, auf dem Schuld und Verantwortung nichtjustitiell verhandelt werden können?

(2) *Es gibt in Deutschland keine Kommission, die öffentlich zur Versöhnung zwischen Tätern und Opfern beiträgt.* Da der Staat es nicht als seine Aufgabe angesehen hat, Versöhnung institutionell zu organisieren, meint Gauck, wäre es zentrale Aufgabe der Evangelischen Kirche gewesen, „aus der Vollmacht von '89 heraus, diesen Freiraum anzubieten." Hat die Kirche versagt? Hätte sie in einem „Großversuch" ein der TRC vergleichbares Forum für Täter und Opfer schaffen müssen? „Hätte sie nicht eine Einladung an Individuen aussprechen müssen, darauf zu vertrauen, daß Schuld keine ewige Verurteilung ist, sondern daß man sie loswerden kann?" (Gauck). Hätte sie nicht schon *vor* Leipzig das Forum des Kirchentags für Versöhnung nutzen sollen? Im Nachhinein (ex eventu!) lassen sich solche Fragen leicht stellen und niemand weiß, wieviel Versöhnungsarbeit im Bereich der Individualseelsorge von Pfarrern und kirchlichen Mitarbeitern in der vergangenen Zeit geleistet wurde. Aus dem Bereich der Militärseelsorge an ehemaligen Grenzschützern, jetzt Bundesgrenzschutz, hörte ich jedenfalls gravierende Not und Bedürftigkeit an Seelsorge. Insgesamt wird man jedoch sagen müssen, daß sich die Evangelische Kirche für eine ähnliche Form der Vergangenheitsbewältigung wie der Staat entschieden hat. Die östlichen Landeskirchen haben meist Synodenbeschlüsse zur Überprüfung der Mitarbeiter gefaßt, im Falle von Berlin-Brandenburg ist ein Kirchengesetz erlassen worden. (Eine Ausnahme bilden die *Evangelisch-reformierten Moderamen der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg.* In einer Stellungnahme formulieren sie: „Darum verwerfen wir die falsche Auffassung, die Kirche müsse sich aus Sorge um die öffentliche Meinung und in Analogie zum Öffentlichen Dienst, staatlichen Überprüfungs- und Säuberungsmaßnahmen anpassen."[19])

Schauen wir uns zur Versachlichung das im April 1992 erlassene Kirchengesetz der *Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg* näher an! Ein „Überprüfungsausschußgesetz"[20] regelt die Aufgaben, Zuständigkeiten und Grenzen des Ausschusses zur Aufarbeitung der Stasi-Problematik. Der Ausschuß hatte jeden Einzelfall korrekt zu prüfen. „Es konnte nicht darum gehen, daß Beschuldigte ihre Unschuld beweisen müssen. Der Grundsatz ‚in dubio pro reo' gilt selbstverständlich auch in der Kirche."[21] „Wenn aber Schuld erwiesen wurde", so heißt es in einem Kommentar, „sind entsprechende Maßnahmen getroffen worden. Die Betroffenen sind ausführlich angehört worden. (...) Kriterien der Verjährung oder Geringfügigkeit wurden beachtet, ohne Nachsicht wurde dagegen geurteilt, wo die in der Ordination begründeten Pflichten des Seelsorgers gegenüber Gemeindegliedern durch die Berichterstattung an das MfS verletzt wurden."[22] In Berlin-Brandenburg wurden durch den Überprüfungsausschuß unter anderem 11 Disziplinarmaßnahmen empfohlen, 4 anheimgestellt, 7 abgeschlossen, davon 6 Amtsenthebungen mit unterschiedlicher Sperrfrist und 1 Geldbuße. „Insgesamt wird man sagen dürfen, daß die Durchdringung der Kirche durch inoffizielle Mitarbeiter keinesfalls stärker gewesen ist als in anderen Institutionen – etwa im Kultur- oder Hochschulbereich."[23] Clemens Vollnhals von der „Gauck-Behörde" rechnet mit 6,3 % Belasteter in der Kirche und mit 6,5 % im Öffentlichen Dienst.[24] Die EKD kommt nach „detaillierte[r] Auswertung" der

Abschlußberichte der Landeskirchen zu einem noch geringeren Ergebnis: „Die Quote der inoffiziell und konspirativ mit dem MfS zusammenarbeitenden Pfarrer und leitenden kirchlichen Mitarbeiter liegt insgesamt bei etwa 1 bis 2 Prozent."[25] Ich möchte im folgenden diese Zahlen, die ja erheblich von Schätzungen abweichen, die nach der Wende für Schlagzeilen gesorgt haben, nicht weiter diskutieren. Es geht mir nicht um die Frage: Wie viele waren es, sondern wie ist die Kirche mit ihnen umgegangen?

Zwar spricht vieles für die justizielle Aufarbeitung der Vergangenheit auch in der Kirche, etwa daß es nachvollziehbare rechtsstaatliche Grundsätze gibt, nach denen Geistliche im Dienst verbleiben oder nicht. Aber es wurden auch Defizite deutlich, die sich vor allem auf die Umsetzung christlicher Werte wie die der Vergebungsbereitschaft beziehen. Die Überprüfungsausschüsse waren theologisch von dem Gedanken geleitet, daß bei „Verrat" von „Schuld" gesprochen werden muß. „Es wäre schlimm, wenn unsere Kirche dies nicht Schuld nennen würde, was in einem solchen Maße vor den Menschen und darum auch vor Gott Schuld ist. Schuld muß bekannt werden, ehe um Versöhnung gebetet wird."[26] *Was geschieht aber,* so frage ich, *wenn Schuld bekannt wird, aber auch in der Kirche keine Vergebung folgt?*

So ergangen einem belasteten Pfarrer, der sich nun mit „49 bitteren Anmerkungen zum Thema Stasi und Kirche"[27] Luft macht. „Alles, was die Kirche über Sünde und Vergebung sagt", so heißt es in seiner ersten Anmerkung, „gilt nicht für die Personengruppe der Stasi-Informanten, die ihre Vergangenheit offengelegt haben." „Bis zum November 1990", so fährt der ehemalige Pfarrer fort, „hatte die Kirche allen Grund, auf mich böse zu sein. Ich war Informant der Stasi gewesen und hatte dies bis dahin verschwiegen. Nach den entsprechenden Aufforderungen berichtete ich aus freien Stücken meine Belastung, im Vertrauen auf den Zuspruch des Landesbischofs: „Wer da beichtet, dem wird auch vergeben!" Doch die Art und Weise, wie ich daraufhin in die Wüste geschickt wurde, während andere Sünde bis heute unter den Teppich gekehrt wird, hat mich bitter gemacht" (ibid.). In die Wüste geschickt zu werden, bedeutet in diesem Fall den Berufswechsel zum Nachtwächter. Lohnt sich die Beichte bei diesen Aussichten? Der ehemalige Pfarrer kommentiert: „Solange die Belasteten sehen, wie es dem ausgestoßenen Bürger ergeht, sagen sie sich, daß sie selbst unmöglich beichten können. Solange die Belasteten aber schweigen, leugnen oder beschönigen, bleibt das Stasi-Problem ungelöst, und der Büßer muß aus eben diesem Grunde in der Verbannung bleiben."[28]

Staat und Kirche ähneln sich in der justitiellen Aufarbeitung der Stasi-Belastung – sei es durch straf- oder disziplinarrechtliche Mittel. Ähneln sie sich auch in dem, was *Geiko Müller-Fahrenholz* das „Canossa-Syndrom" nennt?

„Das Wissen um die Schuld eines Stasi-Mitarbeiters wird zum Machtmittel, mit dem Druck ausgeübt werden kann. Da dieses Wissen heute dank der Medien sehr wirkungsvoll publik gemacht werden kann, geraten Verdächtige in eine Zwangslage, die nicht selten verzweifelt ist. Wenn sie gestehen, werden sie verfemt. Wenn sie leugnen, werden sie durch immer neue Enthüllungen zur Strecke gebracht. Das ‚Canossa-Syndrom' verlangt die Reue, die öffentliche Zerknirschung, aber es bietet keine Absolution." Müller-Fahrenholz folgert: „Vergebung kommt in den Canossa-Spielen von heute nicht vor. Darin zeigt sich, wie gnadenlos die Öffentlichkeit mit Schuld umgeht."[29]

(3) *Es gibt in Deutschland keine Amnestiegesetzgebung.* In der Täterfrage setzt das vereinte Deutschland auf Strafe, während die TRC nicht auf die Bestrafung der Täter fixiert ist, sondern auf die Wiederherstellung der Würde der Opfer. Für die Täter gilt in Südafrika eine spezifische Amnestiegesetzgebung, wonach politisch motivierte Straftaten, die im Zusammenhang der Apartheid standen und in den Zeitraum zwischen 1960 und 1994 fallen, *dann* nicht bestraft werden, wenn die Täter vor der Kommission ein vollständiges Bild über ihre Taten ablegen. Sie dürfen, einmal von der TRC amnestiert, später nicht durch die Strafjustiz verfolgt werden. Die spezielle Amnestiegesetzgebung hatte auch ganz pragmatische Gründe. Der südafrikanische Staat konnte sich die Ausgrenzung der Täter weder *politisch* noch *historisch* leisten; politisch nicht im Blick auf die Bildung einer gemeinsamen, neuen Nation. Sonst hätte es keinen gemeinsamen Staat, kein „nation building" von Schwarzen, Coloured, Indern und Weißen geben können. In diesem Sinne sagt auch Desmond Tutu *pragmatisch* und *programmatisch* zugleich: „Ohne Vergebung gibt es keine Zukunft in Südafrika."[30] Auch historisch sind die Aussagen der Täter wichtig. Man darf nicht vergessen: In Südafrika gibt es keine 180 km Akten, in denen die Wahrheit über die Vergangenheit dokumentiert wäre. Man braucht die Aussagen der Täter.

Auch in Deutschland wurden nach der Wende Alternativen zu einer justitiellen Aufarbeitung diskutiert. Joachim Gauck erinnert sich: „Wir waren uns früh der Grenzen des Strafrechts bewußt und fragten uns: Wenn man die Täter schon nicht verurteilen kann, dann muß es doch möglich sein, politische Verantwortung und politische Schuld auch in der Öffentlichkeit zu verhandeln." Hinter der Forderung eines Tribunals steckte die Idee: „Laßt uns auf einer öffentlichen Bühne Schuld verhandeln, ohne daß das Zuchthaus droht!" Doch die Tribunal-Idee setzte sich nicht durch. Die Rechtstradition sei gefährdet, argumentierten ihre Gegner. Die Kontroverse zeigt die verschiedenen Voraussetzungen für die Vergangenheitsbewältigung in Südafrika und Deutschland auf. Während in Deutschland das „Volkstribunal" gefürchtet und von einem „Systembruch" gesprochen wird, wenn in der Öffentlichkeit politische Schuld und Verantwortung verhandelt wird, ist in Südafrika das öffentliche Reden über die Vergangenheit nicht „Bruch", sondern integrativer „Teil" eines gesellschaftlichen Systems, in dem der ganze Mensch auch mit seiner Fähigkeit zur Trauer im politischen Leben seinen Platz hat.

(4) *Es gibt in Deutschland keine politische Institution, die sich gezielt des Schicksals der Opfer annimmt.* Die Suche nach der Wahrheit über erlittenes Unrecht verbindet die Situation der Opfer in Südafrika und Deutschland. Ein

Opfer der SED-Diktatur sagte, nachdem es weiß, wer es als IM bespitzelt hat: „Was ich durch die Akteneinsicht erfahren habe, wird mich mein Leben lang beschäftigen." Doch in Deutschland ist mit der Akteneinsicht die Vergangenheits*bewältigung* (sic!) für das Opfer offiziell beendet.

In *Südafrika* ist durch die TRC, auch politisch, ein Raum geschaffen, in dem Tränen geweint und Würdigung erfahren werden kann. Die Opfer sollen ihre Geschichten während der Unrechtsdiktatur endlich erzählen können. Sie sollen öffentlich gehört und als wahr anerkannt werden. Damit die Opfer den zwar therapeutisch bedeutsamen, häufig aber schmerzhaften Weg durch ihre Erinnerungen gehen können, ist in Südafrika ein professioneller Betreuerstab von der Regierung eingesetzt worden. Er soll das „healing of the memories" begleiten. Vor, während und nach den öffentlichen Anhörungen werden die Opfer betreut. Es wurden dafür eigens Einrichtungen geschaffen, wie das „Trauma-Zentrum" in Kapstadt oder das „Zentrum für Gewalt und Versöhnung" in Johannesburg. In diesen Institutionen begleiten Psychologen, Theologen, Soziologen und Sozialarbeiter Opfer der Apartheidverbrechen.

Auch in Deutschland, so Joachim Gauck, „können wir nicht berechnen, wie lange unterdrückte oder verbotene Tränen fließen." Im Hinblick auf Südafrika meint der Sonderbeauftragte: „Das finde ich ein ganz starkes politisches Element: die öffentliche Bekundung von Trauer und die öffentliche Anerkennung, daß die Ohnmächtigen Recht hatten, obwohl sie es nicht besaßen." „Und psychologisch und seelsorgerlich finde ich", so Gauck weiter, „daß im Grunde das Angebot von öffentlichem Trost wichtig ist." Doch, was kann das vereinte Deutschland den Opfern anbieten, wenn sie mit „Gefühlen der Verärgerung oder Enttäuschung" ihre Akten eingesehen haben und sagen: „Die Akteneinsicht hat mich sehr belastet und aufgewühlt"?[31] Nicht viel. Der Sonderbeauftragte für die Stasiunterlagen fordert: „Es müssen geschützte Räume geschaffen werden – einmal für die Tränen des Opfers, für die Wut des Opfers, für das nicht gelebte Leiden des Opfers. Zum anderem für die Angst der Täter, für die Scham der Täter."

Ich frage mich: Wo sind diese geschützten Räume? Wo sind Strukturen geschaffen worden, die Versöhnung real werden lassen in Deutschland? Ich sehe sie nicht. Und da der säkulare Staat es nicht als seine Aufgabe angesehen hat, solche Räume zu schaffen, gibt es eine Reihe von privaten Initiativen, Komitees, Arbeitskreisen und Gesprächsgruppen, die sich dem Leid der Opfer annehmen, die Vergangenheit aufarbeiten und teilweise Täter-Opfer-Gespräche durchführen.[32]

III.

Lassen Sie mich in einem zweiten Durchgang fragen, ob es *implizite Hinweise,* theologisch gesprochen „Zeichen" oder „Symbole" für Versöhnung auch in Deutschland gibt.

Hierzu drei Beobachtungen:

(1) Die Volkskammer forderte eine *ganzheitliche Aufarbeitung* der Geschichte. Vor der Deutschen Einheit hat sie im August 1990 ein Aktengesetz verabschiedet, das die Nutzung der Akten vorsieht für die „juristische, politische und historische Aufarbeitung". „Diese Trias zeigt", so kommentiert Gauck, „daß eine ganzheitliche Aufarbeitung der Geschichte gefordert ist, nicht allein eine justizielle."[33] Die bedeutende Arbeit der Enquete-Kommission des 12. und 13. Deutschen Bundestages nimmt das Anliegen einer komplexen Vergangenheitsbewältigung politisch auf. Das parlamentarische Gremium befaßt sich seit 1992 mit der *Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland.* Dabei kamen „insgesamt mehrere hundert Zeitzeugen und Sachverständige zu Wort" und trugen „ihre Erlebnisse, Erfahrungen und Einsichten vor."[34] Die Kommission möchte einen Beitrag zur „politischen Aufarbeitung" leisten und geht davon aus: „Die unbearbeitete Geschichte der Deutschen Demokratischen Republik lastet im Prozeß des Zueinanderfindens auf den Menschen und läßt uns nicht zur Ruhe kommen."[35]

In einer Rede fordert der Vorsitzende der Kommission, *Rainer Eppelmann:* „Lassen Sie uns Gerechtigkeit wiederherstellen: helfen und unterstützen, heilen und erklären, begreifen, verstehen, versöhnen."[36] Interessant ist, daß Eppelmann „Versöhnung ermöglichen" und „Gerechtigkeit schaffen" als zusammenhängende Aufgaben begreifen kann; ähnlich beschrieb John de Gruchy den Versöhnungsprozeß in Südafrika. Es finden auch öffentliche Anhörungen der Opfer des DDR-Regimes statt, die für den Vergleich mit Südafrika erstaunliche Parallelen aufzeigen. So bekannte der PDS-Abgeordnete und frühere DDR-Kultusminister *Dietmar Keller,* daß die vielen Anhörungen mit Opfern der Menschenrechtsverletzungen durch die SED-Diktatur zu den bittersten Stunden seines Lebens gezählt hätten: „Ich betrachte es als (...) meine moralische Pflicht und Verantwortung, mich bei den Opfern der SED-Diktatur zu entschuldigen."[37]

Freilich bleiben solche Anläufe, Schuld einzugestehen und Reue zu empfinden, vereinzelt. Aber immerhin, es gibt sie. Und sie belegen, daß die Möglichkeit von Versöhnung die Wahrheit über vergangenes Unrecht und dessen Eingeständnis voraussetzt. Im Abschlußbericht der Enquete-Kommission des 12. Deutschen Bundestages heißt es: „Erst wenn die Wahrheit offengelegt und Schuld eingestanden ist, kann auch die Versöhnung zur Sprache gebracht werden." Darin spiegelt sich der politische Versöhnungsansatz der TRC. Im Gegensatz zu Südafrika wird aber die „Nation" nicht wirklich einbezogen.

(2) In Deutschland wird im Unterschied zu Südafrika im Umgang mit den Tätern *auf das Strafrecht gesetzt und nicht auf eine Amnestiegesetzgebung.* Aber es ist auffällig, daß man bei unterschiedlichen Wegen zu *ähnlichen Ergebnissen* kommt: Trotz Strafjustiz sitzt in Deutschland fast keiner im Gefängnis; es wurde durchweg milde geurteilt. Auch die Urteile im jüngsten

Politbüroprozeß werden von Strafrechtlern als „außerordentlich milde" *(Rupert Scholz)*[38] bezeichnet. Die meisten Täter wurden indessen gar nicht bestraft oder erfuhren Strafen mit Bewährung. Es gilt mit Ausnahme der Schüsse an der Mauer das *Rückwirkungsverbot:* nulla poena, sine lege.

„So wäre zu fragen", folgert Joachim Gauck, „ob der Staat überhaupt strafen müßte oder ob nicht die gerichtliche Ermittlung der Fakten auch ein Ergebnis an sich wäre." – Ein Verfahren, das vergleichbar mit der „investigation unit" der TRC wäre. Denn es geht in Deutschland und Südafrika um das Interesse an der öffentlichen Wahrheitsfindung. In diesem Sinne heißt es im Bericht der Arbeitsgruppe Sicherheit vor dem Zentralen Runden Tisch der DDR am 12. März 1990: Die „Bewältigung der Vergangenheit" ist uns wichtiger „als Bestrafen". Und: Die Vergangenheitsbewältigung „kann nur in einer gesellschaftlichen Atmosphäre erfolgen, die dem einzelnen eine Chance zum Neuanfang läßt."[39]

Eine solche Atmosphäre ist in Südafrika durch die großen politischen Figuren wie Nelson Mandela und Desmond Tutu gegeben. *Und in Deutschland?* Sie ist wohl latent vorhanden[40], wird aber nicht von vergleichbaren politischen Figuren getragen. *Man wird politisch eher nach Symbolen fragen müssen:* Ist der generöse Umgang mit den Tätern ein Zeichen von Versöhnung? Ist es ein Symbol der Versöhnung, wenn die genannte „Arbeitsgruppe Sicherheit" wiederholt forderte, „bei der Auflösung des MfS (...) auf der Basis des Rechts (...) den größten Teil der Mitarbeiter in die Gesellschaft" wieder „einzugliedern"? Und wenn schließlich der „Runde Tisch" die Regierung aufforderte, „ein entsprechendes Integrationsprogramm vorzubereiten"? Sind das nicht Zeichen der Versöhnung, die den Rechtsstaat nicht aushebeln? Es gilt zu bedenken: „Versöhnung läßt sich weder von außen verordnen noch mit den Mitteln des Strafrechts oder dessen Außerkraftsetzung bewerkstelligen. Versöhnung ist ein Prozeß, der die Offenheit für die gemeinsame Wahrheitssuche wie die Bereitschaft, die eigenen Taten einzugestehen, einschließt."[41]

(3) Wir sahen, weder der Staat noch die Kirche haben ein der TRC vergleichbares politisches Forum für Versöhnung *institutionell* geschaffen. Es gibt aber eine Reihe von Personen, die Staat und Kirche nahestehen und auf eigenes Engagement hin Kreise bilden, in denen Täter und Opfer miteinander ins Gespräch kommen können.[42]

IV.

Wir fragten eingangs in Anlehnung an Shakespeare: Ist Versöhnung ein theologischer Traum, der nichts mit der politischen Realität zu tun hat? Diese Frage können wir nun begründet verneinen. Versöhnung ist kein realitätsferner Traum, sondern kann politische Gestalt annehmen.

Was heißt das aber *erkenntnistheoretisch?* Wie verhält sich die durch Christus gebrachte Versöhnung zur politischen Rede von der Versöhnung? Univok, äquivok oder analog? Oder muß nicht eine dritte Kategorie eingebracht werden, nämlich die der Symbolik (die ohne analoge Ontisierung auskommt)? Es zeigte sich, welche symbolische Kraft die religiöse Vorstellung von der Versöhnung in der politischen Wirklichkeit Südafrikas entfaltet. Auch in Deutschland konnten wir Zeichen für Versöhnung in der Politik wahrnehmen.

Ich folgere, daß *Versöhnung in der Politik nicht konstruktiv bewirkt, sondern symbolisch nachvollzogen wird.* Was heißt das? Symbolisch nachvollziehen bedeutet, daß Versöhnung immer schon geschehen *ist* (gegen eine übersteigerte Auffassung eines äquivoken oder analogen Gebrauchs der Versöhnung gesagt, die meint, die Versöhnungstat Christi irgendwie unterstützen oder vollenden zu müssen). Symbolisch nachvollziehen bedeutet auf der anderen Seite, daß es nur *eine* Wirklichkeit der versöhnten Welt gibt (gegen die, die im Sinne eines univoken Verständnisses der Versöhnung meinen, man könne Politisches von Theologischem *trennen).* Die Frage nach der Symbolisierung will das unheilvolle „Entweder Moral oder Politik" in der Frage der Motivation von Versöhnungsvorgängen überwinden und den Weg frei machen für ein verantwortliches theologisches Verstehen politischer Vorgänge.

In diesem Sinne ist interessant, daß sowohl das neue Südafrika wie das wiedervereinigte Deutschland sich den Weg der Versöhnung nicht leicht gemacht haben. Die Versöhnungsprozesse in beiden Ländern kennen keine „billige Gnade". In Südafrika wie in Deutschland setzt die Versöhnung immer eine Form der *Ahndung* vergangener Straftaten voraus, sei es durch das öffentliche Aussprechen der Wahrheit vor der TRC (und die damit verbundene Scham) oder sei es die (auf die Regierungskriminalität begrenzte) strafrechtliche Verfolgung im Falle Deutschlands. Zwischen den beiden Extremen[43] einer rigorosen Strafverfolgung und dem Gewähren einer Generalamnestie ist der Weg einer milden Ahndung (aber *Ahndung!*) eingeschlagen worden. Insofern symbolisieren die politischen Vorgänge in Südafrika und Deutschland religiöse Elemente, wie „Wahrheit sagen", „Reue zeigen", „Schuld bekennen", „Vergebung erfahren", „Wiedergutmachen"; diese religiösen Grundmuster sind nicht nur im Christentum beheimatet, sondern – wie wir im Blick auf die Untersuchung Franz Auerbachs sahen – auch in anderen Religionen. Es gibt gleichsam bestimmte Elemente, die von John de Gruchy über Michael Lapsley und Desmond Tutu bis Joachim Gauck und

Rainer Eppelmann einen *common sense* der politischen Versöhnungstheologie bilden.

Ich meine, ein *evangelisches* Verständnis der Versöhnung sollte berücksichtigen: Die Wahrheit, die immer auch die Reue einschließt, geht der Versöhnung voraus, nicht moralisch, sondern logisch. Denn: Versöhnung läßt sich nicht in einer moralischen Stufenleiter erklimmen. Andererseits gilt: Es darf keine billige Gnade geben. *Insofern ist Versöhnung bedingungslos – zielt aber auf Umkehr.*

Desmond Tutu faßt das Paradox der Vergebung in zwei Sätze: „Vergebung geschieht im Vollzug. Ich vergebe, indem ich vergebe."

ANMERKUNGEN

1 Gekürzte Fassung eines Vortrags, der an 31.8.1997 an der Evangelischen Akademie Berlin-Brandenburg gehalten wurde. Der Vortrag erscheint in voller Länge in der Dokumentation der Akademieveranstaltung: „Wahrheit, Recht und Versöhnung. Auseinandersetzung mit der Vergangenheit nach den politischen Umbrüchen in Südafrika und Deutschland" (Verlag Peter Lang 1998).

2 IV.1; zitiert nach der Übersetzung von A.W. von Schlegel, Shakespeare-Werke: englisch und deutsch (Berlin), 76.

3 Franz Auerbach, TRC Sub-Committee Report: Reconciliation as seen by the major religions of South Africa, Johannesburg (Manuskript, 1).

4 John de Gruchy, Ist Versöhnung möglich? Diskussionsforum Deutscher Evangelischer Kirchentag, Leipzig 1997 (Manuskript, 1).

5 Dietrich Bonhoeffer, Schöpfung und Fall (1933), Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW) Bd. 3, (München 1989), 113. Vgl. zur Interpretation von Bonhoeffers Lebensbegriff Ralf K. Wüstenberg, Glauben als Leben. Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe (= Kontexte Bd. 18), Frankfurt/M. 1996.

6 Dietrich Ritschl, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken (München ^{2}1988), 222f (folgende Zitate ibid.).

7 Ibid., 223.

8 Transcript of the evidence given by Father Michael Lapsley to the Commission for Truth and Reconciliation at the hearings of the Human Rights Violation Committee at Kimberley on Monday 10 June 1996, 9.

9 Gespräch d.Vf. mit Beyers Naudé und Wolfram Kistner, abgedruckt in: Frankfurter Rundschau, 17.2.1997,10.

10 Gespräch d.Vf. mit dem Politologen und Architekten der TRC André du Toit, 15.11.1996, Universität Kapstadt (unveröffentlichtes Manuskript).

11 Gespräch des Vf. mit Michael Lapsley, 12.11.1996, Trauma-Zentrum, Kapstadt (unveröffentlichtes Manuskript).

12 Vgl. Kader Asmal, Louise Asmal, Ronald S. Roberts, Reconciliation Through Truth. A reckoning of Apartheid's criminal governance (Cape Town 1996), 24.

13 WA 40 I, 448,35f „Quia, cum peccator venit revera in notitiam sui, non solum senit se peccatorem concretive vel adiective, sed etiam abstractive vel substantive".

14 Gunther Wenz, Geschichte der Versöhnungslehre in der Evangelischen Theologie der Neuzeit Bd. 1 (München 1984), 65f.

[15] WA 1, 235,7-8 „Quilibet Christianus vere compunctus habet remissionem plenariam a poena et culpa (...)".

[16] Gespräch d. Vf. mit Joachim Gauck, 2.6.1997, BStU Berlin; zitiert nach Tonbandaufzeichnung. Auf dieses Gespräch beziehen sich auch alle folgenden Gauck-Zitate.

[17] Vgl. Karl Jaspers, Die Schuldfrage. Zur politischen Haftung Deutschlands (1946), (München [2]1996), 42ff; 48ff.

[18] Prozeß gegen Egon Krenz, Günter Schabowski und Günther Kleiber vor dem Berliner Landgericht am 25.8.1997.

[19] Zitiert aus „Überprüfung auf Stasikontakte in den östlichen Gliedkirchen der EKD. Dokumentation und Kommentar", *Die Zeichen der Zeit* (1997) (Beiheft 1), 20 (im folgenden zitiert: „Überprüfung").

[20] Siehe *Kirchliches Amtsblatt der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg* (Nr. 7/1992), 114.115.

[21] „Überprüfung", 16.

[22] Ibid., 17.

[23] Ibid., 15.

[24] Vgl. Clemens Vollnhals (Hg.), Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit: Eine Zwischenbilanz (Berlin 1996), 436 (= Wissenschaftliche Reihe des BStU).

[25] „Überprüfung", 16.

[26] Ibid.

[27] In: *Beiträge zum Thema Staatssicherheit und Kirche. Dokumentation einer Diskussion in der Zeitschrift „Zwie-Gespräch" zwischen 1991 und 1995,* Gesellschaft-Geschichte-Gegenwart Bd. 6 (Berlin 1997), 71f (folgendes Zitat 71).

[28] Ibid., 73. Dennoch der Aufruf an seine ehemaligen Kollegen: „Du Belasteter – wenn Du beharrlich verschweigst, wirst Du bis ans Ende des Lebens in der Angst leben müssen, doch noch bloßgestellt zu werden. Das kann Dich an Leib und Seele krank machen. Auf der anderen Seite will ich Dir bezeugen: Das Leben nach dem Fegefeuer des ‚coming out' ist ein befreites Leben" (ibid.).

[29] Geiko Müller-Fahrenholz, Vergebung macht frei. Vorschläge für eine Theologie der Versöhnung (Frankfurt/M.1996), 32f.

[30] Gespräch d.Vf. mit Desmond Tutu, 28.11.1996, TRC Kapstadt (unveröffentlichtes Manuskript).

[31] Siehe „Zweiter Tätigkeitsbericht des BStU", 1995 , 17.

[32] Vgl. „Arbeitsgemeinschaft 13. August (Rainer Hildebrandt)", „Zwie-Gespräche" (Ulrich Schröter), Antistalinistische Aktion – Forschungs- und Gedenkstätte Normannenstraße e.V. (Jörg Drieselmann), Bautzen-Komitee e.V. (Benno von Heynitz), Behandlungszentrum für Folteropfer e.V., Bund der Stalinistisch Verfolgten e.V. – Landesverbände in Berlin, Brandenburg, Sachen, Sachsen-Anhalt und Thüringen, Initiativgruppe Internierungslager Jamlitz (Gerhard Kappler), Unabhängiger Verein zur historischen, politischen und juristischen Aufarbeitung der DDR-Vergangenheit e.V., u.v.a.m. (vgl. „Der Bundesbeauftragte. Analysen und Berichte: Verfolgung und die Folgen. Über den Umgang mit den Opfern", Reihe B, 2/1995).

[33] Joachim Gauck kommentiert: „Diese Trias zeigt im Grunde schon an, daß wir eine Geschichte haben in Deutschland, eine Rechtsgeschichte und eine Politikgeschichte und daß wir schon einmal einen Zusammenbruch und eine Aufarbeitung hatten und daß ein bedeutender Philosoph, nämlich Karl Jaspers den Deutschen etwas über Schuld gesagt hat. Diese Dimensionen von Schuld spiegeln sich in der Trias juristische, politische und historische Aufarbeitung wider."

[34] Rita Süßmuth, in: Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Dikatatur in Deutschland" Bd. I (Baden-Baden 1995), Geleitwort (V).

[35] Enquete-Kommission , Bd. 1, 6.

[36] Ibid., 30.

[37] Zitiert nach: *Berliner Zeitung,* 15.1.1997. Berühmt geworden ist auch das Bekenntnis des einstigen Politbüro-Mitglieds Günter Schabowski, der im Februar 1996 vor dem Berliner Landgericht sagte: „Ich bitte die Angehörigen der Opfer um Verzeihung."

[38] In: *Der Tagesspiegel,* 26.8.1997.

[39] Zitiert nach: David Gill, Ulrich Schröter, op. cit., 247.

[40] Nach einer Umfrage des Bonner Dimap-Institutes ist die Mehrheit der Deutschen (52%) gegen eine generelle Bestrafung der ehemaligen Mitglieder des SED-Politbüros der DDR (vgl. *Der Tagesspiegel,* 26.8.1997).

[41] Wolfgang Huber, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik (Gütersloh 1996), 361. Vgl. zu diesem Fragekomplex auch Hans-Richard Reuter, Versöhnung durch Strafe?, in: Ders., Rechtsethik in theologischer Perspektive, Öffentliche Theologie Bd.8 (Gütersloh 1996), 167ff.

[42] Stellvertretend möchte ich die Initiative des ehemaligen Regierungsbeauftragten für die Auflösung des MfS, zugleich Oberkirchenrat der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, Ulrich Schröter, nennen. Seit Herbst 1990 treffen sich in den Räumen der Erlöserkirche in Berlin-Lichtenberg „jeden Monat ehemalige aktive Mitgestalter der DDR, vor allem ehemalige Mitarbeiter des MfS, und ehemalige Verfolgte in der DDR (...), um miteinander zu reden, (...) um vergangene und aktuelle Probleme zu diskutieren, um schließlich – darauf kommt es an", meint Schröter, „– einander besser wahrzunehmen und zu verstehen." Die Teilnehmer des Diskussionskreises „reichen vom Bautzen-Häftling bis zum Stellvertreter des Ministers für Staatssicherheit, sie reichen von entschiedenen Gegnern der DDR, die ihr (...) jegliche, auch historische Legitimität absprechen, bis zu jenen, die trotz heutiger kritischer Sicht nicht bereit sind, die DDR und damit ihr eigenes Leben als einen einzigen großen historischen Sündenfall beziehungsweise persönlichen Irrtum abzutun."

[43] Vgl. Samuel P. Huntington, The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century (Oklahoma University Press, 1991, 213f.

Sind wir schon reif für eine gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre?

Eine leider nötige Glosse

Die Ventile haben entstandenen Überdruck nicht mehr bändigen können. Sie sind durchgeschlagen. Oder anders: Auch wenn das Kind schließlich per Zange zur Welt gebracht wird, Triumphgefühle werden höchstens Siegertypen, Freude über ein gelungenes Ganzes wird kaum mehr jemand empfinden. Dabei gab es durchaus Raum für solche Freude, wäre man in der Anpreisung bescheidener geblieben, weniger taktisch verfahren und hätte man stärker auf die Mündigkeit derer gesetzt, denen man dienen wollte; denn auch die Kritiker bestätigen, daß zu einer Reihe ererbter Schmerzpunkte zwischen den Kirchen durchaus Gediegenes erarbeitet und vereinbart wurde.

Was aber hat die Dämme brechen lassen und inzwischen 157 akademische Lehrer der evangelischen Theologie in den Protest getrieben? Die Apologe-

ten der vereinbarten Erklärung machten es sich im Sommer vergangenen Jahres entschieden zu leicht, als sie kritische Anfragen als kleine Minderheit darstellten und, als sich das nicht mehr halten ließ, auch Verdächtigung und Empörung nicht scheuten, als stelle es eine Majestätsbeleidigung dar, wenn Theologie kritisch wird und daraus Folgerungen zieht. Dabei kam der Witterungsumschlag keineswegs überraschend, sondern hat sich über ein Jahrzehnt hin angebahnt.

Da war zunächst der Studienprozeß „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?", beim Papstbesuch in Mainz vereinbart und erfolgreich mit der Empfehlung an beide Kirchen abgeschlossen, sie möchten erklären, daß die Lehrverurteilungen aus der Reformationszeit zu Rechtfertigung, Sakrament und Amt auch bei bleibenden Unterschieden den Gegner von einst heute nicht mehr treffen. Doch die Öffnung für künftige Entwicklungen und gemeinsame Sprachfindung, die damit gewonnen war, stieß vor allem in Rom zunehmend auf Unbehagen. Man wollte es strikter, man grenzte es auf die Rechtfertigung ein, die Sakramente und das geistliche Amt sollten nicht berührt werden, nachdem sich eine Fortführung auf der Linie von „Einheit vor uns" mit der lutherischen Seite nicht erreichen ließ. Da half auch nicht, daß sich der Päpstliche Einheitsrat ein Gutachten renommierter katholischer Fachleute zu eigen machte. Jeder Interessierte kennt es zwar, es ist aber bis heute nicht veröffentlicht.

Es konnte nicht ausbleiben, daß sich dieses lautlose, aber deutlich vernehmbare Abrücken von „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" auf die Rezeption in den evangelischen Kirchen unseres Landes auswirkte. Nothaltebuchten wurden eingebaut, immerhin aber kam eine höchstinstanzlich „magno consensu ecclesiae" verabschiedete Erklärung der lutherischen, unierten und reformierten Kirchen unseres Landes zustande – ein seltener Vorgang. Der Ratsvorsitzende der EKD hat sie in Rom persönlich dem Papst überreicht. Doch der Vatikan ließ sich auch dadurch nicht zu einer bindenden Stellungnahme bewegen, genauso wenig wie jetzt feststeht, welchen Rang Rom der „Gemeinsamen Erklärung" zuerkennen wird.

Diese Erfahrungen, die kanonisch nicht, ökumenisch aber sehr wohl zu beanstanden sind, dazu das Eingebundensein der Mehrheit der Gläubigen seiner Mitgliedskirchen in die Leuenberger Kirchengemeinschaft hätten den Lutherischen Weltbund eigentlich zurückhalten müssen, ohne Rückkoppelung mit den Leuenberg-Kirchen, zu denen jetzt auch die europäischen Methodisten gehören, mit Rom über eine Erklärung zur Rechtfertigung zu verhandeln, ohne daß die reformatorischerseits unumgänglichen Auswirkungen auf das Glaubensverständnis im ganzen, auf die Sakramente und das Kirchenverständnis einbezogen sind. Doch manche Lutheraner möchten

offenbar unbedingt Avantgarde sein, wenn schon nicht zu den Problemlagen und in der Sprache unserer Zeit, so doch als Räumkommando auf den verbliebenen Minenfeldern des 16. Jahrhunderts.

Dankbar sollten wir registrieren, daß es ihnen und ihren Partnern gelungen ist, einige Landschaften überlieferter kirchlicher Lehre von angerosteten Tretminen zu befreien. Das ist unstrittig ein Verdienst. Doch hat es dabei leider an der nötigen Umsicht gefehlt und der Wunsch, sich auf der Vollversammlung in Hongkong als ökumenisch fortschrittlich präsentieren zu können, war stärker als die Prüfung, ob denn für die eigene Gemeinschaft bekömmlich sei, was man anzubieten habe. So waren Bauchschmerzen, Blessuren und Explosionen wohl unvermeidlich, aber schließlich doch auch nützlich; denn sie haben Schwachstellen, Unvernietetes und vor allem aufgezeigt, daß zur Übereinstimmung in der sacra doctrina christiana mehr nötig ist als Kommissionsarbeit und gegenseitige Rücksichtnahme. Sie können und werden hoffentlich eine verbesserte Gesprächsgrundlage schaffen, weshalb man auch evangelischerseits der Frühgeburt ohne Gewissensbisse zustimmen kann. Doch echte Übereinstimmung in den Grundwahrheiten der Rechtfertigung – das ist zu hoch gehängt. Sie entsteht nur aus dem Wagnis gemeinsamen Artikulierens der lebendigen Stimme des Evangeliums, also im Angehen und Zusprechen von Rechtfertigung heute.

Der Glossator kann der Stellungnahme des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes vom 20. Januar 1998 (epd-Dokumentation 7/98, S.24 f) darin nur zustimmen und für die nächsten Schritte nur warnen: Bitte nicht weiter so! Als in der klassischen Antike ein auswärtiger Hoch- oder Weitspringer allzu sehr mit früheren Leistungen auftrumpfte, hielt ihm ein Einheimischer entgegen: „Hic Rhodus, hic saltus". Frei übersetzt: Wir leben im Heute. Hier kommt es auf den Sprung im Glauben hinaus aus den Selbstbehauptungen und Selbstrechtfertigungen unserer Zeit, auch denen der Konfessionen, an – hinein in die von Jesus Christus eröffnete Wahrheit und Freiheit der Söhne und Töchter Gottes. Zu solchem „Salto ins Heute" rief schon der zweite Jesaja auf, als er Gottes Gegenwart über einem zweiten Auszug aus Ägypten verhieß. Mit der Ansage heutigen Heils begann und vollendete Jesus sein Wirken als Christus (Lk 4,21; 23,43 und Joh 19,30). Deshalb werden wir durch die Taufe seinem Kommen und Weg, durch sein Mahl seiner Lebenshingabe verbunden. Und wegen dieses „Heute ist diesem Hause Heil widerfahren" geht das Evangelium seit den Tagen der Apostel um die Welt (2 Kor 6,2). Diesem Heute sind – in der Gemeinschaft des Leibes Christi – auch die Partner gemeinsamer Erklärungen zur Rechtfertigung verpflichtet.

Hans Vorster

Zu einigen Fragen des Wortlautes des Nicaeno-Constantinopolitanum

Eine Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD
Bericht und Dokumentation

Wir glauben an den Heiligen Geist,
der Herr ist und lebendig macht,
der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht,
Der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird,
der gesprochen hat durch die Propheten,
und die eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche.
Wir bekennen die eine Taufe zur Vergebung der Sünden.
Wir erwarten die Auferstehung der Toten
und das Leben der kommenden Welt. Amen.

Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, 3. Artikel

I. Bericht

Zwischen den evangelischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche war 1996 verabredet worden, es möge auf beiden Seiten geprüft werden, ob es aussichtsreich ist, zu einem gemeinsamen Wortlaut des Nicaeno-Constantinopolitanum (NC) zu gelangen. Diese Prüfung war in einem Kontaktgesprächskreis verabredet worden, zu dem Vertreter des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der römisch-katholischen Deutschen Bischofskonferenz gehören und der am 30./31. Oktober 1996 in Freising getagt hatte.

Zum einem ging es dabei um den in den westlichen Kirchen üblichen Gebrauch des „filioque" im NC, zum anderen um die deutsche Übersetzung des lateinischen „procedit" bzw. des griechischen „ekporeuesthai". Drittens ging es um die adäquate und gemeinsame Übersetzung des lateinischen „catholicam", wobei bei einer Veränderung der bisherigen Übersetzung diese entsprechend auch im Apostolikum geändert werden müßte.

Im Bereich der EKD erschien nach einer ersten Meinungsbildung eine Absprache mit den konfessionellen Zusammenschlüssen, der Arnoldshainer Konferenz (AKf), der Evangelischen Kirche der Union (EKU) und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche sinnvoll. Diese wurde im März 1997 gesucht. Die Tendenz für diese Absprache läßt sich in folgenden Punkten zusammenfassen:

– Einem generellen Wegfall des „filioque" im NC kann nicht zugestimmt werden; es soll aber freigegeben werden, im liturgischen Gebrauch bei gemeinsamen Feiern mit Kirchen, die das „filioque" nicht haben, auf dieses zu verzichten.

– Eine Übersetzung des lateinischen „procedit" mit „ausgehen" (statt wie seit 1971 mit „hervorgehen") erscheint denkbar; vorausgesetzt, dies würde dem von den orthodoxen Kirchen betonten Aspekt der Monarchie des Vaters besser gerecht.

– Eine Übersetzung von „catholicam" durch „katholische" ist wegen der konfessionellen Konnotation des Wortes nicht möglich. Eine einheitliche Übersetzung von „catholicam ecclesiam" durch „allgemeine christliche Kirche" sollte angestrebt und jedenfalls innerprotestantisch erreicht werden.

Jene o. g. Verabredung im Kontaktgesprächskreis zwischen der EKD und der römisch-katholischen Deutschen Bischofskonferenz stand im Kontext einer Initiative des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA); dieser ist ein Ausschuß der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK). Der DÖSTA hatte 1997 unter dem Titel „Wir glauben, wir bekennen, wir erwarten" eine Einführung in das Gespräch über das Ökumenische Glaubensbekenntnis von 381 veröffentlicht.[1] Darin ist das NC ohne das filioque abgedruckt; allerdings wurde in einer Fußnote vermerkt, wie in den meisten Kirchen der westlichen Tradition die entsprechende Zeile lautet: „der aus dem Vater *und dem Sohn* hervorgeht".[2] In der Auslegung des NC wird auf die unterschiedliche Sicht der Dreieinigkeit in der westlichen und der östlichen Theologie hingewiesen. „Bis heute sind die ökumenischen Beziehungen zwischen den östlichen und den westlichen Kirchen davon mitbelastet und verlangen nach einer für alle befriedigenden Lösung – auch darüber, ob das „filioque" nicht doch ein angemessener Ausdruck trinitarischer Theologie ist."[3]

Die Einführung des DÖSTA bezieht sich auf ein Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Weltrats der Kirchen: „Gemeinsam den einen Glauben bekennen".[4] In diesem Studiendokument ist der Wortlaut des NC in der Fassung von 381 abgedruckt (darauf greift die Textfassung des DÖSTA zurück). Der Prozeß der Verständigung über die Fragen des filioque erlaube es immer mehr westlichen Kirchen – so das Studiendokument – das Credo in der ursprünglichen Form zu bekennen.[5] In diesen Horizont gehört auch die Anfrage des Ökumenischen Rates der Kirchen (Kommission für Glauben und Kirchenverfassung) an die Mitgliedskirchen des ÖRK vom Oktober 1996.

Auf seiten der römisch-katholischen Kirche ist eine Klarstellung in Verantwortung der lateinischen Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes zu nennen: „Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes".[6] In dieser Klarstellung wird, bei voller Anerkennung der Geltung des Symbolums, das 381 in griechischer Sprache bekannt worden ist, darauf hingewiesen, daß auch der orthodoxe Osten nicht jede Beziehung zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist in ihrem Ursprung vom Vater ablehnt. Dies wird im Rückgriff auf Gregor von Nazianz, Basilius, Johannes von Damaskus und Tarasios (auf dem 7. Ökumenischen Konzil im Jahre 787) erläutert. Dies sei das Fundament, das der Fortführung des theologischen Dialogs zwischen Katholiken und Orthodoxen dienen muß. Recht verstanden führe das filioque der lateinischen Tradition nicht zu einer Subordination des Heiligen Geistes in der Dreifaltigkeit. Die liturgische Verwendung des originalen griechischen Textes sei in der katholischen Kirche stets legitim. Dabei hält die Klarstellung aber insgesamt am liturgischen Gebrauch und an der theologischen Interpretationsleistung des filioque fest.[7]

Für die lutherischen Kirchen ist schließlich eine „Resolution über das ‚Filioque' des Nizänischen Glaubensbekenntnisses" zu nennen, die die Achte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1990 in Curitiba beschlossen hat.[8] Die Vollversammlung empfiehlt den lutherischen Kirchen, das NC in Katechese und Liturgie stärker zu berücksichtigen. Sie „hält es für angemessen,

– daß Kirchen, die bereits das Nizänum liturgisch verwenden, auch die Fassung von 381 gebrauchen können, zum Beispiel bei ökumenischen Gottesdiensten;

– daß dann, wenn Kirchen in Ländern mit starkem orthodoxem Bevölkerungsanteil einen gemeinsamen Text in der Landessprache erstellen, die lutherische Kirche einer Fassung ohne das ‚westliche' Filioque zustimmen kann".

In diesem Kontext waren die Anfragen zum Wortlaut des NC zu bearbeiten. Die Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) hat dazu am 26. Juni 1997 eine Stellungnahme abgegeben. Sie wurde an alle Partner geschickt, mit denen die VELKD Kirchengemeinschaft hat oder sonst engere Beziehungen pflegt. Die Dokumentation hier soll den Text der Stellungnahme einem breiteren Leserkreis bekannt machen.

Die Stellungnahmen seitens der AKf und der EKU, die in jenem Abstimmungsverfahren im Bereich der EKD ebenfalls um Voten gebeten worden waren, fielen in der Tendenz ähnlich aus wie die Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD. Entsprechend diesen Voten wurde der Kontaktgesprächskreis zwischen Vertretern des Rates der EKD und der römisch-katholischen Deutschen Bischofskonferenz auf seiner Herbstsitzung informiert. Dabei wurde einvernehmlich festgehalten, daß es zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht ratsam und aussichtsreich erscheint, neu am Wortlaut der Übersetzung des NC zu arbeiten und neue Formulierungen zur Rezeption zu empfehlen.

Reinhard Brandt

ANMERKUNGEN

1 Wir glauben, wir bekennen, wir erwarten. Eine Einführung in das Gespräch über das Ökumenische Glaubensbekenntnis von 381. Deutscher Ökumenischer Studienausschuß (DÖSTA); hg. v. Wolfgang Bienert, im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. Eichstätt 1997.

2 Ebd., S. 12.

3 Ebd., S. 64 f, insgesamt S. 62–67, vgl. auch die „Anregungen zum ökumenischen Gespräch" S. 20 f.

4 Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird. Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Frankfurt am Main/ Paderborn 1991.

5 Vgl. ebd. S. 84.

6 Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes. Eine Klarstellung in Verantwortung der lateinischen Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes. In: Una Sancta, 50, 1995, S. 316–324.

7 Vgl. dazu auch den Bericht und die Würdigung von Hans Vorster, Die römische Klarstellung zum Filioque und ihr ökumenischer Kontext. ÖR 46, 1997, 80–87. Vorster sieht es als einen Fortschritt an, wie die theologischen Positionen aufeinander bezogen werden und man nicht bei der Auseinandersetzung mit dem Vorwurf stehen bleibt, das filioque sei eine einseitige, nachträgliche und verfälschende Hinzufügung. – Vorster selbst würde allerdings gerne zwei Perspektiven breiter behandelt sehen, die nach seiner Ansicht einen Verzicht auf das filioque heute auch theologisch nahelegen würden: die Frage der Gegenwart des Geistes Gottes in den nichtchristlichen Religionen und (gegenüber einem ideologisierten Darwinismus) die Frage nach einer Logos-Struktur der Evolution (S. 86). – Gerade im Blick auf die erste Fragestellung ist es m. E. aber unverzichtbar, den Christusbezug des Geistes Gottes (auch in seiner Ursprungsbeziehung) herauszustellen.

8 Resolution über das „Filioque" des Nizänischen Glaubensbekenntnisses. In: Ich habe das Schreien meines Volkes gehört. Curitiba 1990. Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. = LWB-Report Nr. 28/29, Dez. 1990, S. 159.

Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD zu einigen Fragen des Wortlautes des Nicaeno-Constantinopolitanums

Hannover, den 26. Juni 1997

Die Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD bezieht sich auf die konkreten Anfragen und Erläuterungen in dem Schreiben aus dem Kirchenamt der EKD vom 13. März 1997. Ihr Ziel ist nicht, alle Fragen, die den Wortlaut des Nicaeno-Constantinopolitanums (= NC) betreffen, umfassend zu behandeln.

Die Kirchenleitung erinnert dazu an die Resolution der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes von 1990 in Curitiba[1] und an den Bericht eines Ad-hoc-Ausschusses der beiden deutschen Nationalkomitees des LWB (ohne Datum, abgeschlossen am 7. Mai 1989). Sie weist ferner auf die „Klarstellung zur griechischen und lateinischen Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes" hin, die für seinen Bereich der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahr 1995 vorgelegt hat.[2]

Auf diesem Hintergrund erklärt die Kirchenleitung in ihrer Sitzung vom 25./26. Juni 1997:

1. Die Anfragen, insbesondere die zum „filioque", berühren eines der Bekenntnisse unserer Kirchen. Das NC stellt darüber hinaus ein gemeinchristliches Bekenntnis dar, das auch in anderen Kirchen gilt.

Der Bekenntnisstand unserer Kirchen ist festgehalten in den „Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche", wie er – ungeachtet der reichsrechtlichen Geltung im einzelnen – im Konkordienbuch erfaßt ist. CA I bezieht sich für das Gottesverständnis und für das Verständnis der Trinität ausdrücklich auf das NC (in der damals bekannten westlichen Fassung) und macht daran den magnus consensus fest.

Bekenntnisfragen haben für den lutherischen Bereich ihren Ort bei der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und bei den bekenntnisbestimmten Landeskirchen. Entscheidungen in solchen Fragen bedürfen der Feststellung eines magnus consensus in unseren Kirchen und mit unserer Tradition.

2. Änderungen im Wortlaut des Bekenntnistextes, sofern es sich um Fragen der Übersetzung aus dem ursprünglich griechischen oder lateinischen Text handelt, betreffen das Bekenntnis und stellen zugleich einen Eingriff in die Ordnungen des Gottesdienstes dar.[3] In den Kirchen der VELKD wird das ius liturgicum im Zusammenspiel verschiedener Ebenen ausgeübt.4 Die Generalsynode und die Bischofskonferenz der VELKD entscheiden über den Wortlaut der liturgischen Kerntexte, die Landessynoden entscheiden über ihre Einführung in den Landeskirchen, Pfarrerinnen, Pfarrer und Kirchenvorstände entscheiden über ihren Gebrauch vor Ort (etwa in Gottesdiensten für besondere Zielgruppen).

Bei generellen Änderungen im Wortlaut des Bekenntnistextes wäre ein entsprechendes Verfahren unter Beteiligung von Bischofskonferenz und Generalsynode[5] nach einem Stellungnahmeverfahren in unseren Gliedkirchen erforderlich.

3. Grundsätzlich ist es in unserer kirchlichen Situation geboten, die liturgischen Kerntexte nicht ohne zwingende Gründe zu verändern. Dies gilt um so mehr für Texte, die von der Gemeinde gesprochen werden.

4. Sollte überhaupt an eine Änderung im Wortlaut des NC gedacht werden, dann wäre diese zwischen den Kirchen zu verabreden, die an der Arbeitsgemeinschaft Liturgischer Texte beteiligt sind. – Die Kirchenleitung der VELKD spricht sich jedoch insgesamt gegen solche Änderungen aus.

I. „filioque"

5. Zu den Bekenntnissen unserer Kirche gehört das NC in der Textfassung mit dem *„filioque"*. Wir lehren und bekennen, daß der Heilige Geist „aus dem Vater *und dem Sohn* hervorgeht". Dies entspricht auch dem dritten der altkirchlichen Bekenntnisse, das Teil unserer Bekenntnisschriften ist, dem sog. Symbolum Athanasii: „Der heilige Geist ist vom Vater und Sohn, nicht gemacht, nicht geschaffen, sondern ausgehend."[6]

6. Mit den Vätern des Konzils von Konstantinopel von 381 bekennen wir den ewigen Ursprung des Geistes in Gott dem Vater. Wir verstehen diese Aussage nicht exklusiv, als gehe der Geist vom Vater allein („ex patre solo") aus. Wir verstehen sie vielmehr so, daß sie über das Verhältnis des Vaters zum Sohn gar nichts sagt und für nähere Bestimmungen offen ist.

So halten wir die Feststellung, daß der Geist „aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht", für theologisch angemessen,

– weil die Aussagen über seinen ewigen Ursprung nicht abzulösen sind von denen über die geschichtliche Sendung des Geistes, an der nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes der Sohn beteiligt ist (vgl. Joh 15,26; 16,7; Röm 8,9). Der ewige Ursprung des Geistes ist Voraussetzung und Hintergrund der zeitlichen Sendung, sozusagen deren innergöttliche Tiefen-dimension; umgekehrt wissen wir über den ewigen Ursprung des Geistes nur von seiner geschichtlichen Sendung her.

– weil das „filioque" der Tatsache Rechnung trägt, daß die die Trinität auszeichnende Einheit in Dreiheit und Dreiheit in Einheit sich auch in den Beziehungen zwischen den Personen niederschlägt. Daß und wie die drei Personen der Trinität ursprünglich aufeinander bezogen sind, ließe sich ohne das „filioque" für den Sohn und den Geist nicht aussagen.

– weil es der Homousie (Wesensgleichheit) von Vater und Sohn entspricht, daß sie alles in der Einheit ihres Wesens tun, was nicht ihre jeweilige innertrinitarische Ursprungsbeziehung betrifft. So lassen Vater und Sohn den Geist in der Einheit ihres Gottseins „wie aus einem Ursprung" (tamquam ex uno principio) hervorgehen.

– weil ein „ex patre solo" dem Vater ein innertrinitarisches Übergewicht verleiht, das dem innertrinitarischen Wesen Gottes nicht entspricht.

– weil eine zweipolige Ursprungsbeziehung zum Vater bei dem Sohn wie beim Geist dazu führen würde, daß „Sohn" und „Geist" zusammenfielen, da sie als trinitarische Personen in allem gleich sind außer in ihrer Ursprungsrelation.

So widerspricht das, was 381 im NC ausgesprochen wurde, nämlich daß der Heilige Geist *„aus dem Vater hervorgeht"*, unserem Bekenntnis nicht, auch wenn gegenüber der ursprünglichen Fassung die Lehre des „filioque" eine weiterführende Interpretationsleistung darstellt. Es ist wichtig, daß in unseren eigenen Kirchen und gegenüber den ökumenischen Partnern immer wieder verständlich wird, was der Zusatz des „filioque" damals und heute leistet.

7. Deshalb *stellt die Kirchenleitung fest,* daß einem *generellen Verzicht* auf das „filioque" nicht zugestimmt werden kann. Es ist aber möglich, daß in ökumenischen Gottesdiensten mit Kirchen, bei denen das NC ohne den Zusatz des „filioque" im

Gebrauch ist, auch lutherische Christen das NC in der Fassung ohne „filioque" mitbeten, weil sie dieses im Sinne einer offenen Formulierung verstehen.

Dies entspricht auch der „Resolution über das ‚Filioque' des Nizänischen Glaubensbekenntnisses", die der Lutherische Weltbund 1990 bei seiner Vollversammlung in Curitiba verabschiedet hat.

8. In dieser Resolution wird ferner für angemessen gehalten, „daß dann, wenn Kirchen in Ländern mit starkem orthodoxen Bevölkerungsanteil einen gemeinsamen Text (sc. des NC) in der Landessprache erstellen, die lutherische Kirche einer Fassung ohne das ‚westliche' Filioque zustimmen kann".

Die *Kirchenleitung stellt fest*, daß es im deutschen Sprachraum keinen starken orthodoxen Bevölkerungsanteil in dem hier gemeinten Sinne gibt. Von dieser Beschlußlage der lutherischen Kirchen her bedauert es die Kirchenleitung, daß in der Schrift des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses „Wir glauben, wir bekennen, wir erwarten"7 das NC nicht in der westlichen Textgestalt „der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht" abgedruckt ist. Die Fußnote an dieser Stelle ersetzt den Text nicht.

II. „procedit"

9. Zu Recht wird darauf hingewiesen, daß das lateinische „procedere" („ausgehen") mehr Bedeutungsnuancen hat als das griechische „ekporeuesthai" („hervorgehen"). Vorausgesetzt ist in dieser Überlegung, daß das „filioque" beibehalten wird. Unter diesen Bedingungen könnte es für das orthodoxe Verständnis eine gewisse Erleichterung und Klärung bedeuten, wenn in der deutschen Übersetzung der weitere Ausdruck „ausgehen" statt des strenger auf den ewigen Ursprung des Geistes bezogene „hervorgehen" verwendet würde.

Allerdings wäre damit der eigentliche Grund der orthodoxen Einwände nicht erledigt, da in den orthodoxen Kirchen ja sehr wohl im strengen Sinn des ewigen Ursprungs das „hervorgehen" („ekporeuesthai") des Geistes aus der Gottheit des Vaters gelehrt und bekannt wird.

10. So ist zu fragen, wie dieser Vorschlag zu gewichten ist. Einer gewissen Erleichterung und Klärung steht gegenüber, daß der eigentliche Grund der orthodoxen Einwände durch diese Änderung des Wortlauts nicht erledigt würde. Hinzu kommen die allgemeinen Überlegungen (s.o. Ziff. 3) zur Zurückhaltung gegenüber Änderungen an liturgisch geprägten Texten.

Die Kirchenleitung der VELKD will sich nicht grundsätzlich den Gründen verschließen, die für eine Änderung des Wortlauts an diesem Punkt sprechen. Bei einer Gewichtung aller Gesichtspunkte *empfiehlt* sie aber, doch bei dem bestehenden Wortlaut „der aus dem Vater und dem Sohn *hervorgeht" zu bleiben.*

III. „catholicam"

11. Im deutschen Sprachraum, und zwar im evangelischen wie im römisch-katholischen Bereich, wird der Begriff „katholisch" so verwendet, daß damit de facto eine Konfession, die römisch-katholische Kirche, bezeichnet wird. *Die Kirchenleitung stellt daher fest,* daß für die evangelisch-lutherischen Kirchen eine Übersetzung des lateinischen „catholicam" bzw. des griechischen „katholikä" mit dem Lehnwort „katholisch" beim derzeitigen Stand der ökumenischen Beziehungen *nicht in Betracht* kommt.

12. In der Frage der Übersetzung von „catholicam … ecclesiam" als „allgemeine Kirche", „christliche Kirche" oder „allgemeine christliche Kirche" sieht die Kirchenleitung der VELKD vor allem Gründe des Herkommens, des Sprachempfindens und des liturgischen Gebrauchs (insbesondere im Apostolikum), keine Gründe des Bekenntnisses. Nach der Übersetzung der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche heißt es „christliche … Kirche" (BSLK 27,7). Die Generalsynode der VELKD hat 1976 einen Beschluß über die von der „Arbeitsgemeinschaft liturgischer Texte" empfohlene Textfassung der Ordinariumsstücke gefaßt. Danach lautet in den Gliedkirchen der VELKD die Zeile 16 des NC „und die eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche"; die entsprechende Zeile des Apostolikums heißt „die heilige christliche Kirche". – Gegen eine Änderung sprechen lediglich allgemeine (s.o. Ziff. 3) und praktische Gründe (der Abdruck im Evangelischen Gesangbuch). Gleichwohl würde sich *die Kirchenleitung nicht grundsätzlich gegen eine Vereinheitlichung des Wortlauts* in den evangelischen Kirchen *stellen*.

ANMERKUNGEN

1 Resolution über das „Filioque" des Nizänischen Glaubensbekenntnisses. In: Ich habe das Schreien meines Volkes gehört. Curitiba 1990. Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. = LWB-Report Nr. 28/29, Dez. 1990, S. 159.
2 Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes. Eine Klarstellung in Verantwortung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. In: Una Sancta, 33. 1995, S. 316–324.
3 Vgl. die Vorlage Nr. 5 b (Drucksache 17/76) der 5. Tagung der 5. Generalsynode der VELKD, Bückeburg 1976. In: Lutherische Generalsynode 1976. Hamburg 1977, S. 416 ff., z. St. S. 420).
4 Daß die Vereinigte Kirche in die Ausübung des ius liturgicum einbezogen ist, ist in Art. 5 I und III ihrer Verfassung zum Ausdruck gebracht. Darauf hat die Kirchenleitung der VELKD auch im Blick auf die Einführung der ALT-Texte hingewiesen (ebd. S. 418). Ursprünglich hatte die Kirchenleitung der VELKD – anders als der Rat der EKD – den Gliedkirchen die Freigabe der ALT-Texte von Apostolikum und Nizänum nur für ökumenische Gottesdienste empfohlen (Beschlüsse der Kirchenleitung der VELKD vom 15./16. Juli und vom 25./26. November 1971).
5 Vgl. Art. 5 i.V. m. Art. 9 und 25 der Verfassung der VELKD sowie i.V. m. § 20 I der Geschäftsordnung der Generalsynode.
6 Symbolum Athanasii Nr. 22; BSLK 29,19–21.
7 Wir glauben, wir bekennen, wir erwarten. Eine Einführung in das Gespräch über das Ökumenische Glaubensbekenntnis von 381. Deutscher Ökumenischer Studienausschuß (DÖSTA), hg. von Wolfgang Bienert im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. Eichstätt 1997, S. 12, vgl. S. 62–68.

Gestern – heute – morgen

Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE) haben in Rom über die *Weiterarbeit nach der 2. Europäischen Versammlung von Graz* beraten. Friedens- und Versöhnungsprozesse in Europa sollen gefördert, ein europäisches Umweltnetz und Strukturen für den Dialog mit dem Islam aufgebaut werden. Geplant ist eine „Ökumene-Charta", die am 15. April 2001 proklamiert werden soll, dem nächsten für die östliche und westliche Christenheit übereinstimmenden Osterdatum. Außerdem ist eine *gemeinsame Feier christlicher Kirchen in Europa am Pfingstmontag des Jahres 2000* vorgesehen.

Die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland feierte am 10./11. März* mit einem *ökumenischen Gottesdienst in Kassel,* dem Jahrestag und der Stadt ihrer Gründung, sowie mit einem *Festakt* und einem *Symposion,* die unter dem Thema standen „Ökumene – unverzichtbarer Faktor der Zukunftsgesellschaft", *in der Evangelischen Akademie Hofgeismar ihr 50jähriges Bestehen.* Hauptrednerin des Festakts war die Präsidentin des Deutschen Bundestages, Rita Süssmuth. Der Festakt schloß ab mit der Verleihung eines von der *EKD gestifteten Preises, mit dem drei beispielhafte Projekte im Rahmen des Arbeitsvorhabens zur Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt* ausgezeichnet wurden. Der erste Preis ging an die Bundesarbeitsgemeinschaft „Asyl in der Kirche", der zweite an Ingrid Röseler/Zwickau aus der evang.-methodistischen Kirche für ihren persönlichen Einsatz in diesem Bereich, der dritte an den CVJM Hagen/Westfalen für sein Engagement zugunsten muslimischer Jugendlicher. Beim Symposion waren die Statements geteilt in einen „Blick von außen" (Franz Alt/Journalist, Ignatz Bubis/Zentralrat der Juden, Nadeem Elyas/Zentralrat der Muslime in Deutschland und Konrad Raiser/ÖRK) und einen „Blick von innen" (Paul-Werner Scheele, Joachim Vobbe/altkatholisch, Maria Jepsen, Gontrude Weber/Dresden). Die Formulierung „unverzichtbarer Faktor der Zukunftsgesellschaft" wurde mehrfach auch kritisch angefragt.

Zum Jahreswechsel ging das auf drei Jahre befristete Arbeitsvorhaben der ACK zur Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt in seiner bisherigen Gestalt mit einer von der EKD finanzierten Personalstelle, auf der der Baptist Klaus Pritzkuleit wirkte, zu Ende. Zugleich wurde die ACK-Außenstelle in Berlin geschlossen, die seit 1963 unter wechselnden Namen bestanden hatte. Das Kuratorium des Arbeitsvorhabens und der 3F-Fond („Fremde werden Freunde-Fond") bleiben bestehen. Derzeit wird eine *Aktion „Lade Deine Nachbarn ein"* vorbereitet. Ihr Ziel ist, ausländerfeindliche Haltungen abzubauen. Im Herbst 1998 werden Kirchen, Gemeinden und Netzwerke zur Teilnahme eingeladen.

In der an das *ACK-Jubiläum anschließenden Mitgliederversammlung* wurde der katholische Bischof von Erfurt, Dr. Joachim Wanke, für weitere drei Jahre zum Vorsitzenden gewählt. Mitglieder des Vorstandes sind wie bisher Landessuperintendent Walter Herrenbrück/Leer (EKD), Bischof Dr. Walter Klaiber/Frankfurt am Main (Ev.-method. Kirche) und der griechisch-

orthodoxe Metropolit Augoustinos Labardakis/Bonn. Mit Irmgard Stanullo/Nürnberg vom Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden/Baptisten wurde erstmals eine Frau in den ACK-Vorstand gewählt. Die *Konsultativgruppe,* die die Ökumenische Versammlung Erfurt im Jahr 1996 vorbereitet und deren Auswertung mit Empfehlungen für die Weiterarbeit abgeschlossen hatte, wurde mit einem neuen Mandat ausgestattet und verkleinert. Sie soll als nächste Aufgabe, ausgerichtet auf das Jahr 2000 und das biblische Erlaßjahr, als Teil einer Option für die Armen Vorschläge zum Schuldenerlaß erarbeiten.

Auf *Einladung von Patriarch Alexej II.* besuchte vom 30. Januar bis 4. Februar *eine Delegation des ÖRK,* an der Spitze Generalsekretär Konrad Raiser, die *Russische Orthodoxe Kirche.* Die Einladung hängt zusammen mit dem Beschluß des Hl. Synod der ROK von 1997, die Beziehungen zum ÖRK zu überprüfen, und sie verfolgte seitens der Delegation den Zweck, sich der Kritik am Kurs des ÖRK zu stellen, *Spannungen abzubauen und die Beziehungen zu verbessern.* Die Delegation sah sich u. a. mit der These national-konservativer Kreise konfrontiert, die Mitgliedschaft im ÖRK sei ein Sakrileg und ein Abfall von der Orthodoxie. Da sich in den Gesprächen herausstellte, daß ein Großteil der Kritik auf fehlender oder bewußt verfälschter Information beruht, wurde vereinbart, daß ROK und ÖRK ökumenische Vorgänge in einer Weise vermitteln wollen, die dem theologischen und kulturellen Kontext in der ROK angemessen ist. Der Leiter des Kirchlichen Außenamts, Metropolit Kirill, unterbreitete während des Besuches Vorschläge für eine weitreichende Strukturreform des ÖRK, deren Verwirklichung ihn in ein Begegnungszentrum der vier hauptsächlichen Christenfamilien verwandeln würde, bestehend aus der Orthodoxie, den römischen Katholiken, den klassischen protestantischen Gemeinschaften und den Evangelikalen.

Während seines Besuchs knüpfte der Generalsekretär auch Fäden zu den Baptisten. Deren bisherige Organisationsform war mit dem Ende der Sowjetära neuen Zusammenschlüssen gewichen, von denen keiner die Verbindung zum ÖRK weitergeführt hatte. Der Empfang bei der Moskauer Baptistengemeinde läßt hoffen, daß die Beziehungen zum ÖRK wieder aufgenommen werden können.

Dem Besuch der ÖRK-Delegation ging unmittelbar voraus der Antrittsbesuch des neuen Vorsitzenden der KEK, *Metropolit Jeremias von Paris,* und des ebenfalls neuen KEK-Generalsekretärs, des Baptisten Dr. *Keith Clements* (23. bis 26. Januar). In einer am 27. Januar in Genf veröffentlichten Erklärung teilte die KEK mit, Patriarch Alexej habe bei den nichtöffentlichen Begegnungen seine eigene fortdauernde Verbindung mit der KEK und die der ROK bekräftigt.

Veranlaßt von einer Gruppe um den konservativ-hochkirchlichen Erzbischof Janis Vanags baut die *lutherische Kirche Lettlands* neben der erst 1990 eingerichteten theologischen Fakultät innerhalb der Universität seit Herbst 1996 eine *„Luther-Akademie"* für ein kircheneigenes, nur Männern offenes Theologiestudium auf. Die finanziellen Mittel kommen vorwiegend aus der Missouri-Synode der USA. Auch für Frauen offene Ausbildungsgänge für Religionslehre, Sonntagsschule, Evangelisation und Diakonie sind vorgesehen, aber aus Geldmangel bisher nicht eingerichtet worden. Erzbischof Vanags, der erst in den Dreißigern steht, strebt eine Ände-

rung der Kirchenverfassung an, um Bischof auf Lebenszeit zu werden.

Die Kirche von England hat die *Päpstliche Ökumene-Enzyklika* „Ut unum sint" offiziell beantwortet mit einer Stellungnahme „May They All Be One. A Response of the House of Bishops of the Church of England to Ut Unum sint" (Church House Publishing, London 1997).

Zu den *Gedenkereignissen des Jahres 1998* zählen neben dem Jubiläum des ÖRK die Gründung des Staates Israel am 14. Mai 1948, die Entdeckung eines durchgängigen Seewegs nach Indien um Afrika herum durch den Portugiesen Vasco da Gama 1498, also vor 500 Jahren, und der Westfälische Frieden, der im Oktober 1648, abgeschlossen in Münster und Osnabrück, vor 350 Jahren den Dreißigjährigen Krieg beendete. In Osnabrück wird des Friedensschlusses bei einem ökumenischen Kirchentag „Gottes Frieden jedem Ort" vom 3. bis 5. Juli gedacht.

Ähnlich wie in den USA, Österreich und Deutschland wurde in der Schweiz vom Evangelischen Kirchenbund und der katholischen Bischofskonferenz mit einem Brief „An die Bewohnerinnen und Bewohner der Schweiz" ein *Konsultationsprozeß* eingeleitet „Welche Zukunft wollen wir?". Das Schlußdokument soll im Jahr 2000 veröffentlicht werden. In Schweden hat die lutherische Kirche in ökumenischer Breite *Vorbereitungen für das Jahr 2000* unter dem Motto initiiert „Befreit die Ärmsten von der Schuldenlast".

Die römisch-katholische Kirche in Deutschland gedenkt beim *Katholikentag in Mainz* (10. bis 14. Juni) sowohl des ersten Nachkriegs-Katholikentags, der im September 1948, also vor 50 Jahren, am gleichen Ort stattfand, als auch der „Nationalen Versammlung katholischer Vereine", die vor 150 Jahren im Zusammenhang mit der Revolution von 1848 ebenfalls nach Mainz einberufen wurde und als Beginn der Katholikentags-Bewegung gilt.

Am 9. November 1997 jährte sich die Gründung des *Deutschen Caritas-Verbandes* zum 100. Mal.

Das *Liturgische Institut* der deutschen Diözesen in Trier konnte am 17. Dezember 1997 sein 50jähriges Bestehen feiern.

Die EKD hat am 6. März in Erfurt zum 5. Mal eine Aktion *„Hoffnung für Osteuropa"* gestartet. Seit 1994 sind durch diese Aktion 7,3 Mill. DM gesammelt worden.

Für den 28. *Deutschen Evangelischen Kirchentag* vom 16. bis 20. Juni 1999 in Stuttgart ist als Losung und Generalthema „Ihr seid das Salz der Erde" (Mt 5,13) ausgewählt worden.

Die *Friedensdekade 1998* vom 8. bis 18. November steht unter dem Motto „Einer/Eine muß anfangen aufzuhören".

Die *Christliche Friedenskonferenz* (CFK) hat für den 5. bis 8. November eine Vollversammlung in Slapy bei Prag angekündigt.

Das *„Plädoyer für eine ökumenische Zukunft"* veranstaltet vom 9. bis 12. Juli in Hofgeismar eine Tagung mit dem Thema „Ökumene – und sie bewegt sich doch".

Von Personen

Gewählt, berufen, ernannt:

Jeremias von Paris, dem Ökumenischen Patriarchat zugehöriger Metropolit von Frankreich, Exarch von Spanien und Portugal, wurde bereits nach der Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen in Graz (Juli 1997) zum Präsidenten der KEK gewählt. Auf der zweiten Sitzung des Zentralausschusses (12. bis 19. November 1997 in Morges/Schweiz) wurden aus dem Kreis der vierzig Zentralausschußmitglieder Oberkirchenrätin Rut Rohrandt/Kiel (EKD) und Professor Jean Marc Prieur (Église Réformée de France) zu Vizepräsidenten gewählt. Dem jetzt neunköpfigen Präsidium gehören ferner an Metropolit Daniel (Ciobotea)/Rumänien, Pastorin Margarethe Isberg/Kirche von Schweden, Erzbischof Longin/Düsseldorf (Patriarchat Moskau), die reformierte Niederländerin Ploni Roblers-van Berkel und die hussitische Pastorin Hana Skoreporab/Tschechien.

Walter Klaiber, Bischof der Evang.-method. Kirche und Mitherausgeber dieser Zeitschrift, zum Präsidenten der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF). Sein Vorgänger Peter Strauch vom Bund Freier evangelischer Gemeinden ist nun sein Stellvertreter.

Der Deutsche Siegfried Clausen auf Jahresbeginn als Leiter der Heilsarmee in Deutschland nach dem Engländer Michael Pressland, der in den Ruhestand trat.

Wolfgang Vogelmann, bisher Direktor der Evang. Akademie Bad Segeberg, zum Ökumenebeauftragten der Lutherischen Kirche Nordelbiens.

Karl Ekkehard Zipser, bisher beim Evang. Missionswerk in Hamburg, zum Direktor des Berliner Missionswerks.

Wilfried Steen, Oberkirchenrat im EKD-Kirchenamt, zum Geschäftsführer des Kirchlichen Entwicklungsdienstes (KED).

Hermann Schaluck, Franziskanerpater, zum Präsidenten des Internationalen katholischen Missionswerks „missio" (Aachen).

Friedhelm Pieper, bisher Jugendpastor in Kiel, zum Generalsekretär des Interationalen Rates der Christen und Juden mit Sitz in Heppenheim/Bergstraße.

Pastor Dr. Wolfgang Meissner wurde am 1. Februar nach 25 Jahren Leitungstätigkeit als Präses des Mülheimer Verbands Evang.-freikirchlicher Gemeinden (so die neue Bezeichnung des bisherigen Christlichen Gemeinschaftsverbands Mülheim/ Ruhr) in den Ruhestand verabschiedet. Sein Nachfolger als Präses ist Klaus-Günter Pache. Dr. Meissner hat maßgeblichen Anteil daran, daß der Mülheimer Verband, die älteste Pfingstgemeinschaft in Deutschland, Gastmitglied der Bundes-ACK wurde und mit der innerdeutschen Ökumene verbunden blieb.

Es vollendeten

das 80. Lebensjahr:

Altbischof D. Werner Krusche, Magdeburg am 28. November;

Prof. em. Dr. Eugen Biser SJ, München, am 6. Januar;

Prof. em. für Mission und Religionswissenschaft, Niels-Peter Moritzen/ Erlangen, am 2. Februar;

das 75. Lebensjahr:

Dr. theol. h.c. Wolfram Kistner/ Johannesburg, am 19. Februar;

Georg Basil Kardinal Hume, Erzbischof von Westminster und Primas der römisch-katholischen Kirche von England und Wales, am 2. März;

das 70. Lebensjahr:

Harding Meyer, Forschungsprofessor em. und langjähriger Direktor des Ökumenischen Instituts des LWB in Straßburg, am 19. Januar;

Pater D. Dr. Laurentius Klein OSB/ Jerusalem und Trier, von 1981 bis 1987 Geschäftsführer der ACK und Leiter der Ökumenischen Centrale, am 8. März;

Prof. em Dr. Hans Küng/Tübingen, am 19. März;

das 65. Lebensjahr:

Warner Conring, Oberkirchenrat und Leiter der Ökumene-Abteilung im EKD-Kirchenamt, Geschäftsführer des KED, am 6. Dezember;

Wolfgang Beinert, Professor an der katholischen Fakultät Regensburg, am 4. März;

Walter Kasper, Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart, am 5. März.

Verstorben sind:

Walter Künneth, Prof. em. für Systematische Theologie in Erlangen, 96jährig am 26. Oktober. Künneth wurde bekannt durch seinen Einspruch gegen die NS-Ideologie und den „Mythos des 20. Jahrhunderts" von Alfred Rosenberg;

Harald Kalnins, Altbischof der Evang.-Luth. Kirche in Rußland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien (ELKRAS), 86jährig am 27. Oktober in Riga;

Der Mennonit und profilierte Vertreter eines christlichen Pazifismus, Prof. John Howard Yoder, 70jährig am 30. Dezember.

Lesslie Newbigin, britischer Theologe und ehemals Bischof in Südindien, 88jährig am 30. Januar. Als Generalsekretär des Internationalen Missionsrats leitete er dessen 1961 erfolgte Integration in den ÖRK ein und wurde erster Direktor der Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK;

Ernst Käsemann, Prof. em. für Neues Testament in Tübingen, 91jährig am 17. Februar. Seine These von 1951, daß der neutestamentliche Kanon nicht die Einheit der Kirche, sondern die Vielfalt der Konfessionen begründe, sorgte für Unruhe in der Ökumene und ist bis heute ökumenisch virulent.

Ehrungen:

Dem Obersten Patriarchen und Katholikos aller Armenier, Karekin I., Hauptsitz Etchmiadzin/Armenien, der auf Einladung der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz vom 24. Januar bis 4. Februar Deutschland besuchte, verlieh die Theologische Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg am 28. Januar die Ehrendoktorwürde.

Gleichfalls zu Ehrendoktoren promoviert wurden durch die katholische Fakultät der Universität Bonn der lutherische Theologe und Ökumeniker Harding Meyer/Straßburg und Kehl sowie durch die Theologische Fakultät der Universität Bern der südafrikanische Theologe und Kämpfer gegen die Apartheid Wolfram Kistner/Johannesburg.

Zu ihrem 80. Geburtstag am 4. Oktober zeichnete die Russische Orthodoxe Kirche die Professorin Fairy von Lilienfeld/Erlangen mit dem Orden der Hl. Olga aus und übermittelten ihr ein Grußwort des Patriarchen Alexej II.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 23. März)

I. Ökumenischer Rat, ökumenische Bewegung, Konfession

Päpstlicher Einheitsrat, Stellungnahme zum Konsultationsprozeß „Ein gemeinsames Verständnis und eine gemeinsame Vision des ÖRK", Info-Dienst des Einheitsrates Nr. 95, 118–124;

Themenheft: Ernst Lange. Seine Herausforderung für eine Theorie kirchlichen Handelns, Symposium Tutzing 9. bis 11. April 1997, Pastoraltheol 12/97;

Themenheft: Homosexuality: Some Elements for an Ecumenical Discussion, EcRev 1/98;

Anton Houtepen, Die Frohe Botschaft eint die Kirchen. Evangelisation und Ökumene: Gegensatz oder Herausforderung, G2W 3/98, 14–19;

Gunther Wenz, Protestantismus und Konfessionalität, Kerygma und Dogma 4/97, 303–335;

Klaus Nientiedt, Ungewohntes Wirgefühl. Die außerordentliche Bischofssynode für Amerika (16. Nov. bis 12. Dez. 97), HerKorr 2/98, 68–74;

Michael Hurley S.J., The Irish School of Ecumenics. How It Began, One in Christ 4/97, 298–316.

II. Rechtfertigung

Die Auseinandersetzung um die „Gemeinsame Erklärung" ist bis Anfang Februar aufgelistet in epd-Dok 7/98, S. 55f. Wir weisen deshalb nur auf einige dort nicht aufgeführte Beiträge hin.

Ulrich Ruh, Umstrittener Konsens. Die Diskussion über die Erklärung zur Rechtfertigungslehre, HerKorr 3/98, 132–136;

Reinhard Brandt, Gemeinsame Erklärung – kritische Fragen, ZThK 1/98, 63–102;

Michael Theobald, Rechtfertigung und Ekklesiologie nach Paulus. Anmerkungen zur GE, ebd., 103–117;

Jan Bauke-Ruegg, Die Frage nach dem gnädigen Gott. Erinnerungen an einige Implikationen der reformatorischen Rechtfertigungslehre, EvTheol 6/97, 473–495;

Hans Schäfer, Die Botschaft von der Rechtfertigung. Eine Einführung in ihr biblisch-reformatorisches Verständnis (im Auftrag d. VELKD und mit Bezug b. Luth. Kirchenamt, PF 510409, 30674 Hannover).

III. Sakramente, geistl. Amt und Laien

Burkhard Neumann, Was ist ein Sakrament? Überlegungen zum Sakramentsbegriff gegenwärtiger evangelischer Theologie aus katholischer und ökumenischer Sicht, Catholica 4/97, 235–254;

Christoph Böttigheimer, Apostolische Amtssukzession in ökumenischer Perspektive. Gegenseitige Anerkennung geistlicher Ämter als Bedingung für Eucharistiegemeinschaft, ebd., 300–314;

Michael Theobald, Die Zukunft des kirchlichen Amtes. Neutestamentliche Perspektiven angesichts gegenwärtiger Blockaden, StimdZ 3/98,195–208;

Heinrich J. F. Reinhardt, Zur Frage der (Selbst-)Beschränkung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats im Hinblick auf die nichtkatholischen Christen. Kanonistische Erwägungen, Catholica 4/97, 255–263;

Henry Chadwick, Papstamt und Einheit der Christen aus anglikanischer Per-

spektive, Kerygma u. Dogma 4/97, 272–278;

Paolo Ricca, The Papacy in Discussion: Expectations and Perspectives for the Third Millennium, One in Christ 4/97, 283–289;

Peter Hünermann, Laien nur als Helfer? Anmerkungen zur jüngsten römischen Instruktion, HerKorr 1/98, 28–31;

Ulrich Ruh, Stunde der Laien, ebd. 2/98, 55f;

Alexander Foitzik, Liturgisches Institut: Erneuerung als bleibende Aufgabe, ebd., 66–67;

Ida Raming, Diakonat – ein Amt für Frauen in der Kirche. Bericht von einem Fachkongreß der Diözese Rottenburg-Stuttgart (1. April bis 4. April 1997), Orientierung 1/98, 8–11.

IV. Orthodoxie

Festschrift für Fairy von Lilienfeld. Beiträge zum 80. Geburtstag, hg.v. *Martin George, Vladimir Ivanov und Christian Stephan,* StimdOrth 3/97 (184 S.);

Peter Plank, Seelsorge und Glaubenszeugnis in der Diaspora. Vergangenheit und Gegenwart der ROK in Deutschland, ebd. 4/97,11–16;

Basilius Groen, Nationalismus und Versöhnung. Probleme der Orthodoxie auf dem Balkan, G2W 3/98, 20–25;

Gerd Stricker, Proselytismus als ökumenisches Problem. Beobachtungen zum orth.-kath. Konfliktfeld in Rußland, ebd., 25–31.

V. Europäische Fragen

Beatus Brenner, Politische Willensbekundung. Europäische Union achtet den Status der Kirchen, MDKonfInst. 1/98,9f;

Gerhard Robbers, Europa und die Kirchen. Die Kirchenerklärung von Amsterdam, StimdZ 3/98, 147–157;

Dietmar Mieth, Probleme der Ethik in der Biomedizin, Orientierung 4/98, 41–46;

Solidarische Kirche im Rheinland (Hg.), Charta für das Leben. Positionspapier zur Bioethik-Debatte, Junge Kirche 2/98, 96–98;

Rolf Koppe (Gespräch mit), Der schwierige Weg der Kirchen nach Europa, KNA-ÖKI 5/98, 16–19.

VI. Dokumentationen

Ökumenischer Rat der Kirchen, Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des ÖRK. Grundsatzerklärung September 1997, Bezug: ÖRK, PF 2100, CH-1211 Genf 2;

ÖRK/Ev. Kirche der Union, Konsultation „Die Sendung der Kirchen in säkularen Gesellschaften" (Wittenberg, 8. bis 12. Dezember 1997), epd-Dok 2/98;

Fritz Erich Anhelm (Hg.), Europa-Bilder. Die Bedeutung der Religionen für die europäische Integration, Loccumer Protokolle 66/1996.

Aram I,, Catholicos of Cilicia, The Challenge to be a Church in a Changing World. Bezug: Armenian Apostolic Church of America, 138 East 39th Street, New York, NY 10016.

COMMUNIO SANCTORUM

Wolfgang Thönissen, Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen. Verlag Herder, Freiburg i.Br. 1996. 432 Seiten. Kt. DM 68,–.

Die Freiburger röm.-kath. Habilitation des erfahrenen Ökumenikers Wolfgang Thönissen hat eine doppelte Ausrichtung: Sie will einmal mit der Herausarbeitung eines röm.-kath. Verständnisses der Einheit der Kirche klärend und konstruktiv die Lücke schließen, die sich zwischen vielfältigen und oft konträren ökumenischen Zielvorstellungen in der nachkonziliaren Theologie und den Wegweisungen des 2. Vatikanischen Konzils aufgetan hat; und zum anderen will die Arbeit einen Beitrag zum ökumenischen Diskurs über Voraussetzungen und Ausdrucksformen der erstrebten Einheit/Gemeinschaft der getrennten Kirchen leisten. Die Bedeutung, ja Brisanz der Arbeit liegt in besonderer Weise darin beschlossen, daß das 2. Vatikanische Konzil keine entfaltete katholische Einheitskonzeption vorgelegt hat!

Einleitend beschreibt das erste Kapitel u. a. die zunehmende Vorrangstellung einer Communio-Ekklesiologie und des Konzepts der Gemeinschaft – statt Einheit – in der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion. Entsprechend werden im zweiten Kapitel Herkunft, Bedeutung und Wirkungsgeschichte von „Koinonia", „Communio" und „Kirchengemeinschaft" dargestellt. Auf dieser Basis wird im dritten Kapitel der Zusammenhang von Christus – Eucharistie – Kirche für die Entfaltung einer sakramental-eucharistischen Communio-Ekklesiologie untersucht. Von dieser ekklesiologischen Voraussetzung her werden im vierten Kapitel die konstitutiven Elemente kirchlicher Gemeinschaft als einer in der gemeinsamen Teilhabe an Jesus Christus gründenden eucharistisch-sakramentalen Communio der Kirchen herausgearbeitet. Den Strukturen einer solchen „communio ecclesiarum" geht das fünfte Kapitel nach mit seiner Untersuchung des Verhältnisses von Orts- und Gesamtkirche, der nachdrücklich unterstrichenen Bedeutung des sakramental übertragenen Bischofsamtes für die Ausgestaltung der Gemeinschaftsstruktur der Kirche, der ökumenischen Möglichkeiten der Patriarchalstruktur (bes. im Verhältnis zu den Orthodoxen Kirchen) und schließlich der sich abzeichnenden Zielvorstellung einer Communio Ecclesiarum als universaler Gemeinschaft bischöflich verfaßter Ortskirchen. In den Kapiteln 2 bis 5 bezieht sich der Verf. jeweils auf bilaterale und multilaterale Dialogergebnisse, Konzilstexte, nachkonziliare theologische Überlegungen und dogmengeschichtliche Erläuterungen. Das sechste Kapitel faßt die ekklesiologischen Voraussetzungen und die Einzelaspekte einer katholischen Sicht der Kirchengemeinschaft und ihrer Verwirklichung zusammen. Dabei möchte der Verf. bes. die Vorstellung einer „incorporatio", einer Eingliederung in die katholische Kirche, durch das eucharistisch begründete – *Gemeinschaft durch Teilhabe* – Communio-Konzept ersetzen im Sinne einer Wiedergewinnung der vollen Gemeinschaft von bisher getrennten Kirchen. Diese sind geeint im einen Glauben (Evangelium), in den Sakramenten und dem beiden dienenden Amt. Sie sind miteinander verbunden in

einer Communio von bischöflich verfaßten Ortskirchen, deren Leiter wiederum in der Gemeinschaft des Bischofskollegiums und mit dessen Haupt, dem Papst, verbunden sind.

Es wäre gut und hilfreich gewesen, wenn die Arbeit sich eingehender und zusammenhängender – die zentralen Sätze der Einheitserklärung von Canberra 1991 werden an zwei verschiedenen Stellen (in unterschiedlichen Übersetzungen) zitiert und kaum kommentiert - der Entwicklung der Einheitskonzeptionen in grundlegenden ökumenischen Erklärungen zugewandt hätte. Doch die Arbeit von Thönissen leistet einen ganz außerordentlichen ökumenischen Dienst. Sie hat die Fülle des Dialogmaterials zur Frage der Einheitsvorstellungen aufgearbeitet, die konziliaren und nachkonziliaren Vorstellungen und Orientierungen modifizierend weiterentwickelt, eine streng christologisch begründete und trotz unterschiedlicher Terminologie reformatorischen Vorstellungen nahestehende sakramentaleucharistische Ekklesiologie als (oft übersehene) notwendige Voraussetzung einer Klärung der Bedingungen und Ausdrucksformen kirchlicher Einheit umrissen und diese Bedingungen und Formen dann als ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen in die ökumenische Diskussion eingebracht. Nichtkatholiken werden vielen Überlegungen des Verf. dankbar zustimmen können, aber sicher auch fragen, ob eine erstrebte Kirchengemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche nicht anders strukturiert werden müßte als in der innerkatholischen Form einer Communio des Bischofskollegiums mit seinem Haupt?

Günther Gaßmann

Burkhard Neumann, Sakrament und Ökumene. Studien zur deutschsprachigen evangelischen Sakramententheologie der Gegenwart. Bonifatius Verlag, Paderborn 1997. 410 Seiten. Gb. DM 138,–.

Die im Wintersemester 1995/96 von der Theologischen Fakultät Paderborn angenommene röm.-kath. Dissertation geht in ihrem ersten Teil davon aus, daß Verständnis und Praxis der Sakramente mit im Zentrum des reformatorischen Konflikts standen und von daher ein wesentlicher Gegenstand des ökumenischen Dialogs in der Gegenwart sein müßten. Dennoch sei die Sakramentsthematik im multilateralen Lima-Dokument (1982) wie im internationalen und deutschen bilateralen Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Reformationskirchen, abgesehen vom Auswertungsbericht (1990) zur Rezeption des Lima-Dokuments, kaum behandelt worden. Deshalb möchte die Arbeit zur weiteren Klärung des Sakramentsverständnisses beitragen.

Im zweiten und dritten Teil, die das Kernstück der Arbeit ausmachen, wird zunächst die Sakramentenlehre von zwei Theologen unter der ihre Position typisierenden Überschrift „Das Sakrament unter dem Wort" behandelt: Helmut Thielicke und Gerhard Ebeling. Im dritten Teil untersucht der Verf. unter dem Oberthema „Das Sakrament neben dem Wort" die Sakramentenlehre von Gunther Wenz und Ulrich Kühn. Die vier sehr sorgfältigen Untersuchungen, die von der vom Verf. gewählten Methode einer „Hermeneutik der Verständigung" geprägt sind, ergeben, daß trotz kritischer Anfragen und z.T. unterschiedlicher Begrifflichkeiten „sich die untersuchten evangelischen Sakramentenlehren in wesentlichen Punkten der Sache nach mit den fundamentalen Eckpunkten katholischer Sakramentenlehre treffen ..." (318).

Im abschließenden vierten Teil wird zunächst das für die evangelische Sakramentenlehre bestimmende Grundanliegen herausgestellt: Die besondere Betonung der Unverfügbarkeit Gottes mit der damit verbundenen Unterscheidung von göttlichem und menschlichem bzw. kirchlichem Handeln in den Sakramenten. Auch hier besteht kein evangelisch-katholischer kontradiktorischer Gegensatz. Von diesem positiven Befund her wird die Bedeutung des im Sakrament vorliegenden Modells für den ökumenischen Dialog in der Form möglicher gemeinsamer Folgerungen umrissen: Ein gestuftes – im Sinne einer „Fundamentalunterscheidung" – Ineinander von göttlichem und menschlichem Handeln im Sakrament; ein vom Sakramentsverständnis hergeleitetes, ähnlich gestuftes Ineinander von Schöpfung und Erlösung; Sakramente als trinitarisch bestimmte, das Heil darstellende gottesdienstliche Empfangshandlungen; die Einzelsakramente als Ausgangspunkt für ein Verständnis der Sakramentalität der Kirche unter dem Primat des Handelns Gottes; und schließlich der menschgewordene Sohn Gottes als „Urbild sakramentalen Denkens". Die Grenzen des „sakramentalen Modells" sind nach Auffassung des Verf. in der Frage der Einsetzung und damit der Zahl der Sakramente erreicht, weil die Beantwortung dieser Frage von unterschiedlichen ekklesiologischen Entscheidungen darüber bestimmt ist, „welche Institutionen oder Strukturen der Kirche zu ihren gott-gewollten ‚Grundinstitutionen' gehören und in diesem Sinne notwendig sind und welche nicht" (353).

Mit dieser ekklesiologischen Frage und dem damit verbundenen umfassenderen Problembereich des Verhältnisses von (biblisch bezeugter) Offenbarung, Geschichte und Tradition, die Themen für den weitergehenden ökumenischen Dialog bleiben, endet das Buch von Burkhard Neumann, das uneingeschränkt als ein substantieller und konstruktiver Beitrag zum theologischen ökumenischen Dialog der Gegenwart begrüßt werden kann. Auch die Durchführung der Arbeit ist vorbildlich. Sie folgt einer methodologisch durchgängig reflektierten Darstellungsweise, die differenzierend Positionen, Aussagen und Terminologien auf ihre leitenden Voraussetzungen und Intentionen hin hinterfragt, sie auf mögliche Öffnungen gegenüber anderen Positionen „abklopft", an sie kritische Anfragen (auch an die eigene katholische Theologie und Tradition) richtet und so Gemeinsamkeiten entdeckt, die zunächst nicht erkennbar waren. So sollte ökumenische Theologie betrieben werden!

Günther Gaßmann

Visible Unity and the Ministry of Oversight. The Second Theological Conference held under the Meissen Agreement between the Church of England and the Evangelical Church in Germany. Church House Publishing, London 1997. 367 Seiten. Br. £ 9.95.

„Ist ohne dreifaches Amt, historischen Episkopat und bischöfliche Sukzession eine volle, sichtbare Einheit unserer Kirchen möglich oder nicht?" Diese Leitfrage von Ingolf Dalferth faßt das Dilemma zusammen, dem sich die EKD und die Church of England (CofE) seit Unterzeichnung der *Gemeinsamen Feststellung von Meissen „Auf dem Weg zu sichtbarer Einheit"* (Meissen) gegenübersehen. Im März 1995 haben sie in West-Wickham eine Theologische Konferenz zum Thema *Episkopé* abgehalten, die im vorliegenden Buch zweisprachig dokumentiert ist. Die deutschen Beiträge sind sowohl auf Deutsch als auch in einer ausgezeichneten engli-

schen Übersetzung veröffentlicht, während die Beiträge der englischen Delegation nicht ins Deutsche übersetzt wurden.

Die Wurzel des Problems liegt darin, daß die Anglikaner die Herstellung der „vollen, sichtbaren Einheit" an eine Bedingung knüpfen, die über das hinausgeht, was nach CA VII „zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen" genügt (*satis est*). Das sogenannte Chicago-Lambeth Quadrilateral von 1888 macht die Anerkennung des „historischen Episkopats" zur Voraussetzung für eine volle Kirchengemeinschaft, die die Austauschbarkeit der Ämter einschließt.

Dalferth würdigt in seinen „Evangelischen Anmerkungen zu einigen ungeklärten Fragen" den Versuch, „zwischen kirchlichem Amt und Amtsträger zu unterscheiden" (S. 255) und die apostolische Sukzession im Bischofsamt der apostolischen Kontinuität der Kirche als Ganzes zuzuordnen, doch gerade diese neue Entwicklung in der anglikanischen Theologie hätte dazu führen müssen, die in *Meissen* vollzogene gegenseitige Anerkennung der *Apostolizität* der Kirchen als ausreichende Voraussetzungen für die volle Austauschbarkeit der Ämter anzuerkennen. Dalferths theologische Beurteilung der anglikanischen Position mündet daher in die Frage ein, ob „nicht doch einem kirchenrechtlichen Sachverhalt der Kirche von England ein ekklesiologisches Gewicht beigemessen [wird], das ihm theologisch nicht zukommt." (S.251)

Der kirchenrechtlichen Dimension der Frage sind ausführliche Untersuchungen des Tübinger Systematikers Eilert Herms, des anglikanischen Kirchenjuristen Augur Pearce und des Leiters des kirchenrechtlichen Instituts der EKD, Axel von Campenhausen gewidmet.

Es wird aus mehreren Beiträgen deutlich, daß die (kirchen)politischen Erfahrungen von der Reformationszeit bis zur Gegenwart die Ausformungen der *Episkopé* wesentlich mitbeeinflußt haben.

Der Manchester Pfarrer und Historiker, John Findon, beschreibt die geschichtliche Entwicklung des Bischofsamtes und seiner Bewertung in England. Auf deutscher Seite bringt der Vortrag von Dorothea Wendebourg Licht in das dunkle Zusammenspiel von Politik und Theologie bei der Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments. Die Entwicklung in Deutschland wird von Dalferth als „reformatorische Erneuerungsordnung" interpretiert, eine theologische Deutung, die in Jan Rohls Ausführungen zur presbyterial-synodalen Form der *Episkopé* in der reformierten Tradition ihre Bestätigung findet. Rohls hebt die Tatsache hervor, daß das ursprünglich reformierte Synodalwesen auch von den lutherischen Landeskirchen (S. 311) übernommen wurde. Eine theologische Reflektion über die Aufwertung des Synodalwesens im modernen Anglikanismus wäre hierzu eine wertvolle Ergänzung gewesen. Die leitende Ökumenikerin der CofE, Mary Tanner, verdeutlicht zwar das Einheitsverständnis ihrer Kirche, vermag aber nicht zu begründen, weshalb die *„historic episcopal succession"* der Dreh- und Angelpunkt dieses Einheitsmodells sein muß. Die exegetischen und kirchengeschichtlichen Argumente, die Stephen Sykes, für den „historischen Episkopat" ins Feld führt, versieht auch er mit der Einschränkung, daß es sich in der Einheitsfrage um ein „untergeordnetes Kriterium" *(subordinate criterion)* (S.192) handeln müsse.

Die von Colin Buchanan und Ulrich Kühn vorgestellten liturgischen Formulare für Ordinationen und Bischofseinführungen und auch die Praxisberichte

der Bischöfe Gordon Roe und Hans Christian Knuth lassen nicht erkennen, weshalb die Anerkennung des „historic epsicopate" im Sinne eines *necesse est* der vollen Austauschbarkeit der Ämter im Wege stehen muß.

Das Ergebnisprotokoll der Konferenz trägt den Gliedkirchen der EKD die Aufgabe auf, „zu klären, ob bzw. weshalb und in welchem Sinne sie bereit sind, die englische Form des Bischofsamtes als ein angemessenes Modell zu betrachten" (S. 225). Damit wird im Grunde auf die Lima-Erklärung von 1982 zurückverwiesen. Erfolgversprechender als eine Neuauflage der Lima-Diskussion ist die angekündigte Klärung des Begriffs „sichtbare Einheit" sowie der strittigen theologischen Methodenfragen im EKD/CofE-Dialog.

Paul Oppenheim

Dagmar Herbrecht, Ilse Härter, Hannelore Erhart (Hg.), Der Streit um die Frauenordination in der Bekennenden Kirche. Quellentexte zum Predigtamt und zur Sakramentsverwaltung. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1997. 550 Seiten. Pb. DM 68,–.

Mit dieser sorgfältig gearbeiteten Edition von Quellentexten zum Streit um die Frauenordination in der Bekennenden Kirche der Altpreußischen Union (APU) hat der Neukirchener Verlag seinen bisher veröffentlichten Publikationen zur Geschichte der Theologinnen eine solide Dokumentation über die erste wichtige Diskussion zur Frauenordination in der Zeit des Zweiten Weltkriegs an die Seite gestellt.

Die Herausgeberinnen gliedern das Material in fünf Abschnitte. Jeweils ein Kapitel über die Vorgeschichte der Auseinandersetzung und die parallele Entwicklung in der Deutschen Evangelischen Kirche rahmen drei Abschnitte, die die Debatte in der Bekennenden Kirche der APU nachzeichnen. Jedes der fünf Kapitel ist mit einer eigenen Einleitung versehen, die Zugänge zu den für die Veröffentlichung ausgewählten Dokumenten eröffnet und Zusammenhänge erschließt.

Der unterschiedliche Charakter der im Buch zusammengestellten Dokumente – von Briefen über Gesprächsprotokolle und theologische Gutachten bis zu kirchenamtlichen Rundschreiben und Texten des kirchlichen Dienstrechtes – erlaubt einen direkten und subtilen Einblick in die verschiedenen Dimensionen des vielschichtigen Prozesses theologischer Urteilsbildung. Überraschend deutlich wird auf diese Weise die Kontextualität theologischer Reflexion zur Frauenordination und der starke Einfluß sozio-kulturell begründeter Konstruktionen der Geschlechterdifferenz.

Der Streit um die Frauenordination ist ein ökumenisch sehr interessantes Fallbeispiel. In einer rein protestantischen Auseinandersetzung wurden hier Positionen vertreten, bei denen es sich heute viele zu einfach machen, wenn sie sie voreilig konfessionell verorten wollen. Auch wer heute meint über die „altväterlichen" Grundsätze und Begründungen der Gegner eines gleichberechtigten Zugangs von Frauen zum Pfarramt lächeln zu dürfen, macht sich wahrscheinlich die kontextuelle Eingebundenheit der eigenen theologischen Arbeit nur unzureichend bewußt. Gerade deshalb aber beeindruckt der Praxisbezug und die Erfahrungsnähe der theologischen Argumentation der Vikarinnen der APU und der mit ihnen zusammenarbeitenden Theologen.

Barbara Robra

Pàraic Réamonn and H.S. Wilson (eds.), Stand Firm and Take Action. A Festschrift for Milan Opočenský on his

65th Birthday. World Alliance of Reformed Churches, Geneva 1996. Br. 331 Seiten.

Vorzustellen ist ein Band, in dem siebzehn Beiträge zum 60. und achtzehn zum 65. Geburtstag (1991 bzw. 1996) des Jubilars zusammengefaßt sind. Sie gelten Milan Opočenský, dem Generalsekretär des Reformierten Weltbundes, Schüler und langjähriger Mitarbeiter von J.L. Hromádka auch in der christlichen Friedenskonferenz, dem Pfarrer der Evang. Kirche der Böhmischen Brüder und dem seit Neu-Delhi engagierten Ökumeniker.

Die Beiträge im einzelnen zu würdigen ist an dieser Stelle unmöglich. Deshalb seien die wichtigsten Gründe genannt, warum diese Festschrift insgesamt unsere Aufmerksamkeit verdient. Da sind zunächst die in ihr festgehaltenen Erinnerungen zu nennen aus einer Zeit, als tiefergehende ökumenische Kommunikation zwischen dem Osten und Westen Europas im wesentlichen auf noch dazu seltene persönliche Begegnungen beschränkt war. Das macht diese Festschrift zu einem Dokument geschwisterlicher Communio. Sodann sind es die Aufsätze, die sich mit dem Scheitern des „sozialistischen Traums" beschäftigen (besonders Ulrich Duchrow, Schmerzliche Erinnerung – enttäuschte Hoffnung?; Jan Mic Lochman, What Remains of the Socialistic Dream?). Hinzu kommen Situationsanalysen (z.B. von Vitaly Borovoj, Problems and Tasks Facing the Russian Orthodox Church Today), Würdigungen (z.B. Charles C. West, The Ecumenical Legacy of Josef L. Hromádka; Konrad Raiser, Christianity and Resistance (1933–1945, an Bischof Bell und Bonhoeffer dargestellt) sowie Predigten und Gottesdienstentwürfe (u.a. von Karel Blei, Lukas Vischer, Hans-Adam Ritter, Jan Štefan). Last not least ein Querschnitt durch ökumenische Problemfelder und -lösungen weltweit, wie sie sich auch vom jetzigen Tätigkeitsbereich des Jubilars her nahelegen. Genannt seien hier – in der Reihenfolge des Abdrucks – Johannes Aagaard, „Religious Change and Conversion" mit dem zu entmythologisierenden Untertitel „The New Age Cosmology and the Decisive Factor in Religious Change", Henri Mottu, „La liturgie comme geste prophétique", Julio de Santa Ana, „Work and Workers in the Bible", Larry Miller, „Christianity as Messianic Movement", Jürgen Moltmann, „Die Grube: – wo war Gott?" und M.M. Thomas, „Ecumenical Christian Social Thought Today".

Eine ausgewählte Bibliographie ist der Festschrift beigegeben. Sie zeigt uns kurzgefaßt, wie das Sein kirchlicher Gemeinschaft ein Werden ist, an dem teilzuhaben der dreieinige Gott den Jubilar in den Dienst seiner Heimatkirche, seiner Konfessionsfamilie und der weltweiten Christenheit berufen hat.

Vo.

NATUR – FREIHEIT – REICH GOTTES

Bernd Ruhe, Dialektik der Erbsünde. Das Problem von Freiheit und Natur in der neueren Diskussion um die katholische Erbsündenlehre. Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1997. 294 Seiten. Br. DM 63,–.

Bernd Ruhe leistet in seiner konzentriert geschriebenen, sich weitgehend auf die Darstellung von Primärtexten beschränkenden Dissertation zum einen eine vergleichende Analyse neuerer katholischer Beiträge zur Erbsündenlehre; er legt zum anderen ein eigenes Denkmodell vor, das – nach seiner Auffassung – die Wirklichkeit des gesellschaftlich begründeten Schuldzusam-

menhangs besser in die Überlegungen einbeziehen kann, als dies in anderen Konzepten gelungen ist.

Die Erbsündentheologie will Zugänge zu der jüdisch-christlichen Glaubensüberzeugung von der Universalität des Sündenverhängnisses eröffnen, angesichts derer dann auch die Rede von der universalen Bedeutung der Erlösungstat Gottes in Christus Jesus einleuchtet. Die Kritik, die diese Glaubenslehre in der neuzeitlichen Philosophie erfahren hat, basiert insbesondere auf dem Einwand, in ihr werde die je selbst-ursprüngliche Tat der Freiheit des Menschen geleugnet. Ist der Mensch wirklich frei, so die neuzeitliche Anfrage, dann macht die Rede von der Universalität der Sünde kaum Sinn. Die neuere katholische und evangelische Theologie antwortete auf diese Infragestellung einer wichtigen Grundlage des christlichen Erlösungsverständnisses, indem sie zwei Spielarten von theologischen Konzeptionen entwarf: Die eine erbsündentheologische Denkrichtung entfaltete den Aspekt der Freiheit im Sinne eines menschlichen Existentials, mit dem die Möglichkeit der Verfehlung notwendig mitgegeben ist. Das tatsächliche Ergreifen dieser Möglichkeit in den Taten aller freiheitlichen Wesen kann dabei nicht postuliert werden; dies zu sagen, hat vielmehr den Charakter einer Glaubenslehre, deren Anspruch auf Wahrheit sich aus der in den biblischen Schriften bezeugten Offenbarung Gottes herleitet. Andere Denkmodelle greifen auf die Erfahrung der sozialen Situierung aller menschlichen Taten zurück und leiten den Gedanken der Universalität der Sünde von der Vorstellung einer vorgängig zur eigenen Entscheidung bestehenden Unheilswirklichkeit ab, an der alle partizipieren.

Ruhe anerkennt in den zur ersten Gruppe gehörenden Beiträgen zur Erbsündentheologie von Urs Baumann, Eugen Drewermann, Peter Hünermann und Helmut Hoping zwar das Bemühen, im Gespräch mit den Humanwissenschaften und der neuzeitlichen Philosophie ein christliches Menschenbild zu zeichnen, bei dem die Unableitbarkeit menschlicher Eigenverantwortung bewahrt bleibt; er wendet aber kritisch gegen diese Autoren ein, ihr Sündenverständnis habe im Ansatz zunächst nur das einzelne Individuum im Blick. Die Entstehung des universalen Schuldzusammenhangs werde dabei in einen vor- und außergeschichtlichen Raum verwiesen, zu dem nur der Glaube Zugang hat. Näher steht Ruhe den sozialtheologischen Überlegungen von Schoonenberg, doch scheint ihm dessen Rede von der Situiertheit der Freiheit zu sehr die Passivität der einzelnen Menschen im Gegenüber zu den einflußnehmenden Faktoren zu betonen. Besser gelingt es Karl Rahner mit seiner Vorstellung von den geschichtlichen Objektivationen der Freiheitstaten und ihren Eigenständigkeit erreichenden Folgeerscheinungen, den aktiven Anteil der Menschen bei der Entstehung des universalen Unheilzusammenhangs Rechnung zu tragen.

Ruhe selbst favorisiert in seinem erbsündentheologischen Konzept eine Bezugnahme auf das materialistische Geschichtsverständnis von Karl Marx und dessen Rezeption im Werk des französischen Marxisten Louis Althusser. Er erkennt darin eine Möglichkeit, „zu einem Verständnis des Menschen als dialektische (sic!) Konstellation von gesellschaftlich sich reproduzierender und produzierter Subjektivität“ (276) zu gelangen. Die Legitimität der Rede von (aktiver) freiheitlicher Tat des Menschen wird nicht bestritten, Ausgangspunkt der Überlegungen sind jedoch die vorgefundenen gesellschaftlichen Verhältnisse, die Objektivationen fremder Freiheitsta-

ten sind und Schuldcharakter haben können.

Bernd Ruhe weiß selbst um die Grenzen der Aussagekraft seiner sozial-philosophischen Anleihen im theologischen Kontext. Sein Versuch, Rahners Erbsündentheologie aufzugreifen und auszugestalten, verdient Achtung, auch wenn es ihm nicht gelingt, die theologische Problematik der Ursünde, die vom Ursprung der Wirklichkeit des Bösen handeln will – und nicht nur von ihren gesellschaftlichen Wirkungen, aufzugreifen. Die Rede von der „Dialektik der Erbsünde" hat sich mir gedanklich nicht recht erschlossen – gemeint ist wohl das dialektische Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, in dem sich alle freiheitlichen Taten vollziehen.

Dorothea Sattler

Erich Heintel, Gesammelte Abhandlungen, Band 5: Zur praktischen Vernunft I. Zum Begriff der Freiheit, des Handelns und der Ethik. Band 6: Zur praktischen Vernunft II. Zum Begriff der Geschichte, der Politik und der Erziehung. Verlag Friedrich Frommann-Günter Holzboog, Stuttgart 1996. Ln. je DM 98,–.

Kritik ist in Zeiten der Verunsicherung wenig beliebt. Mann/Frau wollen es lieber dogmatisch, am besten untermauert durch Erfolgsbilanzen, die sich um so leichter zur umfassenden Prognose hochrechnen lassen, je schmaler das Segment ist, auf dem diese beruht. Wer, der sich und seinen Job zur Geltung bringen möchte, gerät da nicht in Versuchung? Und: Was soll da eine universale Sprachkritik, wie sie sich der Autor zum Ziel seines philosophischen Vorgehens gesetzt hat? Sie stört nur. Genau deshalb sind aber auch für die ökumenische Theologie eine ihrer Grenzen bewußte Vernunft als Werkzeug und die Klärung der Motive des Handelns als Methode hochwichtig, mithin also Kritik der praktischen Vernunft.

Erich Heintel hat sich dieser Aufgabe von seinen Anfängen an verschrieben und weiß sich dabei am meisten den Grundlinien verpflichtet, die als erster Immanuel Kant gezogen und der deutsche Idealismus, allen voran Hegel, weiter entwickelt hat. Wir bekommen in den anzuzeigenden Bänden aber keine Philosophiegeschichte geboten, vielmehr ist – mit Überschneidungen – Band 5 auf die Grundbegriffe Freiheit, Handeln und Ethik, Band 6 auf die Handlungsbereiche bezogen, in denen diese Grundbegriffe zum Tragen kommen, also vor allem Geschichte, Politik und Erziehung.

Den besten Einstieg in die Freiheitsthematik bieten die Beiträge „Der Mensch und die Freiheit" (V. 125–138) und „Ein Manager trifft einen Philosophen, Gespräch mit Erich Heintel: Wirklich frei ist der Mensch nur im Handeln" (V. 240–248), gefolgt von „Freiheit und freiheitliche Selbstbestimmung" (V. 345–357) und zusammengefaßt in „Der Begriff des Menschen in der europäischen Tradition" (V. 358–380). Zwar beziehen sich die ausgewählten Aufhänger aus Literatur und Geschichte nur selten auf Konfliktfelder der neunziger Jahre. H. liefert aber das Rüstzeug, Konflikte lösungsfähig zu machen und sich im Umgang mit ihnen vor Kurzschlüssen zu bewahren. Ein Beispiel für viele: Trotz aller Fortschritte in der Konsens-Suche auf der Basis von Lehraussagen des 16. Jahrhunderts wird sich die Kluft zwischen (Wunsch-)Vorstellungen des universalen Lehramts der römisch-katholischen Kirche und dem gelebten Glauben in den Kirchen weiter vergrößern, solange die ethischen Weisungen des Lehramts die Selbstbestimmung aus Freiheit außer Acht lassen (so jüngst

wieder die Selbstbestimmung der Frau in Schwangerschaftskonflikten) und auf einer ontologischen Begründung beruhen. Die Aufsätze „Ontologische und transzendentale Begründung von Ethik" (V. 260–286) und „Gesetz und Gewissen" (287–317) erschließen die Hintergründe und vor allem die Unvermeidlichkeit solcher Konflikte, es sei denn, wir negieren die Selbstbestimmung aus Freiheit und kehren zu ontologisch begründeten Ordnungsvorstellungen zurück. Das würde freilich eine autoritär geführte Gesellschaft voraussetzen.

Einen ähnlichen Konflikt deckt H. im 6. Band auf. Gleich der erste Beitrag „Wie es eigentlich gewesen ist" (VI. 9–30) warnt vor einer Falle, in der sich manche Fach- und viele Amateurhistoriker verfangen, wenn sie – Leopold von Ranke folgend – „bloß zeigen" wollen, „wie es eigentlich gewesen ist" und dabei vom heutigen Bewußtseinsstand und Urteil her die Motivierung aus Freiheit in der Vergangenheit überspringen oder historisch-(pseudo-)kritisch uminterpretieren. Das ist ein weites Feld, auf dem sich heute zum Glück nur wenige Exegeten, dafür um so mehr Amateure tummeln, die einer unkritisch auf Fakten versessenen Leserschaft vermitteln möchten, daß sie es besser als die Quellen wissen, wer z.B. Jesus eigentlich war. Weil dieser pseudowissenschaftliche Dogmatismus derzeit gewinnträchtig ist, wird eine Wende dieses Übels wohl erst eintreten, wenn wir es – z. B. von Erich Heintel – wieder in größerer Breite lernen, „Verstehen und Erklären" (VI.180–198) und, damit zusammenhängend, „Befriedigte und unbefriedigte Aufklärung" (VI.161–176) zu unterscheiden; und wenn wir den Gewissensbegriff nicht länger nur analytisch zerlegen, sondern das Gewissen als Bereich, in dem wir als Menschen bei uns selber sind und uns verantworten müssen, dem Gesamtraum der Humanität zuordnen (VI.317–356). Nur so, nicht in objektivierendem Erklären, gelangen wir zu einem Sinn der Geschichte (VI.55–59), lassen sich „Idee und Wirklichkeit" (VI.60–77) ihrer abstrakten Entgegenstellung entziehen und, konkret gelebt, vermitteln. Wo das geschieht, ist der Weg frei u.a. zu „Erziehung zu Humanität und Toleranz" (VI.299–313), zu der unabdingbar das Eintreten für eine „Friedensordnung der Erde als Sinn der Geschichte" (VI.314–316) gehört. Wo solche Ziele anvisiert werden, dürfen Beiträge wie „Vom Sinn der Freundschaft" (V.197–221) und „Vom Wesen des Gemüts und der Gemüthaftigkeit des Wieners" (V. 381–413) oder „Zum Begriff des Schönen in der Verhaltensforschung" (VI. 205–222) nicht fehlen.

Ökumenisch orientierte Theologie hat also allen Grund, sich um gelebter Gemeinschaft im Glauben und denkbereiter Evangelisation willen der positiven Kritik unserer praktischen Vernunft durch Heintel zu öffnen und sich an deren Zielrichtung und Konkretionen zu freuen.

Vo.

Eva M. Synek, „Dieses Gesetz ist gut, heilig, es zwingt nicht ...". Zum Gesetzesbegriff der Apostolischen Konstitutionen, Kirche und Recht. Verlag Plöchl Druck, Wien 1997. 129 Seiten. Kt. DM 45,–.

„Alles in allem können die CA (die Apostolischen Konstitutionen, d.Vf.) als Lehrbeispiel für Rechtsfortbildung in den Kirchen in Kontinuität zum Erbe Israels in voller Treue zur kirchlichen Tradition bei gleichzeitigem vollen Einlassen auf das je heute aktuelle soziokulturelle Umfeld dienen" (S. 102). Dieses Ergebnis steht am Ende einer spannenden Untersuchung, in welcher

Eva M. Synek den Leserinnen und Lesern einen Einblick in einen christlichen Weg des ausgehenden vierten Jahrhunderts gewährt, die jüdische Verwurzelung des Christentums ernst zu nehmen. Die Verfasserin stellt einen frühchristlichen Versuch vor, Toratreue in Form von Torastudium, Toravermittlung und Torabefolgung als Element christlich-religiöser Lebens- und Glaubenspraxis zu begreifen. Die strikte Gegenüberstellung von „Gesetz und Evangelium" bzw. „Evangelium und Gesetz" ist der Theologie des Kompilators der Apostolischen Konstitutionen (CA) fremd. Eva M. Synek sieht in der Beschäftigung mit den CA „drei Punkte ..., die im gegenwärtigen, längst über binnenkirchliche Gärungsprozesse hinausweisenden Ringen um die rechtliche Ordnung kirchlichen Lebens entkrampfend wirken könnten" (S. 97): Akzeptanz von Pluralität, Relativierung von Einzelentscheidungen und Treue zur „Tradition" als freier Umgang mit „Traditionen". Damit ist die vorliegende Untersuchung von innerchristlich-ökumenischer Relevanz; sie steht darüber hinaus in der Tradition der „Theologie nach Auschwitz", die die „Israelvergessenheit" in der christlichen Theologie aufdeckt und die Rückbesinnung auf das „Erbe Israels" einfordert.

In ihrer Einleitung führt Eva M. Synek in Inhalt und Form der CA ein, gibt einen rezeptionsgeschichtlichen Ausblick und stellt neben der zentralen Aufgabenstellung (die sachgemäße Wiedergabe von „nomos" in den CA) ihre Arbeitsmethode vor. In Anlehnung an Rolf Rendtorffs Interpretation alttestamentlicher Texte im Kontext des Kanons führt sie eine synchrone Analyse des Textes durch, um die Vielschichtigkeit der Verwendung des „nomos"-Begriffs aufzuzeigen (Mosetora, Dekalog, Hauptgebot, Goldene Regel). Aus der Begriffsanalyse zieht sie „Konsequenzen für die Textsortenbestimmung": Die CA ist „als christliche(r) Talmud zu umschreiben" (S. 79). An anderer Stelle spricht Eva M. Synek von der CA als „Toraauslegung im Namen der Apostel" (S. 83).

Für nächstes Jahr hat Eva M. Synek eine ausführliche Studie zu Ehe und Familienrecht der CA angekündigt (S. 94). Damit werden die grundsätzlichen Beobachtungen zum „nomos"-Begriff der CA durch eine mehr lebenspraktische Interpretation der CA ergänzt. Eine Vertiefung der bereits angedeuteten Beziehungen der Theologie des Kompilators mit der halachischen Tradition ist zu erwarten.

Thomas Kratzert

Wolfram Weiße, Reich Gottes. Hoffnung gegen Hoffnungslosigkeit. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997. 207 Seiten. Br. DM 24,80.

Das Studienheft – von Umfang und Art durchaus ein Buch – folgt im Aufbau den Gesetzen der Reihe, indem es zuerst konfessionelle und kontextuelle Positionen vorstellt, sich dann den ökumenischen Dialogen zum Thema zuwendet, um in einem abschließenden Teil „Bilanz und Perspektiven" aufzuzeigen.

Bei der Durchmusterung der Konfessionen ergibt sich sehr schnell, daß „Reich Gottes" ein spezifisch evangelisches Thema ist. Die ältere römisch-katholische Theologie verhandelt die einschlägigen Sachverhalte unter dem Titel „Kirche" und geht erst im Zweiten Vatikanischen Konzil ausführlich auf den Begriff des Reiches Gottes ein. Noch spärlicher ist die Ausbeute bei der Orthodoxie. A. Ritschl eröffnet dann aber die protestantische Reihe, freilich nur als Kontrastfolie für die religionsgeschichtliche Deutung (J. Weiß, A.

Schweitzer), die Dialektische Theologie und P. Tillich. Besondere Beachtung findet H.D. Wendland, dessen Lebenswerk die Brücke zwischen der frühen eschatologischen Auffassung und der späteren ökumenischen Diskussion des Begriffes schlägt. Unter die Rubrik der kontextuellen Ansätze fallen die Religiösen Sozialisten (L. Ragaz), der „Traum" M.L. Kings – der sich dem Thema freilich nicht so recht beugen will –, die lateinamerikanische Befreiungstheologie, die feministische Theologie und der südafrikanische Antirassismus.

Besonders aufschlußreich ist der Abschnitt über die ökumenischen Dispute. Vf. wertet darin die Referate und Diskussionen der Weltkonferenzen aus, in denen der Begriff des Reiches Gottes eine Schlüsselrolle spielt: Stockholm 1925 samt dem daran anschließenden Studienprozeß 1933–1938, Uppsala 1968, Nairobi 1975 und die Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980, wobei immer wieder ungedrucktes Material herangezogen wird.

Der letzte Abschnitt versucht, Bilanz zu ziehen. Das Reich Gottes hat zeitweise eine Schlüsselstellung inne, um bald darauf wieder eine Weile verdrängt zu werden. Wesentlich für den Begriff ist sein ökumenischer Bezugsrahmen, seine kirchenkritische Funktion und sein sozialethischer Inhalt (Kirche für andere, Befreiung). Trotz der Bemühung, viele Nuancen einzubeziehen, liegen die Sympathien bei der ethischen Konzeption des Reich-Gottes-Begriffes in der genealogischen Abfolge von Ragaz, Wendland und Shaull. Abgelehnt wird die religiöse, verinnerlichte Deutung des Reiches Gottes, mit der die deutschen Lutheraner schon 1925 in Stockholm Befremden erregten.

Für den Leser ist es manchmal nicht ganz einfach, das Hin- und Herwogen der Definitionen und Implikationen zu überschauen. Die Einordnung würde erleichtert, wenn die geistesgeschichtlichen Linien ein kleines Stück verlängert würden: daß der Reich-Gottes-Begriff in seiner evolutionistisch-ethischen Spielart von Ritschl, in seiner revolutionären Version jedoch von den Hegelianern abstammt, in beiden Fällen aber auf die Aufklärung zurückgeht. Die ökumenische Resonanz des Begriffs dürfte daraus erklärbar sein, daß das Erbe der Aufklärung außerhalb Deutschlands mehr Geltung besitzt als bei uns. Umgekehrt stehen die deutschen Lutheraner deshalb so einsam da, weil sie hinter die Aufklärung zurückgreifen und – vor allem gegen Ritschl – den alten religiösen Begriff des Reiches Christi zur Geltung bringen wollten. Mit seinem ethischen und weltumspannenden Reich-Gottes-Begriff ist Ritschl schließlich doch Sieger geblieben.

Rolf Schäfer

Die Mitwirkenden

OKR Dr. Reinhard Brandt, VELKD, Richard-Wagner-Straße 26, 30177 Hannover/ Prof. Dr. Johannes Brosseder, Rauschendorfer Straße 74, 53639 Königswinter/ Direktor Prof. Dr. Reinhard Frieling, Postfach 1255, 64802 Bensheim / Dr. Günther Gaßmann, 33 avenue Adrien-Lachenal, CH-1290 Versoix / Präsident Dr. Wilhelm Hüffmeier, Kirchenkanzlei der EKU, Jebensstraße 3, 10623 Berlin / Dr. Thomas Kratzert, Helsbachstraße 99, 57080 Siegen / OKR Paul Oppenheim, Kirchenamt der EKD, Postfach 21 02 20, 30402 Hannover / Studienleiter Simon Oxley, ÖRK, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Dr. Elisabeth Raiser, 51 avenue Adrien-Lachenal, CH-1290 Versoix / Barbara Robra, 12 Avenue des Amazones, CH-1224 Chêne-Bougeries / PD Dr. Dorothea Sattler, Schulgäßchen 6, 55578 Vendersheim / Prof. Dr. Rolf Schäfer, Würzburger Straße 37, 26121 Oldenburg / Prof. Dr. Lukas Vischer, 29 chemin de Grange-Canal, CH-1208 Genf / Dr. Ralf K. Wüstenberg, Fritz-Reuter-Allee 130, 12359 Berlin.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (vertreten durch Wolfgang Bienert / Marburg) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Günther Gaßmann / Genf; Heinz Joachim Held / Hannover; Viorel Ioniţa / Genf; Margot Käßmann / 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 Stefan / Prag; Lothar Ullrich / Erfurt.

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

Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Schriftleitung: Postfach 900617, 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. Postbank Frankfurt (BLZ 50010060) Kto.-Nr. 61454-602

Bankkonto: Frankfurter Sparkasse (BLZ 50050201) Kto.-Nr. 146449

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: 1.1.1998)

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

➡ Wo war Gott in Auschwitz?

Gregor Taxacher

Nicht endende Endzeit?

Nach Auschwitz Gott in der Geschichte denken.
Ca. 120 Seiten.
Ca. DM 24,80/öS 181/sFr 23,50
[3-579-05157-1] KT 157

Dieses Werk ist der erste Versuch in der deutschsprachigen christlichen Theologie, die Bedeutung der Judenvernichtung konsequent mit dem Problem des Handelns Gottes in der konkreten Geschichte der europäischen Neuzeit zu verbinden. Wie verhält sich die Schoa zum bisherigen Geschichtsbewußtsein und -bild von Offenbarung und Glaube? Diese ›frontale‹, im Judentum häufig gestellte Frage versucht dieser Essay für das Christentum auszuhalten.

Chr. Kaiser
Gütersloher
Verlagshaus

Zu diesem Heft

Inmitten seiner Vorbereitungen für die 8. Vollversammlung und für das Jubiläum zum fünfzigjährigen Bestehen ist der Ökumenische Rat in Turbulenzen geraten. Kern der entstandenen Wirbel war ein Treffen aller kanonischen Orthodoxen Kirchen vom 29. April bis 2. Mai in Saloniki, dessen Abschlußdokument eine gemeinsame orthodoxe Front in Harare und die Absicht ankündigt, daß die orthodoxen Delegierten „nicht an ökumenischen Gottesdiensten, gemeinsamen Gebeten, Gottesdiensten und anderen religiösen Zeremonien bei der Versammlung teilnehmen" werden.

Unsere Leserschaft findet die Gründe für diese bedauerlichen Mißtöne in diesem Heft dokumentiert. Dabei handelt es sich um einen Vortrag, den ein Mitarbeiter des Moskauer Kirchlichen Außenamts im Sommer letzten Jahres beim 4. offiziellen Treffen junger Theologen zwischen ROK und EKD gehalten hat und den uns Professor Dr. Heinz Ohme/Berlin mit Genehmigung des Autors zum Abdruck zugeleitet hat. Hinzu kommen zwei Auszüge, und zwar aus dem Memorandum zur Zukunft des ÖRK, das der Ökumenische Patriarch Bartholomäus bei einem Besuch in Genf am 11./12. Dezember 1995 übergeben hatte, sowie aus dem Abschlußdokument des oben zitierten Treffens.

Weil schadenfrohe, resignierte oder trotzige Kommentare in diesem Zusammenhang nicht fehlen, sei hier mitgeteilt, daß insbesondere das Dokument aus Saloniki inzwischen auch innerorthodox lebhaft bedauert und von einem Druck der Russen und Serben gesprochen wird, dem widerstanden werden müsse. Der Moderator des Zentralausschusses, der armenische Erzbischof Keshishian, hat in Übereinstimmung mit dem Genfer Stab Vermittlungsvorschläge unterbreitet. Wir hoffen, im nächsten Heft eine Stellungnahme von ihm veröffentlichen und über den Fortgang berichten zu können.

Im übrigen sollten wir uns über diese Turbulenzen nicht allzu sehr wundern. Die ökumenische Bewegung beanspruchte immer, eine Erneuerungsbewegung zu sein. Wäre sie es nicht mehr, wäre sie schlicht überflüssig. Wenn sich die Mitgliedskirchen nun in Harare unter der Losung treffen „Kehrt um zu Gott – seid fröhlich in Hoffnung", so wäre, womit der Lauf der Verheißungen Gottes durch die Welt bei den Propheten und bei Jesus Christus begann, schmählich verraten, wenn Gemeinschaft der Kirchen nicht mehr auf Erneuerung abzielte, sondern darauf, daß Kirchen, die die Wahrheit *haben,* nicht darauf verzichten können, sie der „nichtorthodoxen Welt" zu bezeugen.

Es wäre unfair, wäre hier nur vom Druck aus der konfessionellen oder nationalistischen Ecke die Rede. In unseren Heften ertönt immer wieder (auch diesmal) Musik, die in orthodoxen Ohren sehr schrill klingt. Weil wir als *Rundschau* Exklusivität und Zensur ablehnen, müssen sie um künftiger Koinonia willen ausgehalten werden. Da nicht selten Minderheiten manchmal recht substanzlos am meisten lärmen, ist Gegendruck wohl unvermeidlich und unter Umständen sogar heilsam, allerdings unter zwei Bedingungen: Er muß wieder in die Souveränität der Liebe einmünden und es muß bei dem Gelöbnis bleiben, das Kathleen Bliss vor fünfzig Jahren im Namen aller abgelegt hat: *„Wir sind entschlossen, beieinander zu bleiben"*. Das darf nicht nur für Sachberatungen von Delegierten gelten, sondern zu allererst für Gebet und Gottesdienst. Wie sollten wir gemeinsam in Hoffnung fröhlich werden, ohne daß wir uns gemeinsam dem öffnen, was der *dreieinige Gott uns mitteilen und mit uns teilen will.*

Die Aufsätze unter „Im Vorfeld von Harare (2)" sind – wie schon in Heft 2 – Konrad Raiser gewidmet. Ein dritter Teil schließt diese Serie in Heft 4 mit Ausblicken auf die Zukunft der ökumenischen Bewegung und auf das Jahr 2000 ab.

Hans Vorster

Stiftung Oekumene

Gesucht: MitstifterInnen

- Der 50. Jahrestag der Gründung des Ökumenischen Rates sowie der folgende Schritt ins dritte Jahrtausend sind Anlaß, eine „Stiftung Oekumene" ins Leben zu rufen.
- Die Stiftung soll den Zusammenhang zwischen Gemeinden, Gruppen und Kirchen mit der weltweiten ökumenischen Bewegung stärken.
- Sie soll wesentlich von privatem Engagement von Einzelnen, aus Gemeinden und Netzwerken getragen werden.
- Die ökumenische Bewegung braucht Ihre Unterstützung.

Treuhandkonto bei der Oekumenischen Gesellschaft g. e.V.
Konto 100 008 (Frankfurter Sparkasse BLZ 500 502 01).
Weitere Auskünfte: Pfr. U. Schmitthenner, Kornbergstr. 35, 70176 Stuttgart,
Tel. (07 11) 2 26 56 90

Missionarische Ökumene – ökumenische Mission

VON WALTER KLAIBER

Die ökumenische Bewegung ist ein Kind der neuzeitlichen Missionsbewegung. Das hat grundsätzliche und praktische Gründe. Jesu Gebet für die Einheit seiner Jünger nennt als Ziel dieses Einsseins ausdrücklich, „damit die Welt glaube ..." (Joh 17,21). Auch wenn uns die neuere Exegese darauf aufmerksam macht, daß der Verfasser des Johannesevangeliums schwerlich schon die heutige ökumenische Frage im Blick hatte, als er diese Sätze schrieb,[1] so bleibt doch der ursächliche Zusammenhang von Einheit und Sendung prägend für die Wirkungsgeschichte dieses Textes. Weder ist das christliche Zeugnis glaubwürdig, wenn es von einer gespaltenen und zerstrittenen Christenheit ausgerichtet wird, noch ist das Streben nach christlicher Einheit Selbstzweck. „Die Einheit der Kirche ist ‚ökumenisch' nicht nur darin, daß Christen aus allen Teilen der Welt in ihr zusammenkommen und volle Gemeinschaft des Glaubens und Gottesdienstes haben, sondern zugleich darin, daß jeder Glaubende zum Zeugen für andere werden soll und jeder Gottesdienst wesenhaft mit der Sendung der Gemeinde in die Welt schließt..."[2] Das hat dann in der Geschichte der ökumenischen Bewegung seine praktische Auswirkung gefunden. „Die Weltmissionskonferenz in Edinburgh (1910 ...) gilt allg(emein) als Geburtsstunde der ökum(enischen) B(ewegung)."[3] Heute wird gelegentlich geargwöhnt, die Tochter wolle ihre Mutter verleugnen und die ökumenische Bewegung sich vom Missionsauftrag der Kirchen lossagen. Wäre dies wahr, so wäre es fatal. Eine Bewegung, die sich nur noch auf „Sammlung" konzentrierte und nicht mehr ihrer „Sendung" folgte, würde bald erstarren. Doch sollten Diskussionen über neue Formen und Zielsetzungen christlicher Mission nicht von vornherein als Absage an den missionarischen Auftrag der Kirche denunziert werden. Die Missionskonferenzen der letzten Jahrzehnte haben sich – trotz mancher Divergenzen im einzelnen – immer wieder neu zu diesem Missionsauftrag bekannt.[4]

Bemerkenswert ist dabei, daß die ökumenische Missionsdiskussion in den vergangenen Jahren ihr Augenmerk nicht nur auf die Frage des Dialogs mit anderen Religionen gerichtet hat, sondern auch auf „die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa." Es ist offensichtlich bewußt geworden, daß die Aufgabe von *Mission und Evangelisation* gerade in Europa drängend geworden ist und zwar gerade hier als ökumenische Aufgabe. Die vorliegenden Ergebnisse entsprechender Konsultationen zeigen allerdings erhebliche Unterschiede in den Auffassungen über Inhalt und Form der Mission der Kirchen.[5] Dies mag mit ein Grund dafür sein, daß an praktischen Auswirkungen dieser Bemühungen wenig zu spüren ist.

Es bedarf offensichtlich dringend weiterer Verständigung über Inhalt und Ziel von Mission und Evangelisation in Europa. Vielleicht wäre es hilfreich, *auch für diese Thematik einen „konziliaren Prozeß"* in Gang zu setzen, in dem sich Christen ganz unterschiedlicher Traditionen um ein gemeinsames Verständnis dessen mühen, was wir zum Heil der Welt zu verkündigen und zu leben haben.[6]

Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen habe ich der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland vorgeschlagen, einen „Prozeß der Verständigung über die Aufgabe von Mission und Evangelisation in Deutschland" zu initiieren, in dem diese Aufgabe zunächst einmal für Deutschland in Angriff genommen werden soll. Im folgenden dokumentiere ich den Text meines Vorschlags, um ihn dann noch mit einigen persönlichen Nachbemerkungen zu kommentieren.[7]

Überlegungen für einen Prozeß der Verständigung über die Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland

Daß Deutschland, und mit ihm ganz Europa, Missionsgebiet ist, darüber herrscht Einverständnis. Was dies für die praktische Arbeit bedeutet, ist aber in den Kirchen und zwischen den Kirchen umstritten.

Ich schlage deshalb vor, daß die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland einen Prozeß der Verständigung über die Aufgabe der Mission und Evangelisation in unserem Land in die Wege leitet.

Ein vergleichbarer Prozeß ist in den letzten Jahren für die Situation in Europa von der Konferenz Europäischer Kirchen angestoßen worden (KEK Studienprozeß: „Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Mission – Zeugnis und Verantwortung der Kirchen in Europa"). Methodisch könnte ich mir ein ähnliches Vorgehen vorstellen, würde aber eine klarere biblische Fundierung und eine größere Offenheit für evangelikale, evangelistische Gruppierungen wünschen, ohne die Weite des Ansatzes der KEK-Studie in Frage zu stellen.

Ziel eines solchen Prozesses sollte sein, daß wir uns grundsätzlich über den Inhalt unseres gemeinsamen Missionsauftrages verständigen, daß wir gleichzeitig lernen, unterschiedliche Akzentsetzung in der Wahrnehmung unserer gemeinsamen Sendung zu respektieren, und versuchen, unterschiedliche Wege und Methoden konstruktiv aufeinander zu beziehen.

1. Die Sendung erkennen

Die Kirche Jesu Christi treibt nicht Mission, sie ist selber Mission. Sie hat Anteil an der Sendung ihres Herrn und ist Teil der *missio dei,* des Weges Gottes und seiner Liebe auf eine verlorene Menschheit zu.

Diese These beschreibt einen ökumenischen Konsens. Sie bedarf aber der Präzision. Nicht alles, was die Kirche tut, ist missionarisch. Es gibt auch die allein Gott zugewandte Anbetung; es gibt die innergemeindliche Fürsorge füreinander und die innerkirchliche theologische Arbeit an der Auslegung der Schrift und der Lehre der Kirche.

Zugleich aber steht alles, was die Kirche tut, in Verbindung mit ihrem missionarischen Auftrag, und dies berührt die Ausstrahlung des anbetenden Lobes oder der innerchristlichen Liebestätigkeit nicht weniger als die Verpflichtung zu verantwortlicher Exegese und Lehrbildung.

Die Sendung der Kirche vollzieht sich in den Grunddimensionen ihres Lebens:

- in der *martyria,* dem Zeugnis von Gottes Handeln, das sich in vielfältiger Gestalt vollzieht, sei es in der öffentlichen Verkündigung oder im persönlichen Glaubensgespräch;
- in der *diakonia,* dem Dienst in der Gemeinde und der Gesellschaft, der sich durch Taten der Barmherzigkeit ebenso verwirklicht wie durch den politischen Einsatz für mehr Gerechtigkeit und Frieden;
- in der *koinonia,* der geistgewirkten Gemeinschaft, durch die die christliche Gemeinde Anteil hat am gnädigen Schenken Gottes und zu einer geschwisterlichen Gemeinschaft findet, in der Freude und Leid miteinander geteilt werden.

Mission sind diese Lebensäußerungen der Gemeinde dadurch, daß sie *Menschen den lebendigen und liebenden Gott nahebringen und zum Glauben an Jesus Christus einladen,* in dem Gott seine Liebe in einzigartiger Weise gezeigt hat.

Die *Evangelisation* ist die Form christlichen Zeugnisses, in der dies besonders zielgerichtet geschieht. In ihr wird die Botschaft des Evangeliums in grundlegender und möglichst allgemeinverständlicher Form weitergesagt,

so daß sie auch Kirchenferne oder -fremde verstehen können. Sie wird damit zugleich zum Weckruf für eine christliche Gemeinde und deren Glieder, die in Gefahr sind, die Grundlage ihres Christseins zu vergessen oder zu vernachlässigen. Sie zielt in besonderer Weise auf das Einverständnis und eine Antwort der Hörer, mit der diese festmachen, daß sie diese Botschaft in ihrem Leben aufnehmen wollen.

In unseren Kirchen wird dieser Auftrag unterschiedlich wahrgenommen. Für einen Prozeß der Verständigung ergeben sich folgende offene Fragen:

- Wie verhält sich die selbstverständliche missionarische Dimension der bloßen Existenz von Kirche zu der Notwendigkeit bewußten missionarischen Handelns? Was können die Kirchen und kirchlichen Bewegungen, die stärker die missionarische Aktion betonen, und die Kirchen, die im Vollzug des öffentlichen Gottesdienstes inmitten der Gesellschaft das entscheidende missionarische Moment im Leben der Kirche sehen, voneinander lernen?
- Wie verhält sich der Auftrag der Kirche, um ihrer Sendung willen ganz „Kirche für andere" zu sein, zu der Notwendigkeit der Sammlung der Gemeinde und des inneren geistlichen Aufbaus und Wachstums des Leibes Christi?

2. Den Auftrag benennen

Daß die christlichen Kirchen sich nicht leicht tun, sich über den Inhalt ihres gemeinsamen Auftrages zu verständigen, ist nicht nur darin begründet, daß sich im Laufe der Geschichte der Kirche die Auffassungen darüber auseinanderentwickelt haben. Schon im Neuen Testament finden sich unterschiedliche Akzentuierungen in der Beschreibung dieses Auftrages.

(1) *Mission im Zeichen der Gottesherrschaft.* Dieser Aspekt prägt die Tradition der synoptischen Aussendungsreden. Aufgabe der Jünger ist, die Nähe der Gottesherrschaft anzusagen und diese Nähe durch vollmächtige Taten der Heilung und Dämonenaustreibung zeichenhaft darzustellen. Die Reaktion der Menschen spielt für diese Sendung keine entscheidende Rolle. In ihrem Zentrum steht die Proklamation des kommenden Gottesreiches; im Blick auf die Menschen, die von der Botschaft erreicht werden, ist ihr Ziel deren *„Einführung in die Gottesherrschaft"*.

Aufgenommen wird dieser Ansatz heute von ganz unterschiedlichen Gruppen. Der sogenannte „Doppelauftrag" der Jünger, unter besonderer Betonung der missionarischen Bedeutung vollmächtiger Zeichen und Wunder, wird von charismatischen Gruppen aufgegriffen; die Bedeutung der

Vollmacht Jesu im Kampf gegen die Mächte der Unterdrückung bestimmt das Sendungsbewußtsein der Befreiungstheologie.

(2) *Mission als Ruf zum Heil.* Dieser Aspekt steht im Zentrum der Missionstheologie des Paulus und der Apostelgeschichte. Ihre zentralen Aussagen sind der Zuspruch der Vergebung der Sünden und der Rechtfertigung und die Rettung im Endgericht für alle, die Gottes Handeln in Jesus Christus für sich im Glauben annehmen. Als Zielangabe im Blick auf die Hörer der Botschaft finden wir den Ruf zur Umkehr bzw. die *Einladung zum Glauben.*

Dies ist die bestimmende Form für eine evangelistische Verkündigung, die den Ruf zur persönlichen Entscheidung betont. Andere sehen den Auftrag missionarischer Verkündigung vor allem darin, den Hörern zu sagen, daß in Jesus Christus über sie schon zum Heil entschieden *ist.*

(3) *Mission als Wachstum der Gemeinde.* Der klassische Missionsbefehl im Neuen Testament, Mt 28,16–20, stellt die Sendung der Jünger unter ein ekklesiologisches Vorzeichen. Ihr Auftrag besteht darin, die Völker zu Jüngern zu machen, und zwar durch Taufe und Unterweisung in den Geboten Jesu. Ziel der Mission ist *Einfügung in die Gemeinschaft* der Kirche.

Dieses Modell ist zum Paradigma volkskirchlich orientierter Mission geworden; aber auch die Missiologie der Gemeindewachstumsbewegung stützt sich auf den Befehl zum „Jünger machen".

Alle Ausformungen des neutestamentlichen Missionsgedankens sind von einem Grundanliegen geformt: Es geht in der Sendung der Kirche darum, den Menschen Gottes rettende Gnade nahezubringen und ihr Leben von ihr heilvoll bestimmen zu lassen. Dieser Auftrag nimmt auch auf, was das Alte Testament vom Handeln Gottes berichtet, der sein Volk nicht dem Verderben überläßt, sondern es in Gericht und Gnade aufsucht und dessen Treue zu diesem Volk als Erweis seines Gottseins für die ganze Welt in die Völkerwelt hinausstrahlt.

Wird so das gesamtbiblische *Evangelium* beschrieben, so ist weiter zu fragen, ob es auch einen Auftrag der Kirche gibt, die Geltung des Gesetzes als Willen Gottes über allen Menschen aufzurichten. Wenn Christen für Gerechtigkeit, für Frieden und für den sorgsamen Umgang mit der Schöpfung eintreten oder in den zehn Geboten Gottes Weisung für alle verkünden, so tun sie dies in der Überzeugung, daß darin Gottes heilvolle Anordnung für alle Menschen liegt – unabhängig von ihrem Glauben an Jesus Christus.

Doch erheben sich hier Fragen. Läßt sich die biblische Auffassung von einer Gerechtigkeit, die Barmherzigkeit einschließt, und einem Frieden, der aus der Liebe lebt, verstehen, wenn dies nicht unter dem Vorzeichen des

ersten Gebotes steht? Sind Gerechtigkeit und Frieden möglich, so lange Menschen nicht vom Geist der Liebe beseelt sind?

Die Klärung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, zugleich aber auch ihrer Verbindung, im missionarischen Auftrag der Kirche scheint dringend geboten.

Im ökumenischen Kontext stellen sich folgende Fragen:

- In welchem Verhältnis steht die Proklamation der Herrschaft Gottes und seiner Gerechtigkeit zur Verkündigung der Botschaft von der Vergebung der Sünden im Kreuz Christi oder der Darstellung des Heilsmysteriums in Liturgie und sakramentalem Leben der Kirche?
- Wie verhalten sich die vollmächtige Ansage und die zeichenhafte Aufrichtung des Reiches Gottes zum Vorbehalt der eschatologischen Erwartung der Gottesherrschaft?
- Wie verhält sich die Ansage von Gottes Ja zu allen Menschen zur Notwendigkeit der bejahenden Antwort der Menschen?
- In welchem Verhältnis stehen Taufe und persönlicher Glaube, nominelle Kirchenzugehörigkeit und bewußte Nachfolge Christi zueinander?

3. Die Not wahrnehmen

Gottes Heilshilfe ist Rettung aus konkreter Not. Das wird im Alten Testament in der Geschichte des Volkes Israels, aber auch in Klage- und Dankpsalmen einzelner eindrucksvoll dargestellt. Auch die Evangelien zeichnen Jesus als den, der Menschen in ihrer Krankheit, Versklavung, Abhängigkeit und Armut aufsucht und ihnen hilft. Zugleich spricht die biblische Botschaft Menschen auf ihre konkreten Verfehlungen an. Leid und Schuld sind Symptome der tiefsten Not der Menschen, ihrer Gottesferne, biblisch gesprochen ihrer Sünde.

Die Kirche geht in ihrer Mission den gleichen Weg. Im Vertrauen auf die rettende und helfende Kraft der Liebe Gottes trägt sie diese hinein in das Leben der Menschen und in ihre tägliche Not. Aber sie weiß auch, daß diese Liebe all das in Frage stellt, was Menschen zur Sicherung und Rechtfertigung eines Lebens ohne Gott ersonnen und aufgebaut haben. Sie erfährt die „Verlorenheit" der heutigen Menschen in vielfältiger Weise: In ihrer Unfähigkeit zu Gerechtigkeit und Frieden, in ihrer Suche nach Sinn und Geborgenheit und in ihrer Hybris, sein zu wollen wie Gott, durch die sich ihr „Gottesmangel" verrät. Die Kirche und ihre Glieder stehen dem nicht als außenstehende Beobachter gegenüber; auch als Glaubende sind sie noch Teil einer leidenden Schöpfung, die sich nach der Erlösung sehnt.

Es gibt daher keine Alternative zwischen einer auftrags- und bedürfnisorientierten Mission. Christliche Mission, die ihrem Auftrag entspricht, kann nicht an der Not und den Bedürfnissen der Menschen vorbeigehen; sie wird aber auch nicht bei einer oberflächlichen Befriedigung aktueller Bedürfnisse stehenbleiben, sondern nach den tieferen Ursachen menschlicher Not fragen und sie mit der Botschaft des Evangeliums konfrontieren. Das geschieht nicht aus einer Haltung distanzierter Analyse heraus, sondern in der Solidarität der Mitbetroffenen. Paulus beschreibt diese Art der Mission in 1. Thessalonicher 2,8 mit den Worten: „Wir waren bereit, euch nicht allein am Evangelium Gottes teilzugeben, sondern auch an unserem Leben; denn wir hatten euch liebgewonnen."

So ist auch seine berühmte missionarische Maxime: „Den Juden bin ich wie ein Jude geworden, damit ich die Juden gewinne ... denen, die ohne Gesetz sind, bin ich wie einer ohne Gesetz geworden ..." nicht eine Parole zur Anpassung des Evangeliums an die jeweilige Situation, sondern Ausdruck der missionarischen Solidarität, der „Konvivenz" des Evangelisten.

Jede christliche Mission ist zugleich „kontextuell" und „kontrakulturell"; sie geschieht in „Anknüpfung" und „Widerspruch". Sie sucht die Menschen in der Situation auf, in der sie leben, und deckt zugleich das auf, was in dieser Situation unmenschlich und widergöttlich ist.

Aus diesen Feststellungen ergeben sich *drängende Fragen für eine Mission in Deutschland:*

- Wie stellt sich uns die Not derer dar, denen wir durch unsere Mission helfen wollen? In welchem Verhältnis stehen für uns die gesellschaftlichen und sozialen Probleme unserer Zeit, die individuellen Problem- und Bedürfnisanzeigen, die wir aus dem Bild des heutigen Menschen in Literatur und Fernsehen, in Psychologie oder Soziologie oder auch aus der persönlichen Begegnung erheben, und das, was wir aufgrund der biblischen Vorgaben an tieferen menschlichen und spirituellen Fragen dahinter vermuten?
- Welche Hilfe könnte es für Menschen bedeuten, alles menschliche Gelingen und die Schönheit des Lebens und der Schöpfung als Gottes Geschenk verstehen zu lernen? Umgekehrt: In welchem Verhältnis steht das erkennbare „Verlorensein" der Menschen in Selbstzerstörung und Existenzangst zu dem „Verlorengehen" eines Lebens vor Gott, von dem die Bibel spricht?
- Weiter: Was bedeutet es, kontextuell und kontrakulturell zu missionieren in einem Land, das vom Erbe des Christentums geprägt ist, zugleich aber zu den säkularisiertesten Gebieten unserer Erde gehört? Was

bedeutet es, daß das Christentum ein Teil der Kultur ist, diese Kultur aber kaum noch erkannt wird und in ihren Restbeständen eher immunisierend als stimulierend wirkt? Während wir für die Menschen anderer Kontinente eine „kontextuelle" Mission fordern, betonen wir in Europa die Notwendigkeit des Widerspruchs zu der herrschenden Kultur. Ist dies sachlich gerechtfertigt – oder gibt es auch in Europa eine evangeliumsgemäße Kontextualität mit den Menschen, die wir stärker finden müssen? In welchen Bereichen muß sich Kirche als Kirche für andere und als Kirche für Kirchenfremde gestalten?

4. Die Schuld bekennen

Die Geschichte der Christenheit ist auch eine Geschichte ihres Versagens. Im Namen des Christentums sind Kriege geführt worden; die biblische Botschaft konnte nicht verhindern, daß Gott zum Nationalgott gemacht wurde; ökonomische und ökologische Ausbeutung haben sich theologischer Rechtfertigung bedient.

Die Spaltung der Christenheit war in Europa eine der Ursachen für kriegerische Auseinandersetzungen bzw. die religiösen Gegensätze wurden dazu benutzt, um machtpolitische Auseinandersetzungen zu führen.

Dabei ist eine gewisse Tragik nicht zu verkennen: Die Frage nach der Wahrheit des Evangeliums, die zur Aufkündigung der Einheit führte, war zugleich Ursache für eine tiefe religiöse Neubelebung in Europa. Es waren gerade die Erneuerungsbewegungen, die zur Entstehung neuer kirchlicher Gemeinschaften geführt haben.

Am Versagen der „Christenheit" zeigt sich, daß Christianisierung nicht gleichzeitig auch Evangelisierung in dem Sinne bedeutet, daß das Evangelium von Jesus Christus das Handeln der Menschen bestimmt.

Die Mission der Kirche muß sich der Schuld stellen, die wir als Christen auf uns geladen haben. Auch wenn wir uns durch unsere kirchlichen Traditionen unterschiedlich mit der Last der Vergangenheit verbunden fühlen, so müssen die Kirchen gerade an dieser Stelle gemeinsam sprechen, um glaubwürdig zu bleiben.

Zugleich aber gilt: Wir predigen nicht uns selbst, sondern Jesus Christus als den Herrn! Das heißt, daß die Verkündigung des Evangeliums durch das Versagen der Kirchen nicht grundsätzlich in Frage gestellt sein kann; es bedeutet aber auch, daß Inhalt und Ziel der Mission nicht die Propagierung der Kirche und ihrer Bedeutung ist. Für die Kirchen gilt, was der Apostel im eben zitierten Wort von sich selbst sagt: „Wir aber sind eure Diener um Jesu willen."

Es ist zu prüfen, was dieser Grundsatz für den interreligiösen Dialog bedeutet. Wir haben allen Grund, anderen Religionen und ihren Angehörigen gegenüber ohne Überheblichkeit und im Bewußtsein all des Unrechts gegenüberzutreten, das durch eine für egoistische Zwecke mißbrauchte Mission Menschen zugefügt wurde. Das Christentum als solches hat seinen Absolutheitsanspruch verspielt. *Aber nach wie vor haben die christlichen Kirchen und ihre Glieder den Auftrag, das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus allen Menschen zu bezeugen.*

Gemeinsam sollten wir folgende Fragen klären:

- Wie können wir uns gemeinsam der Schuld stellen, die christliche Kirchen in der Geschichte auf sich geladen haben?
- Wie können wir die Konsequenzen dieses Versagens aufarbeiten und zugleich deutlich machen, daß wir auch als Kirchen – so wie als einzelne – nur von der Gnade und dem Zuspruch der Vergebung leben?
- Wie können wir gerade auf diesem Hintergrund den Angehörigen anderer Religionen deutlich machen, daß wir in unserer Mission weder die Herrschaft unserer Kirchen noch die unserer Kultur aufrichten wollen, sondern helfen möchten, daß Menschen zu einem heilvollen Leben in der Gemeinschaft mit Gott finden?

5. Das Ziel bestimmen

Aus der Verbindung zwischen dem Auftrag, den wir hören, und der Not, die wir wahrnehmen, ergibt sich das Ziel unserer Mission. Seine genaue Bestimmung muß das Ziel unseres Verständigungsprozesses sein. Hier können nur erste Umrisse anvisiert werden.

Der Beschreibung des Auftrags entsprechend ergibt sich auch für die Zielbestimmung zunächst eine dreifache Perspektive:

- Wo Menschen unter Ungerechtigkeit und Entfremdung leiden, wo äußere Gewalt und eigene Friedensunfähigkeit sie daran hindern, Gottes Schalom und eine gedeihliche menschliche Gemeinschaft zu leben, da haben wir den Auftrag, in Wort und Tat die Nähe der Herrschaft Gottes und seiner Gerechtigkeit zu verkünden und Zeichen seiner Gegenwart unter uns zu entdecken und aufzurichten.
- Wo Menschen daran scheitern, ihrem Leben Sinn und Wert zu verleihen, oder im Versuch, dies aus eigener Kraft oder auf Kosten anderer zu leisten, an sich und anderen schuldig werden, wo Menschen ihr Leben in Hybris oder Resignation verlieren, weil sie es ohne das gütige Gegenüber Gottes bewältigen wollen, da haben wir den Auftrag, das Evange-

lium von Gottes vergebender, zurechtbringender und bejahender Liebe weiterzugeben, einer Liebe, die alle, die sich ihr anvertrauen, in die Gemeinschaft mit Gott aufnimmt und ihrem Leben Wert und Würde verleiht.

– Wo Menschen aus der Vereinsamung ihres Lebens heraus eine tragfähige Gemeinschaft suchen, die sie annimmt, so wie sie sind, und ihnen zugleich die Chance der Veränderung und Neugestaltung ihres Lebens bietet, wo Menschen sich nach einer Orientierung sehnen, die ihnen den rechten Weg für ihr Leben weist, ohne sie zu gängeln oder zu manipulieren, dort haben wir die Aufgabe, für sie und mit ihnen Gemeinde Jesu Christi zu leben, als Heimat für Unbehauste, als Werkstatt der schöpferischen Gnade Gottes und als Wirkungsbereich des Heiligen Geistes, der Menschen anleitet, in der Kraft der Liebe Gottes das Rechte zu tun.

Man kann diese dreifache Entfaltung des Zieles unserer Mission in einem Satz zusammenfassen und auf den Punkt bringen:

Wo Menschen in ihrem Verhältnis zu sich selbst, zu anderen und zu der Schöpfung scheitern, weil sie Gott als Grund und Ziel ihres Lebens nicht kennen, ihn leugnen oder nicht wirklich ernst nehmen, da gilt es, ihnen Gottes heilsame Gegenwart in Jesus Christus in der Verkündigung des Evangeliums, im Tun des Gerechten und im Leben als Gemeinschaft vor Gott nahezubringen.

Oder umgekehrt formuliert: Wo Menschen in ihrem eigenen Leben von der Wirklichkeit der Liebe Gottes erfaßt sind, da drängt sie diese Liebe, Zeichen der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit Gottes in die Lieblosigkeit unserer Welt hineinzustellen; sie drängt sie, andere dafür zu gewinnen, Gottes Liebe als Grundlage ihres Lebens anzunehmen, und eine Gemeinschaft zu leben, die für sie selbst und andere Lebensraum der Gnade werden kann.

Das Ziel unserer Mission läßt sich also nur dreidimensional beschreiben: Wir sind berufen, in Gesellschaft und Welt Gottes Willen und seine kommende Herrschaft zu proklamieren; wir sind gesandt, Menschen, die fern von Gott leben, zur Umkehr zu rufen und zum Glauben an Jesus Christus einzuladen; wir sind dazu gerufen, Gemeinde zu einer Gemeinschaft aufzubauen, die für alle offen ist und in der Menschen Gottes Liebe menschlich erleben und leben.

Daraus folgt als logische Frage:

– Wie beziehen wir in der Praxis (1) die Bemühung, Zeichen der Gerechtigkeit Gottes und seines Friedens in dieser Welt aufzurichten, (2) den

Ruf zur persönlichen Umkehr und zu bewußtem Glauben an Jesus Christus und (3) die Einladung in die Kirche als Ort sakramentalen Heiles, als Stätte geistgewirkter Anbetung und als Raum wahrer Mitmenschlichkeit so aufeinander, daß sie als Dimensionen der *einen* Mission Jesu Christi erkennbar bleiben?

- Lassen sich Gesamtziel und Teilziele so formulieren, daß anschaulich wird, wie die unterschiedlichen kirchlichen Traditionen je nach ihren Gaben und Erkenntnissen ihren Teil zur gesamten Mission der Christenheit beitragen? Bedarf es angesichts der heutigen Situation verstärkter Anstrengungen, um die Einladung zum Glauben in der öffentlichen Verkündigung und im persönlichen Zeugnis der Christen klarer und verständlicher zu übermitteln und dadurch auch die anderen Dimensionen unserer Mission eindeutiger zu qualifizieren?
- Was bedeutet es für unsere missionarische Zusammenarbeit, wenn in manchen Traditionen (oder auch deren populärem Mißverständnis) das missionarische Ziel sehr weit und eher formal bestimmt zu sein scheint (z. B. nominelle Zugehörigkeit zur Kirche), während andere Traditionen auf sehr viel intensivere (und erkennbarere) Konsequenzen in Glaube und Nachfolge drängen? Wie weit kann der Respekt vor der jeweils anderen Tradition gehen, ohne zur Aufgabe der eigenen Überzeugung zu führen? Wie können die inzwischen teilweise erreichten Konvergenzen in der Zielbestimmung noch besser für die Kooperation in der missionarischen Praxis genutzt werden? Kann die „äußere" Mission einer Kirche Hilfestellung für die „innere" Mission einer anderen sein? Ist unsere ökumenische Gemeinschaft schon so tragfähig, daß wir bereit sind, unter bestimmten Umständen fragende und suchende Menschen auch einer anderen Kirche als geistliche Heimat zuzuweisen?
- Und ein letztes: *Wie kann unsere gemeinsame Grundüberzeugung, daß Jesus Christus das Heil der Welt ist und seine Person, sein Leben und Sterben Weg, Wahrheit und Leben für jeden Menschen bedeutet, unser gemeinsames Handeln noch klarer und eindeutiger bestimmen?*

6. Wege begehen und erkunden

Die Mission der Kirche vollzieht sich auf vielfältige Weise. Es kann nicht die Aufgabe eines solchen Papieres sein, alles aufzuzählen, was hier unter uns geschieht. Aufgabe eines Prozesses zur Verständigung über unseren gemeinsamen Auftrag zur Mission könnte ein dreifaches sein:

a) Verständnis zu wecken für verschiedene Wege der Mission, die unterschiedliche Kirchen oder auch innerkirchliche Bewegungen im Laufe ihrer Geschichte entwickelt haben.

b) Zu prüfen, wo wir unsere Anstrengungen besser koordinieren, manche Wege gemeinsam gehen und unser gemeinsames Ziel klarer vor Augen stellen können.

c) Zu erkennen, wo sich neue Wege auftun, u.U. gerade solche, die wir einzeln nicht oder nur schwer einschlagen könnten.

Aus der derzeitigen Praxis sind folgende Fragen zu bedenken:

- Wie lassen sich christliche Gemeinwesen- und Sozialarbeit, klassische Evangelisation und neue Modelle von „Kirche für Distanzierte", unterschiedliche Gottesdienst- und Gemeinschaftsformen unserer Kirchen, Öffentlichkeitsarbeit der Kirchen und persönliches Zeugnis der Christen als verschiedene Wege der gleichen Mission verstehen und gestalten, so daß sie einander unterstützen und nicht neutralisieren?
- Wie gewinnen wir für die unterschiedlichen „Äußerungen" christlicher Mission eine „Sprache" (im wörtlichen und übertragenen Sinn), die in der Lage ist, die Botschaft des Evangeliums so verständlich wie möglich zu kommunizieren?

7. In versöhnter Vielfalt wirken

Die Kirchen sind mehr denn je von einander abhängig. Die Gesellschaft differenziert nicht mehr zwischen ihnen. Wir werden gemeinsam füreinander behaftet. Das sollte uns daran erinnern, daß wir auch einen gemeinsamen Auftrag haben. Für die Sendung der Gemeinde hat ihre Einheit grundlegende Bedeutung. Wie in Joh 17,18–21 die Sendung Jesu, die Sendung der Jünger und Jesu Gebet für ihre Einheit („damit die Welt glaube") miteinander verknüpft werden, das hat programmatische Bedeutung für die Mission der christlichen Kirche. Die Trennung der Christenheit ist eine konstante Infragestellung und Hinderung der Wirksamkeit ihrer Sendung.

Dennoch muß unsere Unterschiedlichkeit kein Hindernis für unsere Mission sein. Die Formen der Verkündigung, die Menschen heute ansprechen, und die Gestalt von Gemeinschaft und Gottesdienst, in der sie sich geborgen fühlen, können sehr verschieden sein. So ist die Vielfalt auch eine Chance. Wir können dankbar feststellen, daß es ein wirkliches Gegeneinander der Kirchen in unserem Land kaum noch gibt. Was wir stärken müssen, ist größere Kooperation und zielgerichteteres Miteinander.

Hier kann es wichtig werden, über die engeren Fragen missionarischen Handelns und evangelistischer Verkündigung hinaus alle unsere ökumenischen Bemühungen unter dem Gesichtspunkt unseres missionarischen Auftrags zu befragen. Wie stellen sich dann die Prioritäten dar?

- Welche Merkmale der Einheit sind für Glaubwürdigkeit und Wirksamkeit unserer gemeinsamen Sendung grundlegend? Inwiefern könnte unser intensives Ringen um die Wahrheit des Evangeliums auch dort, wo noch keine Einigung erreicht werden kann, indirekt zum Zeugnis für das Evangelium werden, wenn es in gegenseitigem Respekt und geschwisterlicher Liebe geführt wird?
- Wie verhält sich die Herausforderung, das Gemeinsame unseres Auftrags in den Vordergrund zu stellen, zu der Notwendigkeit, die eigene Identität zu wahren, um Menschen eine verläßliche geistliche Heimat zu bieten?
- Wie steht es unter diesem Gesichtspunkt mit der gemeinsamen Feier des Herrenmahls? Wenn wir im Namen dessen das Evangelium verkündigen, der uns alle an seinen Tisch einlädt, kann diese Einladung noch nach Kirchenzugehörigkeit getrennt erfolgen?

Wichtig ist aber auch, daß wir in einem Prozeß der Verständigung über unseren gemeinsamen missionarischen Auftrag nicht nur an die „großen" theologischen Fragen denken, die nur gesamtkirchlich entschieden werden können.

- Welche Rolle spielen „nichttheologische" Faktoren für die Art, wie wir an vielen Stellen noch neben einander her arbeiten? Ließen sich im Rahmen eines solchen Prozesses lokale oder regionale Modelle entwickeln, in denen eine stärkere Kooperation versucht wird und missionarische Aktivitäten, die bisher sowohl innerkirchlich als auch zwischenkirchlich getrennt laufen, stärker und sichtbarer miteinander vernetzt werden?

Ein letzter Hinweis zum Schluß: Jesu Wort „auf daß sie alle eins seien, damit die Welt glaube ..." ist Teil eines Gebetes. Das mag uns darauf hinweisen, daß neben allen Anstrengungen zu größerem gemeinsamem Tun und der Verantwortung, die wir dafür haben, wirksame und glaubwürdige Einheit das Geschenk Gottes und die Frucht seines Geistes sein müssen. In einem Prozeß der Verständigung über unsere missionarische Aufgabe muß neben der theologischen Reflexion und den praktischen Handlungsmodellen auch das gemeinsame Gebet stehen, in dem wir uns gemeinsam auf den beziehen, von dem wir gesandt sind und von dem wir allein die Kraft und die Fähigkeit bekommen können, seinen Auftrag gemeinsam auszuführen.

Ich habe diese Überlegungen bewußt sehr offen formuliert und an einer Reihe von Stellen eher die Fragen genannt, die wir behandeln müssen, als die Antworten, die ich selber gerne hören oder geben würde. Ohne diese Offenheit ist ein „Prozeß der Verständigung" nicht möglich. Dennoch möchte ich an dieser Stelle einige persönliche Anmerkungen anfügen.

1. Ich bin überzeugt, daß eine klare Bestimmung von Inhalt und Ziel der Sendung der Kirche(n) nötig ist, um auch in der Praxis zu größerer Gemeinsamkeit ihrer missionarischen Bemühungen zu kommen. Wenn ich recht sehe, leidet die neuere Diskussion gerade dort, wo es um die *inhaltliche Bestimmung missionarischer Ziele* geht, unter einem ausgesprochenen Defizit.

2. Eine klare Zielbestimmung muß nicht eng sein. Sowohl die Rückbesinnung auf die biblische Botschaft und auf die unterschiedlichen Traditionen, aus denen wir kommen, als auch der Blick auf die Herausforderungen, vor denen wir stehen, legen es nahe, *zwei Brennpunkte des missionarischen Auftrags* zu nennen. Es geht darum, Menschen die Wirklichkeit der Liebe Gottes, die uns durch Jesus Christus verbürgt ist, persönlich nahe zu bringen und zuzusprechen und sie einzuladen, diese Liebe als Grundlage ihres Lebens anzunehmen; und es geht zugleich darum, diese Liebe für die Menschen in unserer Gesellschaft als befreiende, heilende, aber auch herausfordernde und kritische Realität zu leben.

3. Da keine der in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland vertretenen Kirchen beansprucht, daß nur in ihr und durch sie das von Gott in Christus gewirkte Heil erfahren werden könne, sollte es möglich sein, über die *grundsätzlichen soteriologischen Aussagen der christlichen Botschaft Übereinstimmung zu erreichen.* Spannend wird es werden, wenn sich zeigen sollte, daß die Differenzen in der Ekklesiologie nicht nur zu unterschiedlichen Akzentsetzungen, sondern immer noch zu Divergenzen im Verständnis von Heil führen. Es wird sich aber auch zeigen, daß es bei diesem Gespräch in nicht wenigen Fragen zu Koalitionen quer durch die Denominationen hindurch kommen wird. Gerade um der missionarischen Aufgabe willen ist es wichtig, sich auch dieser Dimension der ökumenischen Frage zu stellen.

4. Es wäre wichtig, daß auch die *klassischen ökumenischen Kontroversfragen unter missionarischen Gesichtspunkten* bedacht werden. Um ein aktuelles Beispiel zu nehmen: Maßstab für eine Einigung in der Rechtfertigungslehre kann nicht nur sein, ob es uns gelingt, die Divergenzen und Kontroversen des 16. Jahrhunderts zu überwinden; die Frage, ob wir in der Lage

sind, *die Rechtfertigungsbotschaft heute gemeinsam weiterzusagen, sollte mindestens gleiches Gewicht haben.* Um nicht mißverstanden zu werden: Es geht mir nicht um das oberflächliche Argument, die Distinktionen der Reformationszeit seien schon deswegen obsolet, weil sie den heutigen Hörern sowieso nicht verständlich zu machen seien. Aber ich bin der Überzeugung, daß uns der Versuch, in direktem Rekurs auf die biblische Rechtfertigungsbotschaft deren wesentliche Aussagen gemeinsam zu formulieren, helfen könnte, die Divergenzen und Verwerfungen aus der Zeit der Reformation und Nachreformation zu überwinden.[8] Das Wissen darum, daß wir es den Menschen unserer Zeit schuldig sind, ihnen das Evangelium möglichst klar, eindeutig und verständlich zu sagen, sollte uns zu sehr viel intensiveren Anstrengungen im Blick auf eine gemeinsame missionarische Theologie führen.

ANMERKUNGEN

1 So ausdrücklich die Kommentare von R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II. Abt., 10. A 1941 (= 1962), 392ff; R. Brown, The Gospel According to John II, Anc B, 1966, 774ff; R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium III. Teil, HThK IV, 3, 1975, 214ff.

2 So der neueste Kommentar: Ulrich Wilckens, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, 1998, 266.

3 J. A. Burgess, Art. Ökumenische Bewegung EKL³, III (826-839), 829, der diese Aussage allerdings modifiziert.

4 Vgl. die „Botschaften" von San Antonio (1989) und Salvador da Bahia (1996). Zur Weiterführung dieser Impulse vgl. K. Schäfer, Das Evangelium und unsere Kultur, EMW-Informationen 116, 1997. Offensichtlich ist, daß der „Paradigmenwechsel" in der ökumenischen Bewegung und in der Missionstheologie noch nicht zu einer eindeutigen neuen Beziehung geführt haben. (Vgl. K. Raiser, Ökumene im Übergang, Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung, 1989, bes. 89–95, und D. J. Bosch, Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission, 1991.)

5 Ich nenne hier die von der Konferenz Europäischer Kirchen veranlaßten Konsultationen zum Thema „Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa": Mission und Säkularisation (1987; KEK Studienheft 18, 1989), Biblische Aspekte der Mission (1988; KEK-Studienheft 19, 1989); Praktische Aspekte der Mission der Kirchen in einem sich wandelnden Europa (1991; KEK Studienheft 22, 1993); weiter die gemeinsam mit der CCCE durchgeführte Begegnung in Santiago de Compostela 1991 „Auf Dein Wort – Mission und Evangelisierung im heutigen Europa", Bericht über die Fünfte Europäische Ökumenische Begegnung, Genf und St. Gallen 1992, und die Konsultation der KEK, der europäischen Baptisten und der Lausanner Bewegung: „Aspekte der Mission und Evangelisation im heutigen Europa – Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Mission" (Dorfweil 1995; epd-Dokumentation 1/96). Weitere Anregungen in „Texte zur ökumenischen Gemeindeerneuerung" (EMW-Information 101, 1993), „Das Evangelium in unserer pluralistischen Gesellschaft" (EMW-Information 107, 1995); „Hört was der Geist den Gemeinden sagt" (Weltmission heute 18, 1995) und European Forum on Gospel and Culture(s). Towards new Ways of Faith in Secularised Europe – Perspectives of a Common Mission, EMW-Information 113, 1996.

6 Daß der „konziliare Prozeß" nicht auf die Thematik „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" beschränkt werden sollte, dafür plädiert (mit ganz anderem Hintergrund) auch P. Cornehl, „Das Konziliaritätsmodell ist und bleibt vielversprechend", PTh 86, 1997, 540–566.

7 Ich dokumentiere den Text, wie er der ACK bei ihrer Mitgliederversammlung am 21./22. Mai 1997 in Mainz vorgelegt wurde, d. h. ohne Anmerkungen, die dankbar oder kritisch auf andere Literatur hinweisen. Entsprechendes Material findet sich in meinen Arbeiten *Ruf und Antwort. Biblische Grundlagen einer Theologie der Evangelisation, 1990; Unsere Verkündigung im Spannungsfeld gegenwärtiger Hoffnung und Grenzerfahrungen*, Theol. Gespräch 2/1994, 2–10; *Heil als zentrale Botschaft*. In: Gemeinschaft am Evangelium. Festschrift für Wiard Popkes, 1996, 77–96.

8 Angesichts der sehr tiefgreifenden Gegensätze in der Rechtfertigungslehre wird es nicht ohne weiteres möglich sein, das „Leuenberger Modell" auch für die Rechtfertigungslehre anzuwenden. Aber es sollte doch zu denken geben, daß bis in unser Jahrhundert hinein die innerreformatorischen Gegensätze in Fragen des Abendmahls als ebenso unüberwindlich galten, wie uns das teilweise noch im Blick auf die Rechtfertigungslehre der Fall zu sein scheint. Zur Charakterisierung des „Leuenberger Modells" vgl. E. Herms, „Grundkonsens" – „Grunddissens". Zur neueren Diskussion über den Stand der ökumenischen Bewegung. In: Ders., Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft, 1989, 72–86.

Integration von Kirche und Mission

Ökumenische Erinnerung, missionarische Verpflichtung und unerledigte Aufgaben

VON DIETRICH WERNER

„Die Ökumene ist nicht der Versuch ..., möglichst viele Kirchen möglichst eng zu einer großen, machtvollen Demonstration der Christuskirche auf Erden zusammenzuschließen. Damit wären wir auf dem Wege der katholischen Versuchung. Die Ökumene ist vielmehr ein Zeichen dafür, daß es eine durch alle Völker und Rassen hindurchgehende Gemeinschaft, das Volk Gottes unter den Völkern, gibt, berufen, das Evangelium durch die Gemeinschaft zu verkündigen, von der Wirklichkeit des in der Gemeinde gegenwärtigen Gottes Zeugnis abzulegen in entschlossenem missionarischem Wollen. Die Ökumene wird lebendige Missionskirche sein oder sie wird nicht sein. – Das Zeugnis der bekennenden und leidenden Gemeinde in der Welt, das ist die Aufgabe der Ökumene."[1]

Karl Hartensteins Worte von 1959 markieren als ein leidenschaftliches Plädoyer für eine missionarische Ökumene und gegen einen ekklesiozen-

trisch-triumphalistischen Ökumenismus der Kirchen auch einen bleibenden *kritischen Vorbehalt*, mit dem die Missionsbewegung auf ihre Integration mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) zugegangen ist. Das 50jährige Jubiläum des ÖRK in diesem Jahr gibt Anlaß, sich erneut die Bedeutung dieser Integration von Mission und Kirche, die bleibende missionarische Verpflichtung der Ökumene und damit verbundene unerledigte Aufgaben zu vergegenwärtigen.

Mit welchen Erwartungen ist die Missionsbewegung auf die breitere ökumenische Bewegung zugegangen und wie haben sich diese Erwartungen erfüllt bzw. wo ist die Realität hinter ihnen zurückgeblieben?

Ein Blick in die Vor- und Nachgeschichte der Integration[2] von Internationalem Missionsrat (IMR) und Ökumenischem Rat der Kirchen während der Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 macht *vier Motive* sichtbar, die die Annäherung und wechselseitige Integration von Kirche und Mission in diesen Jahren begleitet haben:

1. Der Zusammenschluß von IMR und ÖRK war zum einen Resultat einer Anerkennung der Tatsache, daß eine prinzipielle Unterscheidung von „Jungen Kirchen" und „Mutterkirchen", wie sie lange in der Missionsgeschichte gegolten hatte, mit der wachsenden Selbständigkeit der Kirchen im Süden in der Nachkriegszeit nicht mehr haltbar war. Das Ergebnis des Wirkens von Missionsgesellschaften war die Entstehung einer weltweiten Familie von Kirchen als das „große neue Faktum unserer Zeit"[3]. Die Realisierung einer wirklichen „Partnerschaft im Gehorsam" (Whitby 1947), bei der ältere und jüngere Kirchen sich als gleichberechtigte Partner wahrnehmen und jede Kirche missionarische Verantwortung im eigenen Kontext und in Beziehungen zu Partnerkirchen praktizieren sollte, war nur möglich innerhalb eines Strukturgefüges, das mit dem klassisch einseitigen Schema von Sender- und Empfänger-Rolle in der Westmission brach. Die Vertreter der unabhängig gewordenen Kirchen des Südens gehörten entsprechend zu den eifrigsten Fürsprechern der Integration, welche für sie mit der Verheißung größerer Unabhängigkeit und Gleichrangigkeit verbunden war. Die Integration enthielt demzufolge für den weiteren Weg der Ökumene ein *strukturkritisches Mandat* im Blick auf die Herstellung von partnerschaftlichen Beziehungen des Teilens und der gemeinsamen Verantwortung zwischen den Kirchen des Nordens und des Südens.

2. Die Integration verstand sich zum anderen als theologische Konsequenz der intensiven ökumenischen Studienarbeit in den fünfziger Jahren über die *Untrennbarkeit von Kirche und Mission* bzw. den ganzheitlichen Auftrag zu einer missionarischen Verkündigung, das missionarische Gesamtmandat von

Kirche. Die 1947 begonnene Studie „Die missionarische Verpflichtung der Kirche", die ausführlichen missionstheologischen Studien von J. Blauw und D.T. Niles[4] dazu, die für die Begründung der Integration zentrale Programmschrift von Lesslie Newbigin „Die eine Kirche – das eine Evangelium – die eine Welt"[5] sowie die 1959 veröffentlichte Studie des ÖRK „Salz der Erde – Eine theologische Besinnung über Evangelisation"[6] gipfeln in der zentralen und später von Johannes Christiaan Hoekendijk (1912–1975) immer wieder ausgeführten These, daß Kirche nicht eine Mission „hat", sondern daß sie als ganze missionarisch „ist" oder eben nicht wirklich Kirche ist. Die Integration der Missionsbewegung in den ÖRK, so formulierte Lesslie Newbigin programmatisch in seinem Bericht auf der Weltmissionskonferenz von Mexico City 1963, zielte nicht nur auf eine „administrative Anpassung" an die neuen Realitäten. „Viel bedeutender...ist, daß diese Maßnahme das Symbol und die Bestätigung einer tiefgreifenden Bewegung innerhalb des Lebens der Kirche darstellt – nämlich die Anerkennung der Aufgabe der weltweiten Mission als eines wesentlichen Bestandteils des Lebens der Kirche."[7] In der Erklärung des Zentralausschusses über Mission und Einheit von Rolle 1951 war die daraus folgende Gleichberechtigung des missionarischen und des einheitsbezogenen Anliegens als der beiden Grundmandate der ökumenischen Bewegung eindrücklich herausgearbeitet worden.[8] Die entscheidende Anforderung der Integration für die Mitgliedskirchen des ÖRK bestand nach Visser't Hooft darin, „anzuerkennen, daß die missionarische Aufgabe ebenso wichtig für das Leben der Kirche ist wie das Bemühen um Erneuerung und Einheit. Keine Bewegung, die sich nicht dafür einsetzt, daß das Evangelium in die ganze Welt getragen wird, und die nicht selbst an dieser Aufgabe mitwirkt, kann sich mit Recht ökumenisch nennen."[9] Insofern implizierte die Integration als *theologisches Mandat die Entwicklung* einer missionarischen Ekklesiologie sowohl für den Kontext der Kirchen des Südens wie für den Kontext der Kirchen des Nordens. Die geographische Entgrenzung des Missionsverständnisses und die Unteilbarkeit des einen missionarischen Auftrages in allen sechs Kontinenten war die unmittelbare Folge und innere Voraussetzung der Integration.[10]

3. Die Vorbereitung der Integration stand für die Missionsräte unter dem ausdrücklichen Vorbehalt, „daß in jedem Integrationsplan der Weiterbestand des besonderen Anliegens der Mission der Kirche, wie es im IMR vertreten wurde, genügend gesichert ist."[11] *Die missionarische Dimension sollte nicht Gefahr laufen, durch die Integration in die Ecke gedrängt zu werden.* Es sollte nach Visser't Hooft nicht darum gehen, „die Mission zu verkirchlichen, sondern darum, die Kirche für ihre Mission zu mobilisieren."[12] Inso-

fern enthielt die Integration auch ein eminent *kirchenkritisches* Mandat, als nun jede Sozialgestalt von Kirche an der missionarischen Dimension gemessen werden mußte und grundsätzlich anerkannt war, daß „die missionarische Verantwortung sich von keinem anderen Aspekt in Leben und Lehre der Kirche trennen läßt".[13] Mit dem Schritt von Neu-Delhi verbanden sich hohe Erwartungen hinsichtlich einer umfassenden missionarischen Erneuerung der Kirche als ganzer. Emphatisch formulierte Jacques Rossell: „Was tatsächlich und auch grundsätzlich in Neu-Delhi erfolgte, ist nicht eine Integration der Mission in die Kirche, sondern eine Integration der Kirche in die Mission."[14] Jedenfalls sollte die *Bewegung einer Selbstüberschreitung* für die Kirche als ganze konstitutiv werden. Der zentrale „Impuls, über die gewohnten Grenzen *hinauszugehen,* um des Zeugnisses willen für Ihn, der der Herr der ganzen Welt ist, (war) ein zentrales Anliegen des IMR ... und muß es auch in der neuen Situation nach dem Zusammenschluß bleiben."[15] Es war deshalb eine folgerichtige Konsequenz, daß in Neu-Delhi mit der Studie über die „Missionarische Struktur der Gemeinde", in der sich Hauptmotive einer ökumenischen Neuorientierung an der Missio Dei und einer weltbezogenen Ekklesiologie bündelten, aus der äußeren Integration von Kirche und Mission gleich die inneren Konsequenzen für die Gestalt der Ortsgemeinde und ihrer Formen einer missionarischen Präsenz in der sich wandelnden Gesellschaft bedacht werden sollten.[16]

4. Man darf schließlich nicht übersehen, daß hinter der Integration auch die deutliche Erwartung stand, daß dem konfessionellen Gegeneinander und der beschädigten Glaubwürdigkeit denominationell aufgespaltener Missionstätigkeit nicht nur wirksam entgegengewirkt, sondern *endgültig ein Ende bereitet werden sollte.* Auch mit dem organisatorischen Vollzug der Integration war noch „nicht gesagt, daß die Missionen in ihrer empirischen Gestalt an sich schon ökumenisch sind. Auch die Missionen, die aus der missionarischen Triebkraft des Evangeliums in unseren Kirchen entstanden sind und als freie Werke neben den Kirchen die Sendung der Kirche verwirklichen wollten, haben bald die Ökumene aus dem Blickfeld verloren und sich auf die Felder beschränkt, die sie mit ihrer geringen Kraft betreuen konnten...Die Verkümmerung des missionarisch-ökumenischen Bezuges in den Missionen hat zu einer weiteren Zersplitterung der Kirche geführt...Sie hatten vergessen, daß Mission immer nur dann richtig wird, wenn sie sich als Sendung der gesamten Kirche an die Welt erweist und die Gründung der einen Kirche zum Ziele hat."[17] Die Integration sollte bedeuten, daß „der ÖRK die missionarische Aufgabe der Kirchen in die eigentliche Mitte seines Lebens hineinnimmt und daß ebenso die Missionsorgane der Kirchen ihre

Arbeit in einer ökumenischen Perspektive sehen."[18] Nicht nur die Programme für ein „Gemeinsames Handeln in der Mission", sondern auch die bereits in Neu-Delhi vorgestellte Erklärung über „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit"[19] weisen in diese Richtung. Hier wird auch ein *missionskritisches Mandat* der Integration von Missionsbewegung und ökumenischer Bewegung sichtbar.

Es wäre vermessen, hier eine Gesamtbewertung der Wirkung und der Folgen der Integration von Kirche und Mission, wie sie seit 1961 für die ökumenische Bewegung prägend geworden ist, vornehmen zu wollen. Doch der erinnernde Blick auf einige der Perspektiven und Erwartungen aus dem Umfeld der sechziger Jahre macht zugleich deutlich, *welche Aktualität nach wie vor die alten Forderungen nach einer missionarischen Ökumene und nach einer strukturell und inhaltlich ökumenisch bestimmten Mission* haben. Als ein Beitrag zur wirkungsgeschichtlichen Bewertung der Integration sollen folgende *Thesen* festgehalten werden:

1. Ein unstrittiger „Erfolg" der Integration von Kirche und Mission in den sechziger Jahren liegt in der inneren Pluralisierung der ökumenischen Bewegung, in deren Zusammensetzung sich inzwischen die Südverschiebung des Schwergewichts der Weltchristenheit deutlicher als je zuvor widerspiegelt. Durch das Anwachsen der Mitgliedschaft im ÖRK von anfänglich 147 auf inzwischen über 300 Mitgliedskirchen hat die ökumenische Bewegung sehr viel stärker ein nichtwestliches Gesicht erhalten. Ihre Arbeitsformen und Themen tragen der kulturellen Pluralisierung Rechnung. Viele der wichtigsten Schlüsselthemen des ökumenischen Dialoges in den vergangenen 50 Jahren, wie Rassismus, Evangelium und Kultur, das Reich Gottes und die Armen, Entwicklung und Befreiung, interreligiöser Dialog, Erneuerung von Kirche und Gesellschaft, das Verständnis des Heiligen Geistes gehen auf *Impulse aus der Missionsbewegung* zurück und lassen sich ohne ihren Einfluß nicht erklären.

2. Zu den Erwartungen und Aufgaben der Integration von Missionsbewegung und Ökumene gehörte – *strukturbezogen* – die Herstellung einer neuen, partnerschaftlichen Beziehung zwischen den Kirchen des Nordens und denen des Südens. Durch den organisatorischen Vollzug der Integration ist diese Aufgabe noch nicht gelöst, sondern allererst in neuer Dringlichkeit gestellt worden. Die Diskussionen über das „ökumenische Teilen", die veränderte Rolle der Nationalen Kirchenräte, über „neue Beziehungen in der internationalen Missionsarbeit"[20] sowie die Vergrößerung der Zahl der Missionsgesellschaften, die sich zu internationalen Missionsgemeinschaften

transformiert haben, sind ein Zeichen dafür, wie diese Thematik die ökumenische Bewegung bis heute beschäftigt hat.

3. Auch im Blick auf die *theologische* Erwartung, die sich mit der Integration verbunden hat – die Hoffnung, daß die Kirche als ganze missionarisch wird – hat die weitere Entwicklung der Dinge nur teilweise das gehalten, was man von ihr erhoffte. „Bevor die Missionsgesellschaften sich zugunsten kirchlicher Organe auflösen, müssen sie sich ernstlich fragen, ob die herkömmlichen Strukturen unserer Kirchen die missionarische Verkündigung bis an die Enden der Erde fördern oder hindern".[21] Die mit großer Leidenschaft in den sechziger Jahren im Sinne dieser Überprüfung der „Missionsfähigkeit" kirchlicher und gemeindlicher Strukturen geführte Debatte über „Strukturen missionarischer Gemeinden" war ein erster Versuch in Richtung auf eine *missionarische Ekklesiologie für den Kontext des Nordens.* Die klassischen Großkirchen des Nordens sind durch sie zwar für die „Tagesordnung der Welt" geöffnet worden, aber nicht unbedingt schon zu missionarisch ausstrahlungsfähigen Gemeinschaften geworden. Die Versuche, in Weltmissionskonferenzen auch die Fragen einer Rückgewinnung missionarischer Kompetenz in den Kirchen von säkularisierten Gesellschaften zum Thema zu machen (wie noch in Mexiko City 1963, Melbourne 1980 und San Antonio 1989 spürbar), fanden nur wenig Echo und erfuhren *unzureichende Nacharbeit.* Entscheidende Konsequenzen aus einem missionarischen Verständnis der Kirche wurden in den fünfziger und sechziger Jahren des ÖRK vor allem in der Arbeit des Laienreferates gezogen. Wie kaum jemand anders hat das Laienreferat im ÖRK die missionarische Aufgabe der Kirche betont. Gleichwohl ist der Stellenwert der laienbezogenen Arbeit im ÖRK tendenziell immer stärker zurückgegangen.

Es gehört deshalb zu den *unerledigten Aufgaben,* die sich aus der Integration von Kirche und Mission ergeben, daß die Fragen nach missionarischer Erneuerung und Partizipation in den Kirchen des Nordens auf der Tagesordnung bleiben. Angesichts mancher Stagnation und enorm zurückgehenden Finanzmitteln in unseren Kirchen läßt sich sogar fragen, ob heute – nachdem die in die Landeskirchen integrierten Missionswerke automatisch auch zum Mit-Gefangenen der kirchlichen Finanzmisere werden – nicht erneut eine *stärkere Selbständigkeit der Mission* gefordert und eine größere (auch finanzielle) Eigenständigkeit der Missions- und Partnerschaftsbewegung angestrebt werden müßte.

4. Erst recht wird das Unabgeschlossene der Integration von Mission und Ökumene deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß das *kirchen- und konfessionskritische Motiv* dieser Integration bisher nur teilweise zur Gel-

tung gekommen ist. Nicht nur war ja die Integration bereits in ihrer Anfangsphase unvollständig, weil schon damals ein gutes Drittel der evangelischen missionarischen Bewegung außerhalb blieb und die Vorbehalte wie die Furcht vor Großorganisationen, vor liberaler Aufweichung der Missionstheologie oder vor Preisgabe der eigenen Unabhängigkeit nicht überwinden konnte. Trotz einer sehr viel verbesserten Kommunikation mit der Missionsbewegung, die sich rings um die Lausanner Erklärung artikulierte, gab es seit der unglücklichen Polarisierung zwischen den (fälschlicherweise so etikettierten) Lagern der „Evangelikalen" und der „Ökumeniker" in den sechziger und siebziger Jahren jeweils unterschiedliche Weltkonferenzen beider Richtungen. Die ökumenische Missionsbewegung blieb nur eine unter mehreren und befindet sich *in der Mitte* zwischen zwei bzw. drei Flügeln, zum einen der *evangelikalen* Missionsbewegung (mit der es immer stärkere Gemeinsamkeiten gibt), mit der *katholischen* Missionsbewegung (mit der es in vielen Regionen ebenfalls viele Gemeinsamkeiten gibt) und der neuen, aber zunehmend bedeutsamen *charismatisch-pentekostalen* Missionsbewegung, die jene im Blick auf Vitalität und Verbreitung in einigen Regionen schon zu überragen scheint. Wie insbesondere die jüngste Diskussion über eine „Gemeinsame Mission und Proselytismus" mit den orthodoxen Kirchen zeigt, stehen *für das Verhältnis von Mission und Einheit* nach wie vor drängende Fragen an. Vor allem weil weltweit die größte Zahl von missionarischen Kräften, die zu einem Dienst in andere Kirchen oder Regionen entsandt werden, nach wie vor Organisationen (vor allem aus dem amerikanischen Evangelikalismus) angehören, die sich nicht verbindlich in die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen eingebunden wissen, ist der Weg zu einer Ökumenizität der Mission noch keineswegs abgeschlossen und muß er unter sich verändernden Konstellationen in der Weltchristenheit immer neu beschritten werden.

5. Zu den Perspektivverengungen, die sich aus dem *theologischen Programm der Integration von Kirche und Mission ergaben,* gehört die relative Ausblendung oder Vernachlässigung der Fragen nach den *soziologischen Trägern* einer missionarischen Ausstrahlung. Die Missionsbewegung hatte es auch deshalb zu einer erstaunlichen Vitalität gebracht, weil sie als Protestbewegung von Laien und erwecklich engagierten Theologen/innen gegen das erstarrte Landeskirchen- und Obrigkeitschristentum in rechtlich selbständigen Vereinen und Gesellschaften soziologische Gestaltungsformen mit eigenständiger Partizipation und Entfaltung entwickelte. Selbst wenn ein landeskirchliches Missionswerk in Freundeskreisen und Partnerschaftsausschüssen solche eigenständigen soziologischen Gestaltungsformen weiterzutradieren versucht, die Abhängigkeit von landeskirchlicher

Finanzierung bleibt allemal größer als das Aktivierungspotential der Mitträgerschaft durch freie Vereine und Initiativen. Es ist deshalb bezeichnend, daß in Beiträgen zum kritischen Rückblick auf die „unvollendete Integration von Kirche und Mission“[22] auch die These zu hören ist, daß zwar nicht die theologische Idee der Integration, „wohl aber viele der in sie gesetzten Erwartungen und Hoffnungen (gescheitert sind). Wir sollten die einst so voreilig für erledigt gehaltenen Formen freier Trägerschaften wie Vereine, Stiftungen und Gesellschaften neu werten“.[23] Es haben jedenfalls trotz erfolgreicher Umstrukturierung einiger Missionswerke zu internationalen Missionswerken (Communauté Evangelique d'Action Apostolique [CEVAA], Council for World Mission [CWM], United in Mission [UIM]) in den Kirchen der Ökumene insgesamt auf Grund des Beharrungsvermögens konfessioneller Einbindungen und Strukturen weithin die Entschlossenheit und Kraft gefehlt, eine Vision ökumenischer Mission einmal wenigstens exemplarisch strukturell so umzusetzen, wie sie Lesslie Newbigin in seiner Programmschrift zur Integration 1959 formuliert hatte. Er stellte die „Frage, ob wir nicht die Möglichkeit *einer Art ökumenischen Missionsordens* für Männer und Frauen erwägen müßten, die auf Lebenszeit als Missionare beauftragt sind und die zum Dienst (für längere oder kürzere Perioden) verfügbar sind, wo immer sie am nötigsten gebraucht werden. Eine *solche Entwicklung wäre die selbstverständliche Folgerung, die sich aus dem Begriff der Weltmission als einer Mission der ganzen Kirche ergäbe,* und sie wäre zugleich das kraftvollste Mittel, um diesen Begriff zur Wirklichkeit werden zu lassen.“[24] Eine Erinnerung an diese Vision, deren Realisierung eher zeichenhaften einzelnen Experimenten wie in Taizé, in Iona oder in anderen kommunitär rückgebundenen Formen missionarischer Präsenz vorbehalten blieb, kann das Nachdenken über die Entwicklung zukunftsfähiger Modelle des missionarischen Dienstes in Zeiten finanzieller Krise und institutionellem Umbau auch bei uns anregen.

ANMERKUNGEN

[1] Karl Hartenstein, zitiert in: H.J. Margull, Theologie der missionarischen Verkündigung, Stuttgart 1959, S. 257.

[2] Zu den historischen Hintergründen der Integration von IMR und ÖRK vgl.: Nils Karlsström, Ökumene in Mission und Kirche, München 1962, S. 235ff.

[3] Vgl. zum ganzen Lesslie Newbigin, Mission in sechs Kontinenten, in: Harold E. Fey, Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968, Göttingen 1974, S. 230ff, Zitat aus Whitby S. 236.

[4] J. Blauw, Gottes Werk in dieser Welt, München 1961; D.T. Niles, Feuer auf Erden. Gottes Sendung und das Missionswerk der Kirchen, Stuttgart 1962, zum ganzen ausführlich: Wolfgang Günther, Von Edinburgh nach Mexiko City. Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen, Stuttgart 1970, vor allem S. 121ff.

[5] Lesslie Newbigin, Die eine Kirche – das eine Evangelium – die eine Welt. Die christliche Mission heute. Weltmission heute Heft 11/12, Stuttgart 1959.

[6] Salz der Erde. Eine theologische Besinnung über die Evangelisation, hg. v. ÖRK, Referat für Fragen der Verkündigung, Genf 1963.

[7] Lesslie Newbigin, Bericht des Direktors, in: In sechs Kontinenten. Dokumente der Weltmissionskonferenz Mexiko 1963, Hrsg.: Th. Müller-Krüger, Stuttgart 1964, S. 91ff.

[8] Vgl. Erklärung über Mission und Einheit in Rolle 1951, zitiert in: H.J. Margull, Zur Sendung der Kirche, Stuttgart 1963, S. 301f.

[9] Visser't Hooft, Die missionarische Dimension der ökumenischen Bewegung, Dokumentarbericht Neu-Delhi, a.a.O., S. 541.

[10] Vgl. dazu die Botschaft der Weltmissionskonferenz von Mexiko City 1963, in: In sechs Kontinenten, a.a.O., S. 228ff, vor allem Abs. 4.

[11] Aus den Dokumenten der Tagung des Verbindungsausschusses zwischen IMR und ÖRK 1956, zitiert in: L. Newbigin, Mission in sechs Kontinenten, in: Harold E. Fey, Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968, Göttingen 1974, S. 244.

[12] ebd.

[13] Dokumentarbericht Neu-Delhi 1961, S. 272f.

[14] J. Rossel, Über die grundsätzliche Bedeutung der Integration des IMC in den ÖRK, in: EMM (106), 1962, S. 8.

[15] L. Newbigin, in seiner berühmten Einbringungsrede in Neu-Delhi: Die missionarische Dimension der ökumenischen Bewegung, in: Dokumentarbericht Neu-Delhi, Stuttgart 1962, S. 535ff, hier S. 539.

[16] Zur Studie und ihrer Einordnung vgl.: D. Werner, Mission für das Leben – Mission im Kontext, Rothenburg 1993, S. 92ff.

[17] Georg F. Vicedom, Mission, Ökumene, Integration, ÖR 1963, S. 12ff, hier S. 14.

[18] Dokumentarbericht Neu-Delhi 1961, S. 272f.

[19] Vgl. Dokumentarbericht Neu-Delhi 1961, S. 48 (Text in Berichtsband Evanston – Neu Delhi, S. 267–274).

[20] Vgl. Dein Wille geschehe. Dokumentarbericht Weltmissionskonferenz San Antonio, Hg.: Joachim Wietzke, Frankfurt/M. 1989, S. 195ff (Sektion IV).

[21] J. Rossel, Über die grundsätzliche Bedeutung der Integration des IMC in den ÖRK, a.a.O. 14.

[22] K.M. Beckmann, Die unvollendete Integration von Mission und Kirche, ÖR 1982, S. 73.

[23] So der ehemalige Direktor des Berliner Missionswerkes K. Gruhn in einem editorial zu „mission" 1987, Heft 4, S. 5, zitiert in: Joachim Wietzke, Kirche und Mission in Nordelbien. Anmerkungen zu Integration und Partnerschaft und Überlegungen zu einer zukünftigen Gestalt des Nordelbischen Missionszentrums, in: Vom Gehorsam des Glaubens. Paul Gerhard Buttler zum 60. Geburtstag, Perspektiven der Weltmission Bd. 12, Hamburg 1991, S. 205ff, hier S. 217.

[24] Lesslie Newbigin, Die eine Kirche, das eine Evangelium, die eine Welt, Stuttgart 1959, S. 46.

Zeugnis und Einfluß der Pfingstbewegung in Lateinamerika und ihre ökumenischen Auswirkungen

VON ANA LANGERAK

Vorbemerkung

In diesem Artikel möchte ich über die Stellung und das Zeugnis der Pfingstler in Lateinamerika berichten und die Frage nach der Bedeutung dieser immer stärker werdenden Kraft für die ökumenische Bewegung untersuchen. Gleich zu Beginn sei gesagt, daß ich selbst nicht der Pfingstbewegung angehöre, aber fast dreißig Jahre lang die Pfingstler in Lateinamerika auf ihrem Weg begleitet habe. Viele der Wirren, die das Leben und Zeugnis der Pfingstbewegung in Zentralamerika geprägt haben, haben auch mich und die evangelikalen Kirchen und die Großkirchen geprägt, mit denen ich vornehmlich zu tun hatte. Zusammen mit den Pfingstlern und unabhängig voneinander haben wir die gleiche Bibel gelesen, und zusammen und unabhängig voneinander sind wir nach wie vor in den Kampf der Armen verstrickt. Ich schreibe also als jemand, dessen persönliche Biographie von der Kraft, der Freude, den Schwierigkeiten und Hoffnungen der Pfingstler beeinflußt worden ist, und auch als jemand, der, aus einer Großkirche kommend, hier eine Herausforderung sieht.

Ein beispielloses Wachstum

Keiner, der auch nur irgend etwas über Lateinamerika weiß, kann die entscheidende Bedeutung der Pfingstbewegung für den Wandel der sozio-religiösen Situation in dieser Region übersehen. Begriffe wie „Eruption", „Explosion" und „spektakulär" werden gemeinhin gebraucht, um das Wachstum und die zunehmende Präsenz dieser Bewegung zu beschreiben. Pfingstler sind überall präsent und wahrnehmbar. Man findet ihre Kirchen in den entlegensten Dörfern auf dem Lande und ganz in der Nähe von römisch-katholischen und anderen eindrucksvollen Kirchen aller Denominationen in den Großstädten. Innerhalb des Radius einer durchschnittlichen katholischen Gemeinde in den Großstädten von Ländern wie Venezuela, Chile, Brasilien und Guatemala kann man bis zu sechzehn Pfingstkirchen antreffen, wobei sonstige pfingstlerische Versammlungsorte wie Hauskirchen, in denen Gottesdienste gefeiert werden, und Großzelte für Heilungs- und Evangelisationsveranstaltungen nicht mitgerechnet sind.

Eine Studie des Religionswissenschaftlichen Institutes (ISER, Brasilien) über das Wachstum der Kirchen im Großraum von *Rio de Janeiro* bestätigt diese dynamische Tendenz. Sie zeigt, daß in der Zeit von 1990–1992 710 neue Kirchen (das sind durchschnittlich fünf Kirchen pro Woche) in dieser Riesenstadt entstanden sind. Und obgleich auch baptistische, metho-

distische und presbyterianische Kirchen Anteil hatten an dieser Expansion, so hatten doch die Pfingstler bei weitem das stärkste Wachstum zu verzeichnen. Heute haben die verschiedenen brasilianischen pfingstlerischen Denominationen – unter ihnen die *Assemblies of God, die Brazil for Christ Church* und die *Universal Church of the Kingdom of God* – jede über eine Million Mitglieder; die *Assemblies of God* geben ihre Mitgliederzahl mit acht Millionen an.

Ein anderer typischer Fall ist *Guatemala,* wo die Pfingstler in den dreißiger Jahren nur eine kleine Gruppe darstellten. Doch bis spätestens 1982 (nach 100 Jahren evangelikaler[1] Präsenz in diesem Land) hatte das Wachstum der Pfingstkirchen das der historischen Denominationen überholt. Acht Jahre später, nach dem Aufkommen der sog. Neu-Pfingstler, machten die beiden Gruppierungen zusammen zwei Drittel der gesamten evangelikalen Gemeinschaft von mehr als zwei Millionen aus (20% der Bevölkerung).

Einen ähnlich hohen Zuwachs hatten die Pfingstler in diesem Zeitraum auch in den anderen Ländern Zentralamerikas zu verzeichnen. Dabei darf man nicht vergessen, daß die Regierungen und die Streitkräfte in den achtziger Jahren in dieser Region tief in Bürgerkriege verwickelt und völlig von ihren mächtigen nördlichen Nachbarn abhängig waren. Für die Zivilbevölkerung waren die Unsicherheit, das Leiden und die Zerstörung fast unerträglich. Auch die religiöse Situation war äußerst gespannt und konfliktreich. Die ideologische Rolle der Medien, die Polarisierung in den christlichen Gemeinschaften, Spaltungen innerhalb der verschiedenen pfingstlerischen Denominationen und eine Welle von neuen Missionaren, denen es nur darum ging, die Armen vor dem „Kommunismus" zu retten – das alles waren Elemente des dynamischen Szenarios in diesem Jahrzehnt. Bot die Pfingstbewegung einen Raum, in dem die Armen inmitten von Chaos und Zerstörung Sinn und Kraft finden konnten? Welches auch immer die Gründe gewesen sein mögen, Tatsache ist, daß die Pfingstbewegung in Zentralamerika gerade in dieser von Krieg und Unterdrückung geprägten Zeit ein noch nie dagewesenes Wachstum erlebte.

Das Erscheinungsbild der Pfingstbewegung

In dem Maße, in dem die Pfingstbewegung zahlenmäßig wuchs, trat sie auch in der sozialen und kulturellen Umwelt der Gesellschaft sichtbarer in Erscheinung. In allen Ländern haben die Pfingstkirchen und -organisationen ihren Gebrauch von Druckerzeugnissen erheblich ausgeweitet, sind in die Produktion von Ton- und Videokassetten und Filmen eingestiegen und haben sich Rundfunk und Fernsehen zunutze gemacht. Großes Aufsehen hat die Tatsache erweckt, daß die *Universal Church of the Kingdom of God* für

45 Millionen Dollar einen brasilianischen Fernsehkanal erworben hat. Der Schritt dieser Kirche (die auch 22 Rundfunkstationen besitzt und eine Wochenzeitschrift mit einer Auflage von 800 000 Exemplaren herausgibt) ist nicht außergewöhnlich. In zunehmendem Maße bedienen sich die Pfingstkirchen und -gruppen der Print- und Massenkommunikationsmittel, um größere Teile der Gesellschaft zu erreichen.

Auch das institutionelle Wachstum der Pfingstler ist bemerkenswert. In Ländern wie El Salvador, Nicaragua und Guatemala haben Pfingstkirchen gut geführte Grundschulen und Dienstprogramme im ganzen Land eingerichtet, um dem dramatischen Mangel unter den Ärmsten der Armen zu begegnen. Die nationalen Konferenzen der *Assemblies of God* in Zentralamerika zählen zu ihrem Bestand 4 000 Kirchen, 200 Schulen, 9 Bibelinstitute und 8 Camps oder Konferenzzentren. Das ist nur ein Beispiel für die Art von institutioneller Stärke, sozialer Organisation und strukturierten Anstrengungen, an denen eine große Zahl von Menschen beteiligt sind, die das Erscheinungsbild der Pfingstbewegung mitprägen.

Ein bevorzugtes Thema sowohl unter den Verteidigern der Pfingstler als auch unter ihren Verächtern ist die Frage des politischen Engagements. Ich werde später noch darauf zurückkommen, möchte jedoch schon an dieser Stelle auf die Korrelation zwischen dem anhaltenden Wachstum der Pfingstbewegung und ihrer Öffnung für eine politische Beteiligung hinweisen. Das ist eine Abweichung von der traditionellen Position ihrer Kirchen, die auf einer Trennung zwischen Kirche und Welt bestanden. Die Pfingstler und viele andere Evangelikale in Lateinamerika haben bislang eine futuristische Eschatologie vertreten, die den Nachdruck auf die Erfüllung des Missionsbefehls (Mt 28,19) legt, um Christi Wiederkunft zu beschleunigen. Die Tatsache, daß es heute zahllose Beispiele für die Beteiligung von Pfingstlern an kommunaler und nationaler Politik gibt, zeigt, daß ein Teil der Pfingstbewegung die theologische Position aufgegeben hat, derzufolge soziales und politisches Handeln nichts mit dem Evangelium zu tun hat.

Seit den sechziger Jahren, vor allem aber seit 1980 melden sich Evangelikale und Pfingstler im politischen Leben öffentlich zu Wort. Zusammen mit anderen haben sie sich energisch für Kandidaten und politische Persönlichkeiten eingesetzt, die ihre evangelistischen Interessen oder soziopolitischen Ideale fördern. Sie haben sich in der Tat bis zu diesem Zeitpunkt an der Bildung von dreißig evangelikalen politischen Parteien in zwölf Ländern beteiligt. Führende Kirchenleute und Gemeindeglieder der Pfingstkirchen sind in politische Funktionen auf nationaler Ebene gewählt oder dazu ernannt worden; und einige von ihnen spielen auf örtlicher Ebene eine aner-

kannte und gewagte Rolle bei der Lösung von Konflikten oder als Fürsprecher benachteiligter Gruppen. In einem politischen Kontext, der durch Verfall und Korruption sowie durch eine auffallende „Führungslosigkeit" im staatsbürgerlichen Leben gekennzeichnet ist, machen sie ihren Einfluß geltend in einer Gesellschaft, die – zumindest formal gesehen – demokratisch geworden ist.

Eine neue Identität

Wie verhalten sich die Konsolidierung und die zunehmend sichtbare Erscheinung der Pfingstbewegung zur Identität und zum Selbstverständnis der Pfingstler auf dem Kontinent? Das ist eine vielschichtige Frage; doch es versteht sich von selbst, daß mit der zunehmenden Mitgliederzahl auch das Selbstvertrauen gewachsen und der Minderwertigkeitskomplex abgebaut worden ist. In Lateinamerika verstehen sich die Pfingstler heute nicht als eine Sekte oder eine verachtenswerte Minderheit, sondern als legitime Glieder und Mitbürger ihrer Gemeinschaft und ihrer Gesellschaft. Dieses neue Selbstverständnis bedeutet unter anderem, daß die Behauptung, sie seien durch „ausländische" Interessen (das heißt die ideologischen und politischen Interessen der extremen Rechten in den Vereinigten Staaten) gesteuert, genau untersucht werden muß. Wenn es auch zutrifft, daß eine bestimmte Kategorie innerhalb der vielfältigen Pfingstbewegung ihre Strategie aus den USA bezieht und großen Nachdruck auf die „elektronische Kirche" legt, und daß auch andere von ihren Partnern in den USA Unterstützung erhalten und enge Beziehungen zu ihnen pflegen, so muß doch gesagt werden, daß die Bewegung im großen und ganzen *in ihrem Wesen und Ethos keineswegs fremdbestimmt, sondern vielmehr echt lateinamerikanisch ist.*

Natürlich fühlt sich die römisch-katholische Kirche – als die historisch vorherrschende Kirche – durch das Wachstum der Pfingstbewegung stark herausgefordert. Im religiösen Bereich stellt die Bewegung den Anspruch der katholischen Kirche in Frage, die einzige legitime Vertretung von Religion und Kirche in Lateinamerika zu sein. Auch die Tatsache, daß die Pfingstler sich heute als legitime Mitbürger ihrer Gemeinschaft und ihres Volkes verstehen und eine größere Rolle beim Aufbau der Gesellschaft übernehmen, stellt eine zusätzliche Herausforderung für die Hegemonie der katholischen Kirche im öffentlichen Bereich dar. Die Antwort auf diese Herausforderung war unterschiedlich. Klischees und Konspirationstheorien werden in manchen Kreisen immer noch zur Erklärung für das Wachstum und die Identität der lateinamerikanischen Pfingstbewegung herangezogen

(wie z. B. in dem Dokument, das für die Lateinamerikanische Bischofskonferenz [CELAM] in Santo Domingo erarbeitet worden ist); und in einigen Ländern gibt es ernsthaften Widerstand gegen eine Gesetzesreform, die die konfesssionellen Privilegien abschaffen würde. Es gibt jedoch einige Strömungen im lateinamerikanischen Katholizismus, die ihre Bereitschaft bekunden, von der Betrachtungsweise der Pfingstler zu lernen, und die sogar so weit gehen einzugestehen, daß religiöse Privilegien der Vergangenheit angehören.

Es ist jedoch ein Fehler zu glauben, daß die Pfingstler sich primär als soziopolitisch Handelnde verstehen. *Die Identität der Pfingstler ist im Religiösen begründet;* sie leitet sich im Kern von einer besonderen, intensiven und unmittelbaren Begegnung mit Gott durch den Heiligen Geist her. Im Zentrum der Kirchenmitgliedschaft steht eine gemeinsame Erfahrung des Heiligen Geistes und nicht ein gemeinsames Wunschbild der Gesellschaft. In der Regel lassen Pfingstler ihr Leben und ihr Engagement von religiösen Überzeugungen bestimmen, die ihnen lieb und teuer sind, und nicht von sozialen oder politischen Projekten. Das bedeutet nicht, daß ihr Wachstum und die zunehmende Bedeutung ihrer sozialen und politischen Rolle frei ist von Ehrgeiz oder Eigeninteresse. In ihrer neu entdeckten politischen Rolle sind führende Kirchenleute unter den Pfingstlern dafür bekannt, daß sie mit den „evangelikalen Wählerstimmen" handeln, um ihre eigenen Interessen zu fördern; und einige haben eine Sonderbehandlung durch den Staat gesucht. Die Motivationen, Wunschvorstellungen und Ideologien, um die es hier geht, sind oft sehr zweideutig. Doch das ist vielleicht nur eine andere Art und Weise, um zu sagen, daß die Pfingstler in diesen Dingen ebenso wie jede andere Gruppe der Versuchung des Machtmißbrauchs ausgesetzt sind!

Ein in religiöser Erfahrung verwurzeltes Selbstverständnis

Der Kern der Pfingstbewegung ist eine intensive Erfahrung Gottes durch den Heiligen Geist. Diese Erfahrung ist unmittelbar und „zwingend"; das heißt, der Glaubende erfährt Gott unmittelbar durch die Kraft des Heiligen Geistes. Diese Erfahrung ist in der Tat so zwingend und unbeschreiblich, daß sie sich in Gestalt ekstatischer Äußerungen wie Zungenreden, anhaltendem Gebet, Prophetie oder geistbeseeltem Tanz manifestiert. Wenngleich die Erfahrung des Zungenredens und die Gabe der Heilung und der Prophetie entscheidende Merkmale des Pfingstlertums sind, so ist doch die von den Pfingstchristen am häufigsten bezeugte Erfahrung die der Erfüllung mit der Kraft des Geistes, die sie befähigt, mit einer negativen Vergangenheit zu bre-

chen und zu einer positiven Lebenseinstellung zu finden. Für Menschen, die zu der breiten Schicht von Lateinamerikas entwurzelten und aufgegebenen Gruppen gehören, ist eine solche Begegnung mit der Kraft des Geistes eine zutiefst bewegende Erfahrung von Freiheit und von Befreiung vom Terror der Sprachlosigkeit.[2]

Zwei Dimensionen pfingstlerischer Erfahrung gilt es hier festzuhalten. Erstens: Wenngleich diese Erfahrung zutiefst persönlich ist, so wird sie doch in der Regel mit einer Gemeinschaft von Mitgläubigen geteilt, in der man einander annimmt und Sorge füreinander trägt. Menschen, die verstört sind durch Vernachlässigung, Ohmacht und Einsamkeit, finden in pfingstlerischen Gemeinden volle Annahme und Gemeinsamkeit ohne Vorbedingungen. Hinzu kommt, daß sie nicht nur als Glieder von ihren Brüdern und Schwestern geachtet und bestätigt, sondern auch ermutigt werden, neue Rollen und Verantwortlichkeiten in der Kirche zu übernehmen und aktive Verkündiger des Evangeliums zu werden.

Zweitens: Die Begegnung mit Gott ist unmittelbar und geschieht ohne die Vermittlung eines Pastors oder Priesters. Es gibt keinen formalen Ritus – wie die Taufe – , durch den die Kraft des Heiligen Geistes freigesetzt wird. Pfingstlerische Gruppen ermutigen einzelne Laien dazu, an den gleichen Schlüsselerfahrungen teilzuhaben wie ihre Pastoren. Auf diese Weise nivelliert die pfingstlerische Erfahrung soziale Unterschiede und flößt den Gläubigen die Gewißheit ein, daß der Geist Gottes – weil er so machtvoll in ihnen wirksam ist – auch das Böse, das im Leben so weit verbreitet ist, überwinden kann.[3]

Die Kräfte, die durch die Bekehrung freigesetzt werden, sind sowohl nach innen als auch nach außen gerichtet. Neu zum Glauben Bekehrte nehmen neue Einstellungen und Gewohnheiten an. Typisch sind der Verzicht auf Alkohol, Rauchen, Drogen, Prostitution, Tanzen usw. sowie eine neue, positive Einstellung zu familiärer Verantwortung, Arbeit, Sparen, Ehrlichkeit sowie die Bereitschaft, 10% des Einkommens an die Kirche zu geben.

Die Anziehungskraft der Pfingstbewegung ist für *Frauen* besonderes groß. Dieser Asepkt, der das Interesse von Forschern und Gelehrten wie Celia Mariz[4] auf sich gelenkt hat, bedarf einer sehr viel gründlicheren Behandlung, als es hier möglich ist. Hier muß gesagt werden, daß die Pfingstkirchen eine große Hochachtung vor der Rolle der Frauen in der Familie, Kirche und Gemeinde haben. Die Frauen werden dazu ermutigt, Fähigkeiten und Fertigkeiten zu entwickeln; und es wird ihnen Verantwortung für die Förderung kirchlicher Aktivitäten übertragen. Diese Einstellung verleiht den Frauen –

besonders *armen* Frauen – ein neues Selbstwertgefühl und ein neues Maß an Eigenständigkeit.

Besonders großen Nachdruck legen die Pfingstler auf die traditionellen Familienwerte. Auf diesem Gebiet kann es zu Doppeldeutigkeiten kommen, wenn die Gemeinden das Verhalten ihrer Glieder kontrollieren. Die Pastoren sind als sehr autoritär bekannt. Sie werden sehr oft in Familienangelegenheiten um Rat gefragt und gehen dabei oft so weit, daß sie Vorschriften machen und Entscheidungen für Frauen und jüngere Familienmitglieder treffen. Obwohl dem so ist, sind pfingstlerische Frauen, gestärkt durch ihren Glauben, um die Bekehrung ihrer Ehemänner und Söhne bemüht. Sie wissen, daß diese männlichen Familienmitglieder, wenn sie erst einmal bekehrt sind, negative Gewohnheiten und schädliches Verhalten aufgeben und eine verantwortlichere Lebensanschauung gewinnen. In diesem Sinne kann man sagen, daß die lateinamerikanische Pfingstbewegung als eine soziale Bewegung – wie es keine andere Kraft je getan hat – zu dem beigetragen hat, was man „die Domestizierung des lateinamerikanisches Mannes" nennen kann.

Für die Bekehrten gewinnt das kirchliche Leben – mit seinen Möglichkeiten der Beteiligung und der Leitung – eine ungeheuere Bedeutung. Pfingstlerische Gottesdienste (oft nachts gefeiert) sind volkstümlich in ihrer Sprache und Form. Volkstümliche Instrumente, Gesang, In-die-Hände-Klatschen, Zeugnisse, spontane Gebete und eine Predigt, die die Gemeinde unmittelbar mit hineinnimmt – das alles vermittelt die Kraft und die Gnade Gottes in der verständlichen und direkten Redeweise des einfachen Volkes. Alle Pfingstkirchen sind per definitionem missionarisch. Jeder fühlt sich aufgerufen, Evangelisation zu treiben, die Kranken zu besuchen, Talente zu entwickeln wie das Halten von Bibelarbeiten, das Predigen auf der Straße usw. Ihre persönliche Erfahrung des Heiligen Geistes wird zum Schlüsselmotiv und zentralen Thema in diesen Ausdrucksformen der Evangeliumsverkündigung.

Schließlich verdient noch ein weiterer Faktor Beachtung, und zwar wegen seines religiösen Kerngehaltes, nämlich die Verantwortung, die Pfingstchristen für die Gründung neuer Gemeinden, die Unterstützung der Pastoren und den Besitz und die Verwaltung kirchlichen Eigentums und kirchlicher Angelegenheiten übernehmen. Den meisten der armen und am Rande der Gesellschaft lebenden Menschen waren diese Aspekte eines „organisierten" Lebens in der Situation, in der sie früher lebten, völlig unbekannt. Autoren wie Harvey Cox weisen auf die „modernisierende" Rolle hin, die der volkstümliche Protestantismus heute in den formal zwar demokratischen, aber zutiefst ungerechten Gesellschaften Lateinamerikas spielt. In einer Situa-

tion, in der der Neoliberalismus mit seiner Idee des Staates als Wohltäter Verheerungen anrichtet, bereiten die Pfingstkirchen den Boden für die Übernahme von Verantwortung und die Entwicklung von Strukturen der Solidarität und Selbsthilfe. Die Motivation dafür ist nicht in einer Gesellschaftstheorie oder einem Sozialplan zu suchen, sondern in der religiösen Kernerfahrung der Pfingstbewegung.

Das Zeugnis der Pfingstler – alte und neue Ausdrucksformen

Aus dem oben Gesagten ergibt sich, daß die primäre Berufung der Pfingstler im Bereich der *Evangelisation* liegt. Die bevorzugte Methode ist die persönliche Evangelisation, wenn natürlich auch Ortsgemeinden, Jugend- und Frauengruppen, Kinderkreise, gezielte Kampagnen und in zunehmendem Maße auch Print- und elektronische Medien eine wichtige Rolle spielen. Da die Pfingstbewegung sehr vielgestaltig ist, gibt es auch sehr unterschiedliche Stile. In den reicheren Wohngegenden ist die von Geschäftsleuten, Freiberuflichen und Frauen des Mittelstandes bevorzugte Form der Evangelisation eher die eines Gebetsfrühstücks oder einer inspirierten Verkündigung in einem Hotel. Die Armen in den Städten sprechen in Massen auf Heilungsgottesdienste in Megakirchen, Stadien und Zelten an, und Dorfbewohner drängen sich mit ihren Nachbarn in kleinen Kapellen, um die Evangeliumsbotschaft von ungebildeten Angehörigen ihrer eigenen sozialen Klasse zu hören.

In zunehmendem Maße haben Pfingstler sich um die Nöte in ihren eigenen Gemeinschaften durch die Einrichtung von Sozialdiensten eingesetzt. Einige haben in der Tat beachtliche Strukturen, Netzwerke und Programme entwickelt. Dazu gehören Privatschulen, Suppenküchen, Lese- und Schreibförderung, Familienberatungsstellen, Suchthilfeprogramme, Frauenförderungsprogramme, Pensionspläne für Pastoren und ihre Witwen und – wie in vielen zentralamerikanischen Ländern der Fall – vielseitige Organisationen für landwirtschaftliche Entwicklung und Katastrophenhilfe. Wie schon gesagt, auch die politische Aktivität der Pfingstler nimmt in beachtlicher Weise zu. Das reicht von der Ausübung des Wahlrechts bis hin zur Beteiligung an Wahlkampagnen, an Lobbygeschäften, an der Aushandlung von Zugeständnissen und an der Ausübung politischer Ämter.

Die Frage der Beteiligung oder Nichtbeteiligung der Pfingstler am *politischen Leben* ist in ganz Lateinamerika Gegenstand langer Debatten und Untersuchungen sowie akuter Spannungen unter religiösen, sozialen und politischen Gruppierungen. Angesichts der traditionellen apokalyptischen,

endzeitlichen und oft fundamentalistischen Neigungen der pfingstlerischen Theologie und der äußerst bewegten sozialpolitischen Geschichte Lateinamerikas ist das nicht erstaunlich. Doch die in den sechziger Jahren gemachten Vorhersagen im Blick auf die Fähigkeit der Pfingstbewegung, sozialpolitische Veränderungen zu fördern oder zu bremsen, haben – so kann man im Nachhinein sagen – die Anpassungsfähigkeit dieser Bewegung unterschätzt.[5]

Vielfalt, Komplexität und Anpassungsfähigkeit

Bevor ich näher auf die Anpassungsfähigkeit der lateinamerikanischen Pfingstbewegung eingehe, möchte ich – selbst auf die Gefahr hin, daß es offensichtlich ist – etwas über ihre Vielfalt und Komplexität sagen. Innerhalb dieser Bewegung findet man neben dem breiten Strom eingesessener Kirchen auch die sog. *Neu-Pfingstler.* Es gibt darüber hinaus zahlreiche Riesengemeinden charismatischer oder pfingstlerischer Art, die sich selbst als unabhängige Kirchen verstehen. In weltweitem Maßstab stuft der Statistiker David Berett sie als Prä-, Post- oder Kryptopfingstler ein. Was sie kennzeichnet, ist ihre Betonung eines bestimmten Aspektes der Pfingstbewegung oder die Einführung neuer Merkmale. Je nach ihrer Herkunft, dem Grad ihrer kulturellen Einwurzelung und ihrer Bodenständigkeit können die Pfingstkirchen mehr hierarchisch oder mehr demokratisch sein, offen für die Zusammenarbeit mit anderen Christen oder sektiererisch, biblisch-theologisch orientiert oder einfach buchstabengläubig (im Blick auf die Heilige Schrift). Diese Unterschiede können sehr ausgeprägt sein. In *Guatemala* zum Beispiel treten die weltgewandten neu-pfingstlerischen Kirchen der Hauptstadt eher wie „transnationale Kirchen" auf, mit konsum- und erfolgsorientierten Werten, aufgrund derer sie in das Lager der „religiösen Rechten" einzuordnen sind, während ihr Gegenstück, die pfingstlerischen Basisgemeinden der einheimischen Landbevölkerung, eine beachtliche Rolle beim Wiederaufbau ihrer vom Krieg zerrütteten Gemeinschaften spielen und sich dabei den Erweis ihrer menschlichen Solidarität etwas kosten lassen.

Dabei ist zu beachten, daß die Pfingstbewegung Merkmale aufweist, die Vielfalt, wenn nicht gar regelrechte Fragmentierung begünstigen. Zumeist haben die Pfingstkirchen kein erkennbares theologisches Lehrsystem und keine anerkannte theologische Autorität. Ihre radikale Interpretation des „Priestertums aller Gläubigen" und des „sola scriptura" sowie die pfingstlerische Erfahrung selbst schaffen die Voraussetzung dafür, daß die Gläubigen aus innerem Drang und „von der Bibel her" Theologie treiben, scheinbar ohne Bezug zur Lehre von der Kirche oder zu theologischer Tradition. Ein

weiteres kommt hinzu: Da der schrittweise Aufstieg im Führungssystem der Kirche gefördert wird und „unternehmerische Fähigkeiten" im (zumeist männlichen) geistlichen Dienst hohen Stellenwert haben, wird die Gründung neuer Gemeinden oft als ein Beweis von Kompetenz angesehen. Was als Aufbau einer neuen Gemeinde durch einen in der Ausbildung befindlichen Pastoren beginnt, kann dann de facto zur Gründung einer neuen Kirche oder Denomination führen!

Wir können den mosaik-förmigen Charakter der lateinamerikanischen Pfingstbewegung besser verstehen – und auch vorschnelle Verallgemeinerungen vermeiden –, wenn wir das *pragmatische Denken* verstehen, das sich in dieser Bewegung entwickelt hat. Im Laufe eines Jahrhunderts haben die Pfingstler Reife gewonnen. Ein erster Schritt bestand darin, daß große Teile der Bewegung sich soziale Anliegen zu eigen machten und sich für soziale Belange einsetzten, als sie erkannten, daß das die Lebensbedingungen von Kirchen- und Gemeindegliedern verbessern würde. Langsam, aber stetig wurden dann konkrete Programme, Strukturen und Netzwerke entwickelt, und die Pfingstler bauten nach und nach ein Erfahrungspotential sozialen Handelns in der Gesellschaft überhaupt auf. Zu gegebener Zeit kamen dann auch diejenigen, die trotz ihres Mißtrauens gegenüber politischen Strukturen Verbindungen zu ihrer Regierung oder anderen Organisationen aufnahmen, in der Hoffnung, religiöse Gleichberechtigung für ihre Gemeinschaften oder „mehr Raum" für ihre eigenen Aktivitäten zu gewinnen. Es muß in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß es diese Einstellung war, die zu den unglücklichen, publizistisch breitgetretenen Fällen geführt hat, in denen Pfingstler von unterdrückerischen Regierungen (Pinochet in Chile) und anti-freiheitlichen Bewegungen in den konfliktreichen siebziger und achtziger Jahren „benutzt worden sind". Trotz dieser und anderer Schwierigkeiten hat die aktuelle Erfahrung sozialer und politischer Tätigkeit zum Reifungsprozeß der Pfingstbewegung beigetragen.

Die ökumenischen Auswirkungen

Welche Schlußfolgerungen müssen wir aus der dynamischen Präsenz und dem Zeugnis der Pfingstkirchen in Lateinamerika hinsichtlich der ökumenischen Situation ziehen? Wo liegen die Möglichkeiten und Spannungen in der Begegnung zwischen der Pfingstbewegung und der ökumenischen Bewegung? Welche Betrachtungsweisen würden dazu beitragen, daß eine solche Begegnung die Bemühungen um die Gemeinschaft der Kirchen auf dem Wege zur sichtbaren Einheit fördert?

Dazu muß zunächst gesagt werden, daß es für die Organisationen der ökumenischen Bewegung wie den Lateinamerikanischen Rat der Kirchen (CLAI) und den Ökumenischen Rat der Kirchen schwierig war, die Pfingstbewegung in ihrer Bedeutung und Reichweite „einzugliedern". Gewiß, beide haben eine Reihe von pfingstlerischen Mitgliedskirchen, und beide haben auch pfingstlerischen Anliegen Raum gegeben. Der CLAI hat Vertreter von pfingstlerischen Denominationen in seinem Leitungsgremium; und sowohl der CLAI als auch der ÖRK haben vielversprechende Verbindungen und Vorhaben mit Pfingstlern eingeleitet; doch das Wachstum und die Bedeutung der lateinamerikanischen Pfingstbewegung müssen in *ihren Konsequenzen* noch genauer bedacht werden.

Angesichts der Sorge der ökumenischen Bewegung um die globale *sozioökonomische und politische Situation, die 520 Millionen Slumbewohner hervorgebracht hat*, und die bewußt ganze Bevölkerungsgruppen aus der Rationalität der Produktion und des Konsums ausschließt, muß man sich fragen, was man aus der Tatsache lernen kann, daß die Pfingstkirchen den Armen eine Möglichkeit geboten haben, die lebenspendende und Würde verleihende Kraft des Heiligen Geistes zu erfahren und Haushalterschaft und Solidarität zu üben. In Anbetracht der Tatsache, daß die ökumenische Bewegung die Legitimität authentischer, kulturell verwurzelter Ausdrucksformen des Evangeliums immer wieder betont hat, *ist zu fragen, ob nicht ein Großteil der lateinamerikanischen Pfingstbewegung als eine solche Ausdrucksform anerkannt werden sollte.* Ähnlich stellt sich die Frage aus der Sicht des ökumenischen missionarischen Denkens. Die Bedeutung der evangelistischen und verwandelnden Kraft der lateinamerikanischen Pfingstbewegung ist einmalig; denn sie erfaßt und artikuliert das Evangelium nicht nur durch das Medium der lateinamerikanischen Volkskultur, sondern sie bringt auch eine gemeinschaftsbezogene Ethik hervor, die erhebliche soziale Auswirkungen hat. Aspekte der Pfingstbewegung wie diese bergen in sich das Potential einer Bereicherung und Aktivierung ökumenischen Denkens und Handelns.

Es sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß die fruchtbarsten Begegnungen zwischen der ökumenischen Bewegung und der Pfingstbewegung bisher diejenigen waren, in denen es um Themen wie solidarisches Handeln, pastorale Erneuerung, alternative mikro-ökonomische Projekte, die Notwendigkeit einer politischen Theologie und entsprechender Richtlinien sowie – in gewissem Umfang auch – um ökumenische theologische Ausbildung ging. Das hat zu beachtlichen Ergebnissen auf lokaler, nationaler und regionaler Ebene geführt. Und was den gezielten Prozeß öku-

menischer Erziehung betrifft, so ist dies auch der Ausbildung pfingstlerischer Führungskräfte zu verdanken. Die ökumenische Begegnung erweist sich dort als schwieriger und wird – im großen und ganzen – auch vermieden, wo die ökumenische Bewegung in ihrer Geschichte des 20. Jahrhunderts durch systematische Reflexion eine bestimmte Tradition entwickelt hat, vornehmlich im Blick auf die Einheit der Kirche und die Einigkeit in der Mission.

Warum erweist sich der ökumenische Dialog über diese Fragen als so schwierig? *Drei* Schwierigkeiten oder Herausforderungen legen sich nahe. Zunächst einmal diese: „Ökumeniker" haben jahrelange Erfahrungen gemeinsamen Nachdenkens und systematischer Formulierung ihrer Position, während die meisten Pfingstler noch am Anfang stehen. In den laufenden Dialogen empfinden die Pfingstler die „ökumenische Theologie" als formalistisch und – weil ihre Erfahrung nicht genügend berücksichtigt wird – als nicht ökumenisch genug und oft gar als herablassend. – Zweitens: Die ökumenische theologische Methode des Gesprächs über Konvergenztexte – und deren Annahme – ist den meisten Pfingstkirchen nicht vertraut. Solche Gespräche haben für sie im allgemeinen keine vorrangige Bedeutung; und es fehlen ihnen darüber hinaus die erforderlichen Strukturen (Kommissionen, Synoden, führende kirchliche Mitarbeiter) für die Rezeption solcher Texte. – Als dritter Faktor kommt die Tatsache hinzu, daß die ökumenisch orientierten Großkirchen in Lateinamerika und anderswo selbst zögernd sind. Einerseits fehlt es vielen von ihnen an einer ausgeprägten Theologie des Heiligen Geistes und an einem theologischen Verständnis der aufsehenerregenden Manifestationen des Heiligen Geistes. Aufgrund ihrer starken Beeinflussung durch die Aufklärung und den Rationalismus scheuen sie vor dem ganzen Bereich der Emotionen und des „Spektakulären" zurück. Andererseits sind viele irritiert durch das evangelistische Zeugnis von Pfingstlern in Bereichen, in denen sie bislang tätig waren.

Doch von den oben beschriebenen Schwierigkeiten stellt keine eine *solche Herausforderung* dar *wie die Frage der grundlegenden Ziele und Visionen.* Während für die ökumenische Bewegung die Einheit (die sichtbare Einheit der Kirchen, die Manifestation der *koinonia* im Leben, Glauben und Zeugnis) das fundamentale Ziel ist, zielt die Pfingstbewegung darauf, daß sich die Erfahrung der Kraft des Heiligen Geistes ausbreitet. Die mit diesen Zielen verbundenen Wertsysteme und Bräuche sind sehr unterschiedlich, wenn sie sich auch an manchen Punkten überschneiden. Wie können im Dialog der beiden Bewegungen (oder sollte man sagen der beiden Kulturen?)

die *ekklesiologischen Aussagen* der einen und die *Geisterfahrungen* der anderen *sich gegenseitig korrigieren und bereichern?*

Es ist ein Glücksfall, daß in der aktuellen Diskussion über die Vision und das Selbstverständnis des ÖRK die legitime Vielfalt innerhalb der ökumenischen Bewegung und ihr polyzentrisches Wesen offen anerkannt und bekräftigt werden. Auch die heute oft gebrauchte Metapher des Unterwegsseins eröffnet neue schöpferische Möglichkeiten. Ein solches gemeinsames Auf-dem-Wege-Sein von Ökumenikern und Pfingstlern – was auf verschiedenen Wegen schon geschieht – sollte gezielt auch auf anderen weiterverfolgt werden.

Eine Fülle von Problemen und Sonderanliegen könnten der Boden und die Steine sein, aus denen solche Wege bestehen: die Überwindung von Gewalt, Glaube und Wirtschaftsleben, eine Evangelisationstheologie, Fragen der Geschlechterrolle und der Macht, Heilung und Ganzheit, Zusammenarbeit im Dienst menschlicher Not und die gegenseitige Teilhabe am Gottesdienst des anderen. Im ökumenischen Gespräch muß Raum geschaffen werden für eine *authentische Selbstdarstellung der Pfingstler,* damit sie nicht nur eingeladen werden, einem vorgegebenen Weg zu folgen. Konkrete Zwischenschritte für ein gemeinsames Zeugnis sollten gefördert werden. Das setzt in der Regel einen Prozeß voraus, der von Wettbewerb oder Nichtachtung zu gegenseitiger Anerkennung und Zusammenarbeit führt. Das gleiche gilt für den Dialog über Fragen der Ekklesiologie, wo den Pfingstlern Gelegenheit gegeben werden sollte, *ihr Selbstverständnis als eine christliche kirchliche Bewegung darzulegen.* Die „ökumenischen" Kirchen können dabei ihr Verständnis der Gemeinschaftsbezogenheit der Gaben und Früchte des Geistes, die Pfingstler ihre Sicht von den „Wirkungsweisen des Heiligen Geistes" einbringen.

Das Vertrauen, das auf diesen gemeinsamen Wegen aufgebaut wird, kann es den Pfingstlern ermöglichen, ihre reiche Erfahrung und Erkenntnis weiterzugeben und auf die Herausforderungen und Fragen ihrer Weggefährten zu antworten. Es ist zu hoffen, daß der Geist von Pfingsten durch ein solches Miteinanderteilen überraschende Möglichkeiten gegenseitigen Lernens für alle eröffnet.

Übersetzung aus dem Englischen von Helga Voigt

1 In diesem Artikel wird der Begriff „evangelikal" in seinem in Lateinamerika üblichen Sinn gebraucht, das heißt, er umfaßt sowohl die protestantischen als auch die spezifisch evangelikalen Denominationen.

2 Zu diesem Thema läßt man am besten einen Pfingstler selbst zu Worte kommen: „Analysen der lateinamerikanischen Pfingstbewegung, die sich mehr auf eine Beschreibung als auf die dynamischen Merkmale der Pfingstler konzentrieren, laufen Gefahr, die Bedeutung zu unterschätzen, die diese persönliche Erfahrung für die Selbstachtung, die Motivation und die moralische Stärke des einzelnen hat. Ein entscheidender Bruch mit der eigenen Vergangenheit, insbesondere wenn diese mit negativen Erinnerungen verbunden ist, bietet den Ansporn für persönliche Disziplin und die Motivation, die Frustrationen und Entmutigungen zu überwinden, die konstruktives Handeln unmöglich gemacht haben" (Douglas Peterson, Not by Might nor by Power, Oxford, Regnum, 1996, S. 84).

3 *Juan Sepúlveda,* „The Pentecostal Movement in Latin America", in: New Face of the Church in Latin America, Guillermo Cook, Maryknoll, Orbis, 1994. S. 73.

4 Siehe „Pentecostalism and Women in Brazil" von Cecilia Loreto Mariz und Maria das Dores, Campos Machado, in: Power, Politics and Pentecostals in Latin America, hg. von Edward C. Cleary und Hannah Stewart-Gambino, Wesetveiw Press, Boulder, 1997.

5 Zwei wegweisende Erforscher der lateinamerikanischen Pfingstbewegung, Emilio Willems und Christian Lalive d'Epinay, haben die Grundelemente dieser Auseinandersetzung in den sechziger Jahren herausgearbeitet. Während sie sich in einer Reihe von Fragen einig waren (die Pfingstbewegung als eine Religion der Armen, ihr Angebot psychologischer und emotionaler Sicherheit, ihre emotionale Anziehungskraft und ihre Betonung des Geistlichen gegenüber dem „irdischen" Bereich), gingen ihre Anschauungen auseinander in der Frage, ob die Pfingstbewegung die Fähigkeit besitzt, als eine verändernde Kraft auf dem Kontinent zu wirken. Willems erkannte der Bewegung eine Protestrolle zu und die Fähigkeit zur Veränderung inmitten einer zutiefst ungerechten Gesellschaft. Lalive hingegen kam zu dem Schluß, daß es der Pfingstbewegung um Aufrechterhaltung der Ordnung und die Verteidigung des Status quo ginge. Ihre Argumentation ist in zahlreichen Artikeln über das sozio-politische Verhalten der Pfingstler und in Erklärungen für das Wachstum der Bewegung in den schwierigen darauffolgenden Zeiten benutzt worden.

Gewalt überwinden

VON MARGOT KÄSSMANN

In den Anhörungen bei der 8. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Harare wird die Einheit III des Ökumenischen Rates im Rahmen ihres Rechenschaftsberichtes über die Arbeit seit Canberra vor allem auch das *Programm zur Überwindung der Gewalt* benennen. Als eines der jüngsten Programme des Ökumenischen Rates kann es weder auf eine lange Studienreihe noch auf einen großen Bekanntheitsgrad in der ökumenischen Bewegung zurückblicken. In jedem Fall aber liegt hier ein großes Potential für die Arbeit nach der Vollversammlung. Im folgenden werden daher zum *einen* die ersten Überlegungen und vor allem die derzeitige Kampagne innerhalb des Programmes dargestellt, zum *anderen* einige der Möglichkeiten für die Arbeit nach Harare angedeutet.

1. Und noch ein Programm?

1994 konnte der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen erstmals in Südafrika tagen. Dies war ein besonderes Ereignis, sowohl für die gastgebenden südafrikanischen Mitgliedskirchen als auch für den Zentralausschuß selbst, ein Augenblick der Dankbarkeit und Freude. In einem festlichen Gottesdienst in Johannesburg fragte Bischof Stanley Mogoba in seiner Predigt: „Nachdem das Programm zur Bekämpfung des Rassismus so viel zur Überwindung der Apartheid beigetragen hat, ist es nicht Zeit für ein weltweites Programm zur Bekämpfung der Gewalt?" Diese Idee lag seit langem „in der Luft". Gewalt als Bedrohung des menschlichen Lebens war das Thema vieler Berichte aus den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates. In Südafrika im April 1994, wenige Monate vor den ersten freien Wahlen, wurde dies noch einmal dramatisch unterstrichen. Gewalt bedroht heute die gesamte Existenz von Leben auf unserem Planeten Erde. Dies gilt sowohl für die strukturelle Gewalt und die Massenvernichtungswaffen als auch für die Zerstörung der menschlichen Gemeinschaft durch Gewalt und für die Gewalt gegen die Mitwelt. Die Verbindung von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung als ein Schlüsselthema der ökumenischen Bewe-

gung der achtziger Jahre kann durch das Gewaltthema geradezu exemplarisch fortgeführt und vertieft werden: Gottes gesamte Schöpfung wird durch Ungerechtigkeit, Krieg und Zerstörung bedroht. Die Globalisierung der Wirtschaft scheint eine Globalisierung der Gewalt im Gepäck zu tragen. Aus der gesamten Welt wird berichtet, wie Gewalt als Mittel der Konfliktbewältigung zunehmend akzeptiert wird, die Ideologie der Gewalt scheint dominant zu werden. Jan Ph. Reemtsma hat diese intensivierte Wahrnehmung der Gewalt als Kennzeichen unseres Jahrhunderts dargestellt: „Das Gefühl der Ratlosigkeit, was wir am Ende dieses Jahrhunderts haben, hat entscheidend mit der Gewaltgeschichte zu tun: Die Vorstellung der Eingrenzbarkeit von Gewalt ist in diesem Jahrhundert auf das Gründlichste ruiniert worden – in Kriegen, in zivilen Massakern, in Terrorsystemen unterschiedlichster Art. ... Dies ist eine der Schockerfahrungen dieses Jahrhunderts."[1] Für diese Schockerfahrung waren natürlich sowohl der Holocaust durch den Nazi-Terror als auch der Zweite Weltkrieg, die Stalin-Ära in Osteuropa, das Pol-Pot-Regime in Kambodscha, die Militärdiktaturen in Lateinamerika und viele andere Greueltaten unseres Jahrhunderts die Grundlage. Die Frage ist, ob wir Gewalt tatsächlich als das Ethos unserer Zeit, als die Spiritualität der modernen Welt bezeichnen müssen.[2] Oder gibt es eine neue Wahrnehmung in unserer Welt, daß wir eine Gegenbewegung brauchen, einen neuen Mut, Gewalt zu überwinden, um Raum für das Leben, wie Gott es gewollt hat, zu schaffen?

Eine solche Gegenbewegung ist bisher lediglich eine Hoffnung, die aber doch zumindest reale Anhaltspunkte hat. Die Romantisierung der Gewalt in den siebziger Jahren durch viele Befreiungsbewegungen ist längst zu den Akten gelegt. Es gibt nichts Romantisches mit Blick auf Gewalt! Gleichzeitig ist es offensichtlich, daß die Romantisierung der Gewalt, die Verherrlichung der Gewalt, vor allen Dingen im Bereich der neuen Medien täglich präsent ist. Es ist geradezu schwierig, der populären Legitimation von Gewalt zu entkommen. Die Kirchen können hierin eine entscheidende Rolle spielen – dies ist Ausgangspunkt des Programms zur Überwindung der Gewalt. Glaubwürdigkeit werden die Kirchen in diesem Bereich allerdings nur gewinnen, wenn sie ihre Wurzeln neu entdecken, den Ruf zur Gewaltüberwindung offen vertreten und dem Mißverständnis entgegentreten, als sei Gewaltfreiheit eine passive Haltung und nicht ein *aktiver Lebensweg*. Das Programm zur Überwindung der Gewalt dürfte daher nicht eines unter vielen sein, sondern müßte ein Kernprogramm der ökumenischen Bewegung werden, das theologische Reflexion und aktives Tun, lokal und global, Ekklesiologie und Ethik verknüpft.

Die Frage der Haltung der Kirchen zur Gewalt hat den Ökumenischen Rat *seit seiner Gründung* beschäftigt. Bereits während des Zweiten Weltkrieges spielte dies insbesondere im Verhältnis des in Gründung begriffenen Ökumenischen Rates zu den Deutschen Christen, die nicht nur Antisemitismus und Rassismus, sondern auch Gewalt legitimierten, eine Rolle. Die Stuttgarter Schulderklärung vom Oktober 1945 erst ermöglichte bekanntermaßen eine Teilnahme der deutschen Kirchen an der Vollversammlung 1948 als Gründungsmitglied des Ökumenischen Rates. Von diesem Ereignis bis zum heutigen Tag hat die Gewaltfrage, sei es im Verhältnis zur strukturellen Gewalt mit Blick auf die Länder des Südens oder auch mit Blick auf den Rassismus sowie die Gewalt gegen Frauen – aktuell im Rahmen der Ökumenischen Dekade Kirchen in Solidarität mit den Frauen –, eine große Rolle gespielt. Stets war auch die Haltung zur Kriegsfrage betroffen. Bereits in Amsterdam gab es bekanntermaßen *drei* unterschiedliche Haltungen: den Pazifismus, die Lehre vom gerechten Krieg und den Staat als göttliche Ordnung, die Christen zur Verteidigung ihres Landes rufen kann. Die christlichen Friedenskirchen (Mennoniten, Quäker, Herrnhuter Brüdergemeine) blieben in all den Jahren Teil der ökumenischen Bewegung, auch wenn ihre Herausforderung selten im Zentrum der Debatte blieb. Allerdings hat die Amsterdamer Versammlung festgehalten: „Krieg darf nach Gottes Willen nicht sein". Diese Grundüberzeugung wurde zwar bald durch neue Kriege, z.B. in Korea, in Vietnam etc., herausgefordert, dennoch wurde die ökumenische Bewegung als Friedensbewegung gesehen (Ernst Lange). Ein Zusammenwachsen der Christen und Kirchen schien vielen ein Hoffnungszeichen, daß Religion nicht mehr als Faktor der Gewalt, der Kriegsintensivierung mißbraucht werden könnte. Dies kann bis heute als eine zentrale Herausforderung für die ökumenische Bewegung verstanden werden.

In den *sechziger und siebziger Jahren* bekam die Gewaltfrage eine neue Form: Rassismus und die Befreiungskämpfe in vielen Teilen der Welt lösten eine Debatte über eine „gerechte Revolution" aus. Bei der Weltkonferenz über Kirche und Gesellschaft 1966 kamen erstmals die Stimmen der Kirchen des Südens zu Gehör. Die Vollversammlung in Uppsala bat daraufhin den Zentralausschuß, Studien über die Frage der Gewaltfreiheit in Auftrag zu geben. Diese Studien resultierten in einem Bericht von 1973 über Gewalt, Gewaltfreiheit und sozialen Wandel, die zwar die Anwendung von Gewalt zurückwies, aber eine gewisse Zurückhaltung gegenüber einer Verurteilung derjenigen aufzeigt, die Gewalt im Kampf gegen soziale, rassistische und ökonomische Ungerechtigkeit anwenden. Dieselbe Vollversammlung gab

den Impuls für das Programm zur Bekämpfung des Rassismus (PCR), das besonders mit seinem Sonderfonds zu heftigen Auseinandersetzungen führte. Eine differenzierte Betrachtung der Gewaltfrage im Rückblick auch auf PCR ohne die großen, auch emotionalen Auseinandersetzungen jener Zeit steht durchaus noch aus. Von 1975 an war es verstärkt die Frage der Nuklearwaffen, die den Ökumenischen Rat beschäftigte. Während in Nairobi die Befürwortung der Revolution durch die einen und die Erklärung, ohne den Schutz von Waffen leben zu wollen, durch die anderen präsent waren, stand in Vancouver 1983 die Frage der Verknüpfung von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung im Mittelpunkt. Der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, der vielfach auch in der Ökumenischen Rundschau dokumentiert ist, war der ausschlaggebende Impuls für die kommenden Jahre.

3. Notwendige theologische Arbeit

Das Programm zur Überwindung der Gewalt wird sicher einerseits die Geschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen im Blick auf die Gewaltfrage, andererseits auch die Diskussionen in den Mitgliedskirchen in den Blick nehmen müssen. Eine *erste theologische Konsultation zur Eröffnung eines Studienprozesses über theologische Perspektiven von Gewalt und Gewaltfreiheit* hat vom 30. März bis 3. April 1998 in Boston, USA, stattgefunden. Diese theologischen Diskussionen werden vor allen Dingen auch die exegetischen Fragen aufgreifen müssen. Die Arbeiten von René Girard[3] und Walter Wink[4] sind hier für die ökumenische Bewegung sicher von großem Interesse. Insbesondere Wink gibt neue Anregungen, die Differenzierung zwischen Widerstandslosigkeit und Gewaltfreiheit auch biblisch vorzunehmen. Dies wird an zentralen Aussagen Jesu ausgeführt: das Hinhalten der anderen Wange wird als Demütigung des Aggressors entdeckt, die Aufforderung, die zweite Meile mitzugehen, als Möglichkeit des Prozesses zur Verständigung. Jesus wird dargestellt als einer, der kreative Methoden des gewaltfreien Widerstandes anwendet, um die gewalthaltigen Strukturen zu entblößen und die Gemeinschaft wiederherzustellen. In Deutschland sind die Werke Winks leider noch wenig rezipiert. Jesus am Kreuz wahrzunehmen als den, der noch im Tod eine Anklage gegen die Mächte der Gewalt darstellt, dies könnte ein kreativer Ansatz sein. Insbesondere wird sich ein Studienprogramm des Ökumenischen Rates zur Überwindung der Gewalt mit den neutestamentlichen Texten auseinandersetzen müssen, die immer wieder angewandt werden, um Gewalt zu legitimieren: Jesus im Tempel

(Mt 21,12ff; Mk 11,15ff) ebenso wie das berühmte Schwertwort (Mt 10,34ff im Verhältnis zu Mt 26,52). Die Chance bei einem solchen Ansatz in der Exegese könnte darin liegen, daß Studienprogramme in allen Teilen der Welt unsere gemeinsame Wurzel in allen Konfessionsfamilien, die Bibel, aufgreifen, um eine Ethik der Christinnen und Christen dieser Welt neu in die Diskussion zu bringen. Jesus hat mit seinem Leben und den Geschichten, die er erzählt hat, eine Ethik deutlich gemacht, die alle, die beteiligt sind, mit hineinnimmt. Der Ansatz der Mediation in vielen Gruppen, die sich für Gewaltfreiheit einsetzen, setzt letzten Endes an dem gleichen Punkt an.

Das Programm zur Überwindung der Gewalt des Ökumenischen Rates der Kirchen wird auch die *Frage der Ekklesiologie* aufgreifen müssen. Bereits bei den Auseinandersetzungen um die Rumänisch-Orthodoxe Kirche Ende der achtziger Jahre, vor allen Dingen aber mit Blick auf den Golfkrieg und insbesondere den Krieg im ehemaligen Jugoslawien wurde im Ökumenischen Rat die Frage diskutiert, ob eine Kirche noch Kirche sein kann, wenn sie in irgendeiner Form die Anwendung von Waffen legitimiert. Gibt es eine theologische Legitimation der Gewalt? In der letzten Konsequenz war die Antwort des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung: Nein. In der heftigen Golfkriegsdebatte während der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra 1991 wurde dieses Nein erneut hinterfragt. Der Bosnienkrieg hat den Konsens über eine vorrangige Option für Gewaltfreiheit, der zum Greifen nahe schien, sowohl in den Kirchen des Ökumenischen Rates als auch in der Friedensbewegung in vielen Ländern dieser Erde insgesamt scheinbar in Frage gestellt. Es wäre wahrscheinlich notwendig, daß der Ökumenische Rat neu ansetzt mit seinen Überlegungen zu Ekklesiologie und Ethik. Hierzu hat es in den letzten Jahren einen Studienprozeß gegeben, der zumindest ansatzweise die Relevanz ethischer Fragen für die Ekklesiologie bzw. die Untrennbarkeit von Ekklesiologie und Ethik diskutiert hat. Die Gewaltfrage könnte hierfür ein Musterexemplar der Studienarbeit sein.

Theologische Überlegungen müßten auch in der *Christologiediskussion* aufgegriffen werden. Was ist die Bedeutung des Kreuzes? Ist der Sühnetod Jesu ein Akt der Hingabe? Gibt es erlösende Gewalt? Wie steht es mit unseren Diskussionen über Vergebung und Versöhnung, die ja gerade mit Blick auf die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz eine große Rolle gespielt haben? Kann die Lehre von der Rechtfertigung allein durch Glauben einen Impuls mit Blick auf das ständige Scheitern hinsichtlich der Gewaltfrage geben? Das Programm zur Überwindung der Gewalt des Ökumenischen Rates der Kirchen müßte in der Tat einen Impuls geben: Gewalt-

freiheit ist keine Unmöglichkeit, sondern Teil des Zeugnisses der Christinnen und Christen mitten in einer Welt, die nur so strotzt von Gewalt.

4. Friede für die Stadt – die Kampagne

Deutlich ist, daß das Programm zur Überwindung der Gewalt ungeheuer weite Implikationen hat. Gewalt betrifft vom persönlichen Leben bis zu den großen politischen Zusammenhängen so viele Bereiche des Lebens, daß das Thema ohne eine Eingrenzung kaum diskutierbar ist. Die Gewaltfrage hat außerdem derartig viele theologische Implikationen, daß ein Studienprozeß breit angelegt sein muß. Schließlich gibt es in den unterschiedlichen Traditionen, insbesondere im Verhältnis zwischen Kirchen mit Wurzeln in der Reformation und orthodoxen Kirchen im Ökumenischen Rat derartig unterschiedliche Ansatzpunkte, daß wahrscheinlich ein Schritt zurück zur vergleichenden Ekklesiologie unvermeidbar ist. Bei Überlegungen hinsichtlich einer Konkretisierung des Programms wurde daher beschlossen, zunächst eine Kampagne zu starten, die die Aufmerksamkeit der Kirchen auf die Frage der Gewalt lenkt. Hierzu wurde beschlossen, *sieben Städte in sieben Weltregionen auszusuchen,* die Beispiele dafür sind, wie Kirchen im Zusammenspiel mit anderen Gruppen der Zivilgesellschaft die Gewaltfrage aufgreifen. Kriterium war die Zusammenarbeit kirchlicher Gruppen mit Gruppen außerhalb der Kirche, die Existenz von Ansätzen zur Überwindung der Gewalt vor Ort, die Möglichkeit von einer Stadt zu lernen. Ausgewählt wurden im Laufe des Prozesses: *Belfast* in Europa, *Boston* für Nordamerika, *Colombo* für Asien, *Durban* in Südafrika (als Wiege der Idee zum Programm), *Kingston* für die Karibik, *Rio de Janeiro* in Brasilien und *Suva* im Pazifik. In diesen sieben Städten existieren unterschiedliche Gewaltkonstellationen, teilweise religiös bedingt, teilweise aufgrund von ethnischen Konflikten ausgelöst, teilweise durch Straßenkriminalität geprägt. In allen sieben Städten haben sich Gruppen zusammengefunden, die sich gemeinsam der Kampagne anschließen. Erstmals nutzt der Ökumenische Rat der Kirchen das Medium des Internets, um einen Austausch der Erfahrungen, der Methoden zu gewährleisten. (Die Internetadresse lautet: http//www.wcc-coe.org./pov).

Gerade die Studien des Ökumenischen Rates im Rahmen der Ökumenischen Dekade Kirchen in Solidarität mit den Frauen zur Gewalt gegen Frauen spielen hier übrigens auch eine große Rolle. Spannend ist, daß in allen sieben Städten die Methode der Mediation, das mühselige Ringen um Vertrauen der am Konflikt beteiligten Gruppen und auch die spirituelle Stär-

kung durch den Glauben und die Neukonzeption von Liturgie, ja praktischer Theologie eine herausragende Rolle spielen. Es scheint vielversprechend für den Ökumenischen Rat, an der Erfahrung vor Ort anzusetzen und diese durch die Verknüpfung miteinander zu reflektieren und zu vertiefen. Dies entspricht im übrigen den Erfahrungen im *Studienprozeß zur Theologie des Lebens,* die zwischen den Vollversammlungen von Canberra 1991 und Harare 1998 eine große Rolle gespielt hat.

Die Erfahrungen mit dieser Kampagne verdichten sich derzeit auf zwei Fragen: die Kleinkaliberwaffen und die Kommunikation mit der Polizei. Es ist interessant, daß dies in allen sieben Städten eine relevante Rolle spielt und aus allen sieben Städten Signale kommen, daß der Ökumenische Rat als internationale Organisation von Kirchen diese Fragen auch auf internationaler Ebene mit Beispielen aus diesen sieben Städten aufgreifen könnte.

5. Ausblick

Sicher wird es für die Vollversammlung in Harare schwierig sein, eine Gesamtkonzeption für das Programm zur Überwindung der Gewalt zu entwickeln. Deutlich ist aber, daß hier Kirchen in aller Welt eine Frage aufgreifen können, die Menschen in aller Welt betrifft. Kirchen existieren in Ortsgemeinden über die Grenzen von Rasse, Kultur, ethnischer Gruppe und Nation hinweg. Hier kann eine Bewegung entstehen, die überzeugend darstellt, wofür Christinnen und Christen einstehen: für das Zusammenleben in einer Gemeinschaft, die Unterschiede respektiert.

Das Ziel des Programms zur Überwindung der Gewalt wurde so beschrieben, daß Kirchen, Christinnen und Christen vor Ort ermutigt und instandgesetzt werden, eine führende Rolle zu spielen in der Anwendung von Methoden zur Überwindung zur Gewalt. Dies hätte *Konsequenzen vor Ort:* Nehmen unsere Predigerseminare die Gewaltfrage auf? Kann es in Kirchengemeinden ein Training zur Überwindung der Gewalt geben? Gruppen in Deutschland, etwa wie „Männer gegen Männergewalt" in Berlin oder auch die Schalomdiakonate, die aus dem konziliaren Prozeß entstanden sind, Training mit alten Menschen für ein Verhalten gegenüber Gewalttätern, – solche Projekte könnten in den Kirchen einen Ort finden. Initiativen für gewaltfreie Aktion müßte nicht als Fremdkörper empfunden werden, sondern als Treue zur Überzeugung Jesu, daß wir einander offen und frei begegnen und die andere Wange hinhalten, – nicht als Zeichen der Resignation und Unterwerfung, sondern als Herausforderung und Mut, aktive Gewaltfreiheit zu leben!

Das Programm zur Überwindung der Gewalt trägt ein großes Potential in sich von der Gewalt in der Familie bis zu den kriegerischen Auseinandersetzungen unserer Tage, von der Produktion von Waffen und den ökonomischen Aspekten bis zur strukturellen Gewalt im Verhältnis zwischen Nord und Süd, von der Jugendkriminalität bis zur Zerstörung der Schöpfung. Es könnte ein Programm sein, das von der Vollversammlung in Harare aus einen Impuls gibt für die weltweite Ökumene, sowohl auf ihrer lokalen Ebene als auch auf ihrer internationalen Ebene.[5]

ANMERKUNGEN

1 Die Skala des Scheußlichen ist nach unten offen. Interview mit Jan Ph. Reemtsma, in: Frankfurter Rundschau 14. April 1997, S. 7.

2 Vgl. Walter Wink, Engaging the Powers, Minneapolis 1992, S. 15.

3 Vgl. René Girard, The Scapegoat, Baltimore 1986 u. ders., Violence and the Sacred, Baltimore 1977.

4 Vgl. Walter Wink, Engaging the Powers, Minneapolis 1992.

5 Beachtung verdienen zu diesem Thema auch der Beitrag von Cornelia Füllkrug-Weitzel, Von der Ökumene lernen: Ohne den Schutz von Waffen leben und der Gemeinschaftsbeitrag von Karl Federschmidt, Kai Michael Funkschmidt und Friedrich Huber, Überlegungen zu einer Theologie des Lebens in: Ökumene lohnt sich. Dankesgabe an den Ökumenischen Rat der Kirchen zum 50jährigen Bestehen, hg. von Hans Vorster, Beiheft zur ÖR, Nr. 68, erscheint im September 1998 im Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main (Anm. der Schriftleitung).

Das Gegenüber von Frauen und Männern: Die Wahrheit als Voraussetzung für Versöhnung

VON ARUNA GNANADASON

Die Notwendigkeit neuer Formen der Versöhnung

Versöhnung ist als theologischer ebenso wie als politischer Begriff plötzlich in den alltäglichen Sprachgebrauch eingegangen. Der Hauptgrund für die Bereitschaft, gemeinsam für Versöhnung in unterschiedlichen Situationen zu wirken, liegt vermutlich in der neueren Geschichte unserer Zeit. Die meisten Konflikte in der Welt sind heutzutage nicht mehr Konflikte zwischen Staaten, wenn es auch gelegentlich immer noch zu feindlichen Angriffen zwischen verschiedenen Staaten kommt. Wir leben heute in einem Augenblick der Geschichte, der zunehmend durch *innerstaatliche Konflikte* gekennzeichnet ist, die durch rassische und ethnische Spannungen ausgelöst werden – Völker liegen mit sich selbst im Krieg! Wir sehen dies an den anhaltenden Konflikten in Sri Lanka, im ehemaligen Jugoslawien, in der Region der Großen Seen in Afrika, im Sudan, in Afghanistan, in Algerien und anderswo.

Eins jedoch ist ganz klar: die Erde ist ausgepumpt, sie kann kein weiteres Blutvergießen unter ihren Kindern mehr verkraften. Dies ist die Situation, in der wir neue Fragen stellen, um unsere Welt zu verstehen. Und wir suchen auch nach neuen Antworten. Versöhnung zwischen den Völkern ist das Gebot der Stunde für unsere Zeit. *Wir brauchen neue theologische und politische Kategorien, um als Menschen in Einklang miteinander leben zu können.* Langsam lernen wir auch, daß wir Heilung und Versöhnung zwischen der Menschheit und der ganzen Schöpfung brauchen.

Versöhnung zwischen Männern und Frauen – die Notwendigkeit einer neuen Analyse

Doch es scheint leichter zu sein, von der Notwendigkeit einer Versöhnung zwischen Staaten und kriegführenden Völkern zu sprechen als in der Versöhnung den Weg zur Heilung der Beziehungen zwischen Frauen und Männern zu sehen. Zerbrochene Beziehungen zwischen Frauen und Männern werden als „Privatangelegenheit", als persönliche Probleme und damit als nicht vorrangig angesehen. Es wird eine subtile „Hierarchie des Leidens" aufgestellt; und wenn Frauen versuchen, ihren Schmerz zu artikulieren, wird

er verharmlost. Man sagt uns, wir „machten die Bewegung der Arbeiterklasse kaputt, indem wir vom Problem der Geschlechter reden", wir „seien elitär, weil wir nicht von den armen Frauen sprächen"; und wir als Frauen der Dritten Welt, die es wagen, sich feministisch zu nennen, werden als „verwestlicht" beschimpft, ja man wirft uns sogar vor, „außen schwarz und innen weiß" zu sein! Mercy Amba Oduyoye beschreibt, was geschah, als Frauen in Afrika ihre Macht entdeckten. Der Wendepunkt für sie war die UN-Weltkonferenz in Nairobi 1985. Ich zitiere ihre Worte:

„In Afrika wurde das Streben der Frauen nach menschlicheren Bedingungen für sie selbst einfach ignoriert. Als man es wahrnahm, wurde es dem Scherbenhaufen westlicher Dekadenz zugeordnet und für das Junge Afrika als unschicklich abgetan. Die spöttischen Stimmen kamen zumeist von Männern. Afrikanische Männer hielten es sich zugute, wie wohlerzogen und fügsam und zufrieden ihre afrikanischen Frauen seien. Sie prahlten laut vor der Welt: ‚Seht! Wir haben Euch gesagt, unsere Frauen sind anders. Gewiß gibt es ein paar schwarze Schafe, die unter den Einfluß dekadenter Frauen aus dem Westen geraten sind, doch diese Abweichlerinnen können wir ignorieren.' Doch Nairobi war anders. Wenn auch die Auswirkungen dieser Konferenz noch nicht voll spürbar sind, habe ich doch den Eindruck, daß Afrika sich für mehr ‚Abweichlerinnen' bereitmachen muß. Vor und während der Frauentagung in Nairobi betonten die afrikanischen Männer immer wieder, daß Befreiung im Blick auf die afrikanische Frau ein ausländischer Import sei. Einige sprachen von einer imperialistischen Falle, die Afrika nicht gut täte."

Doch die Frauen befinden sich in einer anderen Phase ihres Kampfes: sie treffen sich untereinander; sie organisieren sich; sie versuchen, selbst über trennende Grenzen hinweg Bande der Solidarität untereinander zu knüpfen, um mit Mut und Überzeugung eine andere, neue Vision für die Gesellschaft, für die Kirche, für die Theologie, für die menschlichen Beziehungen und für die Gemeinschaft zu entwickeln. Doch es trifft ebenso zu, daß dieses Bemühen der Frauen um eine neue Vision in Kirche und Gesellschaft oft ignoriert wird. Es gibt zu viele Beispiele, die zeigen, wie die alternativen Visionen der Frauen herabgewürdigt und manchmal auch aus dem öffentlichen Gespräch ausgeklammert werden.

Frauen sind gelegentlich als „häretisch" gebrandmarkt worden, z. B. auf der Konferenz, die im November 1993 in Minneapolis, USA, zur Feier der Ökumenischen Dekade stattfand und in der es um eine Neubesinnung ging. Diese Konferenz war ein Versuch seitens der Frauen, die theologischen und politischen Legitimierungen der ungerechten Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern zu entkräften. Die Frauen hielten dies für einen sicheren Ort, um ein neues Verständnis und neue Kategorien für die Heilung der Beziehungen zwischen Männern und Frauen zu entwickeln. Doch sie wurden eines Besseren belehrt: Es stellte sich in der Tat heraus, daß es für Frauen gefährlich sein kann, sich stark genug zu fühlen, um mutig ihre Stimme zu erheben. Es gibt noch weitere Beispiele aus verschiedenen Regionen der Welt.

Ziel der vom ÖRK geförderten Ökumenischen Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen", die 1988 von den Kirchen eingeleitet wurde, war es ja gerade, solchen Versuchen, die Frauen auszuschließen, entgegenzutreten. Wie können wir je eine neue Gemeinschaft und eine neue Kirche sein, wie kann es je Versöhnung geben, wenn die Frauen in einer patriarchalischen Kirche und ihren Institutionen immer noch als nebensächlich betrachtet werden? In diesem Artikel möchte ich die *Arbeit der südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission als ein Modell* untersuchen, von dem wir lernen können. In diesem Prozeß hängt jeder Schritt mit dem anderen zusammen, wobei jeder Schritt sowohl den Unterdrückten als auch den Unterdrückern neue „Wahrheiten" eröffnet, damit Heilung geschehen kann.

Der Wahrheits- und Versöhnungsprozeß in Südafrika. Was können wir aus dieser Erfahrung lernen?

Es war der Kampf gegen die Apartheid in Südafrika und die Post-Apartheid-Periode, aus denen wir viele Lektionen gelernt haben und immer noch lernen. Der Inspiration und dem rückhaltlosen Engagement von Erzbischof Desmond Tutu für Frieden und Versöhnung und gegen die Apartheid ist es zu verdanken, daß es zur Gründung der inzwischen berühmt gewordenen Wahrheits- und Versöhnungskommission (TRC) in Südafrika gekommen ist. Die TRC ist zu einem nationalen Symbol für Heilung in Südafrika geworden, nach einer langen und schrecklichen Geschichte der Apartheid. Es sind gelegentlich Bedenken geäußert worden in der Richtung, daß die TRC sich zu sehr auf die Frage der Amnestie und zu wenig auf die Wiedergutmachung für die Opfer konzentriert habe. Dennoch gilt, daß dies ein einzigartiges, noch nie dagewesenes Bemühen darstellt, Unterdrücker und Unterdrückte öffentlich zu Wort kommen zu lassen und damit zu bestätigen, was die Frauen schon seit langem bezeugt haben, nämlich daß das Persönliche politisch ist. Statt die Wahrheit und den Schmerz in die privaten vier Wände eines Psychiaters, eines religiösen Beichtvaters oder auch eines Gerichtshofes zu verbannen, trägt die TRC die Wahrheit in die Öffentlichkeit und bietet den Raum für ein Eingeständnis der Schuld und eine Anerkennung der Sünde der Apartheid und der Gewalt, die daraus erwachsen ist.

Die Stimmen von Frauen im Wahrheits- und Versöhnungsprozeß

Ich hatte das Vorrecht, im Juni 1997 in Südafrika zu sein und vor allem an einer Sonderanhörung der Wahrheits- und Versöhnungskommission teilzunehmen, in der es um die Überlebenden und Opfer dieser Geschichte unter

den Frauen ging. Es war das erste Mal, daß die Wahrheits- und Versöhnungskommission sich mit *geschlechtsspezifischen Formen* der Gewalt auseinandersetzte, die während der ganzen Apartheidsgeschichte offenkundig gewesen, aber im Zusammenhang der weitverbreiteten Unterdrückung und Gewalt oft übersehen worden waren. Ich erinnere mich an die Äußerung einer südafrikanischen Frau, die aktiv am Kampf gegen die Apartheid beteiligt war und sagte, daß in Südafrika der Rassismus das eigentliche Problem sei und es eine Ablenkung bedeute, wenn man von patriarchalischer Gewalt spräche.

Es war nicht das erste Mal, daß so argumentiert wurde in einer Welt, die in vielfältigen Formen der Ungerechtigkeit befangen ist. In einer solchen Welt ist es leicht, Frauen und ihre Schreie nach Gerechtigkeit als unerheblich abzutun. Doch die Frauen in Südafrika legen heute den Finger darauf, daß Gewalt gegen Frauen nicht nur ein Produkt der politischen Situation in Südafrika war, wenn auch die Apartheid eine Rolle bei der Verschärfung der Gewalt gespielt hat, denen die Frauen ausgesetzt waren. Frauen haben Gewalt erlitten durch weiße Polizisten, durch Soldaten der Befreiungsbewegung und auch durch arme Männer in den Townships und Homelands. Heute ist Gewalt in Südafrika allgegenwärtig. Ich möchte dazu nur zwei Beispiele anführen. Es geht der Mythos um, daß ein Mann den Aids-Virus loswerden kann, wenn er Geschlechtsverkehr mit einer Jungfrau hat. Das hat zu einer Zunahme von Vergewaltigungen von Mädchen zwischen dem Kindesalter und 10 Jahren geführt! Das zweite Beispiel ist die Meldung einer führenden Zeitung in Südafrika, daß weiße südafrikanische Farmer, dem Beispiel westeuropäischer Männer folgend, per Mail Bräute aus Rußland zu einem Preis von umgerechnet etwa DM 2500,– ordern.

Die Teilnahme an der Sitzung der TRC war eine herzzerreißende Erfahrung: diese Geschichten der Gewalt zu hören, mit der Millionen von Frauen lebten. Nur sehr wenige Frauen sind nach vorne gekommen, um auszusagen; für viele Frauen sind die Wunden zu tief und zu schmerzhaft, um an die Öffentlichkeit gebracht zu werden. Für alle, die sprechen, gibt es Tausende, die vielleicht für immer schweigen werden. Zu den mutigen Frauen, die aussagten, gehörte auch Sheila Masote, Tochter des verstorbenen Zeph Mathopeng, der Präsident des Panafrikanischen Kongresses war. Sie sprach von der Unsicherheit, in der sie lebten, weil ihr Vater so oft im Gefängnis saß. Vor fünfzig Jahren war Sheila ein Kind, mißbraucht von einer verängstigten und frustrierten Mutter, die all ihren Zorn an ihrem Kind ausließ. Sheila sagte, sie sei infolgedessen auch eine Mutter geworden, die ihre Kinder mißbraucht und ihren Sohn fast in den Selbstmord getrieben hätte. Es war

das erste Mal, daß sie in Anwesenheit ihrer 80jährigen Mutter und ihrer Kinder ihren Schmerz und ihren Zorn aussprach. Dann war da die 14jährige Winnie Makhubela, die davon erzählte, wie sie und vier ihrer Freundinnen auf dem Weg zur Schule entführt und in einem der Männerwohnheime der Township mehrere Male vergewaltigt worden seien, wie man dann auf sie geschossen habe, so daß zwei der Mädchen starben, sie aber habe entkommen können. Winne war 9 Jahre alt, als das geschah. Sie hat keine Beratung erfahren; ihre Mutter hatte nicht den Mut, rechtliche Wiedergutmachung zu suchen. Sie haben schweigend die tragischen Folgen dieser traumatischen Erfahrung getragen. Nun hatten sie das Gefühl, daß der Augenblick gekommen sei, die Wahrheit ans Licht zu bringen. Auch Thandi Sheza erzählte ihre Geschichte. Sie war eine ANC-Aktivistin, die wiederholte Male von vier weißen Aufsehern in einem Gefängnis gefoltert, gedemütigt und vergewaltigt worden war. Sie hatten sie unentwegt mit Beschimpfungen überhäuft, sie eine Prostitutierte und eine „liederliche" Person genannt. Als Folge davon war sie nie in der Lage, Beziehungen mit einem Mann zu haben. Sie hatte einen Partner, der sie bald verließ. Sie hat ihm nie erzählt, was geschehen war. Ihre Mutter hörte die Geschichte zum ersten Mal.

Die Wahrheit schildern und weinen als Therapie

Sam Maluleke, ein junger südafrikanischer Theologe, der theologisch über die TRC nachgedacht hat, hat sich gegen diejenigen gewandt, die die Kommission als ein „Forum der Tränen" oder eine „Tränen- und Versöhnungskommission" – wie man sie manchmal nennt – lächerlich machen. Denn, so sagt er, „im Erinnern und Weinen *ist* Therapie". So ist *der erste Schritt zur Versöhnung das Erzählen der Geschichten, um die Wahrheit ans Tageslicht zu bringen – um sich zu erinnern und zu weinen.* Eine solche Zeit für das Erzählen der Wahrheit ist wichtig in jedem Werk der Versöhnung, sei es zwischen Völkern, zwischen Rassen oder zwischen Frauen und Männern.

Verbindungen herstellen – die Tränen aller Frauen. Ist Versöhnung zwischen Frauen und Männern möglich?

Wenn ich Südafrika als Beispiel wähle, dann ist mir klar, daß es für ein Land wie dieses, das eine so schmachvolle Vergangenheit hinter sich hat, keine „normale" Situation ist, von der ich spreche. Denn die Unterdrückung von Frauen bedarf keiner unterdrückerischen Regime. Frauen in der ganzen Welt erfahren Marginalisierung und Ausgrenzung. Gewalt gegen Frauen äußert sich nicht immer in so brutalen Formen, wie die Zeugenaussagen in

Südafrika sie beschrieben haben. Die Erfahrungen von Frauen können sehr viel subtiler sein, schwieriger zu fassen, verborgener und darum leichter als irrelevant abzutun. Die Verharmlosung der Tränen von Frauen kann überall geschehen: am Arbeitsplatz, in gesellschaftlichen Strukturen, im Haus und sogar in der Kirche.

Ich konzentriere mich auf die Frage der Gewalt gegen Frauen, weil dies eine der augenfälligsten Formen ist, in denen die Gebrochenheit der Beziehungen zwischen Frauen und Männern zum Ausdruck kommt. *Hier ist Versöhnung zwischen Frauen und Männern am dringlichsten.* Gewalt gegen Frauen und Mädchen ist heute in der Welt die am weitesten verbreitete Menschenrechtsverletzung. „Ihre Formen sind subtil und gen Himmel schreiend; und ihre Auswirkungen auf die Entwicklung sind tiefgreifend. Doch sie ist so tief in den Kulturen der Welt verwurzelt, daß sie fast unsichtbar ist. Doch diese Brutalität ist nicht unvermeidlich. *Wenn sie erst einmal erkannt wird als das, was sie ist – ein Produkt der Macht und ein Mittel zur Aufrechterhaltung des Status quo – dann kann sie auch abgebaut werden.*"

Versöhnung setzt voraus, daß die Wahrheit über den ungerechten Gebrauch von Macht zwischen Frauen und Männern ans Tageslicht gebracht wird. In einer Diskussion über „Straffreiheit", die kürzlich im Zusammenhang mit korrupten politischen Regimen in Lateinamerika stattfand, sprach eine Person nach der anderen voll Scham über ihr Schweigen angesichts der Unterdrückung. Und sie alle gestanden sich ein, daß sie der Angst vor Repressionen oder gar vor der Möglichkeit des „Verschwindens" erlegen waren. Doch nun erkannten sie, daß ihr Schweigen in vielen Fällen einer Billigung der Gewalt gleichgekommen sei. Das bedeutete, daß viele korrupte Politiker, die des Verbrechens gegen die Menschlichkeit angeklagt worden waren, ohne Bestrafung ausgingen.

Trotz all dieser Jahre der Frauenbewegung und des wachsenden Mutes der Frauen, ihre Stimme zu erheben, tritt erst jetzt die Wahrheit in ihrem ganzen Umfang und ihrer ganzen Intensität ans Licht. Die Wahrheit über die Gewalt gegen Frauen kann nur unterdrückt werden, wenn wir als Frauen nicht unser Recht in Anspruch nehmen zu definieren, was Gewalt ist und was Menschenrechte sind. Wir haben zur Zeit ein sehr begrenztes Verständnis der Menschenrechte, oft von den herrschenden Stimmen in unserer Welt definiert, die den Frauen ein universales Paradigma der Menschenrechte aufzwingen, das geschlechterblind ist. Wie Thenjiwe Mtintso bei der Eröffnung der Sonderanhörung, von der oben die Rede war, gesagt hat: „Versöhnung kann nur erreicht werden, nachdem man sich mit der Gewalt gegenüber Frauen auseinandergesetzt hat."

Eingeständnis der Schuld als Schritt zur Versöhnung

Eine Zeit für ein mutiges Schuldbekenntnis ist ein weiterer Schritt in diesem Prozeß. Kehren wir noch einmal nach Südafrika zurück. Sam Maluleke weist darauf hin, daß es wahre Versöhnung nur geben kann, wenn diejenigen, die das Problem wesentlich mitbedingt haben, die das Apartheidsystem ausgenutzt und davon profitiert haben, zugeben, welche Rolle sie gespielt haben. Er spricht von den „ernsthaften Begrenzungen" der Arbeit der TRC. Er schreibt:

„Diese Betrachtungsweise neigt dazu, sich auf die blutigen Einzelheiten der Greueltaten des ‚Fußvolks' zu konzentrieren, das Befehle ausgeführt hat, und dabei nicht zu den Denkern, Planern und Legitimierern der kriminellen Machenschaften der Apartheid vorzustoßen, es sei denn implizit... Doch genaugenommen haben ein Kabinettsminister, dessen Politik dazu geführt hat, daß schwarze Kinder erschossen wurden; ein Universitätsprofessor, der die Apartheid als ein vernünftiges, rationales und brauchbares System verteidigt hat, oder ein Bildungsminister, dessen Politik dafür gesorgt hat, daß die Bildung der Schwarzen unzulänglich und unterfinanziert war, ‚wenig' vor der TRC zu enthüllen. Das ist einer der Faktoren, die die Möglichkeit der TRC, eine wahrhaft nationale und symbolische Funktion auszuüben, beeinträchtigen. Denn solange diejenigen, die gedacht, geplant und entschieden haben, nicht die Verantwortung für die Rolle übernehmen, die sie gespielt haben, sind die Chancen gering, daß diejenigen, die ihnen nachgefolgt sind, bei der Erfüllung dieser Aufgaben Aufrichtigkeit und Rechtschaffenheit walten lassen."

In vielen Kreisen herrscht Besorgnis darüber, daß die Weißen der TRC mit verächtlicher Apathie gegenüberstehen. 5 000 Amnestiegesuche sind bei der TRC eingegangen, doch die Weißen fallen durch ihre Abwesenheit bei den Verfahren auf. Viele würden sogar sagen, daß es eine Zeitvergeudung ist. Wie Thenjiwe Mtintso es bei der Anhörung so überzeugend gesagt hat:

„Haben nicht auch Frauen Gewalttaten verübt? Waren sie nur passive Beobachter und keine Beteiligten? Warum dieses laute und betäubende Schweigen der Frauen, die Gewalt ausgeübt haben? Es ist nicht richtig, daß sie nicht vortreten und aussagen. Die TRC muß diese Frauen finden, auch die weißen Aufseherinnen. Es darf nicht zugelassen werden, daß das patriarchalische System diese Frauen schützt mit der Begründung, sie haben um ‚ihrer' Männer willen rücksichtslos gehandelt."

Sie wirft hier eine Fülle von Fragen auf. Und diese machen deutlich, daß Versöhnung voraussetzt, daß die Wahrheit in ihrer ganzen Tiefe ans Tageslicht gebracht wird. Sie kann nicht einseitig sein. Sie muß von einer Analyse der verworrenen Wechselbeziehungen und Zusammenhänge begleitet sein.

Versöhnung zwischen Frauen und Männern im umfassenderen Kontext

Frauen wird oft vorgeworfen, „zu weit zu gehen". Wir werden davor gewarnt, den umfassenderen Kontext zu vergessen – als könnten wir, wenn wir von Gerechtigkeit in der Behandlung der Geschlechter sprechen, den Prozeß umkehren und die Männer zu Opfern machen! Man sagt uns, wir könnten der

Gefahr erliegen, nur das „Fußvolk", d.h. einzelne Männer, im Blick zu haben und nicht die Strukturen, in denen Männer und Frauen verstrickt sind. Dabei geht man natürlich davon aus, daß wir als Frauen uns in unserer Analyse geirrt haben; daß wir den Patriarchalismus nicht als ein System erkannt haben, das alle Aspekte unseres Lebens in der Gesellschaft verschlingt; daß die Ungerechtigkeit in der Behandlung der Geschlechter unlösbar mit wirtschaftlicher Ungerechtigkeit, Rassismus und anderen Formen der Gewalt verbunden ist. Doch Frauen überall in der Welt sind zu der Erkenntnis gelangt, daß die Strukturen der Ungerechtigkeit komplex sind und daß der Patriarchalismus nicht nur die Männer schützt; er hat verschiedene Schichten des Machtmißbrauchs untermauert. Die oben zitierten Worte von Thenjiwe Mtintso rücken die Dinge in das richtige Licht. Sie geben wieder, was wir Frauen sagen: daß wir nicht nur durch unser Geschlecht voneinander getrennt sind, sondern durch unsere Rasse, Klasse und Religion, durch ethnische Zugehörigkeit und die weltweiten Trennungslinien zwischen Nord und Süd, Ost und West. Wir leben in einer Welt, die von Ungerechtigkeit gezeichnet ist, verursacht durch die allgemeine Tendenz der Globalisierung, die Frauen und Männern überall in der Welt das Gefühl vermittelt, daß es überhaupt keine Hoffnung mehr gibt; die Ausgrenzung erscheint systematisch und weitreichend. Wir leben in einer Welt mit einer langen Geschichte des Kolonialismus und der neo-kolonialistischen wirtschaftlichen Beherrschung. Wir leben in einer Welt, in der der Rassismus durch eine Geschichte der weißen Vorherrschaft – wie in Südafrika – institutionalisiert und oft sogar religiös legitimiert worden ist.

In einer solchen Welt sind Versöhnung und Gerechtigkeit kühne Worte, die mit Mißtrauen betrachtet werden, insbesondere von denen, die darin nach wie vor nur einen utopischen Traum sehen. Das macht das Engagement für Versöhnung zu einer Aufgabe, die große Unerschrockenheit erfordert. Sie kann nicht auf billige Gnade reduziert werden. Sie erfordert mutige politische Entscheidungen und die Bereitschaft, auf Macht und Herrschaft über andere zu verzichten; sie verlangt den Mut, zurückzutreten und „den anderen" zur Geltung kommen zu lassen. Sie erfordert die bewußte theologische und politische Entscheidung, eine neue Gesellschaft, eine neue Welt und eine neue Kirche herbeizuführen.

Der Weg zu einer wahrhaft dialogischen Beziehung zwischen Frauen und Männern

All dies ist verbunden mit einer tief verwurzelten Furcht vor Veränderungen. Wir halten uns lieber an das Vertraute, selbst wenn es mit Ungerechtigkeit und Ausgrenzung verbunden ist. Sich um eine Gemeinschaft zu

bemühen, in der Gerechtigkeit herrscht, erfordert den Mut, Neues zu wagen, furchtlos eine dialogische Beziehung miteinander einzugehen, voll Leidenschaft und Mitgefühl. Zur Voraussetzung für einen solchen Dialog würde es gehören, die Wurzeln der Unterdrückung zu analysieren. Und das wollen wir lieber vermeiden. Denn wenn wir zu den Wurzeln vorstoßen, sind wir gezwungen, uns mit Fragen der Macht und des Machtmißbrauchs auseinanderzusetzen – zwischen Staaten, zwischen Völkern *und* zwischen Frauen und Männern. Wir haben Schwierigkeiten, im Patriarchalismus ein System der Unterdrückung zu sehen; es scheint nicht so verderblich oder so gefährlich zu sein wie Rassismus oder Klassenideologie. Wir haben Schwierigkeiten, mit dem Patriarchalismus umzugehen, weil er in den Kulturen und Traditionen verwurzelt und von allen Religionen, einschließlich dem Christentum, bewahrt worden ist. Wir haben Schwierigkeiten, mit dem Patriarchalismus umzugehen, weil er mit einer tiefgreifenden Furcht vor menschlicher Sexualität und mit der Unfähigkeit der Gesellschaft und der Kirche verbunden ist, den Frauen das Recht über ihren Körper, ihre Nachkommenschaft und ihre sexuellen Bedürfnisse zuzugestehen. Hinzu kommt noch die Rolle der Kirche. Wir haben Schwierigkeiten, mit dem Patriarchalismus umzugehen, weil wir gerade in der Kirche oft den krassesten Ausdrucksformen patriarchalischen Machtmißbrauchs begegnen, zum Beispiel in den zunehmenden Fällen von sexuellem Mißbrauch unter den Geistlichen. Feministinnen in aller Welt treten, so wie unsere südafrikanischen Schwestern, dem Patriarchalismus in allen seinen Manifestationen entgegen. Sie sehen darin das System, das alle anderen Systeme der Unterdrückung aufrechterhalten hat. Die Frauen sagen, daß es keine Gerechtigkeit und Versöhnung geben kann, solange die Sünde des Patriarchalismus als Machtstruktur nicht bekannt und in Frage gestellt wird.

Das Ende der Dekade. Kann es ein öffentliches Bekenntnis der Sünde des Patriarchalismus geben?

Was für die Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika zutrifft, gilt auch für die Versöhnung zwischen Frauen und Männern: Das öffentliche Bekenntnis der Sünde des Patriarchalismus ist ein unumgänglicher Schritt; dazu gehört es auch, daß die Männer bekennen, wie sehr sie die Macht mißbraucht haben, die ihnen verliehen war, und wie sie von dem System profitiert haben. Das ist nicht leicht; und es sollte nicht zu einem Ritual werden. Die Frage, die wir uns gestellt haben, lautet: Wie kann das Eingeständnis der Schuld seitens der Männer seinen Platz in der Ökumenischen Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen" finden? Dr. Hallett Llewellyn,

Rektor des *Queen' College* in Kanada, der im Laufe der Dekade wiederholt seine Solidarität mit den Frauen zum Ausdruck gebracht hat, erwartet seitens der Männer mehr sichtbare Akte der Reue. Er zieht eine Parallele zu der Art und Weise, in der die kanadischen Kirchen sich mitschuldig bekannt haben an der Ausbeutung und dem Völkermord an der einheimischen kanadischen Bevölkerung. Er sieht in diesem Prozeß eine Möglichkeit der Heilung, wenn er auch zugibt, daß ein solches öffentliches Bekenntnis nicht ausreicht, sondern daß ihm eine Wiedergutmachung folgen muß. Doch der Vorschlag, ein solches Schuldbekenntnis seitens der Kirchen und der Männer im Rahmen der Schlußfeier der Frauendekade und der VIII. Vollversammlung des ÖRK abzulegen, hat bei den Frauen nur eine lauwarme Reaktion ausgelöst. Sie trauen den Männern in so einem Prozeß nicht. Den meisten Frauen erscheinen solche Gesten als leer und sinnlos.

Vergebung – eine weitere Voraussetzung für Versöhnung

Dies ist ganz ohne Zweifel der schwierigste Schritt in dem Prozeß. Wenn ich noch einmal auf Südafrika zurückkommen darf: 5000 Menschen haben um Amnestie ersucht; die meisten von ihnen sind Weiße. Die Opfer der Apartheid fühlen sich dabei nicht wohl, weil sie kein Wort mitzureden haben bei der Vergebung: Sie sind nicht gefragt worden, und ihre Vergebung wird nicht gesucht. Doch Bischof Tutu hat wiederholt darauf hingewiesen, daß dies der einzige Weg zu einer Heilung für dieses Land ist. Für Frauen, denen man jahrhundertelang gesagt hat, daß sie vergeben müßten, ist das besonders schwer. Während einer Konferenz über Gewalt gegen Frauen, die in Westsamoa für die ganze pazifische Region stattfand, hatten wir eine theologische Diskussion über Vergebung. Der Leiter der Bibelarbeit sagte in diesem Zusammenhang, die Kirche neige dazu, von den Frauen zu schnell zu verlangen, dem zu vergeben, der ihnen Gewalt angetan hat. Dem widersprach eine Konferenzteilnehmerin. Sie erzählte, ihr Mann habe sie sieben Jahre lang geschlagen und habe außerdem ein ehebrecherisches Verhältnis; dennoch fühle sie sich verpflichtet, ihm zu vergeben, weil Christus uns aufgefordert habe, Vergebung zu üben. Doch es gibt auch andere Stimmen. Eine der eindringlichsten Lektionen habe ich von einer Holländerin gelernt, die im Zweiten Weltkrieg eine der „Trostfrauen" oder Zwangsprostituierten für die japanischen Soldaten gewesen ist. Von ihrer Erfahrung der Demütigung und des Schmerzes sprechend, sagte sie: „Nach 50 Jahren habe ich das Recht, nicht zu vergeben". Mitgefühl, Rechenschaftspflicht, Wiedergutmachung und Rehabilitation – das sind die Normen, ohne die es keine Versöhnung geben kann.

Auch die Bereitschaft zur Wiedergutmachung gehört dazu

Dies ist ein weiterer wichtiger Schritt in dem Prozeß. Das ist einer der betrüblichsten Aspekte der Arbeit der TRC: daß man erst jetzt beginnt, über „Wiedergutmachung" als Voraussetzung für Versöhnung im Land zu sprechen.

Wie kann man den Frauen Wiedergutmachung zuteil werden lassen? Wie können die Kirchen und die Gesellschaft ernst nehmen, was die Frauen anzubieten haben, und wie können sie ihnen dafür Achtung zollen? Was wird die Welt tun im Blick auf ihr langes Schweigen, ihre Geringschätzung der feministischen Theologie und Spiritualität, ihre Mißachtung der Gaben, die die Frauen einzubringen haben? Wiedergutmachung kann nie ein rein zeichenhafter Ausdruck von Solidarität sein. Sie erfordert weitreichende Veränderungen in den Strukturen unserer Gesellschaft, unserer Kirchen und Institutionen, in der Theologie und im Amtsverständnis. Sie erfordert den Mut, „die Welt völlig umzukehren", um neue und menschlichere Wege einzuleiten, auf denen wir als Frauen und Männer gemeinsam die Zukunft der Welt gestalten können. Das stand auch im Mittelpunkt der Ökumenischen Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen": die tiefe Sehnsucht der Frauen nach einer neuen Kirche, einer Kirche, in der die Gemeinschaft von Frauen und Männern bereit ist, um der Gerechtigkeit, des Friedens und der Versöhnung willen Risiken auf sich zu nehmen.

Versöhnung setzt all das voraus: eine Zeit, um die Wahrheit auszusprechen; eine Zeit, um sich der Wahrheit zu stellen; eine Zeit für die Analyse der Wurzeln der Ungerechtigkeit in unserer Welt; eine Zeit für mutiges Bekennen der eigenen Schuld; eine Zeit für Vergebung; eine Zeit für Wiedergutmachung; eine Zeit für Heilung – erst wenn das alles erfüllt ist, können wir auf eine Zeit hoffen, in der wir uns der Gestaltung einer neuen Zukunft zuwenden. Jeder Schritt ist Teil eines Ganzen: Vollständige Versöhnung kann es nur geben, wenn jeder dieser Schritte getan wird, nicht unbedingt in dieser Reihenfolge, doch unter Beachtung jeder der Dimensionen des Heilens. Die theologische Bedeutung der Versöhnung und jeder Schritt in dem Prozeß muß ernst genommen und genau untersucht werden, damit die Kirche Frauen und Männern ein Wort der Hoffnung sagen kann. Wir müssen unser Glaubenserbe nach den darin enthaltenen Reichtümern erforschen, um eine neue und versöhnte Gemeinschaft von Frauen und Männern herbeizuführen.

Übersetzung aus dem Englischen von Helga Voigt

„Die ich rief, die Geister ..."

Globalisierungsprozesse in Ökonomie und Ökumene*

VON WOLFGANG LIENEMANN

„Ökonomie" und „Ökumene" klingen zum Verwechseln ähnlich. Sie haben tatsächlich viel miteinander zu tun. Nicht nur der Bedeutungsgehalt des Wortes „Haus" (οικος) verbindet sie. Wichtiger noch ist, daß die Ökonomie, verstanden als Wissenschaft aller Produktions-, Tausch- und Konsumtionsprozesse und ihrer maßgeblichen Strukturen, *und* die Ökumenische Bewegung, verstanden als Inbegriff der Bestrebungen und Institutionen, Kirchen und Gruppen, welche dem Ziel der sichtbaren Einheit der Christenheit auf Erden verpflichtet sind, beide je auf ihre Weise an der *Einheit der Menschheit auf der Erde* orientiert sind. Unter οικουμενη versteht man spätestens seit Herodot (ca. 490–420 v. Chr.) die ganze bewohnte Erde[1], und die Ökonomie als Wissenschaft hat in der Neuzeit nicht mehr nur „das ganze Haus"[2] beziehungsweise die einzelne „Hauswirtschaft" und ihre Reproduktionsbedingungen, sondern die Frage nach dem Ursprung und dem Wesen des Reichtums *aller* Nationen[3] zu ihrem hervorragenden Gegenstand. Ökumene und Ökonomie sind heute beide wesentlich global orientiert. Die ökumenische Bewegung ist ihrem Selbstverständnis und Begriff nach auf den gesamten von Menschen bewohnten Erdkreis ausgerichtet; die deutsche Fassung der Autobiographie des ersten Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, Willem A. Visser't Hooft, trägt den programmatischen und auch so intendierten Titel: „Die Welt war meine Gemeinde"[4]. Heutige wirtschaftliche Tätigkeiten sind zu einem erheblichen Teil auf die internationalen Märkte für Waren, Kapital und Dienstleistungen angewiesen; wer diese Zusammenhänge ignoriert, riskiert den Bankrott. Doch wer mitspielt, als „global player" zumal, kann auch verlieren; die Einsätze sind hoch, die Abstürze tief, die Risiken höchst ungleich verteilt.

---

* Zuerst Referat im Rahmen der Veranstaltung „Ort der Kirche im Globalisierungsprozeß" der Ökumenischen Werkstatt Frankfurt/M. am 24.11.1997, dann neu formuliert als Gastvorlesung an der Károli Gáspár Reformierte Universität (Theologische Fakultät) Budapest am 11.2.1998 (bei beiden Gelegenheiten bezog ich mich u.a. auf Konrad Raisers Vortrag „Eine Welt – viele Kirchen. Überholt die Globalisierung die ökumenische Entwicklung?"). In der vorliegenden Form neu und mit den wichtigsten Literaturangaben versehen.

I. Globalisierung

1. Frühe Diagnosen

Wenn man kurz und knapp skizzieren will, was „Globalisierung" bedeutet, so hilft am besten ein Blick in das von Karl Marx und Friedrich Engels an der Jahreswende 1847/48 geschriebene und im Februar 1848 in London veröffentlichte „Manifest der Kommunistischen Partei"[5]. Dort heißt es u.a.:

„Die große Industrie hat den Weltmarkt hergestellt, den die Entdeckung Amerikas vorbereitete. Der Weltmarkt hat dem Handel, der Schiffahrt, den Landkommunikationen eine unermeßliche Entwicklung gegeben. Diese hat wieder auf die Ausdehnung der Industrie zurückgewirkt, und in demselben Maße, worin Industrie, Handel, Schiffahrt, Eisenbahnen sich ausdehnten, in demselben Maße entwickelte sich die Bourgeoisie, vermehrte sie ihre Kapitalien, drängte sie alle vom Mittelalter her überlieferten Klassen in den Hintergrund. (...)

Die Bourgeoisie hat durch die Exploitation des Weltmarkts die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet. Sie hat zum großen Bedauern der Reaktionäre den nationalen Boden der Industrie unter den Füßen weggezogen. Die uralten nationalen Industrien sind vernichtet worden und werden täglich vernichtet. Sie werden verdrängt durch neue Industrien, deren Einführung eine Lebensfrage für alle zivilisierten Nationen wird, durch Industrien, die nicht mehr einheimische Rohstoffe, sondern den entlegensten Zonen angehörige Rohstoffe verarbeiten und deren Fabrikate nicht nur im Lande selbst, sondern in allen Weltteilen zugleich verbraucht werden. An die Stelle der alten, durch Landeserzeugnisse befriedigten Bedürfnisse treten neue, welche die Produkte der entferntesten Länder und Klimate zu ihrer Befriedigung erheischen. An die Stelle der alten lokalen und nationalen Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit tritt ein allseitiger Verkehr, eine allseitige Abhängigkeit der Nationen voneinander. Und wie in der materiellen, so auch in der geistigen Produktion. Die geistigen Erzeugnisse der einzelnen Nationen werden Gemeingut. Die nationale Einseitigkeit und Beschränktheit wird mehr und mehr unmöglich, und aus den vielen nationalen und lokalen Literaturen bildet sich eine Weltliteratur.

Die Bourgeoisie reißt durch die rasche Verbesserung aller Produktionsinstrumente, durch die unendlich erleichterten Kommunikationen alle, auch die barbarischsten Nationen in die Zivilisation. Die wohlfeilen Preise ihrer Waren sind die schwere Artillerie, mit der sie alle chinesischen Mauern in den Grund schießt, mit der sie den hartnäckigsten Fremdenhaß der Barbaren zur Kapitulation zwingt. Sie zwingt alle Nationen, die Produktionsweise der Bourgeoisie sich anzueignen, wenn sie nicht zugrunde gehen wollen; sie zwingt sie, die sogenannte Zivilisation bei sich selbst einzuführen, d.h. Bourgeois zu werden. Mit einem Wort, sie schafft sich eine Welt nach ihrem eigenen Bilde."[6]

2. Neuere Entwicklungen[7]

Im Vergleich mit dieser Analyse von Marx und Engels ist leicht zu erkennen, was sich seither hinsichtlich der internationalen Ausbreitung einer globalen kapitalistischen Wirtschaftsordnung geändert hat: (1) Was im Jahre 1848 nur wenige Zeitgenossen erkannt haben, ist heute Gegenstand des allgemeinen Bewußtseins und realer Erfahrungen nahezu aller Menschen. Die Internationalisierung des Kapitals hat jedes Dorf erreicht. (2) Die von

Marx/Engels diagnostizierte beziehungsweise prognostizierte Internationalisierung der kapitalistischen Produktionsweise ist besonders durch die moderne Entwicklung der elektronischen Datenverarbeitung intensiviert und beschleunigt worden. Technische und ökonomische Informationen können unter bestimmten technischen Bedingungen jederzeit und überall verfügbar gemacht werden. Die internationalen Finanzmärkte kennen kaum noch nationale Grenzen. (3) Das konkrete Ausmaß der Welthandels-Liberalisierungen im Rahmen von GATT und WTO in den letzten drei Jahrzehnten hätte Marx und Engels prinzipiell wohl nicht überrascht, aber die konkreten Auswirkungen für alle Lebensbereiche übertreffen doch alles, was Theoretiker des 19. Jahrhunderts sich konkret vorstellen konnten. (4) Die von der industriellen Produktion hervorgebrachten Umweltschäden haben Größenordnungen erreicht, die sich Marx zwar abstrakt, aber nicht in ihrer konkreten Bedrohlichkeit vorstellen konnte.[8]

Die meisten anderen Entwicklungen jedoch, die viele Menschen heute als qualitativ neue Art von „Globalisierung" ansehen, wie beispielsweise die internationale Tätigkeit nicht nur großer Konzerne, sondern inzwischen auch mittelständischer Unternehmen sowie die Mobilität der „Ware" Arbeitskraft[9] mitsamt der Entstehung einer anscheinend nicht oder kaum zu steuernden Arbeitslosigkeit, haben schon vor 150 Jahren Marx und Engels klar analysiert und prognostiziert. Nicht vorausgesehen haben sie indes, daß die von ihnen angestrebte kommunistische Ordnung an ihren eigenen Widersprüchen zerbrechen und dadurch einen scheinbar alternativlosen, „siegreichen" Kapitalismus aus dem „Kalten Krieg" hervorgehen lassen könnte.

II. Ökumene und Globalisierung

Die ökumenische Bewegung ist ein Reflex und ein Motor von Globalisierungsprozessen zugleich. Sie hat auf ihre Weise dazu beigetragen, die Geister zu rufen, die jetzt niemand bannen oder loswerden kann. Die Wechselwirkungen von christlicher Missionstätigkeit, kolonialistischen Eroberungen, zivilisatorischen Errungenschaften und Zerstörung traditioneller Lebensweisen und Kulturen sind komplex; wenn ich recht sehe, weichen seit einiger Zeit die früher oft pauschalen Verdächtigungen und Anklagen einer differenzierten Bestandsaufnahme der missionarischen Chancen, Einflüsse, Verluste und Gewinne. Doch ganz unbestreitbar ist, daß die Missionen der christlichen Kirchen Verbindungen und Kommunikationen geschaffen haben, die ein Beziehungsnetz darstellen, welches seiner immanenten Tendenz nach weltweit uneingeschränkt zu funktionieren sucht. Das nächt-

liche Gesicht des Apostels Paulus, welches ihn mit den Worten „Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns!“ (Apg 16,9)[10] nach Europa rief, führte ihn auf einen ökumenischen Weg, der ihn bis in die unbestrittene Welthauptstadt seiner Zeit, nach Rom, ja, bis an die Grenzen der damaligen „Welt“ bringen sollte.

Im Unterschied zu den meisten Religionen kennt das Christentum keine „getaufte Sprache“, das heißt: Die christlichen Kirchen und Missionen gingen und gehen von einer *unbegrenzten Übersetzbarkeit* ihrer Botschaft in andere Sprachen und damit Kulturen aus. Der „klassische“ Missionar war (auch) Sprachforscher und Übersetzer. Viele Sprachen sind in ihren Lexika und Grammatiken erstmalig von Missionaren erschlossen, dargestellt und somit über ihren eigenen traditionellen Gebrauchszusammenhang hinaus vermittelt worden. Diese Intention auf sprachliche Universalität ist wohl niemals so rein in Erscheinung getreten wie bei Leibniz, dessen Korrespondenz mit den französischen Jesuiten in China ein Sprach- und Kulturverständnis zum Ausdruck bringt, welches nicht auf machtvoller Überlegenheit, sondern auf der Einheit der Vernunft aller Menschen und ihrer gegenseitigen Anerkennung beruht.[11]

Doch auch dort, wo die Mission mit der europäischen Kolonialexpansion aufs Engste verbunden war, finden sich große Beispiele für ein *universalistisches Ethos*. Das klassische Exempel stellt Lateinamerika dar. Die politische Ethik der spanischen Scholastik des Goldenen Zeitalters bildet eine maßgebliche Frühgestalt in der Geschichte der menschenrechtlichen Ideen und Standards. Die tendenziell globale Kolonisation war begleitet von der Entwicklung universalistischer Rechts-, genauer: Menschenrechtskonzeptionen[12], auch wenn sogleich hinzuzufügen ist, daß die großen Entwürfe eines Las Casas[13] oder Francisco de Vitoria[14] in ihrer Zeit politisch und rechtlich nicht wirksame Gestalt gewinnen konnten. Ihre metaphysische Grundlage war die Annahme einer allen Menschen gemeinsamen Vernunftnatur, wie dies in der Antike besonders die Stoa gelehrt hatte. Dazu traten die naturrechtlichen Lehren bezüglich Freiheit und Eigentum jedes Menschen (damals bedeutete das zunächst: jedes Mannes). Deshalb hat später Immanuel Kant gefordert, daß koloniale Erwerbungen lediglich provisorischen Charakter haben dürften, da sie lediglich treuhandschaftliche Mandate darstellten, welche so bald als möglich den ursprünglichen Eigentümern zurückzugeben seien.

Im 19. und 20. Jahrhundert begleitete die ökumenische Bewegung mit Unterstützung und Kritik die *internationalistischen Impulse* ihrer Zeit. Daß Genf der Sitz des ÖRK wurde, war nicht zuletzt Ausdruck der Überzeugung,

daß ein Völkerbund auch einer „Seele" bedarf – ein Bild, auf welches auch der langjährige Präsident der EU Kommission Jacques Delors sich gelegentlich berufen hat, um die Angewiesenheit des politischen und wirtschaftlichen Europa auf eine grundlegende geistige Orientierung zum Ausdruck zu bringen. Schließlich ist auch daran zu erinnern, welche bedeutende Rolle ökumenischen Gremien, Individuen und Institutionen im Vorfeld und bei der Formulierung der Charta und der Menschenrechtserklärungen der Vereinten Nationen nach dem II. Weltkrieg zukam. Konrad Raiser hat im September 1997 in seiner Ansprache anläßlich des 50jährigen Jubiläums der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau den großen Ökumeniker William Temple zitiert, der bei seiner Amtseinsetzung als Erzbischof von Canterbury 1942 u. a. sagte:

„Unsere Periode der Geschichte ist von zwei entgegengesetzten Tendenzen gekennzeichnet – die eine im weltlichen, die andere im christlichen Bereich. Die säkulare Welt hat alle Erfahrung von Einheit verloren und kann nur noch mit dem Verlangen danach spielen. Die christliche Welt bewegt sich stetig und rasch auf eine tiefere Einheit zu, und sie besitzt die tatsächliche Erfahrung einer christlichen Gemeinschaft über alle weltlichen Trennungen hinweg, die erfüllt ist von Hoffnung für die Zukunft der Christenheit und durch sie für die Menschheit."[15]

Der deutsche Vorbereitungsband der Genfer Konferenz über „Kirche und Gesellschaft" von 1966 trug den Titel: „Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft"[16]. Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit wurden in einem gemeinsamen Zusammenhang gesehen. War das lediglich illusionäres Wunschdenken, dessen Realitätsgehalt niemals auf die Probe gestellt wurde? Immerhin gibt es wenigstens *ein* Beispiel dafür, daß die meisten Kirchen die Zusammengehörigkeit von geistlich-kirchlicher und rechtlich-politischer Einheit begriffen haben; dies war der Kampf gegen Strukturen und Regime der Apartheid. Ich habe gelegentlich vorgeschlagen, Strukturen und Prozesse, die schlechterdings unakzeptabel sind, wie Sklaverei, Folter und eben Apartheid, als „Naturunrecht"[17] zu bezeichnen, weil es leichter zu sein scheint, universale Rechte *via negationis* zu bestimmen als durch eine möglichst vollständige Beschreibung ihres Gehaltes. Es ist insofern vielleicht ganz natürlich, daß es auch in Bezug auf Globalisierungsprozesse sehr viel leichter ist zu sagen, welche Erscheinungen nicht akzeptabel sind, als anzugeben, wie Institutionen und Verfahren einer Weltordnung, die diesen Namen verdient, beschaffen sein müßten.

Die ökumenische Bewegung und der ÖRK sind nach Herkunft und Selbstverständnis einer globalen Ausrichtung und Verantwortlichkeit verpflichtet. Sie haben ganz überwiegend *die Entwicklungen, die zur Ausbildung einer Weltgesellschaft*[18] *geführt haben, bejaht,* ja, sie erweisen sich im Rückblick als ganz und gar nicht marginale, sondern entscheidend wichtige Antriebs-

kräfte der Globalisierung und Modernisierung in Gesellschaft, Politik, Wirtschaft und Kultur. Aber war die heutige Gestalt globaler Wechselwirkungen intendiert? Welche Globalisierungsprozesse waren gemeint? Wie sind sie eventuell zu steuern und zu gestalten? Kann es dafür ethische Kriterien geben[19]? Oder müssen wir mit Goethes „Zauberlehrling" feststellen: „Herr, die Not ist groß!/ Die ich rief, die Geister,/ Werd' ich nun nicht los"[20]?

III. Kritik der ökonomischen Globalisierungsprozesse

Globalisierungstendenzen sind alles andere als neu. Wie kommt es, daß erst in den letzten etwa zehn Jahren von Globalisierung mit bisweilen emphatischer Ablehnung die Rede ist? Es sind, wenn ich richtig sehe, in der Hauptsache *drei Entwicklungen, aufgrund derer heute viele Menschen die unleugbaren aktuellen Globalisierungsprozesse kritisieren:* erstens die hohe Arbeitslosigkeit in den meisten Ländern der EU, zweitens die tatsächliche oder vermeintliche Zunahme des Ausländeranteils an der Wohnbevölkerung in den Industrieländern, drittens in den ehemals kommunistisch regierten Ländern die gewaltigen Probleme des Systemwechsels, ohne daß ein stabilisierendes Ordnungskonzept erkennbar wäre. Ohne Arbeitslosigkeit und internationale Migrationsprozesse gäbe es meines Erachtens keine öffentlichen Debatten über Globalisierung. *Wenn* weltwirtschaftliche Verflechtungen und binnenstaatliche Deregulierungen arbeitsmarktpolitisch unschädlich wären, würde sich in Ländern wie Deutschland oder der Schweiz kaum jemand über die außenwirtschaftlichen Folgen für andere Länder aufregen. Ich kann es auch drastischer sagen: Über Globalisierung wird lamentiert, weil und insofern die eigenen materiellen Interessen bedroht sind. Solange dies nicht der Fall war, solange die Wirtschaft der Bundesrepublik Deutschland Export-Rekorde erzielte, die Bürger weltweit reisen konnten, die modernen Kommunikationsmittel Informationen und Unterhaltung weltweit frei Haus lieferten und der Sozialstaat ausgebaut wurde, nahm kaum jemand Anstoß an der globalen Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise mit ihren kulturellen Formen und Folgeerscheinungen. Natürlich haben Kirchen und Christenmenschen und nicht zuletzt der ÖRK, insbesondere im Zusammenhang seiner Überlegungen und Vorschläge zur Weltwirtschaftsordnung und Entwicklungspolitik, immer wieder versucht, Kriterien zur Beurteilung und Steuerung weltwirtschaftlicher Entwicklungen auszuarbeiten[21], aber die Globalisierung als solche (wie sie schon Marx im Blick auf die Zerstörung aller traditionellen Lebensverhältnisse analysiert hat) wurde nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Ich behaupte deshalb: Strittig sind

eigentlich gar nicht die tatsächlichen Globalisierungsprozesse, sondern nur ein *Teil ihrer Wirkungen*. Strittig sind Globalisierungstendenzen, weil und soweit sie Besitzstände bedrohen, insbesondere die sozial- oder wohlfahrtsstaatlichen Errungenschaften der etablierten Industrienationen. Wären die Globalisierungserscheinungen in Produktion, Handel und Konsumtion mit der Erhaltung des etablierten Wohlfahrts- und Sozialstaates vereinbar, und würde vor allem die Globalisierung tatsächlich zu einer nachhaltigen Erholung der Arbeitsmärkte führen, wären die kritischen Debatten darüber rasch beendet.

Rohstoffarme Industrieländer wie Deutschland oder die Schweiz verdanken einen erheblichen Teil ihres Wohlstandes dem Export von Kapital, Waren und Dienstleistungen. Darum haben sie sich stets für einen freien Welthandel, den Abbau von Zollschranken und nichttarifären Handelshindernissen eingesetzt. Auf der anderen Seite versuchen diese und andere Länder, die eigenen Binnenmärkte, wenn irgend möglich, gegen unerwünschte Konkurrenz zu schützen. Kirchliche Kritik daran, sofern sie überhaupt laut wurde, blieb auf Minderheiten beschränkt. Die Verhandlungen der Schweiz mit der EU sind ein lehrreiches Beispiel für den Versuch eines handelspolitischen „Rosinenpickens", insofern eine selektive, vor allem den eigenen Vorteilen dienende Liberalisierungsstrategie verfolgt wird. Ein anderes Beispiel stellt die Agrarpolitik der EU dar, deren hochsubventionierte Landwirtschaft mittels Zollschranken gegen unerwünschte Konkurrenz geschützt wird. Dabei ist völlig unbestreitbar, daß die *wirksamste Entwicklungshilfe* sowohl für die Länder der sogenannten Dritten Welt als auch für die ehemals kommunistisch regierten mittel- und osteuropäischen Länder die Möglichkeit des freien Exports ihrer Agrarerzeugnisse in die EU wäre. Gleichzeitig würde dies in den Einfuhrländern zu einer deutlichen Senkung der Nahrungsmittelpreise führen. Beides zusammen wäre freilich unter den gegebenen Bedingungen auch das sichere Ende beispielsweise der nordhessischen oder eidgenössischen Landwirtschaft.

Globalisierungsprozesse sind ambivalent. Sie kennen Gewinner und Verlierer. Das Internet ermöglicht eine wirksame, schnelle und grenzüberschreitende Kommunikation für Greenpeace genauso wie für neonazistische Gruppen; man kann jederzeit Pornographie ebenso wie Informationen über Landminen abrufen. Der Zauberlehrling wollte sich die Kräfte des Besens nützlich machen, aber er sah nicht, daß er dann auch seinerseits den Gesetzen dieser Kräfte gehorchen mußte.

Sinnvollerweise sollte man nicht alle Exporttätigkeit unter „Globalisierung" einordnen. An der weltweit produzierenden Automobilindustrie kann man sich dagegen gut klarmachen, wie Globalisierung funktioniert und welche Ambivalenzen sie hervorbringt.

Erstens darf man nicht nur auf die einzelne Fabrik und ihren Standort sehen, sondern man muß die gesamte Wertschöpfungskette im Blick haben. Dabei zeigt sich, daß durch Umstrukturierungen den Zuliefererbetrieben erhebliche neue Kompetenzen, zugleich aber auch Risiken zugewachsen sind; wer beispielsweise komplette Schlüsselkomponenten – etwa im Bereich der Fahrzeugelektronik – anbieten kann, die vom Hersteller dann selbst nicht mehr produziert werden, kann eine starke Stellung am Markt gewinnen. Umgekehrt gilt für einen Produzenten, der aus Kostengründen Produktionsvorgänge auslagert und die Fertigungstiefe deutlich reduziert: „Die risikoärmste Abhängigkeit für den Hersteller ist die Abhängigkeit von fremden Produktionskapazitäten, solange das Entwicklungs- und Produktions-Know-how für ihn erhalten bleibt. Die risikoreichste Abhängigkeit entsteht dagegen dann, wenn die Auslagerung von Aktivitäten gleichbedeutend ist mit dem unwiederbringlichen Verlust des Entwicklungs- und Produktions-Know-how, das heißt einem vollständigen Kompetenzverlust."[22] Vorteile ziehen aus der Globalisierung mithin alle, die auf (Teil-)Märkten eine strategisch wichtige Schlüsselstellung besetzen können; gefährdet ist, wer nur ein leicht austauschbares Waren-Segment bedient; Verlierer bleibt, wer gar keinen Marktzugang findet.

Zweitens muß man sehen, daß auch im Zeichen der Globalisierung der größte Teil von Handel und Export zwischen den großen Industrienationen beziehungsweise zwischen den Mitgliedern der großen Freihandelszonen abgewickelt wird. Der Austausch beispielsweise der EU-Staaten mit den sogenannten Entwicklungsländern und hier wieder vor allem mit den schwarzafrikanischen Ländern war immer marginal und wird dies vermutlich auf absehbare Zeit bleiben. Anders gesagt: Globalisierung im heutigen Stil beschränkt sich auf die „Insider" von Freihandelszonen und ist insofern sehr wohl mit Exklusion und Marginalisierung großer Bevölkerungsteile vereinbar. Vielleicht besteht sogar langfristig die politisch bedrohlichste Folge der Globalisierung darin, daß in ganz neuen Formen interne und externe gesellschaftliche Exklusionsformen um sich greifen, ohne daß die entscheidenden Marktprozesse davon unmittelbar berührt werden.

Drittens ist wahrscheinlich nicht zu bestreiten, daß künftiges Wirtschaftswachstum und damit lukrative Kapital-Erträge in erster Linie dort zu erwar-

ten sind, wo große Märkte einer sich neu industrialisierenden Welt entstehen – also besonders in Asien und hier wieder vor allem in der Volksrepublik China.

Vor einem Jahr hatte meine Familie Gelegenheit zu einer dreiwöchigen China-Reise. Im Hinblick auf unser Thema waren zwei Beobachtungen wirklich nachdrücklich: Erstens fegt anscheinend die ungeheure Bautätigkeit und Industrialisierung in kürzester Zeit alle alten, gewachsenen Strukturen weg, und zweitens wünscht niemand die Rückkehr des Maoismus beziehungsweise des chinesischen Kommunismus der Vor-Deng-Ära[23]. China will offensichtlich beim kapitalistischen Zaubermeister in die Lehre gehen. Es scheint, ob es einem paßt oder nicht, daß der Altmeister des Neo-Liberalismus, *Friedrich August von Hayek*, darin empirisch recht hatte, daß demokratische und Wirtschaftsfreiheit zusammengehören; daß der Sozialismus demokratisch abgewählt worden ist, kann man ja nicht gut bestreiten; daß dies auch dem Kapitalismus widerfahren könnte, ist derzeit hingegen nicht zu erwarten. Unter dieser Voraussetzung ist es dann alles andere als erstaunlich, daß größere wie kleinere Unternehmen bestrebt sind, dort zu produzieren, wo die Wachstumsmärkte und Gewinnchancen der Zukunft liegen.

Ich wiederhole die These: *Wenn* dies alles positive Beschäftigungswirkungen in den traditionellen Industrieländern nach sich ziehen würde, wäre die Globalisierungsdebatte in Kürze beendet. Zu einer solchen Prognose gibt es indes derzeit keine Veranlassung. *Tatsächlich wirkt die Globalisierung so, wie in der Frühzeit des Kapitalismus die freigesetzte Dynamik der Märkte:* „Ein Kapitalist schlägt viele tot", notierte Marx, um auszudrücken, daß die Spieler entweder selbst die Regeln aufstellten oder sich gar nicht daran hielten. Weil das aber für die Kapitaleigner *selbstzerstörerisch* war, erwies sich eine Begrenzung der wirtschaftlichen Freiheit durch gesetzliche Regelungen als unumgänglich. Es waren die Kapitalisten selbst, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in England eine Fabrikgesetzgebung forderten, um den unreglementierten, zerstörerischen Wettbewerb untereinander zu kanalisieren. Es waren in der Schweiz im Kanton Glarus die Textilfabrikanten, die sich für die Einführung einer Sozialgesetzgebung einsetzten. *Es bedarf eines Arbeits-, eines Sozial- und insgesamt eines Wirtschaftsverfassungsrechts, um eine marktwirtschaftlich orientierte kapitalistische Produktionsweise zu stabilisieren.* Die heutige Globalisierungsdebatte läuft also mit innerer Folgerichtigkeit auf die Frage zu: *Kann es eine verbindliche internationale Wirtschafts- und Sozialordnung geben, und wie müßten ihre Grundzüge beschaffen sein?*

Diese Frage ist im übrigen alles andere als neu. Die *Weimarer Reichsverfassung* enthielt, im Unterschied zum Grundgesetz der Bundesrepublik, in ihrem fünften Abschnitt rechtliche Grundsätze für das Wirtschaftsleben; dort lautet Art. 162: „Das Reich tritt für eine zwischenstaatliche Regelung der Rechtsverhältnisse der Arbeiter ein, die für die gesamte arbeitende Klasse der Menschheit ein allgemeines Mindestmaß der sozialen Rechte erstrebt." Wir wissen: Unter den Bedingungen der Weimarer Republik und insbeson-

dere im Kontext der damaligen Weltwirtschaftskrise blieben diese Sätze Makulatur, und mit Nationalsozialisten und Bolschewisten ist die Errichtung einer Rechtsordnung überhaupt unmöglich, aber die Grundidee ist zweifellos richtig. Es ist die Aufgabe des Rechtes, nicht nur die individuelle Freiheit einschließlich der Wirtschaftsfreiheit und der Eigentumsgarantie zu schützen, sondern auch und besonders die Ordnung des Wirtschaftslebens bedarf rechtlicher Regelungen – und *keiner Deregulierungen* –, welche „den Grundsätzen der Gerechtigkeit mit dem Ziel der Gewährleistung eines menschenwürdigen Daseins für alle entsprechen. In diesen Grenzen ist die wirtschaftliche Freiheit des einzelnen zu sichern." (Weimarer Reichsverfassung Art. 151)

In dieser Perspektive hat der frühere Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde einen Aufsatz mit dem Titel „Recht setzt Grenzen. Warum Entgrenzungen freiheitswidrig sein können" veröffentlicht[24]. Er nimmt seinen Ausgangspunkt bei Kants Rechtsbegriff, demzufolge Recht „der Inbegriff der Bedingungen (ist), unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann." Die kantische Definition, deren Bedeutung für das Rechtsverständnis moderner Rechtsstaaten schwerlich überschätzt werden kann, arbeitet mit einem doppelten Freiheitsbegriff, indem sie zwischen Willkürfreiheit und dem allgemeinen Gesetz der Freiheit unterscheidet. Nur wenn die Willkürfreiheit, die individuelle Wahl- und Handlungsfreiheit der Einzelnen allgemeinen Regeln unterworfen wird, kann die rechtlich verbürgte und zu schätzende Freiheit aller erhalten werden. Die Betätigung der individuellen Freiheit, insbesondere die wirtschaftliche Freiheit, und die politische Freiheit sind weder identisch noch von vornherein im Einklang, aber sie sind auch nicht zu trennen. Als die rechtlich verbürgte Freiheit der Bürger bezeichnet Böckenförde „das Bei-sich-selbst-sein-können" jedes Menschen in seiner engeren oder weiteren Mitwelt. Er redet nicht einer rückwärtsgewandten sozialen Naturschutzmentalität das Wort, wohl aber ist er der Überzeugung, daß die Freisetzung der Willkürfreiheit durch einschränkende und eingrenzende Regeln und Gesetze ausbalanciert werden muß. Nicht zuletzt sei es Aufgabe der öffentlichen politischen Debatten, ein geeignetes *Maß* dieser Balance herauszufinden. Böckenförde verweist als Beispiel auf die Eingliederung des Saarlandes in die Bundesrepublik im Jahre 1957: Damals wurde für eine Übergangszeit von vier Jahren die Niederlassungs- und Gewerbefreiheit von natürlichen und juristischen Personen, die ihren Wohnsitz außerhalb des Saarlandes hatten, eingeschränkt – übrigens unter dem Marktwirtschaftler Ludwig Erhard. Demgegenüber gab es im

deutschen Vereinigungsprozeß nach 1990 „keine Übergangsregelung, keine Anpassungsfristen, keine Grenzsetzung durch Recht, vielmehr sogleich die ungehemmte Ausdehnung des Prinzips freier Märkte und voller Konkurrenz auf die neuen Länder“[25].

Ebendies vollzieht sich *seit mehr als zehn Jahren in Osteuropa und im globalen Maßstab.* Die Entschränkung wirtschaftlicher Tätigkeit hat in der Gegenwart eine *neue* Qualität gewonnen. Damit haben sich auch die Herausforderungen an die rechtliche Einbindung der Wirtschaftsfreiheit gewandelt. Ich zitiere nicht aus dem Manifest der Kommunistischen Partei, sondern einen ehemaligen deutschen Bundesverfassungsrichter:

„Die stufenweise voranschreitenden universalen Entgrenzungen, die vorgenommen wurden und werden, bedeuten in der Sache zugleich die Negierung der Eigenständigkeit und Subjektstellung kulturgeprägter Wirtschafts- und Lebensräume oder auch Staaten, die ihrerseits miteinander in Beziehung treten, Handel und Austausch miteinander vereinbaren – und auch Grenzen setzend – regulieren. (...) Auf diese Weise wurde und wird das freigesetzte Kapital auf seiner ‚Suche‘ nach Rentabilität zu *dem* maßgebenden Subjekt; es vermag, soweit seine Freisetzung nicht reicht, alles andere sich unterzuordnen und seinen Funktionsbedingungen zu unterwerfen. Überkommene Lebensformen, kulturell und geographisch bestimmte Existenzbedingungen vermögen demgegenüber keinen Eigenstand, keine eigene Subjektqualität zu gewinnen, es sei denn, das Recht verschafft sie ihnen durch Grenzziehungen und Zuordnungen (wieder). Ohne solches Recht werden sie unter die Funktionalität und Fungibilität von Kapitalverkehr, Daten und Know-how-Transfer, Produktionskosten, Gewinnerwartungen, wirtschaftlichen Wachstumschancen subsumiert. Entsprechendes gilt für den Umgang mit der Tierwelt, insbesondere den wirtschaftlich nutzbaren Tieren, und den natürlichen Ressourcen. Soweit die Entgrenzung reicht, ist der (allein) maßgebliche Gesichtspunkt für ihre Behandlung, Ausnutzung und Verwertung ihre Eigenschaft als Produktionsmittel ein Rahmen des kapitalgesteuerten wirtschaftlichen Prozesses.“[26]

Böckenförde erinnert diese Entwicklung zu Recht an die Frühzeit des ungehemmten Kapitalismus. Im Rückblick erscheint demgegenüber der „realexistierende Sozialismus“ nach 1945 als ein unbeabsichtigter gescheiterter Versuch, diese Dynamik zu bändigen, wenn er sie nicht mit untauglichen Mitteln gleichsam aufgestaut hat. Nach dem *annus mirabilis* des Jahres 1989 hat allenthalben eine Erosion staatlicher Souveränität zugunsten der Kapital- und Marktkräfte stattgefunden wie wohl niemals zuvor. Demgegenüber plädiert Böckenförde für die Notwendigkeit, zwischen wirtschaftlicher Entgrenzung und politischer Begrenzung eine geeignetes *Maß* zu finden, dieses rechtlich verbindlich zu bestimmen und so dem Staat wieder die Macht und Kompetenz zu verschaffen, Entscheidungen über rechtliche Begrenzungen der Wirtschaftsfreiheit um der Bürgerfreiheiten willen zu treffen und durchzusetzen. Nur ein starker Rechtsstaat kann den partikularen Egoismen Widerstand entgegensetzen. Wie dies geschehen kann und soll, verrät er freilich nicht.

Gesetzt, die Diagnose, daß die Wirtschaftsfreiheit um der politischen Freiheit willen begrenzt werden muß, findet Zustimmung, dann geht es theoretisch um ordnungspolitische Prinzipien und Institutionen, die geeignet sein müssen, globale Wirtschaftsprozesse mit der Eigenständigkeit und Subjektstellung der Staatsbürger wieder in Einklang zu bringen. Es geht um die Wiedergewinnung der *politischen* Dimension der Ökonomie, um die demokratische und rechtsstaatliche „Politisierung" der tatsächlichen und rechtlichen Grundlagen der kapitalistischen, marktwirtschaftlichen Produktionsweise. Diese notwendige Debatte ist unter anderem deshalb so schwer zu eröffnen, weil die Diskussionslage mit der Hypothek des historischen Scheiterns der sozialistischen Wirtschaftsordnung belastet ist. Zudem aber gibt es objektive Widerstände, Dilemmata und Schwierigkeiten, die einer Begrenzung der wirtschaftlichen Freiheit zugunsten der politischen Freiheit und Selbständigkeit entgegenstehen. Ich hebe *drei Problemfelder* abschließend hervor:

1. Der Egoismus der Klassen und Nationen

Die Anreize zur ungehemmten Vorteilsmaximierung durch Ausnützen von kompetitiven Vorsprüngen bezüglich Information, Organisation, Kapitalkonzentration und Standortwahl für die Produktion sind durch die global offenen Märkte enorm gewachsen. Die Kehrseite besteht darin, daß alle diejenigen Akteure weiter geschwächt werden, die bezüglich Information, Mobilität sowie Organisations- und Konfliktfähigkeit im Rückstand oder unterlegen sind. Wettbewerbsvorteile jederzeit nutzen zu können, ist das „Schmiermittel" der Märkte, und (fast) niemand ist freiwillig bereit, auf maximale Gewinnchancen zu verzichten, sofern staatliches Recht dazu nicht zwingt. Das gilt innerhalb einzelner Länder zwischen den Tarifpartnern nicht weniger als im Verhältnis von Arbeitslosen und Beschäftigten, und das gilt erst recht für den internationalen Konkurrenzkampf. Schon im nationalen Kontext stoßen wir häufig auf das *demokratische Dilemma:* Ist eine politische Selbstbegrenzung mündiger Bürger, die zugleich Wirtschaftssubjekte sind, überhaupt möglich[27]?

2. Herausforderungen des Sozialstaates

In allen Industrieländern werden seit Jahren die sozialstaatlichen Institutionen und Leistungen reduziert. Man spricht von „Umbau", der letztlich erforderlich sei, um die internationale Ertragskraft und Konkurrenzfähigkeit der Unternehmungen zu steigern. Nur derart gestärkte Unternehmen könn-

ten neue Arbeitsplätze schaffen – *aber eben diese Ankündigung erweist sich seit Jahren als unerfüllt.* Bei konstant sehr hohen Arbeitslosenraten sind jedoch die Institutionen und die Leistungsfähigkeit des Sozialstaates auf Dauer schlicht überfordert. Renten-, Kranken-, Arbeitslosen- und Invalidenversicherung erfordern eine hohe Beschäftigung, wenn die Beitragszahlungen nicht immer weiter steigen sollen.

„Runde Tische", Beschäftigungs- und Erneuerungspakte scheitern in dieser Situation regelmäßig an der Unvereinbarkeit gegensätzlicher Interessen. Das gilt im nationalen wie im internationalen Zusammenhang. Ein internationales Sozial- und Arbeitsrecht, das der globalen Wirtschaftstätigkeit Pflichten auferlegen, Standards setzen und Grenzen ziehen würde, ist nicht in Sicht. Internationale Solidarität ist Utopie[28]. Allenfalls Mindestanforderungen lassen sich vereinbaren; daß sie sich auch erfolgreich durchsetzen ließen, ist damit nicht gesagt; man denke an die nach wie vor verbreitete Kinderarbeit, an weithin fehlende Arbeiterschutzgesetzgebungen, an Behinderungen gewerkschaftlicher Selbstorganisation und vieles mehr. Nicht einmal das Verbot der Sklavenarbeit hat bis heute global durchgesetzt werden können. Ich denke, daß auf absehbare Zeit nur in sehr engen Grenzen soziale Mindeststandards international festgelegt und durchgesetzt werden können, und dies bedeutet unter Bedingungen globaler Marktfreiheit einen ständigen Druck auf alle Löhne und sozialstaatlichen Leistungen. Ich nenne dies das *sozialstaatliche Dilemma:* Eine bindende Vereinbarung, Angleichung oder gar Egalisierung sozialstaatlicher Rechte und Garantien scheint international nicht durchsetzbar zu sein, ja, sie ist sogar innerhalb von Staaten gefährdet.[29]

3. Regelungsbedarf im Völkerrecht

Soziale Grundrechte in rechtsstaatlichen Verfassungen politisch zu konkretisieren und praktisch durchzusetzen, ist schwierig nicht nur aus Gründen der Organisiertheit mächtiger wirtschaftlicher Interessen, sondern auch aus strukturellen Gründen. Eine nicht nur deklaratorische, sondern wirksame *staatliche Garantie des Rechtes auf Arbeit* würde vermutlich eine umfassende staatlich-bürokratische Steuerung des Arbeitsmarktes erfordern. Erst recht gilt dies im internationalen Maßstab; eine übernationale Beschäftigungspolitik selbst in einem regionalen Rahmen hat kaum Chancen.

Während aber innerstaatlich immerhin vorstellbar ist, daß aufgrund politischer Mehrheitsentscheidungen eine beschäftigungsfördernde staatliche Wirtschaftspolitik möglich ist, ist dies international völlig illusionär, weil es an Institutionen und Verfahren dafür fehlt. Die Souveränität der National-

staaten gegenüber den international ausgerichteten Konzernen ist begrenzt, und Träger einer übernationalen Souveränität sind nicht in Sicht. Darin liegt das *völkerrechtliche Dilemma:* Um Globalisierungsprozesse zu steuern und zu begrenzen, sind die nationalen Gesetzgebungskörperschaften überfordert, aber übernationale handlungs- und verantwortungsfähige Institutionen sind erst recht nicht in Sicht, es sei denn, es gäbe Anlaß zu der Hoffnung, daß die Europäische Union den Willen und die Fähigkeit entwickelt, entsprechende Strukturen und Verfahren auszubauen.

Bislang freilich entgrenzt und begrenzt die EU die Wirtschaftsfreiheiten höchst selektiv, und zwar in erster Linie im Eigeninteresse ihrer Mitglieder. Im kleineren Maßstab verfährt die Schweiz genauso. Gleichwohl sehe ich derzeit allein auf dieser Ebene der europäischen Institutionen eine reale Chance zur wenigstens ansatzweisen Steuerung von Globalisierungsprozessen unter der doppelten politischen Zielsetzung, die Bürgerfreiheiten zu schützen und neue Beschäftigungsverhältnisse zu schaffen. Im Blick auf Menschen und Grundrechte wie auch hinsichtlich eines Mindeststandards von Sozialrechten verfügen die Organe der EU schon heute über erhebliche Kompetenzen und Einflußmöglichkeiten. Dies gilt auch für wirtschaftsverfassungsrechtliche Grundsätze und die ordnungspolitische Gesetzgebung; eine wirksame Sicherung der Wettbewerbsfreiheit gegenüber oligo- oder monopolitistischer Marktmacht bedarf wohl eines weiteren Ausbaus des Kartellrechtes auf europäischer Ebene. Gegenüber dem objektiven Regulierungsbedarf auf dieser Ebene halte ich die Klagen über „die Brüsseler Bürokratie" für vordergründig und interessengeleitet. Nur eine EU-Gesetzgebung nach klaren Rechtsprinzipien kann den nationalen Egoismen und unternehmerischen Interessen Grenzen ziehen. Freilich ist es um die demokratische Legitimation der europäischen Institutionen bislang nicht gut bestellt, doch an der bewußten demokratischen Politisierung wirtschaftlicher Strukturen und Entscheidungen auf europäischer Ebene führt kein Weg vorbei, wenn nicht die Bürger „unter die Funktionalität und Fungibilität von Kapitalverkehr-, Daten- und Know-how-Transfer, Produktionskosten, Gewinnerwartungen, wirtschaftlichen Wachstumschancen subsumiert" werden sollen (Böckenförde). Daß dies die politischen Parteien in Europa auch so wahrnehmen, wird man indes bisher nicht sagen können.

[1] Vgl. Willem A. Visser't Hooft, Geschichte und Sinn des Wortes „Ökumene", in: ders., Ökumenischer Aufbruch (Hauptschriften II), Stuttgart/Berlin 1967, 11–28.

[2] Zu dieser Realität und Vorstellung vgl. Otto Bruuner, Das „ganze Haus" und die alteuropäische „Ökonomik" (zuerst 1950), in: ders., Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, Göttingen 2. Aufl. 1968, 103–127, sowie umfassend Irmintraut Richarz, Oikos, Haus und Haushalt. Ursprung und Geschichte der Haushaltsökonomik, Göttingen 1991.

[3] Vgl. Adam Smith, An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations, London 1776, 4. Aufl. 1786, deutsche Übersetzung Jena 1923 (repr. Nachdruck Gießen 1973). Zur Kritik an der heute verbreiteten neuen „Übertragung" des Klassikers durch Horst Claus Recktenwald (München 1974) vgl. Monika Streissler, Anmerkungen zu H.C. Recktenwalds Ausgabe des „Wohlstands der Nationen", Zs. f.d. Ges. Staatswissenschaft 132, 1976. 710–717.

[4] München 1972.

[5] London 1848, repr. Nachdruck Bonn/Bad Godesberg – Trier 1970. Nach einem Kommentar in der Südd. Zeitung v. 10.2.1998 von Rudolf Walther wurde das Manifest zunächst in 500 Exemplaren aufgelegt; das Autorenhonorar habe 2 Pfund, 30 Schilling und 9 Pence betragen; bis 1918 sollen sodann 544 Ausgaben in 41 Sprachen erschienen sein. Der Kommentator der SZ kann sich der analytischen Kraft des Manifests einerseits nicht entziehen. andererseits versucht er – durch Parallelisierung mit der Bergpredigt (!) – es in die Sphäre der Illusionen zu befördern. Was aber wäre, wenn die Bergpredigt *und* das Manifest die Wahrheit sagen? – Eine andere abwehrende Rezeptionsstrategie bedient sich der Unterscheidung von „brillanter" Analyse und fehlgehenden politischen „Schlüssen" bei Marx (so exemplarisch der Leitartikel von Nikolaus Piper, Karl Marx, Ökonom, SZ Nr. 43 v. 21./22.2.1998, 4). Doch welche Folgerungen Marx' waren falsch? Ökonomische Kritiker bleiben hier häufig die Antwort schuldig. Nach meiner Überzeugung liegt Marx' entscheidender Fehler darin, daß er den spezifisch *politischen* Charakter – also die die *res publica* betreffenden Zusammenhänge – der Wirtschaftstätigkeit und näherhin die Dimension des Rechtes und des Rechtsstaates (also das Erbe Kants und Hegels) verkannt hat. Vielleicht bestand die entscheidende theoriegeschichtliche Schwelle für Marx dort, wo es ihm nicht gelang (oder nicht erforderlich erschien), die begonnene Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie wirklich durchzuführen. Es ist meines Erachtens genau diese Aufgabe, die die aktuellen Globalisierungsprozesse der politischen Philosophie stellen.

[6] Ebd., 4–6.

[7] Die Literatur zur „Globalisierung" ist inzwischen in ihren einzelnen Beitragen kaum noch überschaubar, sehr wohl jedoch in ihren Grundpositionen. Zuerst markierte Ernst Ulrich von Weizsäcker in primär ökologischer Hinsicht das Problem unter dem griffigen Titel der „Erdpolitik" (Darmstadt 1989, zuletzt mit dem Untertitel „Ökologische Realpolitik als Antwort auf die Globalisierung" 1997). Eine knappe Positionsbestimmung aus der geoliberalen Sicht des „Kronberger Kreises" bieten Juergen B. Donges u.a., Globalisierter Wettbewerb. Schicksal und Chance, Bad Homburg 1998. Repräsentativ aus dem Institut der deutschen Wirtschaft in Köln ist: Jörg Beyfuss u.a., Globalisierung im Spiegel von Theorie und Praxis, Köln 1997. Eine kritische (postmarxistische) Position findet man bei Elmar Altvater/ Birgit Mahnkopf, Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltwirtschaft, Münster 1996. In großer Nähe zur hier verfolgten Fragestellung Fritz W. Scharpf, Globalisierung als Beschränkung der Handlungsmöglichkeiten nationalstaatlicher Politik, Köln 1997.

[8] Im 13. Kapitel des ersten Bandes des „Kapital" (1867) beschreibt Marx die revolutionierenden Wirkungen der großen Industrie und schließlich auch deren Konsequenzen für die Agrikultur. Er zitiert dabei u.a. Justus von Liebig, Die Chemie in ihrer Anwendung auf Agrikultur und Physiologie (7. Ausg. 1862), und weist beiläufig auf dessen Mißverständnisse der politischen Ökonomie hin. Entscheidend aber ist Marx' prophetische Einsicht:

„Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen allen Reichtums untergräbt: *die Erde und den Arbeiter*." Das Kapital Bd. I (Karl Marx, Ökonomische Schriften Bd. 1, hg. v. Hans-Joachim Lieber und Benedikt Kautsky), Stuttgart 1962, 595f (= Marx-Engels-Werke [MEW] 23,529f).

9 Aus betriebswirtschaftlich-globaler Perspektive vgl. dazu den Vortrag von Helmut O. Maucher (Konzernchef der Nestlé AG) vor dem Schweizerischen Institut für Auslandforschung: Die Globalisierung aus der Perspektive des Unternehmers (Zürich 14.1.1998. Mskr.).

10 Eine eindrucksvolle Darstellung dieses weltgeschichtlichen Augenblicks findet sich in der Kapelle des orthodoxen Zentrums in Chambésy bei Genf.

11 Vgl. Georg Wilhelm Leibniz, Das Neueste von China (1697) Novissima Sinica. Mit ergänzenden Dokumenten hg., übersetzt und erläutert von Nesselrath und Reinbothe, Köln: Deutsche China-Gesellschaft 1979 (mit weiterer Lit.).

12 Vgl. dazu Joseph Höffner, Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter (zuerst unter dem Titel: Christentum und Menschenwürde, 1947), 3. Aufl., Trier 1972.

13 Eine mehrbändige Werkauswahl in deutscher Übersetzung auf der Basis der „Obras Completas" (15 Bde., Madrid 1988ff) wird herausgegeben von Mariano Delgado, Paderborn-München-Wien-Zürich 1994ff.

14 Vgl. bes. dessen Werk: De Indis recenter inventis et de Jure belli hispanorum in barbaros (1539), ed. Wolfgang Schätzel, Tübingen 1952.

15 Konrad Raiser, Eine Welt – viele Kirchen. Überholt die Globalisierung die ökumenische Entwicklung? Evang. Theologie 2/98, 92–100.

16 Stuttgart 1966.

17 Gerechtigkeit, Göttingen 1995, 194 ff.

18 Zu einem systemtheoretischen Begriff der Weltgesellschaft vgl. Niklas Luhmann, Die Weltgesellschaft (1971), in: ders., Soziologische Aufklärung 2, Opladen 1975, 51–71.

19 Vgl. dazu zuletzt aus dem ÖRK das Heft 12/1997 von „Echoes. Justice, Peace and Creation News" zum Thema „Featuring Globalisation".

20 Hamburger Ausgabe (hg. v. Erich Trunz), Bd. 1, 276–279.

21 Vgl. die Dokumentation: Ethik für das Leben. 100 Jahre Ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik. Quellenedition ökumenischer Erklärungen, Studientexte und Sektionsberichte des ÖRK von den Anfängen bis 1996, hg. und eingeleitet von Wolfram Stierle/Dietrich Werner/Martin Heider, Vorwort Konrad Raiser, Rothenburg o.d. Tauber 1996.

22 Rudolf Beger, Globaler Strukturwandel in der Automobilindustrie, NZZ Nr. 200 v. 30./31.8.1997, 29. Beger ist Unternehmensberater und war von 1990 bis 1995 Geschäftsführer des Verbands der europäischen Automobilindustrie in Brüssel.

23 Dazu beeindruckend Jung Chang, Wilde Schwäne. Die Geschichte einer Familie. Drei Frauen in China von der Kaiserzeit bis heute, aus dem Englischen von Andrea Galler und Karlheinz Dürr, München 1991 (TB 1993).

24 NZZ Nr. 32 v. 8./9.2.1997, 70.

25 Böckenförde, a. a. O.

26 Ebd.

27 Vgl. dazu meine Ausführungen: Politische Begrenzung der Bedürfnisse. Überlegungen zu wirtschaftlichen Bedingungen öffentlicher Gerechtigkeit, in: Almuth Hattenbach/Eberhard E. Müller (Hg.), Wissenschaftliche und ethische Leitbilder für neue Wirtschaftskonzepte, Gießen 1994, 119–131.

28 Vgl. dazu Wolfgang Lienemann, Dimensionen der Solidarität. Theologisch-ethische Überlegungen, unveröfftl. Mskr. August 1997.

29 Man denke an den Vorschlag aus Kreisen der deutschen CSU, die Sozialleistungen regional nach wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit zu differenzieren.

Bewohnbare Erde – Haushalt des Lebens

VON MARTIN ROBRA

1. Ökumene und Globalisierung

„Überholt die Globalisierung die ökumenische Entwicklung?" fragt Konrad Raiser in einem Artikel, der jüngst in der Zeitschrift „Evangelische Theologie" veröffentlicht wurde.[1] In ihrem Einsatz für die Ökumene motivierte viele Christinnen und Christen die Hoffnung, die Einheit der Kirche könne ein Zeichen setzen für die zukünftige Einheit der Menschheit. Doch dieser Impuls scheint gerade in jenem Moment seine orientierende und motivierende Kraft zu verlieren, in dem von vielen das politisch-ökonomische Projekt der Globalisierung[2] als einzige Option für die Zukunft der „bewohnbaren Erde" *(oikoumene)* angesehen wird. Konfrontiert mit diesem wesentlich von neo-liberaler Wirtschaftslehre inspirierten Projekt der „einen Welt" steht die ökumenische Bewegung vor einer neuen und in ihren möglichen Folgen nicht zu unterschätzenden Problematik.

Während die wirtschaftliche Dynamik unter Ausnutzung modernster Kommunikations- und Produktionstechnologien die weitere Integration der Finanzmärkte und die Entwicklung eines globalen Marktes beschleunigt vorantreibt, verstärken sich unter den Kirchen konfessionalistische und zum Teil fundamentalistische Tendenzen. Der Druck, der von dem Integrationsprozeß der Weltwirtschaft auf regionale und lokale Kulturen ausgeübt wird, führt nicht allein zu einer verstärkten Besinnung auf den Wert lokaler Gemeinschaften, sondern löst rund um den Globus als Reaktion den Rückzug auf die scheinbar sicheren Räume eng umrissener Identitäten aus. Dieses Phänomen betrifft die Kirchen offensichtlich in ganz ähnlicher Weise wie andere Gemeinschaften und Gruppen. Andererseits gibt es vor allem in den Ländern des hochindustrialisierten Nordens und den städtischen Zentren des Südens nicht wenige Menschen in den Kirchen, die tatsächlich im Zusammenwachsen der Weltwirtschaft die einzige realistische Möglichkeit für sich selbst und die Zukunft ihrer Kinder sehen. Setzt sich dieser Trend fort, wird die ökumenische Bewegung auf den verschiedenen Ebenen einer ernsthaften Zerreißprobe unterworfen sein, in der *vordergründig theologische Argumente eine Rolle spielen, tatsächlich aber wohl eher ökonomische wie kulturelle Differenzen sehr viel wirksamer sein werden.*

In dem bereits genannten Aufsatz nutzt Konrad Raiser die analytische Unterscheidung zwischen der Globalisierung als geschichtlichem Prozeß

einerseits und als politisch-ökonomischer Strategie andererseits, um Handlungsperspektiven zu erschließen. Kirchen und ökumenische Bewegung müssen sich Rechenschaft darüber ablegen, was und wie sie selbst zum geschichtlichen Prozeß der Globalisierung beigetragen haben. Die Auseinandersetzung mit den Widersprüchen der eigenen Geschichte ist unerläßlich, um über die kritische Analyse der hinter dem politisch-ökonomischen Projekt der Globalisierung stehenden Ideologie und Rhetorik hinaus sich der eigenen Vision und Praxis für das Leben von Mensch und Mitwelt auf dem Planeten Erde zu vergewissern und sie konstruktiv zur Geltung zu bringen.

Für Konrad Raiser war und ist „konziliare Gemeinschaft" die „Antwort der Kirchen auf die Herausforderungen der Globalisierung".[3] Die Alte Kirche stellte der hellenistischen Vorstellung der *oikoumene* und dem vom Kaiser verkörperten Einheitsprinzip des römischen Reiches *die alternative Vision einer konziliaren Gemeinschaft von Ortskirchen* gegenüber, die ihren konkreten Ausdruck fand in solidarischer Praxis mit Armen, Ausgegrenzten und Opfern imperialer Macht. Im Blick auf die eingangs kurz umrissene Situation verweist der Leitgedanke der konziliaren Gemeinschaft auf die Vielfalt lokaler Kirchen, die zugleich in einem größeren Netz aufeinander bezogener und wechselseitig rechenschaftspflichtiger Gemeinschaften *(koinonia)* eingebunden sind und so eine Alternative darstellen zur Dominanz hegemonialer und imperialer Machtzentren. Diversität lokaler Gemeinschaften, die miteinander über ethnische, nationale und kulturelle Grenzen hinaus in Verbindung stehen, wird damit als ekklesiologisches Grundmuster der Ökumene identifiziert, dem die bisher verwirklichten Modelle kirchlicher Gemeinschaft noch nicht wirklich gerecht werden. Statt sich zu verlieren in weltverschlossener Introspektion und hoffnungsloser Verteidigung bestehender Besitzstände und Territorien, sind Kirchen aufgerufen, konziliare Formen ökumenischer Gemeinschaft zu entwickeln und die dabei gemachten Erfahrungen für die Umgestaltung weltweiter Beziehungen einzusetzen. Haben die Kirchen dazu nicht die Kraft, wird die ökumenische Bewegung entscheidend geschwächt. Sie eröffnet dann keinen Raum mehr, in dem Alternativen zu dem vor allem von wirtschaftlichen Interessen geleiteten Prozeß der Globalisierung sichtbar werden können.

2. Kirche und Welt

Der Leitgedanke der konziliaren Gemeinschaft betont, wie mehrfach auf Vollversammlungen des ÖRK bekräftigt wurde, daß die weltweite Kirche in der Gemeinschaft lokaler Kirchen an ihrem Ort verankert ist. Solche Gemeinschaft der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche *(koinonia)* ist begründet in der Beziehung zum dreieinigen Gott. Damit ist sie zugleich über sich selbst hinausgewiesen. In der Kraft des Geistes bekennen und bezeugen Christinnen und Christen die Gegenwart Gottes in der Welt, die sie in der Praxis verantwortlicher Mitexistenz in Beziehung zu anderen Menschen und anderen Lebensformen als Gottes Schöpfung erkennen und gestalten. Der weitere Horizont ökumenischer Gemeinschaft schließt die ganze Menschheit und die Mitwelt mit ein.

Obwohl dieser im eigentlichen Wortsinn radikale Bezug der Kirche zur Welt keineswegs im Widerspruch zu den trinitarisch angelegten Glaubensbekenntnissen der ersten Konzile steht, ist freilich die Schlußfolgerung einer ebenso radikalen Öffnung der Kirche zur Welt nicht unumstritten. Dafür werden von kirchlichen Traditionen und Theologien zahlreiche, in der Regel christologisch fundierte Gründe angeführt, in denen Kirche von Welt nicht nur unterschieden, sondern gegen sie abgegrenzt und gesichert wird. Ohne daß dies hier im Einzelnen überprüft und nachgewiesen werden kann, geht dieser Aufsatz von der Annahme aus, daß Begründungsmuster für die Unterscheidung von Kirche und Welt die Basis bilden, auf der die Argumentationslinien aufbauen, mit denen Kirchen ihre Beziehungen zu anderen Kirchen bestimmen und gestalten. Könnte es sein, daß das *ekklesiologische Dilemma der Ökumene mit einer mangelnden Bereitschaft oder gar Fähigkeit der Kirchen, die Gegenwart Gottes in der Welt zu bekennen und zu bezeugen, eng zusammenhängt?* Erfahrungen mit der Studie zur Beziehung zwischen Ekklesiologie und Ethik des ÖRK deuten in diese Richtung.[4]

Der innere Zusammenhang zwischen der Vision der Einheit der Kirche und der Vision von der Gegenwart Gottes in der ganzen Schöpfung bedarf der weiteren Klärung im Dialog zwischen den Kirchen und mit Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften. Dies wird um so dringlicher, als Globalisierung und reflexive Moderne dreihundertfünfzig Jahre nach dem Westfälischen Frieden die bisher gültigen, auf die Definition von gegeneinander abgegrenzten Einflußsphären und Gebieten ausgerichteten Friedensabkommen auf allen Ebenen unterlaufen und außer Kraft setzen.[5] Das gilt für die Rolle der Nationalstaaten im Weltsystem ebenso wie für die Beziehungen zwischen Kirche und Staat, Naturwissenschaft und Religion und viele andere vertraute Grenzziehungen, die lange Zeit als selbstverständlich vorausgesetzt wurden.

3. *Haushalt des Lebens*

In Konrad Raisers Überlegungen entspricht dem ekklesiologischen Leitgedanken der konziliaren Gemeinschaft die Metapher von Gottes Haushalt des Lebens als schöpfungstheologisches Gegenüber.[6] Konziliare Gemeinschaft und Haushalt des Lebens verweisen auf den inneren und äußeren Horizont, auf die hin sich die Vision der Ökumene entfaltet.[7] Schon 1983 hat Philip A. Potter in seinem Bericht vor der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver diese beiden Dimensionen der Ökumene in seiner Auslegung von 1 Petr 2,4 ff auf die Ökonomie Gottes und den größeren Haushalt des Lebens bezogen:

„Das Bild des aus lebendigen Steinen gebauten Hauses ist hier sehr bedeutsam, denn es ruft nach einem Verständnis unseres Lebens als Kirchen, das dieses Haus als ein aus lebendigen, zueinander passenden Steinen gebautes und als ein über die Grenzen unserer Existenz hinausgehendes, funktionierendes Ganzes begreift. Die einzige Abgrenzung, die unser Glaube kennt, ist die Abgrenzung, die Heiligkeit (hebräisch: qadosch), die unsere gänzliche Ergebenheit und Ausrichtung auf den dreieinigen Gott bezeichnet, dessen Innenleben und Offenbarung als Vater, Sohn und Heiliger Geist gegenseitiger Austausch, Gemeinschaftsinhärenz (perichoresis in der griechisch-christlichen Gedankenwelt) im göttlichen Leben ist. Diese Gemeinschaftsinhärenz in unserem Zusammenleben macht die Ganzheit und den Frieden (Schalom) aus, dieses ganzheitliche Wohlbefinden, das sogar den Tod überwindet.

Für die Kirchen und den Rat gibt es hier viel zu tun, um die theologischen und ethischen Systeme, die Lebensweisen, die Gleichgültigkeit gegenüber der natürlichen Umwelt (Ökologie), die einer resignierenden Spiritualität entspringen, neu zu überdenken. Das Bild vom Haus der lebendigen Steine schließt die ganze oikumene ein, den ganzen Kosmos, in dem alle Menschen und alles Lebendige sein Dasein haben." [8]

Philip Potter verbindet in seinem Bericht eine soziale Interpretation der Trinität mit einer konziliaren und gemeinschaftsbezogenen Ekklesiologie und einem Verständnis des Lebens als Beziehungsgeflecht zwischen Gott, Menschen und Mitwelt. Alle drei Aspekte schwingen in der Metapher von Gottes Haushalt des Lebens *(oikos)* mit.

Konrad Raiser nahm diesen Impuls auf und entwickelte ihn weiter auf der Basis exegetischer Überlegungen und systematischer Reflexion auf den Heiligen Geist als Geber und Gabe des Lebens.[9] Erkennbar wird die offene und verletzliche Gestalt der Kirche als einer Gemeinschaft der Unterschiedenen, die hineingestellt ist in das vielfältige und komplexe Beziehungsnetz des Lebens, in dem lokale, geospezifische Habitats und der größere Zusammenhang des Lebens aufeinander angewiesen und ineinander verwoben existieren. Konziliare Gemeinschaft und Haushalt des Lebens korrespondieren in ihren Tiefenstrukturen und in der Wahrnehmung wechselseitiger Abhängigkeit des Lokalen und Globalen.

Im Unterschied von bisweilen zu naiven Ansätzen in der Ökologiebewegung schließt diese ganzheitliche, auf Beziehungen ausgerichtete Sichtweise

die Wahrnehmung von Widersprüchen und Konflikten durchaus mit ein. Betont wird gerade die Notwendigkeit einer Konflikte nicht vermeidenden Kommunikation der Unterschiedenen, aber aufeinander Angewiesenen. Im konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung z.B. führte gerade die Konzentration auf den Zusammenhang der drei großen, für die Zukunft der Menschheit überlebenswichtigen Themenkomplexe zu einer intensiveren Erfahrung der Widersprüche und Zielkonflikte, die nicht durch kirchliche Geschlossenheit demonstrierende Konsenserklärungen übertüncht werden können, sondern in der Auseinandersetzung um die konkrete Praxis, im Streit um das Tun der Wahrheit, gestaltet und transformiert werden müssen.

Im Interesse der Zukunftsfähigkeit menschlicher Gemeinschaft (sustainability) kommt es darauf an, selbstzerstörerische Steigerungen der Konfliktpotentiale asymmetrischer und deshalb in der Regel ungerechter Beziehungen menschlicher Gemeinschaften und Gesellschaften untereinander und gegenüber der Mitwelt herauszufordern und zu überwinden. Die Bilder des „Runden Tisches" in einem für alle „Offenen Haus" regen dazu an, über Kirchen als offene Gemeinschaften in der Zivilgesellschaft nachzudenken, die es lernen, nicht weiter auf Kosten der Lebensmöglichkeiten anderer Menschen und anderer Lebensformen zu wachsen, sondern sich in die ökologisch vorgegebenen Bedingungen des größeren Haushaltes des Lebens einzuleben.[10]

Geiko Müller-Fahrenholz hat auf diese konstruktive Aufgabe hingewiesen, wobei er den von Paulus für den Aufbau der Gemeinschaft verwandten Begriff der *oikodomé* aufgriff und auf eindrückliche Weise in die Diskussion einbrachte.[11] Gemeindeaufbau im Sinn des Paulus zielt nicht so sehr auf die Ausgestaltung und das Wachstum der Parochialgemeinde, sondern auf eine Gemeinschaft, in der die neuen Regeln einer dem Leben dienenden Kultur und Ethik gelernt und praktiziert werden können. Auch Geiko Müller-Fahrenholz verschränkt die Diskussion um die konziliare Gemeinschaft der Kirchen und das größere Beziehungsgefüge des Lebens mit Hilfe der Oikos-Metapher miteinander. Er spricht von dem *System der Erde*, das eine Vielfalt einzelner, nicht gegeneinander isolierter Ökosysteme enthält, *als Haus des Lebens*, in dem der Heilige Geist die treibende Kraft ist. Das Konzept der „ökodomischen Zentren", die sich entfalten innerhalb ihrer jeweiligen Ökosysteme, aber weltweit miteinander verbunden ein ökodomisches Netz bilden, ist offen für die Wahrnehmung der beiden Dimensionen der Ökumene und bezieht sie aufeinander.

Auf dieser Grundlage wird von Geiko Müller-Fahrenholz Ökodomie als Gestaltungsprinzip der ökumenischen Bewegung beschrieben, in dem ekklesiologische und ethische Dimensionen ineinander verschränkt sind. Im konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung wurde dieser Ansatz bisher am deutlichsten sichtbar. Allerdings lag das Schwergewicht bald auf den ethischen Herausforderungen vor allem wegen der Dringlichkeit der drei großen Problemkomplexe und wegen der Weigerung der römisch-katholischen Kirche, sich an einem Prozeß zu beteiligen, in dem die ekklesiologischen Konsequenzen benannt werden.

So wurde erst nach der Weltversammlung in Seoul 1990 und der Vollversammlung in Canberra 1991 der innere Zusammenhang von Ekklesiologie und Ethik ausdrücklich zum Thema einer Studie.[12] Die Titel der *drei Konsultationsberichte*, die im Rahmen dieser Studie veröffentlicht wurden, reflektieren die Bewegung des Studienprozesses: Am Anfang steht die Einsicht, daß die Einheit, die wir suchen, sich tatsächlich nur als „*Teure Einheit*" (Costly Unity) wird verwirklichen lassen, als Einheit, die Umkehr und einen für manche schmerzhaften Veränderungsprozeß erfordert. Notwendig sind deshalb die Bereitschaft und Verpflichtung, diesen Preis zu zahlen *(Costly Commitment)* und sich gemeinsam einzulassen auf den Ruf zur Nachfolge im Dienst an Mitmenschen und Mitwelt *(Costly Obedience)*.

Christliche Gemeinschaft gewinnt Gestalt und bewährt sich gleichermaßen im Aufbau der Gemeinde wie im ethischen Engagement für das Zusammenleben am Ort und in internationalen Zusammenhängen. Die Gemeinschaft, zu der wir gehören, was wir sind und was wir tun, das alles bedingt und beeinflußt sich gegenseitig. Der ekklesiologische und der ethische Diskurs müssen dialogisch aufeinander bezogen sein. Die Sprache der Koinonia, von Hoffnung und Erinnerung, Abendmahl und Taufe muß sich öffnen für die Dimension der Bildung und Ausbildung eines Umfeldes, in dem Menschen lernen, sich ethisch zu orientieren und Verantwortung füreinander und für die Mitwelt zu übernehmen.

Kirche *formt* oder *ver*formt die ethische Orientierung ihrer Mitglieder durch alle ihre Lebensäußerungen: durch Liturgie, Lehre, Kirchenordnung, Zeugnis und Dienst. Wie z. B. Eucharistie und Taufe gefeiert werden, erlaubt Rückschlüsse auf das jeweilige Verständnis von Gemeinschaft oder den Ort der Kirche in der Welt und die bewußte oder unbewußte Antwort auf den impliziten Handlungsimpuls, der in der Feier des Rituals gegeben ist. Prozesse ethischer Urteilsbildung sind notwendig eingebettet in dichte lokale Interaktion und Kommunikation. Kirche muß sich Rechenschaft darüber

ablegen, wie sie die Geschichte Jesu Christi in allen Lebensvollzügen der Gemeinschaft und ihrer Mitglieder verkörpert und darstellt. Vor diesem Hintergrund führt die Studie den englischen Begriff der *„moral formation"* (ethisch-moralische Bildung und Ausbildung als Grunddimension einer ihrer ethischen Verpflichtung bewußten Gemeinschaft – „moral community") ein. Dennoch sind weitere Anstrengungen notwendig, in unterschiedlichen Kontexten und Situationen diese beiden Dimensionen des Kircheseins so aufeinander zu beziehen, daß die beiden Diskurse nicht mehr voneinander getrennt und füreinander verschlossen bleiben.

In diesem Studienprozeß wurden einige der Fragestellungen weiter diskutiert, die im konziliaren Prozeß aufgebrochen waren: z.B. zum Begriff des Bundes und der Konziliarität, zur Rolle der Gruppen und Bewegungen und zur Beziehung zwischen Bund und Eucharistie etc. Eine wichtige Wende nahm die Studie jedoch mit der Frage, ob es schon genug sei festzustellen, daß das ethische Engagement zum Kirchesein der Kirche gehört, sondern ob es nicht notwendig sei, darüber hinaus zu fragen, ob Kirchen, wenn sie sich nicht, wo immer es möglich ist, gemeinsam als Kirchen engagieren, eine wesentliche Dimension des Kircheseins verfehlen. Wie zentral gehört die ökumenische Dimension zum Wesen der Kirche? Wie verwirklicht sich die ökumenische Dimension des Kircheseins in Gottesdienst und Praxis? *Und was bedeutet es, wenn in einer Zeit, in der die Wirtschaft zum machtvollen Nexus wird, der die verschiedenen Orte und Lebensbereiche zusammenzwingt, Kirchen ihre ökumenische Berufung nicht als zentrale Aufgabe begreifen?*

Der dritte der drei Konsultationsberichte (Costly Obedience) geht diesen Fragen nach. Er konzentriert sich vor allem auf die Frage, wie die Ökumene als Form und Matrix ethisch-moralischer Urteilsbildung ausgestaltet werden kann, so daß die ökumenischen Beziehungen der Kirchen untereinander ihnen wechselseitig helfen, ihre Verantwortung am Ort und füreinander wahrzunehmen. Wieder wird damit der notwendige Bezug zwischen dem Lokalen und Globalen und ihre wechselseitige Verschränkung zum Thema. Und zugleich wird deutlich, wie wenig die ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen bisher die wirklichen Dimensionen dieser Aufgabe erfaßt haben. Die ökumenische Bewegung hat den Punkt erreicht, an dem sich die Kirchen der Frage stellen müssen, ob sie es in der Annäherung aneinander bei Lehrgesprächen und gemeinsamen Aktionen belassen wollen oder bereit sind, sich durch die ökumenischen Beziehungen miteinander wirklich verändern zu lassen. Insofern ist es richtig, daß der Erfolg des ökumenischen Gedankens seine Krise provoziert. Die heftigen Auseinanderset-

zungen um Frauenordination und sexuelle Orientierung zeigen, daß viele Personen in kirchenleitenden Positionen das Kirchesein ihrer Kirche sehr wohl durch Entscheidungen anderer betroffen sehen. Leider aber hat die bisherige Kirchengeschichte sie eher dazu angeleitet, sich im Kontext von Kulturen zu bewegen, die auf Dominanz und Herrschaft ausgerichtet sind. Sich aus diesem Rahmen zu befreien, ist eine notwendige Voraussetzung, wenn potentiell kirchentrennende Fragen erfolgreich im ökumenischen Dialog bearbeitet werden sollen – vgl. z. B. die Erklärung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen Vatikan und ÖRK zu potentiell kirchentrennenden Fragen, die 1996 in der Ökumenischen Rundschau veröffentlicht wurde (S. 355ff).

5. Gerechte und zukunftsfähige Gemeinschaften

Hat die Studie zur Ekklesiologie und Ethik vor allem die Auswirkungen der mit der Oikos-Metapher angesprochenen Problemstellungen auf die Kirchen selbst und ihre Beziehungen untereinander diskutiert, so wurde in der auf ökologische und ökonomische Fragen ausgerichteten Arbeit des ÖRK der Versuch unternommen, diesen Ansatz für das ethische Engagement fruchtbar zu machen. In der Aufgabenbeschreibung des Teams, das zu diesen Themen arbeitet, heißt es:

„Das Bewußtsein sozialer und ökonomischer Ungleichheit und Ungerechtigkeit wurde zum Ausgangspunkt ökumenischer Sozialethik und -praxis. Dieser Ansatz wird weiter qualifiziert durch die Vision des Haushaltes des Lebens (*oikos*), der Erde, Menschen und andere Lebensformen mit einschließt. Menschliche Aktivitäten im Gebiet der Ökonomie und Ökologie müssen beurteilt werden unter der Frage, auf welche Weise sie das Leben der Bevölkerung betreffen, und unter dem Kriterium, ob diese Aktivitäten das Leben in Gemeinschaft gegenwärtiger und zukünftiger Generationen fördern.

Die vorherrschende menschliche Tendenz, Macht über die Schöpfung und das Leben anderer Menschen zu mißbrauchen, ist ein wesentliches Hindernis, um für gerechte und zukunftsfähige Beziehungen zu arbeiten. Gegenwärtig dominante Modelle ökonomischer Entwicklung bedrohen und zerstören die Lebenswelt einzelner Gesellschaften, der Schöpfung und in letzter Konsequenz des Lebens selbst. Solche Entwicklungen sind weder sozial noch ökologisch zukunftsfähig. Daher ist es unabdingbar, auf das Leben ausgerichtete (life-centred) ökonomische und ökologische Zielvorstellungen und Handlungsmöglichkeiten zu entwickeln."

Vor allem die Arbeit des ÖRK zum Klimawandel wurde zu einem Modell, in dem diese Zielsetzungen verfolgt und umgesetzt wurden.[13] Wer sich mit dem Phänomen des Klimawandels auseinandersetzt, erkennt, daß in der Entwicklung der modernen, auf energieintensiver Produktion aufbauende Lebensweise eine Größenordnung erreicht ist, in denen lokale Prozesse fatale globale Veränderungen auslösen, die wieder in unterschiedlicher Weise auf lokale Zusammenhänge zurückwirken. Klimawandel fordert

Aktionen auf lokaler und globaler Ebene zugleich. Der Ökumenische Rat hat deshalb versucht, das Problem in seinen globalen Ausmaßen zu analysieren, zu interpretieren, die Ergebnisse allgemein zugänglich zu machen und auf dieser Basis in den internationalen Verhandlungen präsent und aktiv zu sein. Delegationen, die aus Repräsentanten der verschiedenen Regionen zusammengesetzt waren, haben der Stimme des ÖRK in den Verhandlungen der Klimakonvention der Vereinten Nationen Gehör verschafft. Zugleich kann aber diese Arbeit nur Erfolg haben, wenn Kirchen sich ebenfalls auf lokaler Ebene dieser Aufgabe stellen. Wenn es richtig ist, daß dem Aufbau und der Entwicklung gerechter und zukunftsfähiger lokaler Gemeinschaften Priorität zukommt, dann können Kirchen in besonderer Weise dazu beitragen. Darum wurde das Engagement auf globaler Ebene durch Projekte und Konsultationen auf nationaler und regionaler Ebene begleitet.

Im jüngst erschienenen Studiendokument der Arbeitsgruppe zum Klimawandel findet sich ein ganzer Abschnitt zu der Oikos-Metapher. Dort heißt es:

„... Bekehrung zur Erde bedeutet, daß Christinnen und Christen die ganze Erde als Haushalt Gottes betrachten sollten. Das traditionelle afrikanische Haus....wird in Kreisform gebaut – ein rundes Haus als Bild der Erde. Das runde Haus, in dem wir alle leben, legt uns nahe, wie wir die Beziehungen zueinander in diesem Haushalt gestalten sollten... In diesem Modell sind alle aufeinander bezogen und aufeinander angewiesen und zugleich doch ganz sie selbst und voneinander verschieden. Wir können nicht einen Tag ohne die Pflanzen leben, so sehr sind wir von ihnen abhängig, aber wir sind alle, jeder Mensch und jede Pflanze, verschieden voneinander. Wir müssen nicht identisch sein, um vereint zu sein: ökologische Einheit baut in der Tat auf wechselseitiger Abhängigkeit der voneinander Verschiedenen auf."[14]

Wer wir sind und was wir tun müssen – wir werden andere Antworten auf diese Fragen finden, wenn wir uns zur Erde bekehren. Menschen sind Glieder des einen Haushaltes des Lebens, verwandt mit allen anderen, die auf der Erde leben. Die Erde ist den Menschen Heimat. Sie sind hier nicht Fremde und Besucher; sie können es lernen, nach den Regeln des Haushalts zu leben. Sie können wissen, was sie tun müssen und nicht tun dürfen, um ihr zu Hause zu erhalten. Der Klimawandel macht nachdrücklich klar, daß dieser Haushalt eine zukunftsfähige Gemeinschaft sein muß auf jeder Ebene, von der weltweiten Wirtschaft bis zur Wirtschaft der Familie. Die Haushaltsregeln *(oikonomia)* müssen dem Beziehungsgeflecht des Haushalts entsprechen und allen, die zu ihm gehören, gerecht werden.

Praktisch wird dies unterschiedliche Konsequenzen haben für verschiedene Gruppen und verschiedene Geschöpfe. Im Beziehungsnetz des Lebens ist Vielfalt der Verschiedenen nichts, was zu fürchten ist. Die Regeln des Haushalts neu durchzubuchstabieren, braucht deshalb viele Beiträge, die auf den Erfahrungen aufbauen, die Menschen in ihren lokalen Gemeinschaften

und Bioregionen sammeln, wenn sie sich für das Leben einsetzen – Beiträge von christlichen Gemeinschaften, Umweltgruppen, erfolgreichen Gesetzesinitiativen und vieles mehr, was der Sache dient. Es braucht *viele* Alternativen, um *wenige zu finden*, die tatsächlich Zukunft eröffnen. Kirchen können sich dieser gemeinsamen Suche nicht verweigern und abseits stehen, wenn sie das Leben auf der Erde nicht verraten wollen.

Menschen in den Industrieländern des Nordens z. B. müssen anderes tun als Menschen in Ländern, die wahrscheinlich von den Folgen des Klimawandels am härtesten betroffen sein werden. Die Verhandlungen um die Reduktionsziele für die Emissionen von Treibhausgasen im Dezember vergangenen Jahres in Kyoto, haben erneut gezeigt, wie stark die Widerstände mächtiger Wirtschaftsinteressen gegen ein Umsteuern zugunsten der Mitwelt im Gegensatz zu aller umweltfreundlichen Rhetorik tatsächlich sind. Noch immer sind die Prioritäten falsch gewichtet, noch immer wird geleugnet, wie sehr man mit der Fortsetzung des auf wirtschaftliches Wachstum setzenden Entwicklungspfades dem gemeinsamen Haus der Erde schadet.

Vor diesem Hintergrund verdienen z. B. die *Initiativen des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel* alle Anerkennung und Unterstützung, dem Beitrag der orthodoxen Kirche und orthodoxer Theologie zur Schöpfungsbewahrung hohe Priorität zu geben. Die Projekte, Seminare und Symposien, die vom Ökumenischen Patriarchat organisiert werden, bieten hervorragende Beispiele, wie Kirchen die ökologische Herausforderung positiv annehmen können. Nach Jahrhunderten der Ausbeutung der Erde und ihrer Kinder gilt es, wieder zu lernen, sie zu lieben und die Ökonomie so zu gestalten, daß sie allen Gliedern des Haushalts dient. Das geht nicht, ohne dem neo-liberalen Credo abzusagen und sich statt dessen ökologisch orientierten Alternativen zuzuwenden, an denen an vielen Orten in der Welt gearbeitet wird.[15] Auch für Deutschland hat das Wuppertaler Institut für Klima, Umwelt und Energie mit seiner Studie zum zukunftsfähigen Deutschland einen interessanten und zugleich ermutigenden Beitrag geleistet, der viele zu Reaktionen herausgefordert und damit die Diskussion vorangebracht hat.[16]

6. Epilog

Christliche Hoffnung ist häufig individualisiert und ethnisch vereinnahmt worden, und so zur Hoffnung auf die eigene Erlösung und für meine Nächsten und Liebsten, Hoffnung auf eine andere Welt geworden, die nur für Christen offen steht. Die ökumenische Dimension des Lebens wahrzuneh-

men, kann dabei helfen, die *transformative Kraft dieser Hoffnung* wiederzuentdecken. Wirkliche Hoffnung weicht realen Konflikten und Widersprüchen nicht aus. Die ökumenische Bewegung war und ist eine Erneuerungsbewegung der Kirchen. Sie steht und fällt mit der Bereitschaft der Kirchen, vor der Krise nicht zurückzuscheuen, die es bedeutet, über sich selbst hinauszugehen und sich zu verändern, und das Urteil der rechtfertigenden Gnade Gottes anzunehmen, ohne das kein Raum entsteht für die Botschaft des Evangeliums. Für die Zukunft der ökumenischen Bewegung wird viel davon abhängen, ob die Kirchen sich der Herausforderung stellen, weniger auf sich selbst und die eigene Zukunft zu schauen, als sich auf die Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung auszurichten. „Kehrt um zu Gott – seid fröhlich in Hoffnung" – so lautet das Thema der Vollversammlung von Harare.

ANMERKUNGEN

1 Konrad Raiser, Überholt die Globalisierung die ökumenische Entwicklung?, Evangelische Theologie 58, Heft 2, S. 92–100, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998.

2 Vgl. zu Begriff und Wirklichkeit der Globalisierung z. B. Studien des United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD) – u. a. States of Disarray. The Social Effects of Globalization, UNRISD, Geneva, o. J. oder Globalization and Citizenship, UNRISD, Geneva 1997 sowie das dreibändige Werk von Manuel Castells, The Information Age: Economy, Society and Culture, Blackwell, Oxford 1996 ff. Eine gute Einführung bietet Anthony McGrew, A Global Society?, in dem sehr informativen, von Stuart Hall, David Held, Don Hubert und Kenneth Thompson herausgegebenen Buch Modernity. An Introduction to Modern Societies, Blackwell, Oxford 1996, S. 466–503.

3 Ebd. S. 99, vgl. auch ders., To be the Church. Challenges and Hopes for a New Millennium, WCC Publications, Geneva 1997, S. 26 ff mit Hinweisen auf die Studien zur Konziliarität in den siebziger Jahren und zum konziliaren Prozeß zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (JPIC).

4 Vgl. Thomas F. Best/Martin Robra (eds.), Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church, WCC Publications, Geneva 1997.

5 Vgl. z. B. Ulrich Beck/Anthony Giddens/Scott Lash, Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse, edition suhrkamp 1705, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996.

6 Vgl. Konrad Raiser, Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?, Kaiser Taschenbücher 63, Kaiser Verlag, München 1989, S. 125 ff und ders., To be the Church, a.a.O., S. 49 ff.

7 Zum Folgenden vgl. Martin Robra, Ökumenische Sozialethik, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994, S. 145 ff.

8 Walter Müller-Römheld (Hg.), Bericht aus Vancouver 1983. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1983, S. 222 f.

9 Vgl. K. Raiser, Ökumene im Übergang, a.a.O., S. 159 ff. Der kritische Hinweis, die Oikos-Metapher sei zu sehr in patriarchalen Strukturen verankert, warnt zu Recht vor einer einfachen Übertragung biblischer Motive auf die Gegenwart ohne kritische hermeneutische Überlegungen, betrifft aber nahezu jeden Bezug auf die soziale Wirklichkeit der hebräischen Bibel oder der Evangelien. Jesus selbst bezieht sich häufiger in kreativer Weise auf die Wirtschaftsform der Oikos-Wirtschaft (oikonomia, oikonomos).

[10] Vgl. Konrad Raiser, To be the Church, a.a.O., S. 51c.

[11] Vgl. Geiko Müller-Fahrenholz, Erwecke die Welt. Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993, besonders S. 164ff; vgl. ebenfalls Röm 14:19, 15:2 und 1 Kor 14:5. 12 u. 26.

[12] Vgl. Thomas Best/Martin Robra, a.a.O., bes. 43ff. u. 87 und Konrad Raiser, Ethik und Ekklesiologie, ÖR, Jhg. 44, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1995, S. 411–425.

[13] Vgl.WCC (ed.), Climate Change and the quest for Sustainable Societies. Reflections on a WCC Study Project, WCC-Unit III, Geneva 1998 und The Churches and Climate Change, The Ecumenical Review 49/2, WCC, Geneva 1997, S. 131–202, auch als Sonderdruck unter dem Titel Ecumenical Responses to Climate Change.

[14] WCC (ed), Climate Change..., a.a.O., S. 39, vgl. dort auch zu den folgenden Absätzen, die zum Teil den Text des Dokumentes übersetzen und ihn paraphrasieren.

[15] Neben Herman E. Daly, der wichtige Denkanstöße zu dieser Thematik gegeben hat, ist hier auch J. B. Opschoor aus den Niederlanden zu nennen – vgl. z.B. *neben dem schon klassischen Buch* von Herman E. Daly und John B. Cobb, For the Common Good. Redirecting the Economy toward Community, the Environment and a Sustainable Future, Beacon Press, Boston 1998 *folgende Bücher:* Herman E. Daly, Beyond Growth. The Economics of Sustainable Development, Beacon Press, Boston 1996; B. J. Opschoor, Environment, Economics and Sustainable Development, Groningen 1992, ein Buch, das die Studie von Friends of the Earth Netherlands (Milieudefensie) (ed), Action Plan Sustainable Netherlands, Amsterdam 1993, beeinflußt hat. Eine schöne Zusammenfassung der Diskussion in theologischer Perspektive bieten John B. Cobb Jr., Sustainability. Economics, Ecology and Justice, Orbis: Maryknoll N.Y. 1995 und Christoph Stückelberger, Umwelt und Entwicklung. Eine sozialethische Ordnung,Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1997.

[16] Wolfgang Sachs, Reinhard Loske, Manfred Linz et al., Greening the North. A Post-Industrial Blueprint for Ecology and Equity, Zed Books, London/New York 1998.

Martin Luther King, Jr. als ökumenischer Sozialethiker

Eine theologische Hommage anläßlich seines 30. Todestages

VON MICHAEL HASPEL

Es ist ein grauverhangener Samstag, als ich mich vom Pariser Zentrum mit der Metro auf den Weg nach Aubervilliers mache, einer jener architektonisch tristen, aber kulturell-ethnisch vielfältigen Banlieues, die das Pariser Stadtgebiet säumen. Im kommunalen Theater wird eine musikalische „Hommage à Martin Luther King" anläßlich seines 30. Todestages veranstaltet. Zu dem ambitionierten Programm, das amerikanischen Jazz und Gospel mit klassischen europäischen Kompositionen kombiniert und von lokalen Nachwuchsmusikern und renommierten amerikanischen Künstlern gemeinsam aufgeführt wird, finden sich dann aber doch überwiegend Vertreter der liberalen weißen Mittelschicht ein. Immer wieder wird im Rahmen des Programms auf Martin Luther King, Jr. verwiesen, insbesondere seine

Leistungen als Bürgerrechtler werden hervorgehoben und als Beispiel für die heutige Zeit angeboten. Obwohl das Repertoire des Abends etliche Lieder sakral-religiösen Inhalts oder Ursprungs beinhaltet, bleibt die religiöse Motivation Kings eigenartig unberücksichtigt. Es wird lediglich bei einigen Gospelsongs darauf verwiesen, daß diese zu den Lieblingsstücken Kings gehört haben. Dies ist keineswegs untypisch für die Rezeption Kings in der Öffentlichkeit, aber auch in der Theologie. King wird immer wieder als der herausragende, christlich motivierte Sozialaktivist dargestellt (1). Seine eigene theologische Leistung (2) und sein theologisch-sozialethisches Konzept (3), das diesen Aktivitäten zugrunde lag, bleibt dabei meist unberücksichtigt. Noch wenig bis gar nicht ist untersucht, inwiefern Kings theologischer Ansatz implizit eine ökumenische Theologie begründet (4), deren sozialethische Konsequenzen nicht ohne diese Grundlage verstanden werden können.[1]

1. Martin Luther King, Jr. als Sozialaktivist

Die öffentliche Wahrnehmung von Martin Luther King, Jr. war schon zu seinen Lebzeiten von seinem Erfolg als sozialer Aktivist in der Bürgerrechtsbewegung bestimmt, was ihm schließlich sogar den Friedensnobelpreis einbrachte. Als er am 10. Dezember 1964 in Oslo diese Auszeichnung entgegennahm, konnte er bereits auf zehn Jahre aktives Engagement in der Bürgerrechtsbewegung an exponierter Stelle zurückblicken. Der Kampf für die Gleichberechtigung der Afro-Amerikanerinnen und Afro-Amerikaner war allerdings noch keineswegs zu Ende, wenn auch erste Erfolge zu verzeichnen waren: Die Segregation in Schulen und öffentlichen Verkehrsmitteln war gesetzlich aufgehoben worden, und die Civil-Rights-Gesetze von 1964 und 1965, welche die Gleichberechtigung in allen Bereichen und insbesondere das Wahlrecht sicherstellen sollten, waren bereits verabschiedet, respektive das Gesetzgebungsverfahren kurz vor dem Abschluß. Trotz des Widerstandes gegen die Aufhebung der Segregation in den Südstaaten, trotz der neuen Problemstellungen im Kampf für ökonomische Gleichstellung in den Ghettos des Nordens, trotz der Bedrohung des Friedens und sozialen Fortschrittes durch den Vietnam-Krieg blieb King seiner Vision von Freiheit und Gerechtigkeit treu:

> The tortuous road which has lead from Montgomery, Alabama, to Oslo bears witness to this truth. This is a road over which millions of Negroes are travelling to find a new sense of dignity. This same road has opened for all Americans a new era of progress and hope. It has led to a new civil rights bill, and it will, I am convinced, be widened and lengthened into a superhighway of justice as Negro and white men in increasing number create alliances to overcome their common problems.[2]

Dieser oft steinige Weg hatte für King begonnen, als er im Oktober 1954 von Boston, wo er sein Promotionsstudium absolviert hatte, nach Montgomery in Alabama gekommen war, um dort eine Pfarrstelle anzutreten. Von Beginn seines Pastorats an hat King sich auch um die sozialen Belange der schwarzen Bevölkerung gekümmert. Sein Engagement überschritt dabei schnell die Grenzen der kirchlichen Gemeindearbeit, und er beteiligte sich an der Arbeit verschiedener politischer Bürgerrechtsvereinigungen. Als am 1. Dezember 1955 Rosa Parks sich weigerte, in einem segregierten Bus ihren Sitzplatz zugunsten eines weißen Fahrgasts aufzugeben, und sie dafür in Haft genommen wurde, organisierten King und seine Mitstreiter unter den schwarzen Pfarrern und in der Bürgerrechtsbewegung „National Association for the Advancement of Colored People" (NAACP) einen Boykott des lokalen Transportunternehmens mit dem Ziel, die Segregation in den öffentlichen Verkehrsmitteln Montgomerys aufzuheben. Als Martin Luther King, Jr. noch im Dezember 1955 zum Vorsitzenden der „Montgomery Improvement Association" (MIA), die den Boykott koordinierte, bestimmt und 1957 auch Präsident der neu gegründeten überregionalen Bürgerrechtsorganisation „Southern Christian Leadership Conference" (SCLC) wurde, hat sich seine persönliche Biographie bis zu seiner Ermordung im Jahre 1968 mit der Geschichte der Bürgerrechtsbewegung untrennbar verbunden, wobei ab Mitte der sechziger Jahre der Kampf um ökonomische Gleichberechtigung auch im Norden der USA und vor allem sein nie unumstrittenes Engagement gegen den Vietnam-Krieg an Bedeutung gewann.[3] Diese Aktivitäten Kings sind jedoch nicht losgelöst von ihrer theologischen Begründung zu verstehen.

2. Martin Luther King, Jr. als Theologe

Martin Luther King, Jr. entstammte einer schwarzen baptistischen Pfarrerdynastie. Die Theologie und Spiritualität seiner Familie und der Black Church haben ihn nachhaltig geprägt. King selbst hat diesen Einfluß immer wieder betont:

> Ich bin alles Mögliche für viele Leute: Führer der Bürgerrechtsbewegung, Aufwiegler, Unruhestifter, Redner. Aber im stillen Winkel meines Herzens bin ich letztlich ein Geistlicher, ein baptistischer Prediger. Das ist mein Wesen und mein Erbe, denn ich bin auch der Sohn eines baptistischen Predigers, der Enkel eines baptistischen Predigers und der Urenkel eines baptistischen Predigers. Die Kirche ist mein Leben, und ich habe ihr mein Leben gegeben[.][4]

Für die weitere Entwicklung seines eigenen theologischen Denkens wurden das Studium am Crozer Theological Seminary und dann das Promotionsstudium an der School of Theology der Boston University entscheidend,

wo er unter anderem mit dem „Social Gospel" Rauschenbuschs und dem „Bostoner Personalismus" vertraut wurde.

Gemäß den Kriterien eines „Social Gospel" begann Martin Luther King, Jr., die Gesellschaftsordnung des Südens der USA *theologisch* zu kritisieren, da sie den Menschen verwehrte, in ihrer Lebenswelt als gleiche Kinder Gottes, die nach seinem Bilde geschaffen sind, zu leben. Neben dieser schöpfungstheologischen Kritik wird gegen die Segregation von King auch das christologische Argument ins Feld geführt, daß sie der Einheit in Christus widerspreche: „Segregation is a blatant denial of the unity which we all have in Christ Jesus."[5]

Die Theologie Kings wurde konzipiert als eine Antwort auf die Fragen und Probleme, die sich aus der gesellschaftlichen Situation ergaben. Sie ist theologische Reflexion dieser Bezugsprobleme anhand des Evangeliums. Die empirische Analyse lag den weiteren Überlegungen zugrunde. Darüber hinaus war und blieb im Ansatz von Martin Luther King, Jr. Theologie immer eine Funktion der Kirche, die auf sozialethisches Handeln aus theologischer Verantwortung zielt: „The matter of racial and economic injustice is a profound moral issue, and the Church, being the chief moral guardian of the community, must work with passionate determination to remove these evils from the world."

Die Anthropologie Kings bestimmt die Würde des Menschen vor allem als von Gott gegebene Freiheit und in Christus bestätigte Gleichheit, die in die Forderung nach Gerechtigkeit einmündet. Deshalb werden die Motive „freedom" und „justice" zu den zentralen Werten seiner sozialethischen Forderungen.[6] Dieser durchgearbeitete, auf die konkreten Probleme der gesellschaftlichen Situation bezogene anthropologische Ansatz liefert die Kriterien für die Sozialkritik, die King immer wieder im Rekurs auf die alttestamentlichen Propheten vorträgt: „Das Recht ströme wie Wasser, die Gerechtigkeit wie ein unversieglicher Bach" (Amos 5,24).

Der Kampf gegen die Segregation, der Einsatz für Freiheit und Gerechtigkeit, ist für Martin Luther King, Jr. christliche Pflicht, weil das System der Segregation in seinen Augen eine Manifestation der Sünde ist, indem es die von Gott gegebene Würde der Menschen zerstört. Die Geschichte des Prozesses der allmählichen Befreiung der Afro-Amerikanerinnen und Afro-Amerikaner interpretiert er heilsgeschichtlich mit Hilfe des biblischen Motivs des Exodus: „We have broken loose from the Egypt of Slavery; we have moved through the wilderness of ‚Separate but Equal', and now we stand on the border of the promised Land of integration."[7] Dieser Weg der Befreiung, des Kampfes gegen die Segregation konnte für King nur der Weg

der Liebe und des gewaltfreien, aber aktiven Widerstandes sein. Aus der Vaterschaft Gottes ergab sich für King gleichsam zwangsläufig die Geschwisterlichkeit aller Menschen. Auch die Unterdrücker und Gegner im Kampf um die Bürgerrechte seien als Menschen in ihrer Würde zu achten. Die christliche Liebe, die Agape, sah er als vereinigendes Band einer interdependenten Welt an: „In the final analysis, *agape* means a recognition of the fact that all life is interrelated. All humanity is involved in a single process, and all men are brothers." Dieser Verpflichtung auf die christliche Agape entspricht sein Einsatz für den gewaltfreien Widerstand gegen die Unterdrückung der afrikanisch-amerikanischen Bevölkerung: „Through nonviolent resistance the Negro will be able to rise to the noble height of opposing the unjust system while loving the perpetrators of the system." Daß dieser Weg mit Opfern und Leiden verbunden sein würde, war Martin Luther King, Jr. bewußt. Jedoch glaubte er an die erlösende Funktion ungerechtfertigten Leidens in der Nachfolge: „The way of nonviolence means a willingness to suffer and sacrifice. [...] The answer is found in the realization that unearned suffering is redemptive."[8]

3. Martin Luther King, Jr. als Sozialethiker

Das Ziel dieses theologischen wie sozialen Programmes war die „beloved community",[9] die Gemeinschaft der Menschen, in der die Würde aller Menschen gewahrt und ihre Freiheit und Gerechtigkeit verwirklicht sein würden. Dieses Ziel war nach Ansicht Kings aber nur durch die Liebe und auf dem Wege der Gewaltlosigkeit zu erreichen: „In the social thought of Martin Luther King, Jr., the ideal society is to be sought through the establishment of justice understood as an embodiment of love." Daß diese innerweltliche Eschatologie zu verwirklichen sei, stand für King fest. Er glaubte letztlich daran, daß Gott als Kooperator diejenigen unterstütze, die sich für Freiheit und Gerechtigkeit einsetzen. Der Glaube an diesen „kosmischen Beistand" gab ihm die Kraft für seine Vision: „Let us realize that as we struggle for justice and freedom we have cosmic companionship." An anderer Stelle führt er aus: „God has a great plan for this world. His purpose is to achieve a world where all men will live together as brothers, and where every man recognizes the dignity and worth of all human personality."

Aber nicht nur das System der Segregation ist Gegenstand seiner theologischen Gesellschaftsanalyse. In dem zunehmenden Prozeß der Urbanisierung erkennt King die Grundlage der gravierenden Veränderungen in der Lebenssituation der afrikanisch-amerikanischen Bevölkerung. Indem er

diese sozialen Prozesse thematisiert, wird die Modernisierung der Gesellschaft, die gesamtgesellschaftlich als „Säkularisierung" beschrieben werden kann, zum Thema theologischer Reflexion. Dadurch gewinnt King einen theologischen Zugang zur Wahrnehmung gesellschaftlicher Realität. Die Analyse der gesellschaftlichen Situation wird zum Ausgangspunkt theologischer Reflexion.

Die sozialethischen Konkretionen folgen bei King unmittelbar aus seiner theologischen Reflexion. Die Maßstäbe des Evangeliums waren die Kriterien, an denen die sozialethischen Aktionen ausgerichtet wurden. Von der Analyse der gesellschaftlichen Situation ging die theologische Reflexion aus und auf die gesellschaftliche Verantwortung zielte sie ab. Deshalb sind die Schriften Kings von bleibender Bedeutung für jegliche Sozialethik.[10] Die Kontextualität des theologischen Ansatzes von Martin Luther King, Jr. wird auch dadurch geprägt, daß seine Theologie immer auf die konkrete Gemeinschaft hin bezogen ist, die für ihn den proleptischen Modellfall der „Beloved Community" darstellt. Die Gemeinschaft und deren Erfahrung erhalten deshalb eine prominente Rolle in seinem Denken: „The church must stress fellowship as being more important than creed, and experience more important than doctrinal uniformity."

4. Martin Luther King, Jr. als Ökumeniker

Zur Theologie von Martin Luther King, Jr. liegen im Vergleich zu der Zahl biographischer, historischer und gesellschaftswissenschaftlicher Abhandlungen insgesamt wenig einschlägige akademische Untersuchungen vor; zur Frage nach der ökumenischen Dimension von Kings Theologie gibt es m.W. bislang keine spezielle Arbeit. Folgt man der oben dargestellten These, daß das Engagement in der Bürgerrechtsbewegung nicht losgelöst von Kings theologischem Konzept betrachtet bzw. verstanden werden kann, dann legt es sich allerdings nahe, nach der Ökumenizität dieser Theologie zu fragen.

Denn das Civil Rights Movement wurde wesentlich von den schwarzen Kirchen getragen und war von Beginn an ökumenisch.[11] Von Anfang an wurden die Pastoren der verschiedenen schwarzen Denominationen mit einbezogen, ja sie bildeten den Kern der Boykottbewegung in Montgomery. King und Ralph Abernathy, ein anderer junger baptistischer Prediger, mobilisierten, um den Busboykott nach der Verhaftung Rosa Parks' zu organisieren, zunächst ihre Kollegen von der Baptist Ministerial Alliance, dem Zusammenschluß der baptistischen Pfarrer Montgomerys. Aber auch die methodistischen Pfarrer wurden über ihren konfessionellen Zusammen-

schluß von dem Vorhaben informiert. Über die Strukturen der Interdenominational Ministerial Alliance wurde schließlich die ganze ökumenische Breite der afrikanisch-amerikanischen Kirchen in die Aktionen zur Vorbereitung des Busboykotts einbezogen. Nach den ersten Erfolgen wurde beschlossen, zur Durchführung des Boykotts eine eigene Organisation zu gründen, welche die verschiedenen Vereinigungen der Afro-Amerikanerinnen und Afro-Amerikaner zusammenführen sollte. Die Montgomery Improvement Association (MIA) wurde ins Leben gerufen. Im Unterschied zu der NAACP vereinte sie alle wichtigen Gruppen der schwarzen Bevölkerung. Des weiteren wurde sie von Pastoren dominiert, die jeweils die institutionellen Ressourcen, vor allem aber die Mitglieder ihrer Gemeinden als Massenbasis mobilisieren konnten. Die MIA entwickelte sich im Gegensatz zur NAACP zu einer kirchennahen, ökumenischen Basisorganisation.

Nachdem sich entsprechend dem Vorbild Montgomerys lokale Bewegungen allmählich zu einem Massenphänomen entwickelten, ergab sich der Bedarf nach Koordination, gegenseitiger Unterstützung und strategischer Planung. Es war wieder eine Gruppe von schwarzen Pastoren, welche die Initiative übernahm. Im Januar 1957 trafen sich die Vertreter lokaler Protestbewegungen, die überwiegend mit Kirchengemeinden assoziiert waren. Sie gründeten eine Dachorganisation, die wenig später den Namen „Southern Christian Leadership Conference" (SCLC) annahm. In ihr waren lokale Organisationen Mitglieder, keine Einzelpersonen. Obwohl die SCLC offen war für alle Formen von Bürgerrechtsorganisationen, war deutlich, daß sie eine Institution mit kirchlicher Basis war. Acht der neun Mitglieder des Gründungsvorstandes waren Pastoren: „The SCLC was a church-related protest organization. The overwhelming majority of the SCLC's original leadership were ministers."[12] Auch die SCLC war eine ökumenische Organisation. Das Civil Rights Movement intendierte nicht nur, ethnische Grenzen zu überwinden, sondern es hat de facto auch konfessionelle Grenzen transzendiert. Aus allen Denominationen, auch aus der Katholischen Kirche, nahmen Geistliche und Laien an den Aktionen teil.

Über diese rein organisatorisch-formale Beschreibung der ökumenischen Dimension in Martin Luther Kings Theologie soll am Schluß wenigstens noch angedeutet werden, daß die theologischen Grundlagen, auf denen er seine sozialethische Theologie aufbaut, nicht konfessionell im engeren Sinne sind. Der Ansatzpunkt bei einer universalen theologischen Anthropologie transzendiert parochiale Verengungen. Einen ersten theologischen Niederschlag hat Kings theologische Konzeption in der sich entwickelnden Black Theology gefunden, die von Anfang an auf jeglichen Konfessionalis-

mus verzichtet hat. Dieses ökumenische Vermächtnis Kings weiter herauszuarbeiten, bleibt 30 Jahre nach seinem Tod eine vielversprechende Aufgabe. Denn seinem sozialethischen und politischen Verdienst korrespondiert die oft weniger beachtete theologische Leistung, die Tradition so weiterzuentwickeln, daß in einer konkreten Situation eine relevante, kohärente Theologie entsteht: „For if one whishes to know what it means to be a theologian, there is no better example than Martin Luther King, Jr."

ANMERKUNGEN

[1] Siehe, auch zum weiteren: Michael Haspel: Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation. Ein Vergleich der Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA, Tübingen/Basel 1997. Der vorliegende Text bezieht sich in weiten Teilen auf die Ergebnisse dieser Untersuchung, ohne daß dies jeweils im einzelnen angezeigt wird.

[2] James M. Washington (Ed.): A Testament of Hope. The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr., San Francisco: Harper, 1986 (paperback 1991), p. 225.

[3] Vgl. Heinrich W. Grosse: Art. „King, Martin Luther [Jr.]", in: TRE, Bd. 18, 1989, pp. 195–198; ders.: Das Attentat auf Martin Luther King. Hintergründe und Auswirkungen, in: PTh 76, 1987, pp. 185–196.

[4] Martin Luther King, Jr.: Schöpferischer Widerstand, hg. v. Heinrich W. Grosse, Gütersloh 1980 (Taschenbuch 1985), p. 80.

[5] Martin Luther King, Jr.: Address delivered at the First Annual Institute on Non-Violence and Social Change under the Auspices of the Montgomery Improvement Association. 3.12.1956, Holt Street Baptist Church, Montgomery, Alabama [abgedruckt in: Clayborne Carson (Ed.): The Papers of Martin Luther King, Jr., Vol. 3, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1997, pp. 451–463. Zitat p. 460].

[6] Vgl. Martin Luther King, Jr.: I have a dream, in: James M. Washington (Ed.): A Testament of Hope, pp. 217–220. Hier p. 218.

[7] Martin Luther King, Jr.: A Look to the Future. Address delivered at the Highlander Folk School's Twenty-Fifth Anniversary Observance, September 2, 1957 (BU Box 54, Folder VII-14), pp. 3f; ders.: Strength to Love, pp. 77–86.

[8] Martin Luther King, Jr.: Stride Toward Freedom. The Montgomery Story, New York: Harper and Row Publishers, 1958, pp.106, 214, 216, 103.

[9] Ebd. 102.

[10] „[...] I think that in the study of Christian ethics one cannot avoid the great significance of Dr. King's books" (L. Harold DeWolf: Interview (1968), Moorland-Spingarn Research Center, Manuscript Division, Howard University, Washington, D.C. (= MSRC), p. 27).

[11] Vgl. Aldon D. Morris: The Origins of the Civil Rights Movement. Black Communities Organizing for Change, New York: Free Press; London: Collier Macmillan Publishers, 1984.

[12] Ebd. p. 87.

1. Im Vorfeld von Harare (2) Fortsetzung: Orthodoxie

(a) Das Leben der Kirche und die Ökumene*

I.

Im Leben der Russischen Orthodoxen Kirche kam der ökumenischen Thematik schon immer eine außerordentlich große Bedeutung bei. In den letzten Jahrzehnten war die Beteiligung unserer Kirche an der ökumenischen Bewegung Diskussionsthema unter den orthodoxen Gläubigen. Inzwischen geht diese Diskussion über den Rahmen eines rein kirchlichen Problems hinaus und findet eine recht breite Beachtung in der der Kirche nahestehenden Presse.

Gegenwärtig entwickelt sich in unserer Kirche eine spontane antiökumenische Bewegung, die an Kraft gewinnt. Es ist nicht mehr möglich, sie zu ignorieren oder den Anschein zu erwecken, es gäbe sie nicht, da sie die Einheit der Kirche bedroht. Die antiökumenischen Stimmungen sind sowohl unter den Laien, als auch unter den Gemeindepriestern und, besonders stark, im Mönchstum anzutreffen.

Dieses Problem wurde besonders aktuell, nachdem die Georgische Orthodoxe Kirche ihren Austritt aus dem Weltkirchenrat erklärt hatte. Die Leitung der Georgischen Kirche hat diese Entscheidung getroffen, um eine Spaltung zu vermeiden, von der die Kirche aufgrund prinzipieller Meinungsverschiedenheiten ihrer Mitglieder über die Beteiligung an der ökumenischen Bewegung bedroht war. Das wird zweifellos auch in unserer Kirche bald seinen Widerhall finden.

Dieses Ereignis ist ein Beispiel dafür, wie das Streben nach Einheit auf interchristlicher Ebene zum Verlust der Einheit innerhalb der Kirche führen und so der ökumenischen Bewegung selbst ihren Sinn nehmen kann. Deshalb ist es wichtig, *die Ursachen zu untersuchen, die zum Hindernis auf dem Weg zur Suche nach der Einheit werden und zur Destabilisierung des kirchlichen Lebens führen.*

In bezug auf die Situation in der Russischen Orthodoxen Kirche ist hervorzuheben, daß es eine Simplifizierung wäre, die Verbreitung antiökumenischer Stimmungen auf Ignoranz, Fanatismus oder Xenophobie zurückzuführen. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß sich die heutigen Gegner der Beteiligung der Orthodoxen Kirche an der ökumenischen Bewegung auf eine *ganz bestimmte Tradition,* u.a. auch in der Theologie, in der Kirche selbst, stützen.

Die Kritik der modernen ökumenischen Bewegung bezieht sich auf den Zeitraum von der Mitte des Jahrhunderts bis zur Gegenwart, schließt aber die vorangegangene Periode nicht mit ein. Daher ist es, um die Motivation der gegenwärtigen antiökumenischen Stimmungen zu verstehen, notwendig, einen kurzen Überblick über den historischen Weg und die *Grundprinzipien der Beteiligung der Russischen Orthodoxen Kirche an der ökumenischen Bewegung* zu Beginn und in der Mitte des Jahrhunderts zu geben und außerdem die Entwicklung innerhalb der ökumenischen Bewegung selbst in diesem Zeitraum zu betrachten.

---

* Referat bei einer Begegnung des Jugenddialogs zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche (Odessa IV) im Juli 1997 in Berlin.

II.

Die ROK hat eine lange Tradition der interkonfessionellen Kommunikation. Der Protopresbyter Alexander Schmeman, eine der führenden Persönlichkeiten der ökumenischen Bewegung, hat diese Tradition als „orthodoxen Ökumenismus" bezeichnet, die sich im Laufe von offiziellen bilateralen Gesprächen mit Anglikanern, Altkatholiken und nichtchalcedonischen Kirchen herausgebildet hatte, welche im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts in Gesprächen mit den Anglikanern begonnen hatten.

Im Mittelpunkt dieser Dialoge, die sich besonders stark im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts entwickelten, stand *ein konkretes Ziel:* die Einheit und Gemeinschaft der Kirchen auf der Grundlage der Lehre und Überlieferung der Alten Ungeteilten Kirche. Die Vertreter der nichtorthodoxen Kirche brachten dabei das aufrichtige Bestreben und Einverständnis für ein Übereinkommen auf dieser theologischen Basis zum Ausdruck.

Die Einstellung der Russischen Orthodoxen Kirche zur Frage der Suche nach der kirchlichen Einheit brach sich Bahn in der Tradition, die in der Alten Kirche ihren Ursprung gehabt hat und im Laufe der Geschichte, insbesondere im 5. und 11. Jahrhundert vom Bemühen um die Wiederherstellung der christlichen Einheit geprägt war. Vom Beginn dieses Prozesses an vertrat unsere Kirche eine konsequente und prinzipielle Position. In der synodalen Botschaft von 1870 wurde hervorgehoben, daß der Einheit der Kirchen, der gegenseitigen Verständigung in den Sakramenten die volle Übereinstimmung im Glauben vorausgehen soll. Die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit wurde entsprechend der synodalen Botschaft vom 25. Februar 1903 als Wiedervereinigung der nichtorthodoxen Christen mit der Orthodoxen Kirche verstanden. Die Aufgabe der Kirche in diesen Verhandlungen bestand darin, jenen die Wahrheit zu eröffnen und zu begründen, daß *sie* die Eine Heilige Katholische und Apostolische Kirche darstellt. Im folgenden wurde diese Position der ROK nur präzisiert.

Besonders klar hat die Grundprinzipien der orthodoxen Beziehungen zu den nichtorthodoxen Kirchen sowie das Verständnis von der Wiederherstellung der Gemeinschaft mit ihnen zu Beginn dieses Jahrhunderts der *Bischof Sergij von Stargorod* in seinen Arbeiten formuliert. Er ging davon aus, daß die vom Herrn begründete Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche eine sichtbare historische Fortsetzung hat und auf Erden in Gestalt des Pleroma der konkreten Ortskirchen existiert, die einen einheitlichen Organismus und die volle Gemeinschaft untereinander darstellen. Innerhalb dieses lebendigen kirchlichen Organismus kann es keine Teilungen, sondern nur ein Abfallen von ihm geben. Diese Abfälle können nur zu quantitativen oder geographischen Veränderungen führen, nicht aber zu qualitativen, da die Kirche sich durch die Verheißungen des Heilands, daß die Hölle sie niemals überwältigen wird, immer selbst identisch bleibt (vgl. Mt 16,18). Daher ist die Orthodoxie trotz des Abfallens der Arianer, Nestorianer, Monophysiten und später der westlichen Kirche von ihr die Nachfolgerin und Erbin der untrennbaren und ungeteilten Kirche, die vor 1054 bestanden hat, und bezeichnet sich selbst als eine Katholische Kirche, die ihr ekklesiales Selbstverständnis bewahrt hat. Diejenigen Kirchen, die sich außerhalb der Gemeinschaft mit ihr befinden, befinden sich außerhalb der Kirche, auch wenn sie den orthodoxen Glauben bewahrt haben.

Gleichzeitig rief Bischof Sergij dazu auf, selbst die kleinsten Körnchen Wahrheit in der Theologie der nichtorthodoxen Christen anzuerkennen und zu schätzen und sich an allem, was darin gut und wahr ist, zu freuen. In vielem trug die Position von *V. V. Prolotov,* eines Professors der St. Petersburger Theologischen Akademie, zu theologischer Annäherung und der Stärkung des orthodoxen Ökumenismus bei, da er objektiv an die

Fragen heranging, in denen es keine Übereinstimmung zwischen den Kirchen gab, und versuchte, alle eventuellen Hindernisse auf dem Weg zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit auszuräumen. Er vertrat die Meinung, daß die notwendige Voraussetzung zum Erreichen dieses Ziels die Einheit der *Dogmen* ist, die bei Meinungsfreiheit in den *Theologumena* für alle verbindlich sind.

Es wird deutlich, daß dem Geist der orthodoxen Theologie sowohl fanatischer Konservatismus als auch liberaler Indifferentismus fremd sind. Diese Haltung zu dem Problem ist bis heute unverändert geblieben und bringt das Wesen des orthodoxen Ökumenismus zum Ausdruck.

Gleichzeitig gab es in der Kirche zu Beginn des Jahrhunderts auch Theologen, die eine andere, radikalere Position vertraten. Die herausragendsten Vertreter dieser Richtung waren der Erzbischof Antonij (Chrapovizkij) und der Erzbischof (Troizkij). Sie meinten, daß es außerhalb der Orthodoxen Kirche keine Gnade gibt. Erzbischof Antonij äußerte jedoch den Wunsch, an der Konferenz „Glauben und Kirchenverfassung" teilzunehmen, da die orthodoxe Delegation seiner Auffassung nach den theologischen Dialog mit ihr aufnehmen sollte.

So wurde, ungeachtet der Extreme ihrer Meinungen, die Teilnahme der Russischen Orthodoxen Kirche an theologischen Dialogen im orthodoxen Volk im Prinzip nie in Frage gestellt. Darüber hinaus hatte das Landeskonzil 1917/18 auf seiner letzten Sitzung am 20. September 1918 „das Werk und die Bemühungen der Personen" gesegnet, „die an der Suche nach dem Weg zur Vereinigung" mit Anglikanern und Altkatholiken gearbeitet haben. Außerdem wurde angeordnet, eine spezielle synodale Kommission zu gründen, die die Schwierigkeiten auf dem Weg zur Einheit lösen sollte.

Diese Verordnung über die Vereinigung der Kirchen wurde zum ersten Mal in der Geschichte der zwischenkirchlichen Beziehungen im 20. Jahrhundert auf höchster kirchlicher Ebene beschlossen, und zwar auf der Ebene des Landeskonzils. Die Realisierung dieses Beschlusses wurde durch die Revolution von 1917 verhindert, und die Wiedervereinigung der Anglikaner und Altkatholiken mit der ROK kam nicht zustande. Die sich daran anschließende Verfolgung der Kirche endete nach dem Jahre 1927 in ihrer Isolation von der Außenwelt. Für die Kirche begann die Zeit ihres Zeugnisses von Christus durch Märtyrertum und mit dem Blut von Hunderttausenden ihrer Gläubigen.

Ungeachtet dessen nahmen ihre Theologen aus der russischen Diaspora neben den Vertretern anderer Orthodoxer Ortskirchen an allen wichtigen ökumenischen Konferenzen ab 1920 teil. Die namhaftesten von ihnen waren der Heilige *Tichon*, der später von der ROK wegen seines Bekenntnisses heiliggesprochen wurde, der Metropolit *Jevlogij*, die Erzpriester *Sergij Bulgakov* und *Georgij Florovskij*, die Professoren *N. S. Arsenjev* und *N. N. Glubokovskij* sowie der Philosoph *N. A. Berdjajev*.

In dieser Zeit entwickelte sich die ökumenische Bewegung im Westen in Richtung der Schaffung eines einheitlichen Zentrums, und 1948 wurde der ÖRK gegründet.

III.

Nach langen Jahren der Isolation bekam die ROK nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs die Möglichkeit, *Kontakte mit der christlichen Außenwelt herzustellen*. Die Frage der *Mitgliedschaft der Russischen Orthodoxen Kirche* im ÖRK wurde 1948 auf der Beratung der Oberhäupter und Vertreter der autokephalen Orthodoxen Kirchen in Moskau besprochen. Es wurde entschieden, daß eine Teilnahme unserer Kirche an der damaligen ökumenischen Bewegung nicht zweckmäßig sei. Heute gibt es in der Bewertung dieser

Entscheidung verschiedene Meinungen. Sehen wir jedoch einmal von politischen Überlegungen ab, die den Verlauf der Beratung zweifellos stark beeinflußten, so werden wir feststellen, daß diese Entscheidung auch schwerwiegende theologische Gründe hatte. Die Teilnehmer der Beratung konstatierten einen qualitativ neuen Charakter der damaligen ökumenischen Bewegung im Vergleich zu den Versuchen im 19. Jahrhundert, die Einheit der Kirchen zu erreichen.

Tatsächlich hatten die theologischen Dialoge der ROK mit anderen Kirchen im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts als einziges Ziel die Wiederherstellung der vollen kirchlichen Einheit durch die Wiedervereinigung mit der Vollkommenheit der Orthodoxen Kirche unter der Voraussetzung der Übereinstimmung im Glauben. Die Begegnung der Christen aus Rußland und aus dem Westen nach einer langen Unterbrechung zeigte, daß die ökumenische Bewegung in der Mitte dieses Jahrhunderts *die Frage der Wiederherstellung der Einheit anders betrachtete, und zwar im Kontext der protestantischen Ekklesiologie*. Dies äußerte sich insbesondere in der Definition des Begriffes „ökumenisch". Dieser Terminus stand nun für die Natur der ökumenischen Bewegung, die die grundlegende Einheit und Ökumenizität der Kirche Christi hervorbringen sollte. Diese Vision der Einheit der Kirche steht der orthodoxen Vision diametral entgegen, welche die Tatsache des historischen realen Seins der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche feststellt. (Siehe die Definition des Terminus „ökumenisch", die auf der 2. Weltkonferenz von „Life and Work" im Juni 1937 in Oxford gegeben wurde – zitiert nach Journal des Moskauer Patriarchats, 1983, Nr. 12, S. 65 – und ihre Auslegung durch den Generalsekretär des Weltkirchenrates Visser't Hooft – Journal des Moskauer Patriarchats, 1962, Nr. 7, S. 71.)

In den fünfziger Jahren wurde, daran anschließend, auch die ökumenische Bewegung das Ziel der Kritik, die sich im wesentlichen gegen verschiedene ökumenische Veranstaltungen, wie die *Durchführung ökumenischer Gebete für die christliche Einheit*, richtete. Darüber hinaus wurden sozial-ökonomische Fragen auf *eine* Ebene mit den dogmatischen gestellt, wodurch die Fragen der Glaubenslehre in den Hintergrund traten. So wurde die *Erweiterung der Thematik der ökumenischen Bewegung zu einem der Hindernisse auf dem Weg zur wahren Einheit*. Es wurde auch bemerkt, daß die Beteiligung an solchen ökumenischen Veranstaltungen eine negative Wirkung auf einige der Teilnehmer aus den Orthodoxen Kirchen hatte. Als Beispiel kann die Haltung des *Erzpriesters W. Spiller* angeführt werden, der bei der Beratung 1948 die Meinung vertreten hatte, einer der Gründe für die Säkularisierung der Bulgarischen Orthodoxen Kirche sei ihr Weg der Anpassung an den Ökumenismus gewesen.

Die ökumenische Bewegung in der Mitte des Jahrhunderts entwickelte sich weiterhin ohne die Teilnahme der ROK, doch vom Beginn der Arbeit des Weltkirchenrates an beteiligten sich daran Delegierte der Orthodoxen Kirchen und legten vor der nichtorthodoxen christlichen Welt weiter das Zeugnis vom Glauben der Einen und Ungeteilten Kirche ab.

Einen wichtigen Beitrag der Orthodoxen zur Arbeit des Weltkirchenrates stellt die Annahme der *Toronto-Erklärung von 1950* dar, die im wesentlichen von den orthodoxen Teilnehmern des Zentralkomitees des Weltkirchenrates erarbeitet und redigiert wurde. Diese Erklärung wurde ein grundlegendes Dokument für die Beteiligung der Orthodoxen Kirchen an der ökumenischen Bewegung. Sie besagt, daß der Weltkirchenrat keine Kirche ist, keine eigene Ekklesiologie besitzt und keine Ekklesiologie anderen vorziehen darf. Die Mitgliedschaft im Weltkirchenrat verpflichtet nicht zur Anerkennung anderer Kirchen als Kirchen. Die Mitglieder sollen einander aber achten und sich gegenseitig helfen und anderen Kirchen keinerlei Schaden zufügen. In der Praxis bedeutete das eine Absage an den Proselytismus und gleichzeitig seine Verurteilung.

IV.

Im Laufe der weiteren Entwicklung begann der Weltkirchenrat, stärker auf die Ausarbeitung der *theologischen Basis* und einer klareren Definition der *Kriterien der Einheit* der Kirche im Glauben sowie auf die Grundprinzipien ihrer kanonischen Ordnung zu achten. Es war eine Tendenz zur Stärkung der Elemente der Konziliarität und Ekklesialität im Kontext des orthodoxen Verständnisses der Einheit in der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche festzustellen.

An diesem Prozeß nahm seit dem Ende der fünfziger Jahre auch die ROK teil, obwohl sie noch kein Mitglied des Weltkirchenrates war. Ein positives Resultat dieser Zusammenarbeit war die Annahme der neuen Basis des Weltkirchenrates auf der 3. Vollversammlung 1961 in Neu Delhi. Die in dieser Frage vorher erzielten Vereinbarungen mit den Vertretern des Weltkirchenrates hatten zu einer Änderung des Verhältnisses der ROK zum Weltkirchenrat beigetragen, und auf dieser *Vollversammlung wurde sie Mitglied des Rates*. Es ist hervorzuheben, daß die veränderte politische Lage in der UdSSR in erheblichem Maße zu diesem Entschluß beigetragen hat, da sich der Druck auf die Kirche wieder verstärkt und nun einer erneuten Verfolgung der Kirche Platz gemacht hatte. Dieses Ereignis war auch von kirchenpolitischer Bedeutung, da die ökumenischen Beziehungen einer der politischen Gründe waren, die ein Minimum religiöser Freiheit in der UdSSR garantierten.

Der Eintritt der ROK in den Weltkirchenrat förderte die Stärkung des orthodoxen Zeugnisses in diesem Gremium und die Entwicklung der russischen theologischen Wissenschaft, die während der Verfolgungen in den zwanziger und dreißiger Jahren schwere Verluste erlitten hatte.

Einen realen Beitrag zur ökumenischen Bewegung leisteten die Orthodoxen Kirchen durch ihre Beteiligung an der Erarbeitung zweier weiterer *Dokumente*. Eines von ihnen ist „Taufe, Eucharistie und Amt", das in *Lima* angenommen wurde. Im Text dieses Dokumentes sind konvergente theologische Standpunkte zu den angesprochenen Fragen festgeschrieben; es stellt eine Erfahrung dar, die eine neue Etappe in der Geschichte der ökumenischen Bewegung widerspiegelt. Eine weitere, nicht minder wichtige Errungenschaft stellen die Ergebnisse der Konferenz „Glauben und Kirchenverfassung" dar, die 1993 in *Santiago de Compostela* zum Thema „Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis" stattfand. Die genannten Dokumente werden von den Vertretern der Orthodoxen Mitgliedskirchen des *Weltkirchenrates als ihr Beitrag und unbezweifelte Leistung in der gegenwärtigen Etappe der ökumenischen Bewegung geschätzt.*

Neben den Hoffnungen aber, die in den Weltkirchenrat gesetzt und praktisch inzwischen zu Grabe getragen wurden, bricht sich in der letzten Zeit immer stärker die Tendenz zu einer *kritischeren Bewertung des Weltkirchenrates Bahn*, sowohl innerhalb der ROK als auch in der gesamten orthodoxen Welt. Besonders stark sind diese Positionen in unserer Kirche. Ihre Anhänger fordern die Neubewertung der Beteiligung der ROK am Weltkirchenrat.

Leider muß festgestellt werden, daß *derartige Forderungen nicht unbegründet sind.* Die Schwierigkeiten, mit denen die Orthodoxen in ihrer Arbeit im Weltkirchenrat konfrontiert sind, waren bereits mehrmals Gegenstand ihrer gemeinsamen Erörterung. Jetzt möchte ich kurz einen Einblick in die Probleme gewähren, die den orthodoxen Mitgliedskirchen des ÖRK insgesamt Sorgen bereiten, und dabei auf den *spezifisch russischen* Aspekt dieser Problematik eingehen.

V.

Das Selbstbewußtsein der orthodoxen Christen und ihre Teilnahme an der ökumenischen Bewegung gründet sich auf ihr *ekklesiologisches Grundverständnis der Einen und Heiligen Kirche als historischem und eschatologischem sakramentalen Wesen.* Seinerzeit schrieb ein russischer Theologe, daß „die Kirche von heute", die keine enge Verbindung mit der Kirche von gestern und morgen hat, sehr schnell nur noch die „Kirche von gestern" sein wird. Und die kommenden Generationen werden sie vergessen, wie sie selbst ihre Vorgänger vergessen hat (*E. Akvilonov*, Kirche, Wissenschaftliche Definitionen der Kirche und die apostolische Lehre von ihr als Leib Christi, St. Petersburg, 1894, S. 112). Eines ihrer Lehrprinzipien ist die Heilige Tradition. Die Verschiedenheit im Verständnis für Tradition ist nichts anderes als die theologische Wasserscheide zwischen den Orthodoxen Kirchen und den Kirchen der Reformation. Für die Orthodoxen stellt die *Überlieferung die Erfahrung der ungeteilten Kirche dar*, welche ein *Kriterium,* eine Norm des Glaubens bietet, an der jede theologische Konzeption geprüft und gemessen wird. Alles, was dieser Norm nicht entspricht, ist für die Orthodoxen unannehmbar und wird in der Sprache der Theologie als Häresie bezeichnet. Der protestantischen Theologie ist eine subjektivere und folglich eine relative Einstellung zur Überlieferung eigen, was in der Praxis das Fehlen einer gesamtkirchlichen Norm des Glaubens bedeutet. In diesem Kontext können sich die Orthodoxen nicht mit der Relativität im Verständnis einzelner Glaubensfragen einverstanden erklären, welche ihrer Meinung nach die Vorstellung von der Häresie minimalisiert.

Das Fehlen einer analogen Betrachtungsweise dieser theologischen Fragen ist die Quelle vieler Probleme in der gegenwärtigen ökumenischen Bewegung. Voraussichtlich werden Erfolg oder Mißerfolg der ökumenischen Bewegung in der näheren Zukunft in beträchtlichem Maße von der Einstellung zu dieser Frage abhängen. Schon heute zeichnet sich eine Reihe von Fragen ab, die aus dem *unterschiedlichen Verständnis der Heiligen Überlieferung* resultieren.

So zerstört das Fehlen einer einheitlichen Glaubensnorm de facto die Vorstellung von Grenzen, die *neuen Bibelinterpretationen* gesetzt sind. Praktisch auf allen größeren ökumenischen Versammlungen sehen sich die Orthodoxen mit *Ideen konfrontiert, die mit ihrem Glauben, ihrer religiösen Praxis und kirchlichen Ordnung unvereinbar sind.* Hier wären der Aufruf zur „Interkommunion" und die Empfehlung, die weibliche Priesterschaft einzuführen (1975 in Nairobi), der beginnende Gebrauch der inklusiven Sprache in den Aussagen von Gott (1983 in Vancouver), sowie die Versuche (1991 in Canberra) zu erwähnen, das Christliche und Nichtchristliche gleichzustellen.

In der letzten Zeit sind in einigen Mitgliedskirchen des Weltkirchenrates und später auch in der ökumenischen Bewegung unter dem Einfluß feministischer, jugendlicher und anderer Gruppen *radikale Theologien* entstanden, die mit Fragen der Familienethik und sexuellen Minderheiten verbunden sind. Nun ist die Tendenz zu beobachten, den Weltkirchenrat als Sprachrohr für diese Ideen und Interessen zu benutzen. Ohne die Möglichkeit dieser Fragestellung zu negieren, können die Orthodoxen mit dem vorgeschlagenen Lösungsansatz für dieses Problem nicht einverstanden sein, da das, was im Christentum als Sünde oder sogar als eine widernatürliche Sünde (1 Kor 6,18) gilt, von diesen Gruppen zur Lebensnorm erklärt wird.

Neben den theologischen Fragen widmet der Weltkirchenrat *Problemen sozialer und politischer Art* immer mehr Aufmerksamkeit. Zweifellos ist diese Arbeit sehr wichtig. Aber die Begeisterung für diese Problematik, ihre Ausbreitung und Gleichstellung mit der Theologie führt dazu, daß der Weltkirchenrat zu einer Organisation wird, wo allge-

meinmenschliche und nicht christliche Werte den Vorrang haben und dadurch die *Fragen der christlichen Einheit zweitrangig* werden.

Außerdem ist hier eine Gesetzmäßigkeit erkennbar: Man sieht die Ursachen für die sozialen Probleme der modernen Gesellschaft in sozial-ökonomischen Erscheinungen und läßt die *Vorstellungen von der Sünde* außer acht. Dieses Verständnis bedingt auch die getroffenen Maßnahmen zur Problemlösung: So favorisierte zum Beispiel die ÖRK-Arbeitsgruppe für AIDS als Vorkehrungsmaßnahme gegen die Ausbreitung dieser Krankheit die Erarbeitung von prophylaktischen und Bildungsprogrammen, u.a. für die Sexualerziehung der Jugend. Es wurde aber nicht erwähnt, daß die Wurzeln dieser Tragödie in der Sünde liegen. Infolgedessen wurden die Fragen der geistlichen Erziehung, d. h. der Keuschheit und der ehelichen Treue nicht als Präventivmaßnahmen betrachtet. Dieser Ansatz birgt die Gefahr, daß das Christentum von der *Religion der Erlösung* zu einem *Mittel der Rettung der Menschen* vor verschiedenen, von ihnen selbst provozierten Katastrophen wird.

In dem Streben nach der Verwandlung der ökumenischen Bewegung in eine Bewegung für die *Annäherung aller Religionen* liegt noch eine weitere Gefahr. Eine Voraussetzung für den *interreligiösen Dialog* ist die Behauptung, daß alle Religionen in ihrem Wesen verschiedene Wege zu Einem Gott darstellen. Derartige Ansichten können dazu führen, daß der theologische Dialog zur Suche nach der christlichen Einheit an den Rand gedrängt wird. Gleichzeitig verbirgt sich hier die Gefahr des theologischen Synkretismus und der Relativierung der Einzigartigkeit der christlichen Offenbarung. Die orthodoxen Teilnehmer meinen, indem sie die Möglichkeit eines solchen Dialogs im Rahmen des Weltkirchenrates als ein Mittel der christlichen Verkündigung in Betracht ziehen, daß es *klarer theologischer Kriterien bedarf, um diesen Dialog in die richtige Bahn zu lenken.*

Einen nicht weniger wichtigen Faktor für die Entfaltung antiökumenischer Stimmungen stellt die *proselytische Tätigkeit westlicher Christen*, unter anderem auch aus Mitgliedskirchen des Weltkirchenrates, in Rußland dar. Dadurch werden alle im Weltkirchenrat erreichten Erklärungen in bezug auf die Verurteilung des Proselytismus zunichte gemacht; denn er wird als Mittel der geistlichen Versklavung Rußlands empfunden. Die westlichen Missionare verhalten sich in Rußland so, als wüßten sie nichts von der Existenz des Christentums im Lande, oder sie halten die Orthodoxie für eine Religion, die keine Grundlage für die geistige Wiedergeburt der Gesellschaft bieten kann, und bezeichnen die Ikonenverehrung als Götzendienst. Ein solches Verhalten verstärkt nur die antiwestlichen Stimmungen, die auf alle protestantischen Kirchen und die ökumenische Bewegung insgesamt ausgeweitet werden und einen der Gründe für die Forderung nach Neubewertung der Beteiligung der ROK am Weltkirchenrat darstellen.

Neben der Beteiligung an der ökumenischen Bewegung führt unsere Kirche *auch bilaterale theologische Dialoge*, unter anderem auch mit der Evangelischen Kirche in Deutschland. Ohne hier Details zu erörtern, ist hervorzuheben, daß die Thematik dieser Dialoge und hauptsächlich deren Rezeption in unserer Kirche keine solche Kritik auslöst wie die ökumenische Bewegung im allgemeinen.

Das Vorhandensein der oben genannten Tendenzen sowohl innerhalb der ökumenischen Bewegung als auch in der ROK wurde zum Gegenstand der Diskussionen auf den beiden letzten Bischofskonzilien unserer Kirche. Ungeachtet der Schwierigkeiten, die mit unserer Teilnahme an der ökumenischen Bewegung verbunden sind, *beabsichtigt unsere Kirche nicht, ohne die Abstimmung mit allen anderen Orthodoxen Kirchen die ökumenische Bewegung im Alleingang zu verlassen.* Gleichzeitig wird der Entwicklung der bilateralen theologischen Dialoge mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden.

Roman M. Kon'

(b) Memorandum des Ökumenischen Patriarchates über seine Auffassung und Vorstellung vom Ökumenischen Rat der Kirchen (Auszüge)*

1. Dieser Text ist die erbetene Antwort des Ökumenischen Patriarchates auf den Brief des Generalsekretärs des ÖRK, Herrn Dr. Konrad Raiser, vom 10. Juli 1993, in dem dieser fünf grundsätzliche Fragen zum Wesen des ÖRK und seiner künftigen Orientierung gestellt und die Mitgliedskirchen aufgefordert hatte, ihre Ansicht dazu zu äußern. ... Die jetzt bevorstehende 8. Vollversammlung, die mit dem 50. Jahrestag der Gründung des ÖRK zusammenfällt, ist eine einzigartige Gelegenheit, seine Arbeit zu würdigen und seine künftige Orientierung zu umreißen.

Gern nimmt das Ökumenische Patriarchat diese Würdigung vor und bringt bereitwillig und objektiv seine Gedanken und Visionen über die Zukunft dieser mit der gegenwärtigen kirchlichen Realität verbundenen Institution zum Ausdruck.

2. Der ÖRK wird in seiner Verfassung als „Gemeinschaft von Kirchen" charakterisiert. Damit wird angedeutet, daß er zunächst ein Organ ist, das den Kirchen – und nicht irgendwelchen anderen Organisationen oder Bewegungen – zur Verfügung steht, und daß er als solches die Bemühungen der Kirchen um die allseits ersehnte Einheit des Christentums unterstützt und zugleich eine effektive Zusammenarbeit seiner Mitgliedskirchen ermöglicht, eine Zusammenarbeit, die darauf abzielt, den vielfältigen Problemen des heutigen Menschen und des heutigen Lebens abzuhelfen.

3. Der ebenso ekklesiologische wie eucharistische Begriff par excellence „koinonia" (Gemeinschaft), der beinahe während des ganzen sich jetzt seinem Ende zuneigenden 20. Jahrhunderts, insbesondere aber nach der Vollversammlung der Kommission „Glauben und Kirchenverfassung" in Santiago de Compostela – unserer Ansicht nach sogar im Übermaß – in Gebrauch war, vermittelt möglicherweise nach außen hin einen falschen Eindruck vom Wesen der Beziehungen zwischen den im ÖRK zusammenarbeitenden Kirchen und Konfessionen. Die derzeitige Situation im ÖRK ist zum mindesten sonderbar. Unter seinem Dach koexistieren nicht allein Kirchen, sondern auch Konfessionen und andere christliche Gruppierungen. Es ist unmöglich, den ekklesialen Charakter aller dieser Glieder des ÖRK zu präzisieren, denn die für ihre Aufnahme in den ÖRK maßgeblichen Kriterien – Kriterien, die sich an demographischen, organisatorischen und administrativen Fakten orientieren – sind unzulänglich; sie sind weder hinreichend klar noch ekklesiologisch unanfechtbar. Sie betreffen, wie bekannt, christliche Gruppierungen, die im Gefolge historischer, ekklesiologischer, theologischer, ideologischer oder sogar zivilisatorischer Traditionen oder als deren Resultate entstanden sind und daher nicht einmal miteinander in eucharistischer Gemeinschaft stehen können, geschweige denn mit Kirchen, für die – wie z. B. für unsere orthodoxe Kirche des Ostens – strenge und genau definierte ekklesiologische Maßstäbe gelten.

... Gegenwärtig ist die(se) eucharistische Gemeinschaft noch nicht Wirklichkeit geworden, denn alles im ÖRK befindet sich im Fluß. Dennoch sollten nach einer fünfzigjährigen fruchtbaren Zusammenarbeit im ÖRK dessen Mitglieder die Bedeutung und das Ausmaß der im ÖRK erfahrenen brüderlichen Gemeinschaft und ihre Beziehung zu der

---

* Anläßlich seines Besuches beim Ökumenischen Rat der Kirchen am 11./12. Dezember 1995 übergab der Ökumenische Patriarch Bartholomaios das hier in Auszügen wiedergegebene Memorandum (Quelle: NaGOM 1 (1996), 7–11.

ekklesiologischen Bedeutung von „koinonia", die zwar gesucht und erstrebt wird, aber noch nicht gegeben ist, konkretisieren.

4. ...

5. Zu Recht wurde und wird der ÖRK als privilegiertes Organ der Ökumenischen Bewegung betrachtet, gerade weil er das Fundament ist, das die Mitgliedskirchen in die Lage versetzt, in Freiheit zu kooperieren, ihre Tradition unbeeinträchtigt zu festigen und jene vielgestaltige ökumenische Aktivität zu entfalten, die auf der je eigenen ekklesialen Identität, Tradition und dogmatischen Lehre beruht. Doch hat die Erfahrung gezeigt, daß die in den letzten zwanzig Jahren erfolgte Aufnahme bilateraler Beziehungen zwischen den Kirchen sowie die Vervielfachung ökumenischer oder konfessionsübergreifender christlicher Organisationen oder Bewegungen, die ebenfalls dem Anliegen der christlichen Einheit dienen, die Gliedkirchen dazu zwingen, den ÖRK zwar weiterhin als privilegiertes, aber nicht mehr als das einzige Organ der einen ökumenischen Bewegung zu betrachten.

6. Der im vorangegangenen Abschnitt festgestellte Sachverhalt zwingt zweifellos die Kirchen dazu, den Rat als Werkzeug und Ort zur Koordination der Ökumenischen Bewegung zu sehen. Es wäre wünschenswert, wenn in naher Zukunft eine engere Abstimmung zwischen dem ÖRK und den nationalen Kirchenräten stattfände, um die Verschwendung von Energie, menschlichen Kraftreserven, aber auch ökonomischen Mitteln zu vermeiden. ...

7. In seiner fünfzigjährigen Geschichte hat sich der ÖRK so beträchtlich vergrößert, daß er jetzt etwa 330 Mitglieder hat. ... Gewiß bezeugt der starke Andrang zahlloser Kirchen, Bekenntnisse und anderer christlicher Gruppierungen zum ÖRK deren Interesse an der Arbeit des Rates. Gleichwohl kommen wir im Zusammenhang unserer Vorstellung über die Zukunft des ÖRK nicht umhin, die Frage zu stellen, was es bedeuten wird, wenn in den folgenden Jahren neu entstandene Konfessionen, kleine Gruppen und andere kirchliche Bewegungen zum ÖRK zugelassen werden, die sich gegenwärtig enorm vermehren und zu Lasten der historischen Gliedkirchen des ÖRK – nicht notwendig nur zu Lasten der orthodoxen – entfalten. Denn auch das Ökumenische Patriarchat ist der Auffassung, daß es im Rahmen einer neuen Konzeption des ÖRK unerläßlich ist, einige neue einwandfrei theologische und ekklesiologische Kriterien für die Aufnahme neuer Mitglieder zu formulieren.

Das ist die vorrangige Forderung des Ökumenischen Patriarchates und, wir sind dessen gewiß, auch der anderen autokephalen orthodoxen Kirchen, aber mit Sicherheit auch anderer im ÖRK vertretener sowie nicht vertretener Kirchen, und unter den letzterwähnten ganz besonders der Römisch-Katholischen Kirche. Darum halten wir dafür, daß die Formulierung neuer Kriterien für die Aufnahme von Mitgliedern für den Rat eine Angelegenheit von äußerster Priorität sein muß, wenn er nicht seine eigene Zukunft gefährden, sich selbst in Frage stellen oder der Selbstzerstörung aussetzen will.

8. ...

Die allgemeinen gemeinsamen Aktivitäten der Christen, vor allem ihre Beziehungen zu den übrigen Religionen und ideologischen Strömungen, die sich innerhalb der „Ökumene" vollziehen, sind zwar Ausdruck der Ökumenischen Bewegung, aber nicht ihr Zweck par excellence. Darum muß der terminus technicus „Ökumenische Bewegung" exklusiv der Bezeichnung jener Unternehmung vorbehalten bleiben, die auf die Wiederherstellung der Einheit der Christen abzielt. In diesem Bereich ist terminologische Transparenz gefordert, um jegliche Mißdeutung und jegliches Mißverständnis auszuschließen.

9. ...

Die heutige Verfassung der Welt und das Leid, das von den Kriegen, der gesellschaftlichen Ungleichheit, nationalistischen Streitigkeiten und von allem, was den Menschen, das „Bild" Gottes, beeinträchtigt, verursacht wurden, mahnen den Rat, sich auf dem Sektor der Diakonie, der Sozialarbeit, der Gerechtigkeit, des Friedens, der Menschenrechte

und des umfassenden Schutzes der Schöpfung Gottes weiter zu engagieren – all das auf der Grundlage allgemein akzeptierter theologischer Voraussetzungen.

10. ...

Das Ökumenische Patriarchat ist der Meinung, daß der Rat in der Fortführung seiner Arbeit nach der bevorstehenden Vollversammlung auf gar keinen Fall den Bereich der Diakonie vernachlässigen darf, weil diese Seite seiner Tätigkeit unsere Diskussionen auf akademischer Ebene in die Tat umsetzt und die brüderliche Gemeinschaft der Mitgliedskirchen befestigt.

11. Die Entwicklungen in der Welt weisen darauf hin, daß sich die Kirchen im kommenden Jahrtausend Situationen gegenübersehen werden, die leicht zu einer Verschärfung der Gegensätze zwischen Staaten, Völkern, Rassen und Religionen führen können. Darauf haben die Vorsteher der autokephalen orthodoxen Kirchen anläßlich ihres Gipfeltreffens, das (September 1995) in Patmos stattgefunden hat, ganz besonders hingewiesen. Darum muß der ÖRK wachsam bleiben und seine Mitgliedskirchen auf jegliche Weise unterstützen, Faktoren des Friedens, der Stabilität und der Brüderlichkeit zu sein. In diesem Zusammenhang möchte das Ökumenische Patriarchat betonen, daß das Phänomen der unaufhörlich zunehmenden Aggressivität zahlloser häretischer oder parareligiöser Gruppierungen auf der ganzen Erde ein Faktor der Instabilität, der Unsicherheit und der Feindschaft ist. Darum ist das Ökumenische Patriarchat der Auffassung, daß die Bekämpfung dieses Phänomens, das alle möglichen fundamentalistischenTendenzen sowie Spannungen in den innerchristlichen und interreligiösen Beziehungen unterstützt und verschärft, und des mit ihm verwandten Proselytismus in den nächsten Jahren für den Rat eine Aufgabe von großer Priorität sein muß.

12. Das Ökumenische Patriarchat maß und mißt der theologischen Forschung, die der Programmeinheit I obliegt, insbesondere der Kommission „Glauben und Kirchenverfassung", aber auch anderen Abteilungen des ÖRK, wie derjenigen, die sich mit Fragen der Mission und der Evangelisation befaßt, besondere Bedeutung bei. Es ist ein Faktum, daß die theologische Forschung, so viele Fortschritte sie in den letzten fünfzig Jahren auch gemacht hat, nicht zu substantiellen Resultaten gelangt ist, die dazu führen können, die Christenheit zu einen. Die Reflexion über grundlegende Themen wie die der Tradition, der Ekklesiologie, der Synodalität, des ordinierten Amtes, der Sakramentenlehre im allgemeinen, der Taufe und der Eucharistie im besonderen ist nicht so weit vorangekommen, wie es erforderlich gewesen wäre, vielleicht aufgrund der unüberwindbaren Schwierigkeiten, die sich aus der theologischen und ekklesiologischen Heterogenität derjenigen Mitglieder des ÖRK ergeben, die den Dialog führen. Doch wenn auch der theologische Dialog noch immer auf der Stelle tritt, was er nicht dürfte, so hindert doch die Mitgliedskirchen nichts daran, nach der Versammlung von Harare einen Rat der Kirchen auf Weltebene zu konzipieren, der – unabhängig von diesen grundlegenden theologischen Differenzen – eine ausgezeichnete Zusammenarbeit aller christlichen Kräfte auf moralischem, sozialem, missionarischem und caritativem Gebiet erlauben wird, so wie es schon vor fünfundsiebzig Jahren die bekannte Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats aus dem Jahr 1920 gefordert hat.

Abschließend wollen wir betonen, daß eine der Vorstellungen des Ökumenischen Patriarchates darin bestehen könnte, daß sich der ÖRK auf der Grundlage strengerer ekklesiologischer Voraussetzungen entwickelt. Das würde ihn zweifellos substantiell aufwerten und zugleich die Erfahrung der Brüderlichkeit unter den in ihm vertretenen Mitgliedskirchen erleichtern.

Das ist es, was das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel Ihnen in Hochachtung und in der Liebe Christi zu sagen hat.

Phanar, 30. November 1995

(c) Abschlußdokument des Interorthodoxen Treffens „Bewertung neuer Fakten in den Beziehungen zwischen der Orthodoxie und der ökumenischen Bewegung" (Auszüge)

1. Wir, die Delegierten aller kanonischen Orthodoxen Kirchen sind in der Kraft des auferstandenen Christus in der historischen Stadt Thessaloniki in Griechenland in der Zeit vom 29. April bis 2. Mai 1998 auf Einladung Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios zusammengetreten und zwar auf Initiative der Russischen und der Serbischen Kirche und im Zusammenhang mit dem Austritt der Georgischen Kirche aus dem Weltrat der Kirchen ...

2. ...

3. Der Metropolit von Ephesos Chrysostomos hielt einen Einführungsvortrag zum Thema der Beratung, sodann sprachen alle Delegierten, die von ihren Beziehungen zur ökumenischen Bewegung und insbesondere zum Weltkirchenrat berichteten, zugleich aber auch die kritischen Probleme bewerteten, mit denen sie konfrontiert sind. Während der Diskussion wurde die Teilnahme der Orthodoxen Kirchen an den beschlußfassenden Organen des Weltkirchenrates analysiert.

4. Die Delegierten verurteilten einstimmig jene Gruppen von Schismatikern, aber auch bestimmte extremistische Gruppen innerhalb der autokephalen Orthodoxen Kirchen, die das Thema des Ökumenismus zur Kritik an der Kirchenführung und zur Herabsetzung ihrer Autorität benutzen und damit zugleich bemüht sind, Unstimmigkeiten und Spaltungen in der Kirche auszulösen. Zur Stützung ihrer ungerechtfertigten Kritik gebrauchen sie gefälschte Materialien und Desinformation.

5. ...

6. Die Teilnehmer stimmen darin überein, daß eine Notwendigkeit besteht, in den verschiedenen Foren zwischenchristlicher Aktivitäten weiter teilzunehmen.

7. Wir haben nicht das Recht, auf jene Mission zu verzichten, die uns unser Herr Jesus Christus auferlegt hat, nämlich die Mission des Zeugnisses für die Wahrheit vor der nichtorthodoxen Welt. Wir dürfen daher die Beziehungen zu den Christen anderer Konfessionen nicht abbrechen, die bereit sind, mit uns zusammenzuarbeiten.

8. Wirklich stellte und stellt der Weltkirchenrat ein Forum dar, auf dem der Glaube der Orthodoxen Kirche, ihre Mission und ihr Dienst in einer Reihe von Fragen wie dem Frieden, der Gerechtigkeit, der Entwicklung und Ökologie der nichtorthodoxen Welt weithin bekannt wurden. Eine fruchtbare Zusammenarbeit konnte mit anderen Mitgliedern des Rates bei der Beantwortung der Bedürfnisse der gegenwärtigen Zivilisation erreicht werden. Der Proselytismus wurde verurteilt und den Orthodoxen Kirchen Hilfe in schwierigen Situationen zuteil, was ihnen die Möglichkeit gab, auch weiterhin ihre Mission zu erfüllen. Oft wurden die orthodoxen Interessen verteidigt, besonders dort, wo die Orthodoxen als Minderheit Diskriminierungen ausgesetzt waren. So kam die Meinung der Orthodoxen beim Prozeß der politischen, ökonomischen und kulturellen Integration zum Ausdruck, und der orthodoxe Beitrag zu den Beziehungen mit anderen Glaubenslehren konnte eingebracht werden. Auf Bitten der Orthodoxen wurden schismatische Gruppen und protestantische wie sogenannte Erneuerergruppen nicht unter die Ratsmitglieder aufgenommen.

9. Gleichzeitig jedoch existieren bei einigen protestantischen Mitgliedern des Rates bestimmte Tendenzen, die auch in den Debatten des Weltkirchenrates ihren Ausdruck fin-

den, die aber für Orthodoxe unannehmbar sind. Bei vielen Sitzungen des Weltkirchenrates waren die Orthodoxen gezwungen, an Diskussionen zu Fragen teilzunehmen, die ihrer Tradition vollkommen fremd sind. Bei der Siebenten Versammlung in Canberra 1991 wie bei den Sitzungen des Zentralkomitees nach 1992 haben die orthodoxen Delegierten entschieden gegen die Interkommunion mit Heterodoxen, gegen die inklusive Sprache, die Weihe von Frauen, die Rechte sexueller Minderheiten und bestimmte Tendenzen zu einem kirchlichen Synkretismus Stellung bezogen. Ihre Erklärungen zu diesen Fragen wurden aber als Erklärungen von Minderheiten betrachtet und konnten als solche nicht auf das Prozedere und den moralischen Charakter des Weltkirchenrates einwirken.

10. Nach hundert Jahren orthodoxer Beteiligung an der ökumenischen (gegenüber dem Original korrigiert) Bewegung und fünfzigjähriger Mitgliedschaft im Weltkirchenrat sehen wir noch keinen ausreichenden Fortschritt bei den multilateralen theologischen Diskussionen unter den Christen. Im Gegenteil: Der Graben zwischen Orthodoxen und Protestanten wird in dem Maße breiter, wie sich in bestimmten protestantischen Denominationen die oben genannten Tendenzen verstärken.

11. ...

12. Wir haben beschlossen, einen Vorschlag bezüglich der radikalen Umstrukturierung des Weltkirchenrates zu unterbreiten, der darauf hinausläuft, daß eine Möglichkeit für eine aktivere Teilnahme der Orthodoxen geschaffen wird. Viele Orthodoxe Kirchen werfen die Frage nach den Entscheidungskriterien für den Eintritt der Kirche in eine weitergehende Organisation, wie sie der Weltkirchenrat darstellt, auf. Die gleichen Fragen erheben [sic!, wohl „erhoben"] sich im Hinblick auf die Beziehungen beim Eintritt der Orthodoxen Kirche in den Rat. Trotzdem ist und bleibt das Thema der Aufnahmekriterien eines der grundlegenden Anliegen der Orthodoxie.

13. Jetzt ergeht die Bitte an alle Orthodoxen Kirchen, offizielle Delegierte zur Achten Versammlung des Weltkirchenrates zu entsenden, um zugleich unserer Beunruhigung auf folgende Art und Weise Ausdruck zu verleihen:

a) die orthodoxen Delegierten, die an der Versammlung in Harare teilnehmen, werden gemeinsam die Erklärung des Interorthodoxen Treffens in Thessaloniki vertreten.

b) die orthodoxen Delegierten werden nicht an ökumenischen Gottesdiensten, gemeinsamen Gebeten, Gottesdiensten und anderen religiösen Zeremonien teilnehmen.

c) die orthodoxen Delegierten werden nicht an Abstimmungen teilnehmen, außer in einigen bestimmten Fällen, die Orthodoxe betreffen, und nur mit gegenseitiger Übereinstimmung. Wenn unerläßlich, werden sie bei den Diskussionen auf den Plenarsitzungen und in Gruppen die orthodoxen Meinungen und Positionen vorstellen.

d) diese Vollmachten sollen solange bestehen, wie nicht eine radikale Umgestaltung des Weltkirchenrates abgeschlossen ist, die eine echte orthodoxe Beteiligung möglich macht.

14. In diesem Sinne erklären wir, daß die derzeitigen Formen der orthodoxen Mitgliedschaft im Weltkirchenrat uns weiterhin nicht mehr genügen. Wenn die Strukturen des Weltkirchenrates nicht radikal geändert werden, werden andere Orthodoxe Kirchen auch aus dem Weltkirchenrat austreten, wie dies die Georgische Orthodoxe Kirche getan hat. Außerdem werden die orthodoxen Delegierten auf der Achten Vollversammlung ... gezwungen sein zu protestieren, wenn Vertreter sexueller Minderheiten zu einer strukturellen Teilnahme an der Versammlung zugelassen werden.

15. ...

16. In aller Entschiedenheit schlugen die Delegierten die Schaffung einer Gemischten Theologischen Kommission vor, zu der orthodoxe Mitglieder gehören sollen, die von ihren Kirchen benannt werden, wie auch Personen, die vom Weltkirchenrat ernannt wer-

den. Die Gemischte Kommission soll ihre Arbeit nach der Versammlung von Harare beginnen und wird annehmbare Formen der Teilnahme von Orthodoxen an der ökumenischen Bewegung und eine radikale Umgestaltung des Weltkirchenrates prüfen.

17. Möge der Auferstandene Herr unsere Schritte lenken zur Erfüllung seines Willens und zum Ruhme Seines Göttlichen Namens.

Thessaloniki, 1. Mai 1998

Übersetzung aus dem Russischen
Quelle: Orthodoxie aktuell 5/1998, 20–22.

2. Orthodoxe Dogmatik liegt vollständig auf Deutsch vor

Dumitru Staniloae, Orthodoxe Dogmatik III, Übers. H. Pitters, Benziger Verlag/ Gütersloher Verlagshaus, Zürich / Gütersloh 1995. 404 Seiten. Kt. DM 148,–.

Mit dem dritten Band von Dumitru Staniloaes „Orthodoxer Dogmatik" liegt das 1978 erschienene große Werk des 1993 verstorbenen rumänischen Theologen nun vollständig in deutscher Sprache vor. Nachdem der erste Band die Prolegomena, die Gotteslehre (Teil I) und die Lehre von Schöpfung, Fall und Vorsehung (II) (vgl. ÖR 35 (1986), 108–112) und der zweite Band die Christologie (III) sowie Ekklesiologie und Gnadenlehre (VI) (vgl. ÖR 42 (1993), 132–136) behandelt hatte, geht es in dem vorliegenden letzten um die Sakramentenlehre (V) – eingeteilt in je einen Abschnitt über „Die Sakramente im allgemeinen" und über „Die Sakramente im besonderen" – und um die Eschatologie (VI), abgehandelt in Abschnitten über „Die besondere (partikulare) Eschatologie" und „Allgemeine Eschatologie".

Es kann nach der Lektüre der früheren Bände nicht überraschen, daß auch der dritte von jener Leitidee bestimmt wird, die im ersten programmatisch entfaltet worden ist und die ich in der entsprechenden Rezension bereits ausführlich bedacht habe: „Person" bzw. „Personsein", also Ziel des menschlichen Lebens, ja alles Seins im Kosmos, wie es schließlich im Eschaton erreicht wird, ist vollendetes Personsein, der „Pan-Personalismus" vollendeter Gemeinschaft (323; s. ÖR 35, 110–112; vgl. a. 42, 133). Hatte der erste Band ausgeführt, wie das Leben als „Person" in Gott selbst verwirklicht und begründet ist, uhd hatte der zweite dargelegt, wie dies personale Leben – kraft der Schöpfungsmittlerschaft des ewigen Logos der Welt und vor allem dem Menschen eingestiftet – durch die Inkarnation eben des Logos in seinem eigenen Menschsein vollendet und damit allen Menschen ermöglicht wird und wie die Menschen ihrerseits daran im Raum der Kirche durch das Zusammenwirken von Heiligem Geist und freier Eigenaktivität teilgewinnen, so führt der letzte Band die Linie weiter bis zur allumfassenden Durchsetzung personalen Lebens in der Ewigkeit.

Vor der Eschatologie wird nun aber noch die Sakramentenlehre behandelt. Wohl aus praktischen Gründen dem letzten Band zugeschlagen, gehört dieser Teil thematisch eigentlich mit den ekklesiologischen Ausführungen des vorigen zusammen. Denn die Sakramente stellen „das unsichtbare Wirken Christi dar, das in sichtbaren Handlungen vollzogen wird, durch die sich die Kirche konstituiert und die innerhalb der Kirche begangen werden" (17).

Der Gesamtlinie des Werkes getreu ordnet Staniloae auch die Sakramente seiner „personalistischen" Perspektive ein: Das Sakrament "besteht ... in der gläubigen Begegnung" zweier „Personen innerhalb der vom Heiligen Geist erfüllten Kirche" (13). D.h., „nicht die Materie konstituiert das Sakrament, auch nicht die dabei gesprochenen Worte oder die damit verbundenen Gesten und Handlungen an sich" (13), wie der Autor in unübersehbarer Antithese zu der die klassische westliche Sakramententheologie bestimmenden Definition Augustins schreibt. Allerdings wird das Sakrament nicht einfach durch irgendwelche zwischenmenschlichen Begegnungen konstituiert. Die Begegnung, die das vermag, ist vielmehr die mit einem geweihten Priester. Denn im Priester steht dem Menschen die Person schlechthin, Jesus Christus, sichtbar gegenüber und teilt ihm als Person die heilbringenden Gaben mit (27–31. 121. 122) – weshalb „die Kirche und ... auch das Heil in Christus am Priesteramt [hängt]" (123). Trotz dieses personalistischen Zugangs übergeht natürlich auch Staniloae die Bedeutung des Materiellen für das Sakrament nicht, aber er interpretiert auch sie von hier aus: Der Einsatz von Materie, sei es die „unmittelbare ... leibliche ... Berührung" oder die Verwendung eines „materiellen Elementes", ist die spezifische Weise, in der sich die Begegnung der beiden beteiligten Personen im Sakrament vollzieht. In gleicher Weise stellen die dabei gesprochenen Worte einen Niederschlag dieser Begegnung dar, insofern in ihnen die beiden Personen ihren Glauben verbal zum Ausdruck bringen (13).

Ziel der sakramentalen Begegnung von Personen ist die Übertragung geistlicher Kräfte: „Durch Menschenhand werden geistliche Kräfte auf andere Menschen übertragen, sei es unmittelbar durch den Leib oder sei es durch andere Materie" (12). Anthropologische Voraussetzung dieses Vorgangs ist die Tatsache, daß der Mensch als Sinnenwesen eine untrennbare Einheit von Geist und Leib darstellt, weshalb Einwirkungen im Rahmen der einen Dimension sich unweigerlich auch im Rahmen der anderen auswirken (12f). So vermag es der Geist Christi, in der Kirche „durch einen Menschen auf einen anderen Menschen vermittels ihrer Leiber und der zwischen ihnen befindlichen Materie" zu wirken, so wie umgekehrt der göttliche Geist auch mittels des menschlichen Geistes auf Materie zu wirken vermag (12). Kosmologische Voraussetzung ist die Vereinigung Gottes mit der Schöpfung überhaupt, die mit dem Schöpfungsakt begann und die dann vollendet sein wird, wenn „Gott alles in allem sein wird" (13). D.h., „die Vereinigung Gottes mit der gesamten Schöpfung" ist selbst Sakrament, und zwar „das umfassendste Sakrament" (13). Verdichtet hat sich dies primäre Sakrament in Jesus Christus, dem „neue[n] Sakrament, in dem eine noch engere Vereinigung des Schöpfers mit der Schöpfung stattfhat" (16). Das zweite aber wird „fortgeführt" und „ausgedehnt" im dritten, „eigentliche[n], letzte[n] Sakrament", der Kirche; sie stellt, als restituierte und erhöhte Schöpfung (16) „die Gestalt höchster Einheit Gottes mit allem Geschaffenen dar" und „wird, in ihrer letzten Vollendung im künftigen Leben, die Art und Weise sein, in der Gott ‚alles in allem' sein wird" (17).

Nicht nur die Kirche selbst ist Sakrament, sondern alle ihre „Glieder und Handlungen ... [haben] Sakramentscharakter" (17). Auf diesem Hintergrund müßte von einer unbegrenzten Zahl von Einzelsakramenten ausgegangen werden. Doch Staniloae stellt fest, es hätten „in ganz speziellem Sinne nur einige sichtbare Handlungen der Kirche den Charakter und den Namen eines Sakramentes ..., durch die [Christus] die einzelnen ... mit sich und damit mit der Kirche vereinigt und durch die er diese Vereinigung weiterführt" (17). Mit der von der lateinischen Scholastik beeinflußten spätbyzantinischen Tradition grenzt der rumänische Theologe, was in der orthodoxen Theologie durchaus nicht mehr selbstverständlich ist, sieben solcher Sakramente im speziellen Sinne aus. Begründen läßt sich – die in der Formulierung „im ganz speziellen Sinn" von ferne relativierte – Ein-

grenzung von seinem ekklesiologischen Sakramentsbegriff her nicht. Sie wird an der Einsetzung durch Christus festgemacht (17. 18). Dieser Hinweis steht zunächst völlig unvermittelt, ohne argumentative Einbettung da. Später dient er Staniloae dazu, die Auffassung Karl Rahners von den Einzelsakramenten als Selbstvollzügen des „Ursakraments" Kirche abzuwehren und sie als Handlungen Christi zu bestimmen (23–25); es sei falsch zu meinen, „die Kirche ersetze in den Sakramenten den abwesenden Christus" (25). Ungeachtet der Frage, ob Staniloae Rahner und den Katholizismus, der hier generell mitkritisiert wird, richtig versteht, ist jedenfalls deutlich, daß er die uneinholbare Unterschiedenheit von Christus und Kirche betonen will – und das nicht nur theologisch, sondern auch für die Frömmigkeit (25: „daß im Bewußtsein der Gläubigen die Vereinigung mit dem Haupt stärker betont wird"). Sein Anliegen ist dabei – trotz gelegentlicher Formulierungen in dieser Richtung (25) – nicht so sehr, Christus und Kirche in einem Verhältnis jedenfalls auch des Gegenübers zu sehen. Vielmehr geht es ihm darum, daß die Vereinigung von Gott und Schöpfung, die sich in unterschiedlichen Weisen im Kosmos, in Christus und in der Kirche vollzieht, ihren Fokus in Christus hat. Auf ihn ist der Christ folglich bezogen, von seiner „Energie" wird der Sakramentsempfänger durchdrungen (25), auch und gerade wenn er am „eigentlichen Sakrament", der Kirche, teilhat und in der Fülle der Einzelsakramente „Glieder und Handlungen der Kirche" selbst (17) erfährt.

Die Vereinigung mit Christus und der Kirche, die durch die – im Rahmen dieser Rezension nicht näher zu behandelnden – Einzelsakramente in unterschiedlicher Weise und in abgestufter Intensität (27. 57. 70. 76. 95) herbeigeführt oder gesteigert wird, kommt zum Ziel in der ewigen Seligkeit, die „in der Vollendung der Gemeinschaft mit [Christus] besteht" (180). Es ist die vollendete „Gemeinschaft mit der ewigen göttlichen Person" und so zugleich „eine Gemeinschaft, die uns als Personen Ewigkeit zusichert" (181). Ja, am Ende werden nicht nur Menschen und Engel in solch vollkommener Gemeinschaft mit Gott leben, sondern werden alle Dinge in dieses Beziehungsgeflecht einbezogen sein – ein Zustand, der angemessen als „Pan-Personalismus" (323) zu bezeichnen ist. Die eschatologische Vollendung wird in zwei, unterschiedliche Stufen dieses Geschehens darstellenden, Abschnitten behandelt: Zunächst (VI/I: Die besondere Eschatologie) geht es um den Tod, das besondere Gericht und den Zustand der Seelen zwischen diesem und dem universalen Gericht, sodann (VI/II: Allgemeine Eschatologie) um das Ende dieser Welt, die Wiederkunft Christi, die Verwandlung des Kosmos und die Auferstehung der Toten sowie um das allgemeine Gericht.

Auch der Tod bedeutet nicht das Ende der personalen Beziehung zu Gott. Gott läßt – zumal angesichts der ihn in besonderer Weise mit dem Menschen verbindenden Inkarnation und der diese Verbindung individuell fruchtbar machenden Taufe (198f.) – die Gemeinschaft der menschlichen mit der göttlichen Person nicht zugrundegehen. Daraus folgt, daß die Seele des Menschen unsterblich ist (198. 200. 203), wie Staniloae gegen Luthers Auffassung vom Tod als Schlaf (fälschlich gekennzeichnet als Auffassung vom Seelenschlaf) und evangelische Lehren von der den ganzen Menschen betreffenden Radikalität des Todes (C. Stange, P. Althaus, R. Otto) betont (199). Was stirbt, ist allein der Leib, von dem sich die Seele im selben Moment trennt (187). Dies unausweichliche Schicksal ist ein Übel, insofern es Ausdruck geschwächter Gemeinschaft mit Gott ist (186). Zugleich bewährt sich aber gerade in ihm die personale Beziehung zu Gott, da die Preisgabe des Leibes und die Selbstüberantwortung an Gott einen Akt höchster Hingabe darstellt, in dem der das ganze christliche Leben kennzeichnende Prozeß des Absterbens und der Hingabe an Gott seinen Höhepunkt erreicht (191f, 196).

Die Trennung der Seele vom Leib im Tode ist verbunden mit dem besonderen Gericht. Dies darf nach Staniloae nicht im Sinne eines juristischen Aktes verstanden werden, viel-

mehr stellt es die organische Konsequenz aus dem vorangegangenen irdischen Leben dar: Für die Seele setzt sich, unter neuen Umständen, die Beziehung fort, die sie zuvor zu Gott gehabt hat – die Gemeinschaft mit ihm oder die Gemeinschaftslosigkeit (228f). Das eine ist das Paradies, das andere ist die Hölle (217). Allerdings unterschieden sich beide vor dem allgemeinen Gericht nur relativ voneinander (266). Denn das Leben in Paradies oder Hölle trägt in dieser Phase für die meisten Seelen noch Übergangscharakter, ist eher ein Weg als ein Zustand – ein Weg der Intensivierung der Gemeinschaft mit Gott: Das gilt für die Heiligen (265), das gilt für die zur ewigen Seligkeit bestimmten Christen, bei denen die Vertiefung der Gottesbeziehung mit Vergebung und Reinigung von ihrer Sünde einhergeht (236ff) – ein Prozeß, bei dem ihnen die Fürbitte der Kirche und der Heiligen (266ff), besonders im Zusammenhang des eucharistischen Opfers (275f), aber auch gute Werke der Christen (274) zugutekommen. Und das gilt für jene Insassen der Hölle, die sich nicht ganz gegen die Gemeinschaft mit Gott verschlossen haben und dies Potential, unter kräftiger Hilfeleistung der Kirche und der Heiligen, noch zu einer Veränderung ihrer Situation nutzen können (266f.). Nur für jene Seelen, die sich im irdischen Leben ganz gegen Gott gestellt haben, ist die Hölle als Verfestigung dieses Zustandes endgültig (218f).

Mit der Wiederkunft Christi beginnt der letzte Akt: der Untergang der alten Welt und ihre Neuschöpfung in vollkommener Gestalt sowie die Auferstehung der menschlichen Leiber (319). Anders als im partikularen Gericht werden jetzt nicht mehr nur Individuen, sondern wird die Gesamtheit des Seienden, werden nicht nur die Seelen, sondern wird auch die Materie in die eschatologische Vollendung einbezogen. Ja, erst jetzt kann wirklich von eschatologischer Vollendung die Rede sein, da Gottes Wille von je her auf die „volle geist-leibliche Wiederherstellung der Einheit Christi mit der Welt" zielte (320, s.a. 290). In diesem umfassenden Rahmen findet nun das allgemeine, endgültige Gericht statt, das Staniloae im Unterschied zu dem partikularen als wirkliches Tribunal beschreibt (348f): die Zuteilung von Lohn und Strafe nach den im irdischen Leben getanen Werken der Menschenliebe oder der Lieblosigkeit (351). Da diese Werke Ausdruck der Gemeinschaft mit dem im Nächsten sichtbaren Gott oder der Gemeinschaftslosigkeit gewesen sind (351.353), ist es konsequent, daß der Lohn in der Vollendung der Gottesgemeinschaft (351f), die Strafe im endgültigen Abbruch aller Beziehung (356) besteht. Dem Erlösten wird das Ewige Leben Ruhe bringen in der „höchste[n], ... göttlichen] Person" (366) – systematisch konsequent bleibt es bei der schon im ersten Band konstatierten Rede von dem göttlichen personalen Gegenüber des Menschen im Singular, auch die Bestimmung des eschatologischen Ziels kommt ohne die Trinitätslehre aus (unvermittelt erwähnt 257: Gott „als Person oder als Dreiheit von Personen"; vgl. ÖR 35, 111f; 42, 133. 135f.). Jene Ruhe ist freilich nicht statisch, sie ist zugleich Bewegtheit (364), unaufhörliches „Sich-Ausstrecken" (Gregor von Nyssa) (358f. 362), unendliche wachsende Teilhabe an dem unendlichen Gott (362) und damit ewige lebendige „Kommunikation" (369). Der Verdammte wird dagegen ohne Ende in der Hölle der Kommunikationslosigkeit zu vegetieren haben, in der Qual eines Lebens ohne Beziehung, das ihn in jedem anderen nur noch „das Antlitz Satans" sehen läßt (372). Diesem Verdammten gilt Staniloaes letztes Wort (373).

Staniloae hat eine imposante Darstellung christlicher Lehre aus orthodoxer Sicht geboten. Griechische Patristik mit dem darin verarbeiteten neuplatonischen Erbe, byzantinische Tradition mit Ingredienzen der Palamas'schen Energienlehre (vgl. ÖR 35, 111; 42, 135) – aufs Ganze gesehen allerdings von geringer Bedeutung – und scholastischen Elementen – besonders in der Sakramentenlehre (Siebenzahl, terminologische Anleihen, vorgeschaltete „allgemeine Sakramentenlehre"), spekulative Ausweitungen des 19. Jahr-

hunderts (vgl. ÖR 35, 110) – das alles wird hier zusammengebracht. Als rumänischer Orthodoxer, aber auch als ein Theologe, der in westlichen Ländern studiert hatte, kennt Staniloae in bemerkenswerter Breite auch evangelische und römisch-katholische Theologie; sein Anmerkungsapparat, z.T. auch der Text selbst weist eine Fülle westlicher Namen auf (P. Althaus, K. Barth, O. Casel, K. Holl, H. de Lubac, J. B. Metz, J. Moltmann, A. Nygren, R. Otto, K. Rahner, J. Ratzinger, M. J. Scheeben u. a. m.), allerdings kaum normative Dokumente und Schriften der klassischen Perioden der westlichen Kirchen. Zu einem Dialog mit Aussagen dieser Traditionen kommt es freilich nicht, sie werden herangezogen, wo sie Staniloaes orthodoxe Sicht bestätigen, oder abgewehrt, wo sie ihr widersprechen, nicht selten in verzerrter Darstellung, die einer particula veri zwar nicht immer entbehrt, aber der kritisierten Position doch nicht gerecht wird. Unbeeindruckt zeigt sich Staniloae auch von modernen Problemen und Fragestellungen (vgl. ebd. 35, 110). Als habe es die Herausforderungen des Christentums durch philosophische, natur- und gesellschaftswissenschaftliche Kritik der Neuzeit nie gegeben, stellt er das, was er über Gott und Mensch, Kirche und Welt, Himmel und Hölle zu sagen hat, seinen Lesern in triumphaler Überzeitlichkeit vor Augen. Das mag erstaunen in einem Entwurf, dessen Leitmotiv das „Sein-in-Beziehung" ist. Ob es am Ende die Wirkung des Opus eher behindert oder befördert, wird abzuwarten sein. Der triumphalistische Grundzug des Werkes ist ja nicht einfach nur Ausdruck orthodoxer Selbstgenügsamkeit. Darin schlägt sich vor allem wie überzeugend auch immer zur Sprache gekommen – die triumphale Gewißheit nieder, daß das Ganze der Welt, der Geschichte und des menschlichen Lebens Sein, Sinn und Ziel in Jesus Christus hat. Nicht umsonst ist es unter der Fülle zitierter Kirchenväter Maximus Confessor, der Staniloaes Dogmatik am stärksten prägt. Und so wäre es nicht unangemessen, über dieses Werk den Titel zu setzen, mit dem Hans Urs von Balthasar die theologische Synthese jenes letzten großen Kirchenvaters der griechischen Antike gekennzeichnet hat: „Kosmische Liturgie".

Nicht unerwähnt bleiben darf die große Leistung des Übersetzers, des Hermannstädter Lutheraners Hermann Pitters. Zu Recht stellt J. Moltmann in seinem Vorwort zum ersten Band (12) die Zusammenarbeit dieser beiden Theologen schon in sich als ein ökumenisches Ereignis heraus – ein Ereignis, so könnte man hinzusetzen, wie es so nur in Rumänien mit seiner jahrhundertealten konfessionellen Mischsituation denkbar ist. Des Rumänischen nicht mächtig, ist die Rezensentin außerstande, die Qualität der Übersetzung selbst zu beurteilen. Jedenfalls stellt aber die Tatsache, daß nun erstmals eine neuere orthodoxe Dogmatik vollständig in deutscher Sprache vorliegt, einen Glücksfall dar.

Mißlich ist das Fehlen eines Registers, ebenso die Tatsache, daß Stellenangaben nach rumänischen Übersetzungen nicht durch entsprechende Angaben nach dem Original des jeweiligen Werkes ersetzt wurden. Beklagenswert ist die miserable Bindung der Bücher.

Dorothea Wendebourg

3. Die Württembergische Landessynode nimmt zur „Gemeinsamen Erklärung" Stellung

Vorbemerkung der Schriftleitung

Die Evangelische Landeskirche in Württemberg ist Mitglied des Lutherischen Weltbundes, damit auch in dessen Deutschem Nationalkomitee vertreten und sie arbeitet in der Vereinigten Evangelischen Lutherischen Kirche mit, ohne jedoch deren Gliedkirche zu sein. Wir dokumentieren ihre Erklärung zur GE wegen ihrer Ausgewogenheit, die sich wohltuend von Beckmesserei und völlig unangebrachtem Triumphalismus abhebt, wie er gelegentlich sonst zu hören war. Ihr theologischer Dezernent, Oberkirchenrat Heiner Küenzlen, hat die Verabschiedung bei der Sitzung der Landessynode vom 22. bis 25. April 1998 wie folgt kommentiert: Die Synode spreche ein „Ja, das die Übereinstimmungen, die in hohem Maße gefunden wurden, begrüßt; das feststellt, wo Anfragen bestehen; und das vor allem nach vorne weist."

Präambel:

Wir begrüßen die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" als einen bedeutsamen Schritt der beteiligten Kirchen zum gemeinsamen Zeugnis des Evangeliums, das die Kirchen der Welt schuldig sind. Sie ist Ergebnis der Gespräche, die zwischen den vom Lutherischen Weltbund vertretenen Kirchen und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen geführt wurden. Wir begrüßen, daß die Verständigung dort gesucht wurde, wo nach evangelischer Auffassung das Zentrum des christlichen Glaubens liegt: im Artikel von der Rechtfertigung.

I. Wir unterstreichen und bejahen besonders:

– daß durch gemeinsames Hören auf die Heilige Schrift ein so hohes Maß an Übereinstimmung in Fragen der Rechtfertigungslehre möglich geworden ist.

– daß wir gemeinsam bekennen, daß der Mensch im Blick auf sein Heil völlig auf die rettende Gnade Gottes angewiesen ist und sich auf die Barmherzigkeit und die Verheißungen Gottes verlassen kann.

– daß die Lehre von der Rechtfertigung die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientiert. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes, sein Tod und seine Auferstehung sind Grund und Voraussetzung der Rechtfertigung.

– daß unseren Kirchen in der Geschichte neue Einsichten zuwachsen, die es erlauben, drängende Fragen und frühere Verurteilungen in einem neuen Licht zu sehen.

Wir erklären:

Die in den Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche enthaltenen Verurteilungen der Rechtfertigungslehre der Römisch-Katholischen Kirche treffen deren Lehre, wie sie in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" dargestellt ist, nicht.

Diese Feststellung gilt vor dem Hintergrund der Anfragen, die im folgenden Abschnitt dargelegt sind.

II. Wir vermissen:

– daß dem „Allein-aus Gnade" das reformatorische „Allein-aus-Glauben" nicht als gemeinsame Aussage entspricht.

– daß die evangelische Einsicht, im Glauben an das Wort Christi werde der Mensch seines eigenen Heils sicher und gewiß, nicht klarer ausgesprochen ist.

– daß die „Gemeinsame Erklärung", die sich als entscheidenden Schritt zur Überwindung der Kirchenspaltung sieht, nicht sagt, ob damit eine Einheit in versöhnter Vielfalt oder eine künftige Einheitskirche gemeint ist. Wir sehen das Erstere als Ziel.

– die Nennung der weiteren Kriterien, von denen sich Katholiken in die Pflicht genommen sehen, und eine Aussage über deren Rang im Verhältnis zur Rechtfertigungslehre.

– eine Klärung des Problems, wie die Aussage von 38 („Nach katholischer Auffassung tragen die guten Werke ... so zu einem Wachstum in der Gnade bei, daß die von Gott empfangene Gerechtigkeit bewahrt und die Gemeinschaft mit Christus vertieft werden") zu verstehen ist; denn in einer der wenigen Verurteilungen der Evangelisch-Lutherischen Bekenntnisschriften wird ausdrücklich verworfen, „daß die empfangene Gerechtigkeit im Glauben...durch unsre Werke...erhalten und bewahrt werde(n)".

III. Auf der Basis der „Gemeinsamen Erklärung" erhoffen wir uns:

– gegenseitige Anerkennung als Kirchen Jesu Christi, weil in ihnen das Evangelium gepredigt und die Sakramente gereicht werden.

– gegenseitige Einladung zum Abendmahl. Schon jetzt sprechen wir diese Einladung an die katholischen Christen aus.

– Fortführung des theologischen und exegetischen Gesprächs zur Rechtfertigungslehre.

– Fortschritte beim Dialog über die offenen Fragen im Sündenbegriff.

– gemeinsame Wege, die Rechtfertigungsbotschaft auf neue Weise und in neuer Sprache den Menschen auszulegen und nahezubringen.

– Bemühen um gemeinsames Reden und Handeln in gesellschaftlichen Fragen unserer Zeit als Konsequenz der Rechtfertigungsbotschaft.

– vermehrte Zusammenarbeit im schon gewachsenen Miteinander in den Gemeinden beider Kirchen.

Die Landessynode bittet den Herrn Landesbischof, sich diese Stellungnahme der Landessynode zu eigen zu machen und dem Lutherischen Weltbund zu übermitteln. Sie verbindet damit die Erwartung, daß die Römisch-Katholische Kirche der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" zustimmt.

Quelle: beraten und beschlossen, 1/98,S.VII, hg. vom Amt für Information, Theodor-Heuss-Str. 23, 70174 Stuttgart

Die Vertreter aller kanonischen orthodoxen Kirchen berieten vom 30. April bis 2. Mai in Saloniki/Griechenland über ihre *Stellung zum Ökumenischen Rat der Kirchen und zur ökumenischen Bewegung* (s. S.393ff).

Der vom 8. bis 15. Juni in Genf tagende Rat des Lutherischen Weltbunds hatte die bisher eingegangenen Stellungnahmen zur *Gemeinsamen Erklärung* zur Rechtfertigungslehre zu bewerten und ist zu dem Schluß gelangt, daß die bejahenden Antworten 78,5 % der im LWB vertretenen Christen repräsentieren, was als „solide Mehrheit" bezeichnet wurde. Der Rat hat die *Erklärung daraufhin einstimmig angenommen.*

Im Unterschied zum differenzierten Ja von lutherischer Seite hat der *Päpstliche Einheitsrat* in Übereinstimmung mit der Glaubenskongregation in einer Note vom 25. Juni überraschend ein differenziertes Nein ausgesprochen. Zu bestätigen, daß die Verwerfungen des Trienter Konzils die lutherische Position nicht mehr treffen, wird darin an zwei lutherischerseits entscheidenden Punkten für unvereinbar mit der gültigen katholischen Lehre erklärt („Gerecht und Sünder zugleich", Mitwirkung der guten Werke am Heil). Die „Gemeinsame Erklärung" dürfte damit in ihrer bisherigen Form trotz aller Versuche, sie doch noch als Erfolg darzustellen, gescheitert sein. Ein gemeinsamer Neuansatz, wo und wie Rechtfertigung heute zuzusprechen ist, scheint dringend geboten, ebenso eine kritische Bilanz, was die Konsensmethode angesichts dogmatischer Texte der Vergangenheit leistet und was nicht.

Die *Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche* (SELK) kann den in *der Gemeinsamen Erklärung festgestellten Konsens nicht als solchen anerkennen,* weil darin zentrale biblische Zusammenhänge nicht berücksichtigt seien.

Der anglikanische Primas und Erzbischof von Canterbury, George Carey, hat die römisch-katholische Kirche aufgefordert, *bis zum Jahr 2000 die eucharistische Mahlgemeinschaft mit den Anglikanern zu ermöglichen.*

Nachdem seit November 1994 zwischen dem LWB und der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten Gespräche geführt wurden, fand vom 10. bis 16. Mai in Cartigny/Schweiz eine Abschlußkonsultation statt. Sie empfiehlt in ihrem Bericht, die *STA sollten von lutherischer Seite nicht mehr als „Sekte", sondern als „Freikirche und christliche Weltgemeinschaft" verstanden und bezeichnet werden.* Beide Seiten empfehlen die gegenseitige Anerkennung der „grundlegend Christlichen Bindung" der jeweils anderen Glaubensgemeinschaft. Die STA haben weltweit 10 Mill. auf eigenes Bekenntnis hin getaufte Mitglieder.

Vom 15. bis 17. Mai fand auf Initiative des Wiener Erzbischofs Kardinal Schönborn und auf Einladung der Stiftung PRO ORIENTE eine *Studientagung zur griechischen und lateinischen Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes* statt.

Nach der staatlichen Unabhängigkeit Eritreas von Äthiopien und dem Abschluß eines Vertrags zwischen dem koptischen Patriarchat und der Äthiopischen Orthodoxen Kirche konnte am 7./8. Mai in Kairo erstmals ein *eigenes Oberhaupt für die orthodoxe Kirche in Eritrea* durch den koptischen Patriarchen Schenouda III. geweiht werden. Inthronisiert wurde der 93 Jahre alte Bischof Philippos.

Der neue *orthodoxe Erzbischof von Athen und Ganz Griechenland, Christodoulos (Paraskevaidis),* hat bei seiner

Amtseinführung zwar betont, daß er die Isolierung der griechischen Kirche durch ein *„aggiornamento"* an die Gegenwart überwinden und die unter seinem verstorbenen Vorgänger *aufgetretenen Spannungen zum Ökumenischen Patriarchat beenden* und alsbald den Ökumenischen Patriarchen im Phanar besuchen wolle (was inzwischen geschehen ist). Zugleich hat der seit 1985 für die ökumenischen Beziehungen der Griechischen Orthodoxen Kirche zuständige Hierarch aber betont, daß er an der geistlichen Vormacht seiner Kirche als „einzig rechtgläubige" Kirche nicht zugunsten einer Gleichberechtigung für Andersgläubige rütteln lassen will. Zusammen mit dem Staat sei nur die Orthodoxie ebenbürtig zum Dienst am griechischen Volk berufen.

Am 29./30. April fand in Bonn die *nationale Abschlußkonferenz der Ökumenischen Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen"* statt. Die ACK in Deutschland hatte dazu am 12. März in Hofgeismar eine Stellungnahme beschlossen. Die ÖR wird berichten. Die weltweite Zusammenfassung und Bewertung wird als Teil der 8. Vollversammlung des ÖRK in Harare vorgenommen.

Bei einem Gedenkakt am 11. Juni zum 150. Jubiläum deutscher Katholikentage, der während des Mainzer Katholikentags in der Frankfurter Paulskirche stattfand, *forderte Bundespräsident Roman Herzog von den Kirchen mehr Lebens- und Werteorientierung*. Wenn die Kirche zur Orientierungslosigkeit der Gesellschaft auch noch beitrüge, mache sie sich überflüssig. Und wenn sie auf jedem Gebiet kompetenter sein wolle als die Experten, werde sie eines Tages nicht mehr ernst genommen.

Während des viertägigen Besuchs einer *Delegation der Bayerischen Landeskirche* in Tschechien wandte sich deren Landesbischof Hermann von Loewenich nachdrücklich gegen die von den Organisationen der Sudetendeutschen und von Teilen der CSU geforderte Aufhebung der Benesch-Dekrete, die in der unmittelbaren Nachkriegszeit u. a. die Ausweisung der deutschstämmigen Bevölkerung und die Konfiskation von deren Besitz legitimiert hatten. *Ihre Aufhebung gar zur Bedingung für die Aufnahme Tschechiens in die EU zu machen, belaste die Versöhnung zwischen Tschechen und Deutschen erheblich.*

Ähnliches erklärte zu gleicher Zeit die in Berlin tagende *Synode der Evangelischen Kirche der Union.*

Das Thema des *28. Deutschen Evangelischen Kirchentags in Stuttgart* (16. bis 20. Juni 1999) „Ihr seid das Salz der Erde" soll in *drei thematischen Einheiten entfaltet werden*: Zukunft des Glaubens – Zukunft der Menschen – Zukunft der Gesellschaft.

„Unsere Zeit in Gottes Händen – 2000 mit Christus" lautet das Motto für Veranstaltungen in EKD-Gliedkirchen zur Jahrtausendwende. Das Motto der katholischen Seite lautet *„Jesus Christus – gestern, heute und in Ewigkeit"*.

Am 16./17. Mai beging das *Evangelische Studienwerk Villigst sein fünfzigjähriges Bestehen*. Es ist eng verbunden mit der Arbeitsgemeinschaft für ökumenische Forschung (AÖF), zu der sich jährlich jüngere Ökumeniker und Ökumenikerinnen in Villigst treffen. Die ÖR hat mehrfach berichtet.

Die seit langem anhaltende Unfähigkeit der deutschen Justiz, ideologisch bedingte Urteile der oberen Reichsgerichte aus der NS-Zeit zu korrigieren, hat Ende April verursacht, daß *die orthodoxe Gemeinde Moskauer Patriarchat in Dresden ihr Kirchengebäude zugunsten der orthodoxen Auslandskirche räumen mußte*, obwohl diese im

weiten Umkreis kein einziges Kirchenmitglied hat.

Die Konzentration unter den kirchlich und theologisch ausgerichteten Zeitschriften hält an. Zum 1. Juli haben sich die traditionsreiche DDR-Zweimonatsschrift „Die Zeichen der Zeit" und die „Lutherischen Monatshefte" *vereinigt.* Die ÖR grüßt die neue Verbindung freundlich und hofft, daß es ihr gelingt, die Spannung zwischen den beiden Traditionen für die Zukunft der Kirche im Osten und Westen Deutschlands fruchtbar zu machen.

Von Personen

Gewählt, berufen, ernannt wurden:

Der norwegische lutherische Theologe Gunnar Staalsett, von 1985 bis 1994 Generalsekretär des Lutherischen Weltbunds in Genf, als Nachfolger von Andreas Aarflot, der nach 21 Jahren Amtszeit im August in den Ruhestand tritt, zum Bischof von Oslo;

der orthodoxe Theologe Georges Lemopoulos, ÖRK-Stabsmitglied der Abteilung „Kirche und ökumenische Verbindungen" und stellvertretender Vorsitzender der Gemeinsamen Arbeitsgruppe ÖRK/Röm.-Kath. Kirche, ab 1. Januar 1999 zum Stellvertretenden Generalsekretär des ÖRK;

Kirchenpräsident Helge Klassohn/Dessau zum neuen Ratsvorsitzenden der Evang. Kirche der Union (EKU);

Monsignore Wilm Sanders, Rektor der kathol. Akademie Hamburg, zum Vorsitzenden der ACK Hamburg in Nachfolge des russisch-orthodoxen Erzpriesters Dr. Ambrosius Backhaus;

Kirchenrat Thomas Zipf/Zürich zum neuen Präsidenten des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. Er tritt Anfang 1999 die Nachfolge von Pfarrer Heinrich Rusterholz an;

Pfarrer Dr. Heinrich Stahl/Eisenach zum Generalsekretär des Martin-Luther-Bundes in Erlangen in Nachfolge des früh verstorbenen Peter Schellenberg;

Klaus Heienbrok, bisher Direktor der Evangelischen Sozialakademie Friedewald, wird Direktor der Evangelischen Akademie Mülheim/Ruhr. Sein Nachfolger in Friedewald wird der dortige Dozent Volker Heigenhan.

Es vollendeten

das 90. Lebensjahr:

Erzpriester Sergius Heitz, 1958 Gründer der ersten deutschsprachigen orthodoxen Gemeinde unseres Landes, seit 1962 publizistisch tätig mit der Zeitschrift „Orthodoxie aktuell" und über die deutschsprachigen orthodoxen liturgischen Kirchenkalender sowie als Herausgeber der liturgischen Texte der östlichen Kirchen in deutscher Sprache. Seit einigen Jahren ist Heitz Pfarrer der Gemeinde des Moskauer Patriarchats in Neuss;

Prof. em. Walter Kreck, im Dritten Reich Leiter des Predigerseminars der Bekennenden Kirche in Frankfurt am Main, später Professor für Systematische Theologie in Bonn, am 7. Juni.

das 80. Lebensjahr:

der aus Ungarn stammende lutherische Theologe und schwedische Staatsangehörige Vilmos Vajta, früherer

Direktor der Theologischen Abteilung des LWB, danach des Ökumenischen Instituts Straßburg, am 15. Juni;

das 70. Lebensjahr:

Professor Dr. Paul-Werner Scheele, Bischof von Würzburg und Ökumene-Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz, auch langjährig Vorsitzender oder Vorstandsmitglied der ACK in Westdeutschland und Berlin (West), am 6. April;

Bischof D. Dr. Heinz Joachim Held/Hannover, Präsident des Kirchlichen Außenamts der EKD in Frankfurt/Main, dann Leiter der Hauptabteilung III im EKD-Kirchenamt in Hannover, 1983 bis 1991 Moderator des Zentralausschusses des ÖRK, am 16. Mai;

Gustavo Gutierrez, Professor für Theologie und Sozialwissenschaften in Lima und führender Befreiungstheologe, am 8. Juni;

Elisabeth Gössmann, in München und Tokio lehrende katholische Theologin, am 21. Juni;

das 65.Lebensjahr:

Oberkirchenrat i.R. Hermann Göckenjan, früherer Leiter der Europa-Abteilung im EKD-Kirchenamt, am 27. April.

Verstorben sind:

Bischof John Joseph von Faisalabad/Pakistan durch Selbstopfer wegen sich häufender Todes- und Terrorurteile der islamistischen Justiz seines Landes gegen Christen, Anfang Mai;

Dr. Viola Schmid-Nethöfel, ökumenische Journalistin, 53jährig am 3. Juni in Eschede;

Ilse Friedeberg, evangelische Gründerin des ökumenischen Freundeskreises orthodoxer, katholischer und evangelischer Christen PHILOXENIA, 84jährig in London;

Paul M. van Buren, der Episcopal Church angehörender Professor der Theologie in Austin und Philadelphia, bei uns bekannt durch sein Buch „Weltlich von Gott reden" (1965), 74jährig am 18. Juni.

Ausgezeichnet wurden:

Pater Dr. Gerhard Voß OSB/Niederaltaich mit der Goldenen Urkunde für Humanismus der Internationalen Liga der Humanisten für seinen Versöhnungseinsatz in Bosnien-Herzegowina, besonders in Sarajewo;

Präsident Walter Zeschky und Vizepräsident Wolfgang Lorenz vom Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden/Baptisten für ihr diakonisches Engagement mit dem Goldenen Kronenkreuz des Diakonischen Werkes. Wolfgang Lorenz war lange Jahre führend in der innerdeutschen Ökumene tätig und Motor für das ökumenische „Jahr mit der Bibel";

Bundespräsident Roman Herzog mit dem Leo-Baeck-Preis für seine Verdienste um die Versöhnung zwischen Christen und Juden sowie zwischen Deutschland und Israel.

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 30. Juni)

I. Ökumenischer Rat, ökumenische Bewegung

Themenheft: „Turn to God – Rejoice in Hope": Unfolding the Eighth Assembly Theme, EcRev 2/98;

Themenheft „Christliche Konfessionen auf Weltebene" mit Beiträgen von *Harding Meyer, Milan Opocensky, Joe Hale* (meth.), *Denton Lotz* (bapt.) und *Rainer W. Burkart* (mennonit.), UnSa 1/98;

Hauptthema „Der interreligiöse Dialog" mit Beiträgen u. a. von *Perry Schmidt-Leukel, Hans-Martin Barth, Damaskinos Papandreou* und *Bettina Bäumer*, UnSa 2/98;

Konrad Raiser, Überholt die Globalisierung die ökumenische Entwicklung?, EvTheol 2/98, 92–100;

Jochen Kuhn, Investieren in Gerechtigkeit. Die Arbeit der Ökumenischen Entwicklungsgenossenschaft (EDCS), RefKiZ 6/98, 253–259.

II. Rechtfertigung

Risto Saarinen, Die Rechtfertigungslehre als Kriterium. Zur Begriffsgeschichte einer ökumenischen Redewendung, Kerygma und Dogma 2/98, 88–103;

Jörg Baur, Die Rechtfertigungslehre in der Spannung zwischen dem evangelischen „Allein" und dem römisch-katholischen Amts- und Sakramentsverständnis, EvTheol 2/98,140–155; *Joachim Ringleben*, Der Begriff des Glaubens in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (1997), ZThK 2/98, 232–249;

Dorothea Sattler, „...Die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren...". Zur neueren Diskussion um die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre, Catholica 2/98, 95–114;

Gerhard Ludwig Müller, Doch kein Konsens in der Rechtfertigungslehre? – Zur Diskussion über die „Gemeinsame Erklärung", ebd. 81–94;

Heinz Rüegger, Ökumenische Erwägungen im Zusammenhang mit der „Gemeinsamen Erklärung". Eine reformierte Perspektive, UnSa 1/98, 57–72;

Eugen Bieser, Das Spiegelkabinett. Wohin führt die Rechtfertigungsdebatte ?, StimdZ 6/98, 375–385;

Roland Fritsch, Zwischen Akribie und kirchlicher Diplomatie, MDKonf-Inst 2/98, 19–23.

III. Taufe, Kirche, Ekklesiologie

Glauben und Kirchenverfassung (Hg.), Die ökumenischen Implikationen unserer gemeinsamen Taufe (Konsultation in Faverges/ Frankreich vom 17. bis 24. Juni 1997), UnSa 1/98, 73–96;

Peter Lüning, Das ekklesiologische Problem des „subsistit in" (LG 8) im heutigen ökumenischen Gespräch, Catholica 1/98, 1–23;

Gunther Wenz, „Est autem ...". Lumen Gentium 8 und die Kirchenartikel der Augustana, ebd. 24–43;

Manfred Diefenbach, Ökumenische Probleme infolge johanneischer Auslegung. Eine wirkungs- und rezeptionsgeschichtliche Betrachtung des johanneischen Petrusbildes, ebd. 44–60;

Ottmar Fuchs, Kirche im Symbolkampf ?, StimdZ, 7/98, 442–452;

Afe Adogane, A Home Away from Home: The proliferation of the Celestial

Church of Christ (CCC) in Diaspora-Europe, Exchange 27, 2/1998, 141–160.

IV. Orthodoxie

Patriarch Aleksij II., Wunder und Wehen der Erneuerung. Der Moskauer Bistumsrat berät die kirchliche Situation, StimdOrth 1/98, 6–15;

Ilarion Alfeev, Probleme und Aufgaben geistlicher Schulen in der russischen Orthodoxie. Beitrag zur Konsultation orthod. theol. Lehranstalten in Belgrad, ebd., 40–48;

Konstantin Nikolakopoulos, Ausbildung für Orthodoxe Theologie der Universität München, ebd., 49–51.

V. Protestantismus und Demokratie (1848–1998)

Kurt Nowak, Mündige Bürger in der offenen Gesellschaft. Der lange Weg des deutschen Protestantismus in die Demokratie, ZeichdZ 3/98, 82–86;

Wolfgang Wippermann, Die Revolutionen von 1848 und 1989 im Vergleich, EvKom 5/98, 278–280;

Erhard Eppler/Klaus Engelhardt/Jürgen Moltmann, Drei Beiträge und ein Interview mit dem EKD-Ratsvorsitzenden Manfred Kock zum Thema „Protestantismus – Zeichen setzen", ebd., 6/98, 320–331.

VI. Jubiläen (ACK, Leuenberg, EKD, Katholikentage)

(1) Arbeitsgem. Christl. Kirchen (ACK)

Wolfgang Thönissen, Wirken im Schatten, HerKorr 6/98, 309–313;

Beatus Brenner, 50 Jahre ACK, MDKonfInst 2/98, 23f.

(2) Leuenberg

Ralf Hoburg, Vom konfessionellen Frieden zur Ökumene. 25 Jahre Leuenberg, MDKonfInst 2/98, 25–28,

Friedrich Otto Scharbau, Bloß keine Tristesse! Einheit in versöhnter Verschiedenheit: 25 Jahre Leuenberger Konkordie, LuthMon 5/98, 19–21;

(3) EKD

Joachim Mehlhausen, Fünfzig Jahre Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland, RefKiZ 6/98, 262–268;

(4) Katholikentage

Felix Raabe, Zwischen Kirche und Welt. 150 Jahre Deutsche Katholikentage, HerKorr 5/98, 230–235;

Hans-Joachim Meyer, Gespräch zum Thema: Wo sind unsere Antworten? ebd. 6/98, 287–293.

VII. Dokumentationen

Russian Christian Institute Press St. Petersburg (Hg.), Probleme christlicher Erziehung in Rußland: Tradition und Erneuerung, 1997 (russisch, englisch, deutsch);

Mark Smirnow, Die Rolle der Russischen Orthodoxen Kirche in der gegenwärtigen politischen Entwicklungsphase (1993–1997), epd-Dok 18/98;

Reinhard Brandt, Wozu wurde zugestimmt? Analyse einiger Beschlüsse zur GE, dazu weitere aktuelle Voten und Lagebeschreibungen, epd-Dok 23/98;

Welche Kirche wollen wir? Kirche in einer sich wandelnden Gesellschaft im Spannungsfeld zwischen Spiritualität und Weltverantwortung (*Berneuchener Gespräch Okt. 97 in Kloster Kirchberg*), epd-Dok 26/98;

Der Protestantismus als lebens- und gesellschaftsprägende Kraft in Europa. Texte eines europ. Treffens in Straßburg, epd-Dok 21/98;

Kirchliche Stellungnahmen bei der Bonner Anhörung zur Biomedizin-Konvention, epd-Dok 16/98;

Kirche mit Hoffnung. Leitlinien künftiger kirchlicher Arbeit in Ostdeutschland, epd-Dok 17/98;

50 Jahre ACK in Deutschland, epd-Dok 24/98.

SCHULD – WAHRHEIT – VERSÖHNUNG

Wolfgang Huber (Hg.), Schuld und Versöhnung in politischer Perspektive: Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesungen in Berlin. Mit Beiträgen von Barbara Green, Wolfram Kistner, Kosuke Koyama, Wolf Krötke, Helmut Reihlen, Donald Shriver. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1996. 104 Seiten. Kt. DM 32,–.

Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesungen markieren eine neue Stufe des Nachdenkens über die Aktualität von Bonhoeffers Erbe. Sie stehen im Zusammenhang mit der Einrichtung des Dietrich-Bonhoeffer-Lehrstuhls am Union Theological Seminary in New York – jener theologischen Ausbildungsstätte, an der Bonhoeffer 1930 bis 1931, unmittelbar nach seiner Habilitation, eine wichtige Studienzeit erlebte und an die er 1939 für kurze Zeit zurückkehrte. Dieses Seminar war der Ort, an dem Bonhoeffer sich in dramatischen inneren Kämpfen im Juli 1939 zur Rückkehr nach Deutschland entschloß, weil er dort eine unaufgebbare Verantwortung sah. Ein Weg begann, der in die Beteiligung an der Verschwörung zur leider fehlgeschlagenen Befreiung von Hitler führte.

Die *ersten* Bonhoeffer-Vorlesungen fanden im Februar 1994 in New York statt. Sie kreisten um Fragen heutiger politischer Verantwortung mit dem Schwerpunkt auf der Frage nach der Universalität der Menschenrechte in einer pluralistisch geprägten Welt. Zur *zweiten* Reihe wurde im Februar 1995 nach Berlin eingeladen. Sie fand wenige Tage nach dem 27. Januar 1995 statt, an dem sich die Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz zum fünfzigsten Mal jährte. In Erinnerung an Bonhoeffer war es geradezu zwingend, die Vorlesungen des Jahres 1995 in diesen Zusammenhang zu stellen. Am Beginn eines Jahres, zu dem der 50. Todestag Dietrich Bonhoeffers selbst ebenso gehörte wie der 50. Jahrestag der Stuttgarter Schulderklärung, drängte sich als Rahmenthema unausweichlich auf: die Frage nach Schuld und Versöhnung in politischer Perspektive.

Gibt es Versöhnung angesichts einer Schuld von solchen Ausmaßen? Gibt es eine Versöhnung, die die Schuld nicht verdrängt, sondern ihr standhält? Wie sieht der Weg aus einer solchen Schuldverstrickung in einen gemeinsamen Neuanfang aus? Die Verarbeitung des Zweiten Weltkriegs in Japan und die Entwicklung der deutsch-amerikanischen Beziehungen nach 1945 sind Lernfelder für die Behandlung dieser Fragen. Anschauungsunterricht bietet aber geradezu dramatisch auch unsere eigene Gegenwart, etwa mit der Entwicklung in Südafrika oder dem Aussöhnungsprozeß zwischen Tschechien und Deutschland. Es ist ein Glücksfall, daß Theologen aus Japan, Südafrika, den USA und aus Deutschland in Berlin zu diesen Vorlesungen zusammengebracht werden konnten, um über diese Schlüsselthematik nachzudenken und deren weitgespannte Bedeutung aufzuzeigen.

Und wie steht es in Deutschland selbst? Kann die Frage nach Schuld und Versöhnung die verkürzten Diskussionen zur Rolle der Kirche im Prozeß der deutschen Vereinigung zurechtrücken? Wolf Krötke geht dieser Frage nach. War „Kirche für andere" das von Bonhoeffer entlehnte Leitwort, unter

dem die Kirchen seinerzeit in der DDR für die Menschen in dieser Gesellschaft da sein wollten, so ist die heute beschworene „Gleichgestaltung mit Christus" eine Vorstellung vom christlichen Leben und von der christlichen Gemeinde, die – so Krötke – „angesichts der kirchlichen Wirklichkeit nur Träumer als reales Ziel gesamtkirchlicher Gestaltung auszugeben vermögen. Das ‚Teilnehmen am Leiden Gottes' ist hier jederzeit in Gefahr, zum romantischen Wortschwall gut bezahlter Beamter zu werden" (S. 76). Diese jedoch seien wohl kaum bereit, „die theologische Erkenntnis mit einem Lebensvollzug zu verbinden, der entschlossen für die erkannte Wahrheit Jesu Christi einsteht, ohne die Sicherung der eigenen Existenz in den Vordergrund zu stellen" (S. 77). Um die emanzipatorische Kraft zu wecken, die Bonhoeffer durchaus auch der Religionslosigkeit und ihrem Autonomiestreben zugeschrieben hat, reicht es eben nicht, einem materialistisch verkommenen und ethisch erschlafften Vakuum „ein klapperndes Gerüst religiöser Versorgung über das ganze Land zu breiten" (S. 89). Vielmehr muß die Gemeinde mit ihrem Zeugnis von Gott als der tragenden und versöhnenden Bejahung jedes Menschen so intensiv wie möglich mit den Menschen existieren. „Darum darf es nicht so sein, daß irgend etwas, was ‚Kirche' heißt, sprachlos neben ihnen existiert" (a.a.O.).

Das Vermächtnis Dietrich Bonhoeffers kann also nicht nur dabei helfen, Fragen von Schuld und Versöhnung in den notwendigen theologischen Horizont hineinzustellen, die Geschichte und Gegenwart uns aufgeben; es erinnert uns auch daran, daß mit dem „Wagnis für andere" gerade auch im Lande Bonhoeffers ein Neuaufbruch von Kirche und Theologie noch bevorstehen.

Wieland Zademach

Thomas O. Kaiser, Versöhnung in Gerechtigkeit. Das Konzept der Versöhnung und seine Kritik im Kontext Südafrika. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1996. 278 Seiten. DM 98,–.

Wenn das „Amt der Versöhnung" (vgl. 2Kor 5, 18) zum Kernbestand des christlichen Glaubens gehört, wie mußte es dann unter den Bedingungen der Apartheid bezeugt werden? Dies forderte viele Kirchen und ökumenische Gruppen in Südafrika heraus, ihre Position zu klären und öffentlich bekannt zu machen. Kaisers Dissertation dazu konzentriert sich auf fünf Positionen, die in dem Jahrzehnt zwischen 1976 und 1986 erarbeitet wurden. Ihre Analyse bildet den Hauptteil seiner Arbeit. Ihr geht eine knappe, aber informative Darstellung der politischen und wirtschaftlichen Situation im Apartheid-Staat voraus. Den Abschluß bildet eine Zusammenfassung der südafrikanischen Diskussion.

Da der Südafrikanische Kirchenrat eine beherrschende Rolle spielte, beginnt Kaiser seine Darstellung mit einer Skizze der Positionen, die von den damals führenden Personen des SACC, also Desmond Tutu, Beyers Naudé und Wolfram Kistner, formuliert wurden. Er schildert dann das Konzept der Versöhnung im BELHAR-Bekenntnis der (schwarzen) „Nederduitse Gereformeerde Sendigkerk", das stark von Alan Boesak beeinflußt wurde und sich in besonders deutlicher Weise an der Bekennenden Kirche in Deutschland und der Barmer Erklärung orientiert. Als dritte Position präsentiert Kaiser das „Statement of Affirmation", das Gründungsdokument der „Nationalen Initiative für Versöhnung" von 1985. Bei dieser Initiative handelte es sich um eine

breite Koalition von Kirchenvertretern, aber die Federführung lag bei Personen, die sich der evangelikalen Lausanne-Bewegung zugehörig wußten. Viertens kommt Kaiser auf das berühmte Kairos-Dokument zu sprechen, das 1985 veröffentlicht wurde und rasch eine große Bedeutung erlangte. Schließlich präsentiert Kaiser einen Text, der 1986 von überwiegend schwarzen evangelikalen ChristInnen verfaßt und als „Evangelical Witness in South Africa" bekannt wurde.

Obgleich diese Texte von Personengruppen erarbeitet wurden, die eine große Breite ökumenischer und konservativ evangelikaler Positionen umfassen, zeigt sich in ihnen ein deutlicher Konsens im Verständnis von Versöhnung, den Kaiser mit dem Begriff „Versöhnung in Gerechtigkeit" und abschließend noch einmal in sieben thesenartigen Bemerkungen zusammenfaßt. Es handelt sich dabei um eine Position, die den befreiungstheologischen Ansatz aufgreift, insofern als sie die Opfer-Perspektive ins Zentrum stellt. Das bedeutet, daß „Versöhnung" und „Gerechtigkeit" keine neutralen Begriffe sind, die „oberhalb" des konkreten Konflikts angesiedelt werden können, sondern daß sie ihre Zielsetzung in der konkreten Situation, wo es um Überwindung von Unterdrückung geht, gewinnen.

Das Buch von Kaiser ist eine außerordentlich instruktive Zusammenfassung einer leidenschaftlichen theologischen Debatte in einer leiderfüllten Epoche. Es ist zudem eine Fundgrube voller detaillierter Informationen aus jenen Jahren. (Das Literaturverzeichnis umfaßt ein Viertel des gesamten Buches!) Die vielen Bezüge zur Bekennenden Kirche und damit insbesondere zu Dietrich Bonhoeffer und Karl Barth werden herausgearbeitet. Für eine Beschäftigung mit markanten Positionen in den evangelischen Kirchen Südafrikas ist Kaisers Buch unentbehrlich.

Dennoch läßt die Untersuchung einiges zu wünschen übrig. Ich will nur drei Punkte nennen: 1. Ich hätte mir gewünscht, daß Kaiser die theologische Mehrschichtigkeit im Begriff „Gerechtigkeit" erörtert hätte. Bei ihm taucht dieser Begriff nur als sozialethische Kategorie auf. Wie aber verhält sich diese Gerechtigkeit zur „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt"? Ist das Recht, das Menschen schaffen können und sollen, nicht noch einmal wieder umfangen von dem Recht, das Gott schafft und das aus Gottes Barmherzigkeit hervorgeht? Ohne eine Diskussion dieser Zusammenhänge wird der Begriff „Versöhnung in Gerechtigkeit" ethisch verengt und potentiell gesetzlich.

2. Es wäre sicherlich aufschlußreich gewesen, nicht nur die (Gegen)Position der (weißen) Reformierten Kirchen anzudeuten, sondern auch die anderen ökumenischen Partner im südafrikanischen Kontext, nämlich die Katholische Kirche sowie vor allem die vielen unabhängigen Afrikanischen Kirchen einzubeziehen. Am Beispiel eines Gabriel Setiloane hätte sich zeigen lassen, daß afrikanische Theologen bei ihrem Verständnis von Versöhnung nicht nur auf christliche und europäische Traditionen, sondern auch auf ursprüngliche religiöse Überlieferungen Afrikas zurückgreifen. So aber verharrt Kaiser in einem theologischen Bezugsrahmen, der im wesentlichen auf barthianischen Prämissen beruht. Das ist sicherlich nicht falsch, aber zum Verständnis der südafrikanischen Situation eine zu enge Basis. 3. Kaisers Dissertation behandelt den Zeitraum von 1976 bis 1986. Für die Veröffentlichung im Jahre 1996 wäre es wünschenswert gewesen, ein Nachwort hinzuzufügen, das auf die umwälzenden Veränderungen, die seit Anfang der

neunziger Jahre in Südafrika stattgefunden haben, hätte eingehen können. Nicht zuletzt hätte die Einsetzung der Wahrheits- und Versöhnungskommission und ihre präzedenzlose Arbeit einen Bezugsrahmen bilden können, um der Frage nachzugehen, ob und inwieweit es den Kirchen Südafrikas gelungen ist, die Erkenntnisse aus der Verfolgungszeit in praktischer und öffentlich relevanter Versöhnungsarbeit zu bewähren.

Geiko Müller-Fahrenholz

Karl Herbert, Durch Höhen und Tiefen. Eine Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Spener Verlagsbuchhandlung, Frankfurt/M. 1997. 403 Seiten. Gb. DM 39,80.

Schon Titel und Untertitel dieser Publikation, die von dem 1995 verstorbenen Verfasser noch niedergeschrieben, aber von Leonore Siegele-Wenschkewitz herausgegeben wurde, lassen aufhorchen. Höhen und Tiefen – das signalisiert Ehrlichkeit. Und eine, nicht die Geschichte – das kündigt eine Perspektive an, die der Autor durchzuhalten gesonnen ist, ohne dabei doktrinär andere Wertungen auszuschließen. Bewundernswert, wie elastisch die Sprache des Achtzigers geblieben ist und wie spannungsreich er zu gestalten vermag. Das Geleitwort des jetzigen Kirchenpräsidenten rühmt ihm zu Recht nach, daß er nebst einem starken Gestaltungswillen die Fähigkeit besaß, „in seiner Praxis theologische Theorie und kirchliche Aspekte miteinander zu verknüpfen". Und Grund zur Freude, daß es neben dem Detektiv- und Staatsanwaltsgebaren mancher kirchlicher Zeitgeschichtler auch das gibt: Liebe zur Kirche auch in ihren Tiefen, weil sie zwar zur Rechenschaft, darum aber gerade nicht zur Selbstrechtfertigung verpflichtet ist, vielmehr auch sie, nicht nur der oder die einzelne, aus Glauben leben darf.

Der gebürtige Frankfurter, Pfarrer, Propst und Stellvertretende Kirchenpräsident der Hessen-Nassauischen Kirche mit ihren wechselnden Namen verweist zunächst auf „Denkwürdiges" aus der Geschichte der drei Territorialkirchen Hessen, Nassau und Frankfurt (Kap. I). Ihre Vereinigung in der Weimarer Republik mißglückt und wird dann im NS-Staat unter deutsch-christlichem Vorzeichen erzwungen (Kap. II). Es folgen der Gegensatz und die gleichzeitig nicht aufzulösende Verstrickung zwischen Bekennender Kirche und staatlich gesteuerter Landeskirche, zwischen Bekenntnis und Ideologie (Kap. III), dann der Zusammenbruch und der Weg zur heutigen EKHN in den Jahren 1945–1947. Wir erfahren, wie der Westfale und Dahlemer Pfarrer Martin Niemöller zur prägenden Kraft im Vereinigungs- und Gestaltungsprozeß dieser Kirche wird (Kap. IV). Das knapp die Hälfte des Buches umfassende Schlußkapitel „Gestalt und Weg der EKHN: Vom überkommenen Erbe zu immer neuen Entscheidungen" (Kap. V) ist besonders informativ. Es beschreibt die Spannungen, die entstehen, wenn die leitenden Organe einer Kirche gewachsenes Kirchentum nicht nur verwalten, sondern sich als Motor einer „ecclesia semper reformanda" und als deren Kernstück dem „kirchlichen Zeugnis im öffentlichen und politischen Leben" verpflichtet wissen. Eine zunehmend von der Finanz- und Industriewelt geprägte Region der westorientierten alten Bundesrepublik merkte, war befremdet, protestierte gegen das, was da ihre gewohnte Versorgungskirche umkrempelte. Sie nahm aber, teils widerstrebend, teils dankbar auch eine Versöhnung an, die gemeinsame Wege nach vorne öffnete. Kaum eine Glied-

kirche der EKD hat die weltweite, europäische, deutsche, regionale und örtliche Ökumene so gefördert und vorangebracht, wie die EKHN – keineswegs nur durch Martin Niemöller, sondern durch viele andere, unter ihnen mit viel Hingabe der Autor selbst. Alle Liebesmühe konnte den Rezensenten freilich nicht überzeugen, daß das Leitende Geistliche Amt, die Funktion der Pröpste und das Verhältnis Kirchenverwaltung/Synode Lösungen sind, in denen sich Aufwand und Wirkung entsprechen.

Eine Beobachtung, ein Hinweis: Hermann Dien schreibt in „Ja und Nein" von einer von ihm und Kurt Scharf in Kriegsgefangenschaft entworfenen und 1946 publizierten Kirchenordnung, von der nur eine einzige Landeskirche Gebrauch gemacht habe, die im Werden begriffene EKHN (S. 176 ff bzw. 190). Solche Einflüsse von außen werden bei Herbert nicht erwähnt. Warum? Und (S. 358, Anm. 106 und 107): Johannes Jänicke war Bischof der Kirchenprovinz Sachsen.

Vo.

Arno Herzig, Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Verlag C.H. Beck, München 1997. 323 Seiten. Pb. DM 28,–.

Auf knapp 300 Seiten spürt der an der Universität Hamburg lehrende Autor der über tausendjährigen deutsch-jüdischen Geschichte nach. Die in sechs Zeiträume gegliederte Periodisierung läßt einerseits den Wechsel zwischen Blütephasen jüdischen Lebens und Phasen der Bedrängnis, von Verfolgung und Niedergang sichtbar werden. Andererseits kann Herzig mit ihrer Hilfe sein Verständnis der jüdischen Geschichte in Deutschland als der Geschichte einer Minderheit verdeutlichen, der ihre Rolle über weite Strecken von der (christlichen) Mehrheitsgesellschaft auferlegt wurde.

Ohne näher auf die Vorgeschichte der jüdischen Gemeinden am Rhein einzugehen (vgl. dazu S. 24), setzt H. ein mit der sich von 800–1350 erstreckenden ersten Phase „Die Juden im mittelalterlichen Deutschland" (S. 23–51). An ihrem Anfang steht die Gründung von Gemeinden an wichtigen Handelsstraßen und Flüssen und die Entstehung geistiger Zentren in Worms, Speyer und Regensburg. Ihr Ende markieren die – sich über 50 Jahre hinziehenden – sog. „Pestpogrome". Nach einer kulturellen und ökonomischen Blüte sind die Juden jetzt „in den Status einer Minderheit gedrängt [...], der nun die folgenden Jahrhunderte die Geschichte bestimmen sollte" (S. 51).

Zunächst gekennzeichnet durch eine massive Verschlechterung der politisch-rechtlichen ebenso wie – ab 1420 – der ökonomischen Bedingungen ist die von 1350–1650 reichende zweite Periode jüdischer Geschichte in Deutschland („Die lange Krise"). Nicht zuletzt der christliche Fundamentalismus führt zur Ausgrenzung der Juden und ihrem sozialen und demographischen Abstieg. Er wird im übrigen begleitet von der jetzt auftretenden diffamierenden Rede von sog. „Jüdischen Eigentümlichkeiten" (vgl. dazu S. 63ff).

Mit „Zeit der Konsolidierung" überschreibt H. die dritte – „wohl ausgeglichenste in der deutsch-jüdischen Geschichte" (S. 139) – Periode (1650–1806) – trotz auch jetzt noch zu Pogromen führendem, vor allem ökonomisch motivierten Judenhaß. Das Judentum selbst stellt sich in ihr nicht als geschlossenes kulturelles System dar. Es kommt zu einer – „nur im Kontext mit zeitgenössischen sozialen und politischen Entwicklungen" erklärbaren – starken sozialen Differenzierung (S. 133). Die

durch die jüdische Aufklärung angestrebte Modernisierung des Judentums bringt für viele eine Entfremdung vom Judentum mit sich (vgl. S.152).

Die vierte Periode („Der lange Weg zur Emanzipation [1806–1871]") ist unter anderem charakterisiert durch eine ökonomische und vor allem eine essentielle Identitätskrise des Judentums (vgl. dazu S. 161). Dieses bleibt aber durch seine „relativ geschlossene Sozialstruktur mit ihrer eindeutigen Präferenz für Handelsberufe bzw. für den tertiären Sektor [...] als eine geschlossene Gruppe bestehen" (S. 175). Äußerst nüchtern sieht H. in der „Emanzipation der 1860er Jahre" die „lange fällige politische und ökonomische Entscheidung des Staates, die von der Mehrheit zwar nicht getragen, der aber in der Phase eines breit wirkenden ökonomischen Aufschwunges nicht mehrheitlich widersprochen wurde" und betont das Fortbestehen gesellschaftlicher Vorbehalte gegenüber Juden (S. 185).

Für die fünfte Periode („Deutsch-jüdische Geschichte im Kaiserreich und in der Weimarer Republik") betont H., da sich das Judentum in Deutschland am Ende des Kaiserreiches – allen assimilatorischen Tendenzen zum Trotz – als Gemeinschaft darstellt, „die sich ihrer Identität und ihrer Wurzeln bewußt ist" (S. 210). Zur Zeit der Weimarer Republik gab es – trotz des Antisemitismus, der bedeutende gesellschaftliche Gruppen immer stärker bestimmt – seines Erachtens für Juden keine Schwierigkeit, „sich in der Allgemeinkultur wie in der jüdischen zu entfalten" (223).

Die Darstellung der sechsten Periode („Verdrängung und Vernichtung") beschreibt ebenso knapp wie eindrücklich die Prozesse und Mechanismen, die zur Auslöschung des Judentums in Deutschland führten.

Die Geschichte der Juden in Deutschland nach 1945 endlich belegt – obwohl eine Kontinuität mit den jüdischen Gemeinden vor 1941 kaum gegeben war (vgl. 270) – die Tatsache, „daß die Geschichte der Juden in Deutschland nicht zu Ende ist" (S. 277).

Herzigs „Geschichte" ist ebenso informativ wie gut lesbar. Reizvoll ist dabei der durchgängige Blick auf Gestaltungs- und Ausdrucksweisen des christlich-jüdischen Zusammenlebens (ausgeführt u. a. am Beispiel des Synagogenbaus). Die immer wieder eingestreuten Details aus Ortsgeschichten tragen ebenso wie statistische Angaben zur Erhellung der komplexen Zusammenhänge bei. Darüber hinaus wichtig ist neben anderem der wiederholte Hinweis darauf, wie stark sich Judenfeindschaft über die Jahrhunderte hinweg aus einer Mischung sozial-ökonomischer und religiöser Motive speist. Nicht zuletzt für LeserInnen dieser Zeitschrift von Interesse ist die Thematisierung von konfessionell begründeten Unterschieden im Umgang mit der jüdischen Bevölkerung (vgl. etwa S. 116, 139, 183). Ärgerlich jedoch ist der stellenweise allzu unbeschwerte Umgang mit Jahreszahlen (so lebte der radikale Mendelssohn-Schüler David Friedländer 100 Jahre früher als S. 151 angegeben, die Bekennende Kirche wurde 1934 gegründet [vgl. S. 232] und die Stuttgarter Schulderklärung stammt vom Oktober 1945 [vgl. S. 266]). – In jedem Fall aber lohnt das durch ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie Namens-, Orts- und Sachregister abgeschlossene Buch die eigene Lektüre.

Ernst Michael Dörrfuß

STANDORTE KLÄREN UND VERMITTELN

Ans van der Bent, Commitment to God's World. A Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought. WCC Publications, Genf 1995. 256 Seiten. Br. Sfr. 27,50.

Es wird vielfach darüber geklagt, daß die ökumenische Bewegung kein Gedächtnis habe. Dieser „knapp gefaßte" Überblick will dem entgegenwirken, indem er die Entwicklung des sozialen, politischen und ökonomischen Reflektierens *und* Handelns der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert dokumentiert. Ans van der Bent weiß, daß dies ein „verwegener" Versuch ist. Es fehlt nicht an Material, die Schwierigkeit liegt in der Auswahl, Gewichtung und Systematisierung unzähliger Dokumente, Studien und Stellungnahmen einzelner Personen und Gremien. Hinzu kommt der rasante Wandel der Fragestellungen, bedingt durch fortschreitende Veränderungen unserer Lebensbezüge und -welten. Der Aufgabe, diesen reichen Schatz an Gedanken und Ideen, vielleicht manchmal auch Irrwegen, einer breiten Leserschaft nahezubringen, stellt sich dieses Buch.

Der Vf. beschränkt sich auf wenige eigene Anmerkungen und Interpretationen und stellt die Entwicklung in Form eines Nachschlagewerkes vor. Seit 27 Jahren ist Ans van der Bent als Bibliothekar auch zuständig für ökumenische Forschung im Mitarbeiterstab des ÖRK. Diese Erfahrung ist dem Buch bereits am Aufbau abzulesen. In den vier ersten Kapiteln wird die Entwicklung in *zeitlichen Abschnitten* dargestellt. Die frühe Zeit bis 1925: hier entstehen karitative Institutionen und soziale Bewegungen (in Deutschland z.B. die Innere Mission, in USA die Social Gospel Bewegung, u.v.m.). Die späteren Säulen des ÖRK werden gegründet: YMCA und YWCA, der Christliche Studentenweltbund, Church Peace Union, Internationaler Versöhnungsbund, Internationaler Missionsrat, Life and Work, Faith and Order. All diese sind Ausdruck religiöser Motivation und ethischer Orientierung, die einem evangelischen, liberalen, progressiven, reformerischen und doch gemäßigten Christentum dieser Zeit entspringt. 1925 bis 1937: Auf der Life and Work-Weltkonferenz in Stockholm („doctrine divides, service unites") traf in paradigmatischer Weise der anglo-amerikanische Optimismus bezüglich der Verwirklichung einer Gesellschaft nach dem Bilde des Reiches Gottes auf die Gegenposition vornehmlich aus Deutschland, die jegliche Beziehung zwischen Reich Gottes und menschlicher Bemühung um Frieden und Gerechtigkeit verneinte. Auf der Oxford-Konferenz 1937 zu Kirche, Gemeinschaft und Staat entstand die bis heute umfassendste Erklärung zu Problemen von Kirche, Gesellschaft und christlicher Verantwortung, Oldham führt den Begriff der „Mittleren Axiome" ein, um die gegensätzlichen Ansätze miteinander zu kombinieren. In die folgende Zeit zwischen 1948 und 1968 fällt die wegweisende Genfer Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft" von 1966. Der rapide soziale Wandel wird reflektiert, die sog. jungen Kirchen gewinnen Stimme, der Einfluß der Bürgerrechtsbewegung in den USA wird spürbar, das Humanum als ethisches Kriterium wird bedacht, die „Theologie der Revolution" öffnet die Diskussion um Ekklesiologie und Ethik aus einer neuen Perspektive, die nukleare Bedrohung tritt stärker ins Bewußtsein. Das Kapitel „allgemeine Entwicklungen nach 1968" läßt vor allem die Herausforderungen durch den technischen Wandel sichtbar werden, die Frage

von Gewalt(losigkeit) wird in bezug auf soziale Gerechtigkeit gestellt (Antirassismusprogramm), drängende Bemühungen zur Bewahrung der Schöpfung finden im konziliaren Prozeß ihren Niederschlag.

Die Entwicklung von drei Gesellschafts-Konzepten ordnet Vf. der zeitlichen Abfolge zu: Die „verantwortliche Gesellschaft", die „gerechte, partizipatorische und nachhaltige Gesellschaft" und der Bund für „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung".

In den Kapiteln 6 bis 12 erfolgt sodann eine *themenzentrierte Darstellung*: Internationale Beziehungen, Menschenrechte und religiöse Freiheit, Ideologie und Ideologien, Frieden und Abrüstung, Entwicklung, Rassismus, zwischenkirchliche Hilfe und Flüchtlingsarbeit. Diese Auswahl ist in erkennbarer Plausibilität erfolgt. Vor der kurzen Zusammenfassung, die „vorläufige" Schlüsse ziehen will, wird der soziale Gedanke in der römisch-katholischen Tradition für diese Zeit betrachtet. Dies ist eine zusätzliche, wichtige Ergänzung und belegt den weiten ökumenischen Horizont des Vf., der damit die ökumenische Bewegung nicht allein auf den ÖRK beschränkt wissen will. Verständlich, daß es hier dennoch vor allem um Unterschiede zum ÖRK geht (thomistische Argumentationsweise, Betonung des Naturrechts).

Zum unerläßlichen Hilfsmittel wird dieses Buch durch die nach Themen systematisierte Bibliographie (1910–1991), die m.E. die wichtigste Primär- und Sekundärliteratur enthält. Auch die Liste der ÖRK-Konsultationen und Internationalen Zusammenkünfte 1924–1991 wird dieses Buch in vielen Regalen einen Platz finden lassen. Man wünscht sich solch ein Buch auch für andere Themenfelder der ökumenischen Bewegung.

Fernando Enns

Gerard Kelly, Recognition. Advancing Ecumenical Thinking. Verlag Peter Lang, New York 1996, 279 Seiten. Kt. DM 79,–.

Die vorliegende Doktorarbeit vom „Collège Dominicain de Philosophie et de Théologie" in Ottawa (Kanada) untersucht den Begriff „recognition" als wichtiges Element in der Arbeitsmethode der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (GuK) und stellt ihn als weiterführendes Konzept für die Bemühungen um die Einheit der Kirchen dar.

Für deutschsprachige Leser/innen stellt sich dabei eine spezifische Schwierigkeit: Der englische Terminus „recognition" hat im Deutschen keine genaue Entsprechung. Er bedeutet zum einen „Anerkennung", aber auch „Erkennen" und enthält meist beide Bedeutungen gleichzeitig. Daher ist für deutsche Leser weniger der Begriff interessant, sondern der damit beschriebene Prozeß bzw. das Konzept, das vom Erkennen der bestehenden Gemeinsamkeiten zum gegenseitigen Anerkennen der Kirchen als Kirchen führt. Der größeren Deutlichkeit halber bleibt im Folgenden an vielen Stellen der englische Begriff stehen.

Ausgangspunkt ist für den Autor die Beobachtung, daß die Kirchen die Fragen, die ihnen zusammen mit dem Lima-Dokument zugeleitet wurden und die auf einen „recognition process" zielten, sehr unterschiedlich verstanden haben. Dies führt er auf eine Unklarheit über die theologische Grundlage von „recognition" zurück, die zu klären das Ziel des Buches ist.

Das erste Kapitel arbeitet die Problematik heraus, die mit der *theologischen Grundlage* von „recognition" verbunden ist. Dabei zeigt sich ein Unterschied im Verständnis von „recognition" zwischen

katholischen und protestantischen Äußerungen: Im lutherischen Bereich dominiert ein Verständnis von „recognition" als Anerkennung von Unterschieden, während es im katholischen Verständnis darum geht, in einer anderen Kirche den eigenen Glauben und ein identisches Amt zu erkennen. Für den Autor geht „recognition" weiter als der Gedanke einer bloßen Föderation, in der jede Kirche ihre eigene Identität behält. Trotz Verschiedenheit geht es darum, sich gegenseitig als legitime Kirche Jesu Christi zu erkennen und anzuerkennen.

Im Hauptteil (Kap. 2–6) wird die *theologische Entwicklung* des Begriffs bei GuK verfolgt. Grundsätzlich zeigt sich eine Unterscheidung zwischen „recognition" als Anerkennung von Unterschieden und als Erkennen und Anerkennen von Gemeinsamkeiten. Insgesamt ist eine Fortentwicklung weg von einem vorrangig juridischen oder kanonischen Verständnis hin zu einem Verständnis von „recognition" zu beobachten, in dem die Kirchen jene Elemente der „una sancta" betrachten, die in den anderen anwesend sind. Es geht also für GuK bei „recognition" um ein Erkennen und Anerkennen des apostolischen Glaubens und nicht um ein Anerkennen der konfessionellen Verschiedenheit.

Darauf folgt eine *Analyse des Limatextes*, in dessen Amtsteil sich die am weitesten entwickelte Darstellung von „recognition" findet: 1. „Recognition" als Prozeß, der die Kirchen auf das apostolische Zeugnis verweist und sie zwingt, ihr eigenes Amt im Lichte dieses Zeugnisses zu überprüfen. 2. „Recognition" des apostolischen Zeugnisses im anderen als Notwendigkeit, um gegenseitig das Amt anzuerkennen. Diese Bedeutung wird in den offiziellen Antworten der Kirchen zum Lima-Dokument geprüft. Die Kirchen, die den Begriff „recognition" richtig verstanden haben, reagierten meist positiv. Im allgemeinen kamen diese Antworten von den Kirchen, „deren Selbstverständnis im apostolischen Glauben und der Kontinuität dieses Glaubens heute verwurzelt ist", d.h. von orthodoxen, katholischen und anglikanischen Kirchen. Unter den Reformationskirchen hingegen hatten auch die positivsten Antworten Schwierigkeiten mit den Elementen, die die Grundlage für das Verständnis von „recognition" bilden. Sie hatten vor allem Probleme, den Ausdruck „der Glaube der Kirche durch die Jahrhunderte" in der ersten Frage an die Kirchen als Kriterium für den Prozeß von „recognition" zu akzeptieren. Hier wurde nur die eigene Tradition gesehen, diese aber nicht im Kontext der weiteren *Tradition* verstanden.

Das Schlußkapitel geht dann auf die weitere Arbeit von GuK ein. In der Studie über den apostolischen Glauben wird deutlich, daß die Unterscheidung von Rezeption und „recognition" wichtig ist. „Recognition" ist ein Prozeß auf dem Weg zur Rezeption. Das Dokument „Gemeinsam den einen Glauben bekennen" ist ein Instrument für die „recognition" des apostolischen Glaubens jeder Kirche in ihrem eigenen Leben und im Leben der anderen Kirchen. Das Objekt jeder wahren „recognition" ist der apostolische Glaube.

Dieses Buch bietet eine interessante Analyse der Arbeit von GuK aus deutlich römisch-katholischer Perspektive. Bei genauerem Nachprüfen z.B. der Antworten der Kirchen zum Limatext stellen sich allerdings einige Anfragen:

1. Es bleibt undeutlich, wieso die Antworten von orthodoxen, katholischen und anglikanischen Kirchen pauschal als „positiv" bezeichnet werden (S.160) im Gegensatz zu den Antworten der lutherischen bzw. protestantischen Kirchen.

2. Die Beobachtung des Autors, lutherische Kirchen hätten ihre eigene *Tradition* nicht im Kontext der weiteren *Tradition* gesehen (s. o.) trifft genauso auf die Antworten der orthodoxen und römisch-katholischen Kirchen zu. Wenn z. B. die röm.-kath. Kirche antwortet: „Wir finden, daß der Text zur Taufe im apostolischen Glauben gegründet ist, wie er von der katholischen Kirche empfangen und bekannt wird" (Responses Band VI, S. 9), dann wird hier sehr deutlich die eigene Tradition mit der *Tradition* bzw. dem apostolischen Glauben gleichgesetzt.

3. Der Begriff „apostolischer Glaube" wird hier unhinterfragt in einer Art und Weise verwendet, als hätten protestantische Kirchen diesen nicht und würden auch gar nicht den Anspruch darauf erheben (S. 160).

4. Wenn festgestellt wird, daß die protestantischen Kirchen den Prozeß der „recognition" ablehnen (S. 180), dann scheint mir der Autor eine wichtige Tatsache zu übersehen: Es ist für lutherische Kirchen weniger schwierig, andere Kirchen als Kirchen anzuerkennen und in ihnen den apostolischen Glauben zu erkennen, denn Luther z. B. hat der römisch-katholischen Kirche immer zugebilligt, daß sie auch unter dem für ihn antichristlichen Papsttum Kirche sei. Die gemeinsame Grundlage wird von lutherischer Seite nicht abgestritten. Es zeigt sich hier ein gewisses Ungleichgewicht, weshalb sich wohl auch „recognition" für Katholiken stärker als notwendiges Konzept in den Vordergrund schiebt als für Lutheraner.

5. Es geht dem Autor offensichtlich darum, daß protestantische Kirchen sich so verändern, daß für Katholiken der apostolische Glaube bei ihnen erkennbar wird, ohne auch Veränderung und Erneuerung auf der katholischen (bzw. orthodoxen) Seite in Erwägung zu ziehen. Es ist z. B. durchaus als Einseitigkeit zu bezeichnen, wenn (S. 143) im Zusammenhang des Bischofsamtes zwar auf die Aufforderung des Limatextes an nichtepiskopale Kirchen, die apostolische Sukzession als Zeichen zu übernehmen, hingewiesen wird, während die entsprechende Forderung, die an die episkopalen Kirchen gerichtet wird, gar nicht erwähnt wird.

Leider ist dem Autor auch ein sachlicher Fehler unterlaufen: In der Liste der Kirchen, die auf das Limapapier geantwortet haben, sind die unierten Landeskirchen in Deutschland alle als lutherische Kirchen aufgeführt.

Trotz dieser Anfragen und Mängel ist das Buch wertvoll für die weitere Diskussion in GuK. Es erinnert daran, daß das Konzept der „recognition", wie es hier entwickelt wird, nämlich als Erkennen und Anerkennen des apostolischen Glaubens in den jeweils anderen Kirchen ein wichtiger Schritt auf die Einheit zu ist. Es ist die Aufgabe von GuK, Hilfen in dieser Richtung zu geben bzw. gemeinsame Kriterien zu erarbeiten, um diesen apostolischen Glauben identifizieren zu können. Das Buch ermahnt zu Klarheit und zum Nachdenken im Hinblick auf diesen Prozeß.

Dagmar Heller

Hans-Ruedi Weber, A Laboratory for Ecumenical Life. The Story of Bossey 1946–1966. WCC Publications, Genf 1996. 145 Seiten. Kt. Sfr. 16,50.

Im Jahre 1996 feierte das Ökumenische Institut Bossey bei Genf sein 50jähriges Bestehen. Das war Grund genug, um einmal mit Dankbarkeit auf ein halbes Jahrhundert zurückzublicken, in dem weltweit ganze Generationen von Ökumenikern in Seminaren, Kursen und durch den Besuch der Ökume-

nischen Hochschule ihr ökumenisches Rüstzeug erhalten haben.

Hans-Ruedi Weber ist es gelungen, ein spannendes Buch über Bossey zu verfassen, das sich an alle richtet, die wissen wollen, was es mit diesem Institut des ÖRK auf sich hat. Der Verfasser, der Bossey bereits schon als Student kennengelernt hat und dann für viele Jahre der beigeordnete Direktor des Instituts war, hat es verstanden, über die Entstehungsgeschichte und die Entwicklung des Instituts einen faszinierenden Überblick zu geben. Mit viel Einfühlungsvermögen führt er ein in die politischen, sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen, die zum Verstehen der ökumenischen Ausbildungsstätte nötig sind. Auf der Tagesordnung stehen die Erfahrungen, die die Studierenden aus ihrer Welt mitbringen, die Sichtweisen der Bibel und schließlich die Perspektiven des christlichen Glaubens.

Für die Studierenden ist dieser ökumenische Schmelztiegel ein „laboratory for ecumenical life". Kennzeichnend für das Miteinanderleben im Institut ist die zeitlich befristete Wohn- und Lerngemeinschaft. Hierbei ist dieser spannungsvolle Lernort auch eine Stätte von "confusion, pain and joy" (S. 5). Exemplarisch wird eine neue Gesprächskultur, eine Kultur für den Frieden, Gerechtigkeit und der Bewahrung der Schöpfung eingeübt.

Deshalb beschreibt der Verfasser die Veränderungen bei den Studierenden, wenn diese Bossey als Botschafter Bosseys verlassen: „A Christian community which has been gathered for a while is being sent out into the world to witness, suffer and bear fruit" (S. 86).

Leider sagt der Verfasser nicht, wie die Zukunft des Ökumenischen Instituts aussehen wird. Die Finanzkrise des ÖRK und die dramatischen Kürzungen der EKD-Zuschüsse werden alle Freunde des Instituts zwingen, sich für den Erhalt dieser einmaligen Bildungseinrichtung noch intensiver einzusetzen. Wünschenswert wäre m. E. eine deutsche Übersetzung, damit dieses informative und anregende Buch eine weite Verbreitung im deutschsprachigen Raum findet.

Ulrich Matthei

U. Hahn/C.P. Thiede u.a. (Hg.), Ökumene wohin? Die Kirchen auf dem Weg ins dritte Jahrtausend. Bonifatius Verlag, Paderborn 1996. 156 Seiten. Kt. DM 48,–.

Zu dieser Bestandsaufnahme der Ökumene in Deutschland haben sich Autoren zusammengefunden, die ihre Erfahrungen in den „Mühen der Ebene", also in der beharrlichen Suche nach den jetzt und hier möglichen Schritten ökumenischer Verständigung zwischen den Kirchen am Ort gesammelt haben – also auch mit der Versuchung, zu neuen Ausflüchten Stellung zu nehmen.

Einerseits also gilt die Rechenschaft der unendlichen Mühe um den Begriff, um das Verstehen der Partner und der Unterscheidungen, andererseits lassen alle Autoren erkennen, daß sie nicht daran denken, sich mit dem Status quo abzufinden. Mit jeweils vier Beiträgen kommen römisch-katholische, evangelische, anglikanische und orthodoxe Kirchen zu Wort – eigenartig, daß der konziliare Prozeß, in Deutschland ganz bewußt als ein Vorhaben der Kirchen verstanden und organisiert, kaum erwähnt wird – so als sei Ökumene eine lediglich gedankliche, intellektuelle Bewegung auf der fraglos notwendigen Suche nach Übereinstimmung in der Lehre.

Ohne andere Beiträge abzuwerten: mein besonderes Interesse galt Heinz

Schütte („Überlegungen zu einem ökumenischen Katechismus"), Rainer W. Burkart („Die Freikirchen im ökumenischen Dialog"), John R.W. Stott („Die Kirche von England, ihre Evangelikalen und die Ökumene") und Anastasios Kallis („Die orthodoxe Kirche an der Schwelle der Jahrtausendwende").

Ökumene wohin? Jeder hat vor der eigenen Tür und im eigenen Haus genug zu tun.

Jürgen Schroer

Reinhard Scheerer (Hg.), Hoffnung läßt nicht zuschanden werden. Zur Geschichte der Christlichen Friedenskonferenz (CFK), Bd. II. Haag und Herchen, Frankfurt am Main 1995. 204 Seiten. Kt. DM 28,80.

Im März 1994 fand in Prag die II. CFK-Geschichtswerkstatt statt. Während die erste ein Jahr zuvor (vgl. ÖR 2/96, 258f) sich schwerpunktmäßig mit der historischen Entwicklung der CFK und mit ihrer – oft ungewollten und unbewußten – Instrumentalisierung für die politischen Ziele der Staaten des Realsozialismus befaßte, stand diese Tagung unter dem äußerst *brisanten Thema: „Prag 1968 und die Folgen"*. Im Mittelpunkt stand also die Militärintervention der Warschauer Vertragsstaaten und die im Zusammenhang damit aufbrechende schwerste Krise der CFK. Der hier vorhandene Raum reicht nicht aus, um die heiße Spannung der kontroversen Diskussionen während dieser Tage widerzuspiegeln. Deshalb beschränke ich mich auf ein paar Aspekte, die mir besonders wichtig und drängend aktuell erscheinen.

In seinem Beitrag über den „Prager Herbst und das Dilemma der CFK" versuchte W. Wittenberger – nüchtern analysierend – bestimmte Urteile und Entscheidungen aus der damaligen Weltsituation und ihren unterschiedlichen, häufig gegenläufigen Trends herzuleiten: Sachverhalte, die bei der Aufarbeitung der Vergangenheit zumeist völlig außer acht gelassen werden, zumal dann, wenn es um die Aufdeckung persönlicher Verstrickungen geht.

War nicht *einerseits* die Aktion der Warschauer-Pakt-Staaten als Reaktion auf die Bedrohung des Ostens durch neue Varianten der USA- und NATO-Militärstrategie und entsprechender politischer Zielsetzungen zumindest verständlich? War nicht *andererseits* der Westen angesichts der wachsenden Kritik an der USA-Intervention in Vietnam, der doch eindrucksvollen Studentenbewegung und des Eurokommunismus in einer Position relativer Schwäche? Hätte da nicht der Aufbruch in Prag zusätzlich die Möglichkeit einer qualitativ neuen Entwicklungsetappe des Sozialismus eröffnen können? Und zeigte nicht gerade die militärische Antwort des Warschauer Paktes Schwäche und Erstarrung des Realsozialismus? Nach J. Ondra hatte sich damit „der Warschauer Pakt von einem Verteidigungsbündnis zu einem Polizeipakt gegen die eigenen Verbündeten entwickelt" (S. 58). Nicht alle Wunden, die mit dem Scheitern eines historischen Experimentes geschlagen wurden, können geheilt werden. Sicher gehört zum verantwortlichen Handeln auch die Bereitschaft zur Schuldübernahme! Aber gibt es – im Anschluß an Dietrich Bonhoeffer – nicht auch eine „Vernarbung der Schuld"? Müßte es nicht Ziel der notwendigen Auseinandersetzung mit der Geschichte sein, „nicht Schuld zuzudecken, aber auch nicht alte Wunden aufzureißen, sondern den Prozeß der Vernarbung zu fördern, damit Leben – gesellschaftlich und persönlich – neu und besser gelingen kann?" (C. Ordnung S. 8).

Ein wichtiges Stimulans für den Erneuerungsprozeß in der Tschechoslowakei war der *christlich-marxistische Dialog* in der Mitte der sechziger Jahre. Darüber referierte der Marxist M. Zachoval aus Prag. Für ihn war die CFK von Anfang an mit diesem Dialog verbunden, der immer auch subversiv wirkt, weil er auf die Revision dogmatischer Vorstellungen zielt. Wie aktuell der christlich-marxistisch/sozialistische Dialog zur Zeit des Prager Frühlings auch und gerade heute wäre, zeigt ein Überblick über seine Schwerpunkte, wie ihn Zachoval gibt. Als zwei Strömungen der westlichen Zivilisation, die sich an ihrer jeweiligen Auffassung von der Welt trennten, haben Christentum und Marxismus dennoch unübersehbare Gemeinsamkeiten und Berührungspunkte: Weltverantwortung im Streben nach sozialer Gerechtigkeit, die Sicht auf den Menschen als ein Gemeinschaftswesen. Wenn etwa Pius XI. ausdrücklich den Klassenkampf um des Gemeinwohls willen für erforderlich und gerechtfertigt hielt, wenn Nell-Breuning feststellte: „Wir stehen alle auf den Schultern von Karl Marx" (S. 75), dann zeigt das an, wie im Zeichen einer zunehmenden Globalisierung und eines immer brutaler werdenden Neoliberalismus beide Traditionen aneinander gewiesen sind in ihrer unteilbaren Verantwortung für diese eine Welt. Die Invasion der Armeen des Warschauer Paktes bereitete nicht nur dem Prager Frühling ein jähes Ende, sondern fürs erste auch dem christlich-marxistischen Dialog – seine zukunftsweisende Bedeutung jedoch sollte unstrittig sein.

Beiträge über die Entwicklung in verschiedenen europäischen regionalen Gliederungen der CFK und Dokumente darüber, wie jeweils zu den Ereignissen des Jahres 1968 Stellung genommen wurde, ergänzen den Band sinnvoll und erlauben eine sachgerechte Einordnung in den politischen, historischen und geistesgeschichtlichen Gesamtzusammenhang. Daß die Person von Josef L. Hromadka dabei eine zentrale Rolle spielt, kann hier nur erwähnt werden. Sein Name steht für die Überzeugung, daß trotz aller politischer Irrungen und Wirrungen „die Wahrheit und die geistlichen Werte in der Geschichte die entscheidende Rolle spielen" (S. 102).

Was in diesem Band seinen Niederschlag gefunden hat, zeugt – nicht zuletzt dank der jetzt zugänglichen Archive – sowohl von der Komplexität der Sachverhalte als auch von der Dramatik der Diskussionen und von viel menschlicher Tragik. Nach dem Urteil des Niederländers R. R. Brouwer zeigt das Unternehmen CFK-Geschichtswerkstatt jedoch vor allem, „daß es eine solche Gruppe gibt, die sich nicht versteckt, sondern die in der Öffentlichkeit bereit ist, für die Geschichte ihres (teils mißlungenen) Engagements Verantwortung zu tragen" (S. 169). Diese Art der Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte (Hoffnung, enttäuschte Erwartung, Schuld, Verstrickung, Festhalten an der Verheißung und Hoffnung ...) macht Mut und ist beispielhaft! Man darf gespannt sein auf die Werkstatt III – wohl über die Zeit der „Nachrüstung" und die Vorboten der „Wende"?

Wieland Zademach

Hartmut Lehmann (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 130). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997. 335 Seiten. Ln. DM 72,–.

Der Band widmet sich einem vielgenannten, doch häufig sehr pauschal verwendetem Stichwort. Von „Säkularisierung" ist heute viel die Rede, wenn es um die gesellschaftlichen Veränderungen geht, denen die Kirchen ausgesetzt sind. Doch ist das Phänomen so eindeutig, wie der häufige Gebrauch des Begriffs es vermuten läßt?

Die Beiträge dieses Bandes bemühen sich um eine genauere Analyse und Differenzierung. Es sind für den Druck überarbeitete Vorträge und Statements einer internationalen und interdisziplinären Fachtagung, die 1994 am Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen stattfand. Historiker, Religionssoziologen und Theologen aus ganz Europa gehen in ihren Beiträgen der Frage nach, wie die spezifischen Wandlungsprozesse im einzelnen aussahen und sich darstellten, denen das Christentum und die Kirchen in der Neuzeit ausgesetzt waren.

Dabei wird ein weiter instruktiver Bogen gespannt: Von den kulturgeschichtlichen Umbrüchen und Diskussionen im Deutschland des 19. Jahrhunderts, über die Säkularisierungsvorgänge in England, Frankreich, den Niederlanden bis hin zu amerikanischen Besonderheiten und den postkommunistischen Gesellschaften Polens und Rußlands. Das Spektrum der Aufsätze bildet ein facettenreiches Mosaik eines vielgesichtigen und vielschichtigen Prozesses. Doch damit ist kein umfassendes „Kompendium" intendiert, sondern vielmehr eine die weitere Forschung anregende Zwischenbilanz und ein sie belebendes „Diskussionsforum". Eine einlinige und verengte Sichtweise wird als fragwürdig und unangemessen problematisiert. Der Titel des Sammelbandes ist dafür programmatisch. Nur das „Ensemble" der Begriffe „Säkularisierung, Dechristianisierung und Rechristianisierung" wird der Komplexität der Phänomene gerecht. Eine Berücksichtigung spezifischer regionaler Kontexte und Zusammenhänge ist, so der Grundtenor, für eine sachgerechte Analyse unverzichtbar. Die Vorstellung eines allgemeinen linear-progressiven Säkularisierungsprozesses übersieht die vielfältigen gegenläufigen Tendenzen, die zu einer Neubelebung und zu einem Aufbruch religiöser Kräfte in Kultur und Gesellschaft führten.

Auch eine undifferenzierte und pauschale Gleichsetzung von „Säkularisierung" mit „Entchristlichung" oder gar „Entkirchlichung" wird den Vorgängen nicht gerecht.

Sie verkennt sowohl die Pluralität religiöser Überzeugungen als auch die Bandbreite religiöser Lebensformen und Einflüsse. Die Autoren plädieren darum für eine schärfere und präzisere Wahrnehmung und Beschreibung von sich vermischenden und sich teilweise überlappenden Prozessen. Je genauer die Terminologie, um so exakter die sachliche Abgrenzung und Differenzierung.

Ein Blick in die Geschichte der Begriffe zeigt auf, daß die jeweilige Begriffsdefinition und Verwendung außerdem nicht frei waren von kirchenpolitischen und kulturpolitischen Interessen und Fixierungen. Der Aufsatz von Friedrich Wilhelm Graf über die Problemgeschichte des kulturpolitischen Topos „Dechristianisierung" (S. 32–66) verdeutlicht dies in anschaulicher Weise. Ob es mehr staatskirchliche und volkskirchliche Leitbilder waren, die das Verständnis von „Entchristlichung" beeinflußten oder eher ein allgemeiner antirevolutionär-restaurativer Konservatismus, dem am Erhalt überkommener Gesellschaftsordnungen und ihrer tragenden Werte und religiösen Fundamente lag, derartige kultursoziologische und (konfessions-) theologische Prämis-

sen prägten nicht unwesentlich die Bestimmung des Begriffs und seine oft politisch-polemische Instrumentalisierung.

Hinzu kommt, daß die jeweiligen Indikatoren, nach denen das Ausmaß von Säkularisierung festgelegt wurde, nicht eindeutig, ja mitunter willkürlich waren. Die Beschränkung auf eine Beteiligung an Formen und Riten der „öffentlichen" Religion z. B. vernachlässigte andere unkirchliche oder außerkirchliche Lebensäußerungen von Religiosität und Christentum ebenso wie es ethische und soziale Auswirkungen religiöser Prägungen unberücksichtigt ließ.

Der Aufsatzband bietet einen erhellenden und anregenden Blick auf vergangene und noch gegenwärtig andauernde Entwicklungen und Phänomene. Damit trägt er zu einer differenzierenden Sicht und genaueren Betrachtung bei. Er hilft zur Klärung und Orientierung in vielen gegenwärtigen Diskussionsprozessen über die Einschätzung und Wahrnehmung gesellschaftlicher Veränderungen, wie auch in dem unerläßlichen Diskurs über die kirchlichen Reaktionen auf die gesellschaftlichen Veränderungen und den ihnen zugrundeliegenden missionarischen und ekklesiologischen Leitbildern.

Klaus Peter Voß

Werner Schönig/Raphael L'Hoest (Hg.), Sozialstaat wohin? Umbau, Abbau oder Ausbau der Sozialen Sicherung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996. 216 Seiten. Kt. DM 39,80,–.

Unübersichtlich ist sie geworden, die Diskussion um den Sozialstaat in Deutschland. Wohin wird er sich entwickeln? Ist er vom Abbau bedroht, ist sein Umbau unumgänglich oder ist er gar noch ausbaufähig? Kaum jemand blickt noch durch; zudem gewinnt man leicht den Eindruck, als bestimmten im vom Dauerwahlkampf gelähmten Parteienstreit eher Vernebelungstaktiken die Diskussion als ernsthafte Strategien zur Lösung von elementaren Fragen am Ausgang dieses Jahrhunderts.

Als durchaus hilfreiche Orientierung bietet sich da dieser Sammelband an. Ausgehend von der Überlegung, daß die kritische Begleitung der sozialstaatlichen Entwicklung selbst Teil der gesellschaftlichen Kultur der BRD ist, versuchen die hier aufgenommenen Beiträge von Vertretern der wissenschaftlichen Sozialpolitik, verschiedener Verbände und Sozialversicherungsträger sowohl skizzenhaft die jeweiligen Argumentationslinien nachzuzeichnen wie auch die Kristallisationskerne der Diskussion zu verdeutlichen.

Gefordert ist der Sozialstaat in jedem Fall – teils eingefordert, teils herausgefordert. Ethische Überzeugungen stoßen in der Diskussion dabei auf technisches Expertenwissen und Menschenbilder auf institutionelle Grundlagen des Sozialstaats. Akzeptiert man die Dualität von wirtschaftlichen und sozialen Bedürfnissen – und hierin herrscht nahezu ausnahmslos Konsens –, so besteht die Gestaltungsaufgabe einer gesellschaftlichen Gesamtordnung in der Gleichrangigkeit von wirtschaftlichen und sozialen Zielen; *die Sozialordnung ist also kein der Wirtschaft aufgezwungener Hemmschuh, sondern integraler und gleichwertiger Bestandteil der Gesamtordnung zur Verfolgung gesellschaftlich anerkannter Ziele*. Permanente Anpassung sowohl an veränderte innergesellschaftliche Rahmenbedingungen als auch angesichts globaler Herausforderungen ist dabei Voraussetzung ihrer Funktionalität.

Wie aber ist es zu erklären, daß die Soziale Marktwirtschaft eben noch als das Erfolgsmodell schlechthin den osteuropäischen Reformstaaten präsentiert wurde und nun unvermittelt den Produktionsstandort Deutschland gefährden soll? Wenn also vom Umbau des Sozialstaates und nicht etwa vom Umbau des Wirtschaftsstaates gesprochen wird – liegt dann nicht geradezu ein Etikettenschwindel vor, indem die Interdependenz von Wirtschaftsordnung und Sozialsystem dazu benützt wird, für Probleme der Gesamtordnung einseitig die Sozialsysteme verantwortlich zu machen? Ähnlich etwa bei der Behauptung, der Sozialstaat – und nicht die Arbeitslosigkeit – stelle die Solidargemeinschaft vor ernsthafte Finanzierungsprobleme?

Eine seriöse Diskussion über den Umbau des Sozialstaates wird das weite Feld abstecken, das zu bearbeiten ist. Mit einem hohen Grad an Systematisierung wird dies hier getan. Die Position einer „marktorientierten Entstaatlichung" kommt ebenso zur Darstellung wie die eines wie auch immer gearteten „Bürgergeldes" oder die einer „bedarfsorientierten Grundsicherung". Wie kann soziale Sicherung „zugunsten spezifischer Lebenslagen" ausgebaut werden – wo und wie kollidiert das „internationale Menschenrecht der sozialen Sicherung" mit dem Problem des internationalen Wettbewerbes? Die Beiträge in diesem Band veranschaulichen, welches Spektrum an Situationsanalysen und Vorschlägen die Diskussion um den Sozialstaat heute umfaßt.

Besonders aktuell und zukunftsträchtig sind die beiden abschließenden Kapitel zum globalen Wettbewerb und die dabei zu beachtende soziale Sicherung der Arbeitnehmenden sowie zur Bedeutung der sozialen Dimension des europäischen Binnenmarktes. Dabei zeigt sich dann auch, wo das Herz der Herausgeber schlägt, wenn sie abschließend fordern, „für die weitere Entwicklung der sozialen Dimension sollte es auch auf europäischer Ebene möglich sein, ... die Wirtschaftspolitik zu einer Synthese von Marktwirtschaft und sozialem Schutz, in der zweiten Phase von Sozialer Marktwirtschaft und gesellschaftlichem Fortschritt zu führen" (S. 210). Daß hier zukunftsweisend ein Satz von Alfred Müller-Armack – einem der Väter der sozialen Marktwirtschaft – herangezogen wird, den dieser 1973, also 25 Jahre voraus geprägt hat, dies zeigt wohl hinreichend, daß es um eine Aufgabe geht, die nicht ein für allemal gelöst werden kann, sondern von Generation zu Generation das kreative Denken herausfordert und immer von neuem nach zeitgemäßen Antworten verlangt.

Wieland Zademach

FREMDES – NAH UND FERN

Theo Sundermeier, Wenn Fremdes vertraut wird. Predigten im Gespräch mit anderen Religionen und Kulturen. Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1994. 204 Seiten. Kt. DM 24,–.

Der Heidelberger Missions- und Religionswissenschaftler Theo Sundermeier legt in diesem Buch eine Sammlung von zwanzig Predigten vor, die er innerhalb von sechzehn Jahren überwiegend in der Heidelberger Peterskirche gehalten hat. Schon der programmatische Titel: „Wenn Fremdes vertraut wird" verdeutlicht, worauf es dem Verfasser ankommt: In der Begegnung mit den Fremden erleben wir die Menschen mit ihrer Religion: „Wenn wir ihre Religion ernst nehmen, nehmen wir sie als Men-

schen ernst" (S. 31). Hierbei will er den Weg von dem akademisch geführten Dialog „auf Akademietagungen oder Dialogkonferenzen" (S. 7) zum sonntäglichen Gottesdienst weiterführen; denn er spürt, daß die Begegnung mit den anderen Religionen gerade auch „in der Verkündigung der Kirche" (S. 8) ihren Platz haben muß. In seiner Einführung weist Theo Sundermeier darauf hin, daß bei dieser Suche nach neuen Dialogformen sowohl der klassische Weg der Apologetik (Exklusivismus) als auch der christologische Ansatz Karl Barths (Inklusivismus) auszuschließen sind.

In seinen Predigten will der Verfasser einen neuen Weg beschreiten: Angesichts der Tatsache, daß zahlreiche Christen in den Ländern der „Dritten Welt" von deren Kulturen und Religionen fasziniert sind und „diese von innen heraus zu verstehen versuchen" (S. 9), soll gerade die Predigt im Gottesdienst diese Bereicherung durch erfahrene Begegnungen widerspiegeln.

Wer es wagt, diesen „Perspektivenwechsel" vorzunehmen, der kann die Fremdheit gegenüber anderen Kulturen und Religionen überwinden, indem er Grenzen überschreitet und so „Brücken des Verstehens" baut (S. 10). Drei Richtungen nennt Sundermeier: 1. Die Armen sind die „Erstadressaten evangelischer Botschaft" (S. 11). 2. Das Evangelium, das selbst „inkulturiert" ist, wird in den Kirchen der „Dritten Welt" festgeschrieben (S. 12). 3. Aus der Liebe zu den Menschen anderer Religionen erwächst auch die Bereitschaft, auf „die Stimme der anderen Religionen" einzugehen (S. 13).

Besonders eindrucksvoll beschreibt er Abraham als den „Vater des Glaubens dreier Religionen" (S. 30), der „uns einen Weg, wie dem Fremden zu begegnen ist" (S. 32) zeigt. Bei seinen religionsgeschichtlichen Vergleichen macht er aber auch deutlich, daß er sich als Christ zu einem Gott hingezogen fühlt, zu dem er eine persönliche Beziehung aufbauen kann (S. 91). Gottes umfassende Güte und Gnade erkennt er in allen Religionen und freut sich, „daß es etwas Gemeinsames gibt, das uns über die Unterschiede der Religionen hinweg miteinander verbindet" (S. 129).

Die Predigtsammlung – zu ihr gehören auch zwei Bildmeditationen – ist nach der Reihenfolge der biblischen Bücher geordnet. Auf den ersten Seiten ist ein interessantes Geleitwort von Landesbischof Klaus Engelhardt abgedruckt. Insgesamt ist festzustellen, daß der Verfasser hier eine faszinierende Predigtsammlung vorlegt, die alle Leser und Prediger ermutigt, mit Freude die Frohe Botschaft sach- und zeitgemäß in unsere plurale Wirklichkeit zu verkündigen.

Ulrich Matthei

Theo Sundermeier, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996. 258 Seiten. Kt. DM 38,–.

Kirchengemeinden stehen heute überall vor der Herausforderung, ausländische Mitbürger in ihre Nachbarschaften zu integrieren. Doch Erfahrungen und Regeln für die Einübung im Umgang mit Fremden müssen erst noch erworben werden. Das Buch von Theo Sundermeier leistet hierbei einen Dienst.

Der Autor analysiert geistesgeschichtliche Faktoren, die unsere Kultur geprägt haben: Ethnologie, Kunstgeschichte, Philosophie und Kommunikationstheorien. Sein Fazit: Selbst Entwürfe, die die Begegnung mit den anderen suchen, kommen über eine bürgerliche Selbstbezogenheit nicht hinaus. Sie können den anderen in seiner Fremdheit nicht wahrnehmen. Demgegenüber ent-

wickelt der Autor seine praktische Hermeneutik – im kritisch-konstruktiven Dialog mit jenen säkularen Geisteswissenschaften, unter Aufnahme religionsgeschichtlicher und biblisch-theologischer Impulse. Das Leitmotiv findet er im buddhistisch-philosophischen Kontext: Das Bild einer Linie, die durch Trennung und Verbindung zwei Räume konstituiert. Es erinnert ihn an die biologische Funktion einer Zellmembran. Dieses grenzt unterschiedliche Zellen voneinander ab, aber hält sie aufeinander bezogen und ermöglicht den Austausch zwischen ihnen. Für das Leben mit Fremden heißt das: Identität wird in Gegenseitigkeit konstituiert, die ein ausgewogenes Verhältnis von Nähe und Distanz wahrt. Theologisches Grundmotiv ist für den Autor eine Anthropologie der Gottebenbildlichkeit, die in der Fremdheit des anderen Menschen etwas von Gottes Fremdheit – Gottes Heiligkeit – wahrnimmt. Dieses gibt dem anderen seine Würde.

Sundermeiers Hermeneutik wird anschaulich durch Beispiele eigener interkultureller Lernerfahrungen als theologischer Lehrer im südlichen Afrika. Die Fallbeispiele regen dazu an, Barrieren im Zugehen auf Fremde wahrzunehmen – und sie aufzuarbeiten anhand der Stufen des Verstehens, die der Autor entwirft. Dabei wird seine Hermeneutik schon bei der Lektüre praktisch! Sie zielt auf eine kontinuierliche nachbarschaftliche Praxis, die vom Austausch in gegenseitiger Hilfe, voneinander Lernen und gemeinsamem Feiern lebt. Dabei kommt dem Fest eine Schlüsselfunktion zu. Das Fest lebt von der Bewegung aus sich heraus zu anderen und zurück zu sich selbst – in der Gelöstheit und Selbstvergessenheit, die die Freiheit der Kinder Gottes kennzeichnet. Die Erfahrungen der Gemeinschaft im Fest bilden die Grundlage für einen nachbarschaftlich-konvivialen Alltag, in dem aus Fremden Freunde werden können.

Darüber hinaus könnte Sundermeiers Buch auch für Theologie und Kirche im modernen Pluralismus richtungweisend sein. Es führt den Dialog mit säkularen Geisteswissenschaften und unterschiedlichen religiösen Weltanschauungen in der geforderten Achtung vor der Würde des anderen. Es gelangt zu seinen Einsichten im Austausch mit den anderen. Das macht ein Großteil seiner Lebensnähe – auch in der Sprache – aus.

Eva-Sibylle Vogel-Mfato

Justo L. Gonzalez, Mañana. Theologie aus der Sicht der Hispanics. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994. 162 Seiten. Kt. DM 38,–.

„I like to be in America! Okay by me in America!" – Rosalia ganz allein widerspricht dem Chor der anderen jungen Frauen und Männer, die, aus Puerto Rico eingewandert, mit allen Kräften amerikanisch zu leben lernen wollen: mit Leonard Bernsteins „West Side Story" haben wir dies Bild von der Minderheit der spanischen Herkunft in den USA vor Augen. Gonzalez, „Hispanic" kubanischer Herkunft, berichtet zunächst über den Weg, auf dem Minderheiten unterschiedlicher Herkunft in den USA zueinander gefunden haben; indem sie das ihnen Gemeinsame zu schätzen lernten, verlor der Anpassungsdruck an Kraft. Eine „zweite Reformation" hat dort begonnen, wo diese Minderheiten aufhören, sich am Vorbild der WASP, der weißen angelsächsischen Protestanten zu orientieren, wo also z. B. die Hispanics beginnen, die Bibel „auf spanisch" (S. 79), „im Vokativ" (S. 80) zu lesen, die Geschichte nicht länger selektiv (S. 71) zu verstehen.

Gonzalez, theologischer Lehrer an einer methodistischen Hochschule in Georgia (USA), sucht dem politischen und gesellschaftlichen Hintergrund auf die Spur zu kommen, vor dem sich das Dogma in der Geschichte der Kirche gebildet hat, deckt die politische Funktion auf, in der Dogmen mißbräuchlich dazu dienen mußten, Machtstrukturen religiös zu sanktionieren (S. 117), entdeckt die Bedeutung des Leidens Jesu für die leidenden Minderheiten (S. 143). Mañana (morgen): das Wort, zur Vertröstung auf morgen verkommen, wird für die Hispanics zur Hoffnung für heute (S. 158). Diese Welt wird nicht immer das bleiben, was sie ist (bzw. geworden ist).

Minderheiten der Christenheit sehen offenbar am deutlichsten, was sich theologisch veränderte, als mit und nach Kaiser Konstantin die Christenheit Mehrheitskirche wurde. So sucht Gonzalez im Gespräch mit Kirchenvätern und der Dogmengeschichte der Alten Kirche neu zur Sprache zu bringen, was die Minderheitenkirche heute den Mehrheitskirchen zu bezeugen schuldig ist.

Jürgen Schroer

Klaus von Stieglitz, Einladung zur Freiheit. Gespräch mit der Anthroposophie. Radius-Verlag, Stuttgart 1996. 280 Seiten. Kt. DM 29,–.

Nun ist er endlich erschienen, der neue „Stieglitz" – von allen schon lange erwartet, die um die Pläne des Autors wußten. Jedem, der sich mit der Anthroposophie beschäftigt, ist noch das Standardwerk des Autors „Die Christosophie Rudolf Steiners" von 1955 (!) in bester Erinnerung.

Über 40 Jahre nach diesem großen Wurf ist dem Autor im „aktiven Ruhestand" noch einmal ein faszinierendes Werk gelungen, in das er die ganze Erfahrung seines lebenslangen Dialogs mit Anthroposophen und ihrer Weltanschauung einbringt. Dabei ist kein für Anthroposophen bequemes Werk entstanden.

Auf eine kurze gehaltvolle Einleitung folgen vier, in fünfzehn Abschnitte gegliederte Kapitel: Von der Skizzierung von Steiners Weg zur anthroposophischen Grundanschauung vom „Mysterium von Golgatha" (I) geht der Autor geschickt über zur Darstellung der Grundanschauung der Anthroposophie selbst (II) in Erkenntnislehre, Kosmologie, Anthropologie, Christologie, Karma- und Rassenlehre. Von da gelangt er dann zur Praxis (III), zu gesellschaftlichen, politischen und religiösen Gegenwartsfragen in anthroposophischer Sicht (Verhältnis zu Rußland, Amerika und Deutschland; soziale Dreigliederung; Verhältnis zu Christentum, Judentum und Islam) und schließt (IV) mit einem christologischen Ausblick auf die Zukunft: Auf welchen Christus warten wir? Am Ende der einzelnen Abschnitte werden jeweils „Anfragen" im Sinne des „Gesprächs mit der Anthroposophie" formuliert. Dadurch wird eine klare Abgrenzung von Darstellung und Kritik erreicht (vgl. z.B. S. 143f und 151f zur anthroposophischen Herabstufung „Jahwes" zu einer Mondgottheit). Wie schon das frühere Hauptwerk des Autors enthält auch dieser Band einen ausführlichen und lehrreichen Anmerkungsapparat, Bibelstellen-, Namens- und Stichwort-Register, wodurch die Benutzung sehr gefördert und erleichtert wird.

Den provozierenden Titel „Einladung zur Freiheit" (!) an eine Weltanschauungsgemeinschaft, die sich viel auf Steiners „Philosophie der Freiheit" zugute hält, kann sich nur eine Persönlichkeit wie Klaus von Stieglitz erlauben – ein Autor, für den die biblische Einladung

zur „Freiheit Jesu Christi" keine leere Worthülse ist (vgl. S. 9) und der zugleich auch auf anthroposophischer Seite als kundiger, fairer Gesprächspartner Respekt genießt. Der Maßstab für alles – so formuliert er gleich in der Einleitung die „Grundfrage" seines neuen Buches – ist, ob „*der lebendige Christus* zu Wort und Wirkung" kommt oder nicht (S. 12). Damit aber rückt er den entscheidenden Maßstab überhaupt in den Mittelpunkt, dem sich die Kirchen nicht weniger zu stellen haben wie ihre anthroposophischen Dialogpartner.

Aus seiner biblischen Grundeinstellung heraus ist von Stieglitz ein Buch gelungen, das durchweg von einer noblen Achtung des Andersdenkenden geprägt ist, ohne dabei mit Kritik hinterm Berg zu halten, wo er die christliche Freiheit durch weltanschauliche Festlegungen gefährdet sieht. Wer sich durch dieses Buch auf kirchlicher Seite nicht eingeladen fühlt zum Dialog mit der Anthroposophie, es als zu wenig „dialogisch" zurückweist, müßte sich fragen, ob sein eigenes Verständnis des christlichen Glaubens nicht vielleicht durch weltanschauliche Festlegungen allzu „aufgeweicht" worden ist; wer sich auf anthroposophischer Seite nicht eingeladen fühlt, müßte sich fragen, ob sein Steiner-Bild nicht allzu „versteinert" ist. Zwischen den Extremen völliger Aufweichung des Profils und völliger Versteinerung könnten sich aber beide Seiten durchaus zu weiterführenden Gesprächen treffen, und der Autor konstatiert auch bereits, daß seine „Einladungen zur Freiheit" an vielen Stellen schon angenommen wurden: „Es ist möglich, daß Anthroposophen Rudolf Steiner kritisieren und manche seiner Aussagen als zeitbedingt und verfehlt bezeichnen" (S. 11). Entscheidende Differenzpunkte zwischen evangelischer Freiheit und Anthroposophie – z. B. das *Karmagesetz* oder die (für evang. Glauben unannehmbare) „*gespaltene* Vergebung", wie der Autor S. 96 treffend formuliert – werden daher auch klar herausgearbeitet und nicht als Trennendes relativiert. Der Begriff der „Selbsterlösung" gehört „leider nicht in die Legende" (S. 196), wie H. Haug meint: Steiner verwendet ihn ganz selbstverständlich und konsequent.

Hervorzuheben ist auch die Einbeziehung von *Judentum* und *Islam* in die Überlegungen zum Gespräch mit der Anthroposophie. Bei diesem selten behandelten Themenkomplex spürt man den weiten Horizont des Autors. Man erfährt von anthroposophischen Initiativen in Israel und Ägypten, von jüdischen Anthroposophen wie Karl König, Amnon Reuveni und Jesaia Ben Aharon, die über Steiner hinausdenken, auf die bleibende Mission des Judentums und den wiederkommenden Christus zu (S. 142ff), oder von Muslim-Anthroposophen, die nicht zuletzt im Blick auf Christus den Koran „anthroposophisch" lesen (S. 155ff).

Diese „Einladung zur Freiheit" provoziert hoffentlich weitere Dialogbemühungen.

Hans-Jürgen Ruppert

Ulrich M. Dehn, Die geschichtliche Perspektive des japanischen Buddhismus. Das Beispiel Uehara Senroku. Verlag an der Lottbek, Ammersbek 1995. 288 Seiten. Gb. DM 68,–.

Ziel der Arbeit ist das eines Gesprächsbeitrags zur Verständigung zwischen einem von der buddhistischen Kultur Herkommenden und dem jüdisch-christlichen Denken über die Bedeutung der „Geschichte". Es handelt sich um von dem Einzelgänger Uehara Senroku (aus der Nichiren-Richtung des inkulturierten japanischen Buddhismus) ge-

bahnte Trampelpfade, die wieder verwischt zu werden drohen; um Pfade von Berg zu Berg durch ein Geröllfeld mit Steinen und Felsbrocken, die zeitweise die (jüdisch-christliche) Sicht versperren und um solche, die noch in Bewegung scheinen.

Ein solcher Trampelpfad ist der Gedanke, daß erst das *gemeinsame* Überwinden von Ungerechtigkeit auch dem Erleuchteten den Eintritt ins Nirvana gestattet (S. 130). Ein anderer Trampelpfad bezieht sich auf die Abhängigkeit des Einzelnen vom gesellschaftlichen Geflecht, auf den „Koditionalnexus", der einen *ökologisch* orientierten ethischen Ansatz nahelegt (S. 131). Ersterer Ansatz wurde von ihm selbst jedoch nicht für zentral angesehen, letzterer blieb ungenutzt. Und die fatalistische Karmalehre bleibt bei ihm ungeklärt.

Auch wenn vor dem jüdisch-christlichen Horizont die fehlende Konsequenz bei Uehara enttäuscht, dessen sozialethische Ansätze als momentane Einfälle auftreten, die er selbst nicht weiter verfolgt, so läßt sich Dehn dadurch nicht abschrecken. Er weist statt dessen auf die interessanten Fährten hin, die sich von der jüdisch-christlichen Tradition her auszutreten und zu festigen lohnen.

Im übrigen hat Ueharas Inkonsequenz (aus westlicher Sicht) mit seinem Zeitverständnis zu tun. Er spricht von einer Tradition her, die „aus dem Hier und Jetzt lebt" (S. 255). Diese buddhistische Geschichtskonzeption von der Intensität der Gegenwart hat mit der buddhistischen Transzendenzerfahrung zu tun (S. 257, Anm. 88). Auch sie behauptet, geschichtlich zu sein, in dem sie verschiedene Zeiten miteinander „verschränkt" (S. 264). Dehn lädt dazu ein, sich der Andersartigkeit solchen Geschichtsverständnisses auszusetzen.

Die Rezeption Ueharas durch seinen Schüler Maruyama Teruo, ferner die Gegenüberstellung zu christlichen Gesprächspartnern und Exkurse, u. a. zur sozialen Befreiung in anderen buddhistischen Kontexten ergänzen die Untersuchung. Und nicht zu vergessen: Eine große Übersetzungsleistung steht dahinter, die kaum zu überschätzen ist.

Andreas Hoffmann-Richter

DANKBARES ERINNERN

Philip Potter/Thomas Wieser, Seeking and Serving the Truth. The First Hundred Years of the World Student Christian Federation. WCC Publications, Genf 1997. 307 Seiten. Br. Sfr 27,50.

Am 18. August 1995 feierte der Christliche Studentenweltbund (World Student Christian Federation; WSCF) sein hundertjähriges Bestehen. Aus diesem Anlaß ist ein Buch entstanden, das die gegenwärtige Generation von Studenten und Professoren in diese weltweite christliche Gemeinschaft einführen möchte. Seit 1990 bereitete eine Arbeitsgruppe diese Publikation vor, fünf Monographien erschienen seitdem in der Reihe „Historia Series". Keine kompetenteren Verfasser hätten gewonnen werden können, die Geschichte dieses entscheidenden ökumenischen Zusammenschlusses in einer narrativen Weise darzustellen, als zwei seiner wichtigsten Mitarbeiter in zentralen Funktionen: Philip Potter (1960–1968 Vorsitzender des WSCF) und Thomas Wieser (Leiter der christlichen Studentenbewegung in der Schweiz und in den USA 1946 bis 1960). Potter beschreibt die Geschichte des WSCF von den Anfängen bis 1968, Wieser von 1968 bis

1995. Wenige Anmerkungen, eine knappe Bibliographie, eine Liste der Vorsitzenden und Generalsekretäre und ein Personenverzeichnis schließen die Darstellung ab.

Neben den Archiven des WSCF und den regelmäßigen Periodica „Student World" und „Federation News" konnten sie auf die erste Darstellung der Geschichte des WSCF von Mott im Jahre 1920, eine weitere, 1948 publizierte, von Rouse und eine dritte, 1946 in Französisch und 1993 in Englisch publizierte, von Suzanne de Diétrich zurückgreifen. Sowohl Potter als auch Wieser versahen später wichtige Funktionen im ÖRK, galt doch der WSCF gleichsam als Schulung, Ausbildungsstätte und Experimentierfeld für später Verantwortliche des ÖRK.

Der WSCF war in den ersten Jahrzehnten geprägt von der überragenden Persönlichkeit des *J.R. Mott* (1895–1920 Generalsekretär, 1920–1928 Vorsitzender). Durch ihn kam es aus missionarischer Motivation heraus am *17. bis 19. August 1895 in Vadstena/Schweden zur Gründung des WSCF*, der einer der ersten ökumenischen Zusammenschlüsse war. Er betonte immer wieder, was sein und damit auch das Ziel des WSCF war: „Die Evangelisation der Welt in dieser Generation", wobei ihm bewußt war, daß die Studenten „the coming leaders of the world" würden (S. 27). Auf einem Treffen des WSCF in Peking 1922 wurde zum ersten Mal offiziell ein Kommentar zu politischen Vorgängen abgegeben, und zwar zu dem Völkermord an den Armeniern 1915/16 (S. 71). Seitdem lassen die Aktivitäten des WSCF auch erkennen, welche Fragen und Probleme die Menschheit insgesamt oder die Bevölkerung einzelner Länder beschäftigten, z. B. Stellungnahmen zur Problematik des Antisemitismus (S. 89) oder des Imperialismus (S. 170).

Dem WSCF verdankt die Weltchristenheit wichtige ökumenische Impulse: das Gesangbuch „Cantate Domino", die Sammlung von Gottesdienstordnungen und Gebeten „Venite Adoremus", den Weltgebetstag jeweils am letzten Sonntag im Februar.

Der WSCF war und ist kein Instrument oder Organ der Kirchen. Das vorliegende Buch erinnert auch an die wichtige Tatsache, daß die ersten ökumenischen Zusammenschlüsse entscheidend von Laien initiiert und getragen wurden. Möge dieses bewußt nicht streng wissenschaftlich geschriebene Buch – oder wenigstens Teile von ihm – in andere Sprachen übersetzt und so vielen ökumenisch interessierten Laien zugänglich werden, um ein besseres und tieferes Verständnis der ökumenischen Bewegung und ihrer Anliegen zu erlangen. Es ist ein entscheidender, wichtiger Beitrag, sich ihrer Entstehung und Entwicklung zu vergewissern.

Stefan Durst

Werner Simpfendörfer, Ernst Lange. Versuch eines Porträts. Wichern Verlag, Berlin 1997. 289 Seiten. Gb. DM 38,–.

Werner Simpfendörfer starb mit seiner Frau Elisabeth am 28. Juni 1997 durch die Gewalt eines ihm falsch entgegenkommenden Autos. Wenige Tage vorher hatte er noch mit lebhafter Resonanz auf dem Kirchentag in Leipzig aus seiner Biographie über Ernst Lange gelesen: Wieder einmal war, wie bei Ernst Lange, wenn auch auf gänzlich andere Weise, die Schutzhülle eines reichen Lebens zu schwach. Werner Simpfendörfer aus Korntal war kein geborener, aber ein gelernter und gelehrter

Ökumeniker. Er besaß das Talent, ökumenisch zu lernen. In der Arbeit einer evangelischen Akademie und im Weltrat der Kirchen nahm er viele Menschen und Gruppen in diesen nach oben und nach vorne offenen Lernprozeß hinein. Unzählige Menschen in allen Kontinenten bleiben ihm dafür dankbar, ein „Netzwerker" wie Ernst Lange.

Simpfendörfer faszinierte das Leben und Denken Ernst Langes. An seiner Person wird die Inhumanität der gewalttätig-rassistischen Seite der deutschen Geschichte deutlich. Aber ebenso der befreiend-ökumenische Einbruch und Aufbruch, hungernd und dürstend nach Gerechtigkeit, in die deutsche „Provinz" der weltweiten Ökumene. Er verband sie mit der Praxis und Reflexion einer seit der Reformation immer wieder vertagten Kirchenreform. Diese war nicht zu haben, ohne in und an Konflikten zu lernen. Das wiederum lief einer christlichen Tradition zuwider, die Versöhnung allzu oft mit Harmonie verwechselte. Das hat Ernst Lange in seiner Analyse, wie das Programm zur Bekämpfung des Rassismus in den deutschen Kirchen aufgenommen wurde, klar gezeigt. Die Liebe zum Status quo war stärker als die Liebe zu Gerechtigkeit und Befreiung.

Simpfendörfers vorzügliches, in einem glänzenden Erzählstil geschriebenes und gut dokumentiertes Buch stört und gehört in eine Zeit, deren dominante Frage heißt, ob etwas „sich rechnet". Es bedenkt notwendigerweise jene Siege über den Tod, die im Sterben sich vollziehen. Die Christentumsgeschichte beginnt mit einer Niederlage des Todes im Tod.

Das bedeutet keine Rechtfertigung des Todes, wohl aber die Aufgabe, ihm nicht das erste und letzte Wort im Leben gegenwärtiger und zukünftiger Generationen zu überlassen. In dieser Zielsetzung sind Langes und Simpfendörfers jeweiliges Lebenswerk miteinander an vielen Stellen verknüpft.

Das Buch ist eine Konkretisierung dieses zutiefst biblischen Sachverhaltes. Es nennt sich „Versuch eines Porträts" und ist doch eine der großen Biographien (wie die von Eberhard Bethge über Dietrich Bonhoeffer) in unserer Zeit, in denen ein Erbe verbindlich weitergegeben wird, damit in Kirche und Gesellschaft nicht „weiter so", sondern neu gelebt wird.

Intensiv zeichnet Werner Simpfendörfer die Stationen des Lebens und Denkens von Ernst Lange nach: Die Befreiung 1945 aus dem Schatten vielfältiger Bedrohung, die Entdeckung von Theologie, Kirche und Ökumene, die für ihn nicht fertige Häuser, sondern Baustellen und Spielplätze (ja!), Netze der Freundschaft und Aktionsgruppen darstellen. Von der „Meisterung des Lebens", eine Ethik, ach was, eine Inspiration, leben zu lernen, über das politische Engagement gegen die deutsche Wiederaufrüstung bis hin zu Ladenkirche und Hochschulprofessor spannt sich der Lebensbogen bis 1965, ein erleuchtendes und sich verzehrendes Leben, von Krankheiten gezeichnet, aber nicht besiegt.

Genf 1965–1975 sind wieder Jahre der Verknüpfungen zwischen lokalen und internationalen Herausforderungen des Friedens und der Gerechtigkeit, eines emanzipatorischen Lernens und einer die Wirklichkeit ernstnehmenden und deswegen umgestaltenden Verkündigung, wie sie in seinem Konzept der „Predigtstudien" anschaulich wird. Simpfendörfer schließt sein Buch mit dem Satz: Als Ernst Lange erschöpft am 3. Juli 1974 sein Leben beendete, „war er allein. Er wurde 47 Jahre alt – wie sein Vater. Wie sein Vater war er Professor gewesen. Er wählte den Weg der Mutter".

Wer theologisch und ökumenisch Neues und Notwendiges lernen will, greife zu diesem Buch, denn, so Ernst Lange in einer Bibelarbeit zur Bergpredigt, „es gibt bestimmte Stellen in der Bibel, da hörte die Christenheit seit vielen Jahrhunderten einfach weg". Die Frage Simpfendörfers verlangt immer neue Antworten: „Wie wachsen Christen, damit sie ihrer Welt gewachsen bleiben?"

Martin Stöhr

Collegium des Internationalen Baptistischen Theologischen Seminars Rüschlikon/Schweiz (Hg.), Festschrift Günter Wagner. Verlag Peter Lang, Bern 1994. 251 Seiten. Br. DM 64,–.

Das Kollegium des Internationalen Baptistischen Theologischen Seminars ehrt mit dieser Festschrift seinen langjährigen Kollegen, den Neutestamentler Günter Wagner, der vielfach für den Baptismus auch in ökumenischen Zusammenhängen aktiv war. 1993 ist er in den Ruhestand getreten.

Der Band enthält fünfzehn Beiträge ausgewiesener Neutestamentler und Ökumeniker sowohl aus dem weltweiten Baptismus als auch aus vielen anderen Konfessionsfamilien. Unter ihnen sind G. R. Beasley-Murray, Pierre Duprey, Günther Gaßmann, Erich Geldbach, Damaskinos Papandreou, Eduard Schweizer und Lukas Vischer, um nur einige zu nennen. Die Beiträge sind in deutscher, englischer oder französischer Sprache. Es handelt sich durchweg um Erstveröffentlichungen; inhaltlich decken sie einen breiten Themenkreis ab. Zwei Autoren befassen sich mit der Tauffrage als ökumenischem Problem und aus baptistischer Sicht. Beide versuchen Brücken zu schlagen zwischen den traditionellen Positionen „Säuglingstaufe" und „Bekenntnistaufe". Sie tun dies unter Einbeziehung der neueren ökumenischen Diskussion auf dem Hintergrund der Lima-Dokumente zu Taufe, Eucharistie und Amt.

Eine Reihe von Beiträgen befassen sich mit dem Thema „Heiliger Geist". Da ist zum einen ein Beitrag über die Rolle des Heiligen Geistes in den afrikanischen unabhängigen Kirchen. Zum anderen wird das Thema in einem Aufsatz über Basilius den Großen aufgegriffen. Neutestamentlich wird es dann in einem exegetischen Beitrag zu 1 Kor 12 verarbeitet. Auch eine Reihe von streng exegetischen Arbeiten finden sich. So z.B. ein Aufsatz über das Strukturproblem in Mt 5,11–12 sowie eine Abhandlung über 1 Kor 15,5 und über „Das Gesetz der Freiheit" (Jak 1,25; 2,12). Ein Beitrag über „Die Einheit, die wir suchen" als Rückblick am Ende eines ökumenischen Jahrhunderts von Günther Gaßmann bietet einen Überblick über Themen und Ziele der ökumenischen Bewegung. Der Artikel ist allerdings vor der 5. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung 1993 geschrieben und konzentriert sich stark auf das Statement, das der Ökumenische Rat der Kirchen bei seiner Vollversammlung in Canberra angenommen hat: die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung.

Abgerundet wird das Buch durch ein Statement von Günter Wagner: „Warum ich trotzdem Ökumeniker bin", das allerdings bereits in Una Sancta 46 (1991), S. 331–336, veröffentlicht ist. Eine ausführliche Bibliographie des Geehrten ist in einem Anhang beigegeben.

Rainer W. Burkart

Pastor Rainer W. Burkart, Torneystraße 90 a, 56567 Neuwied / Pfarrer Dr. Ernst Michael Dörrfuß, Klotzstraße 26, 70190 Stuttgart / Pfarrer Dr. Stefan Durst, Lornsenstraße 59, 25451 Quickborn / Studienleiter Fernando Enns, Ökumenisches Institut, Plankengasse 1–3, 69117 Heidelberg / Aruna Gnanadason, Referentin für Frauenfragen, Ökumenischer Rat der Kirchen, P.O. Box 2100, CH-1211 Genf 2 / Dr. Michael Haspel, FB Evang. Theologie, 35032 Marburg / Dr. Dagmar Heller, Ökumenischer Rat der Kirchen, P.O. Box 2100, CH-1211 Genf 2 / Dr. Andreas Hoffmann-Richter, Kinocho 251–36, Iwakura Sakyoku, Japan 601-11 Kyoto / Generalsekretärin Dr. Margot Käßmann, DEKT, Magdeburger Straße 59, 36037 Fulda / Bischof Dr. Walter Klaiber, Wilhelm-Leuschner-Straße 8, 60329 Frankfurt am Main / Roman M. Kon', wissenschaftlicher Mitarbeiter im Kirchl. Außenamt des Moskauer Patriarchats, Danilov-Kloster, Danilovski Val 22, Moskau 113191, Rußland / Rev. Ana Langerak, Ökumenischer Rat der Kirchen, P.O. Box 2100, CH-1211 Genf 2 / Prof. Dr. Wolfgang Lienemann, Pilgerstraße 35, CH-4055 Basel / Pfarrer Ulrich Matthei, Frankenthaler Weg 33 a, 65931 Frankfurt am Main / Dr. Geiko Müller-Fahrenholz, Oberblockland 6, 28357 Bremen / Dr. Martin Robra, Ökumenischer Rat der Kirchen, P.O. Box 2100, CH-1211 Genf 2 / Dr. Hans-Jürgen Ruppert, Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Auguststraße 80, 10117 Berlin / OKR i. R. Jürgen Schroer, Josef-Neuberger-Straße 43, 40625 Düsseldorf / Prof. Dr. Martin Stöhr, Fröbelstraße 10, 61118 Bad Vilbel / Pfarrerin Dr. Eva-Sibylle Vogel-Mfato, Ev.-luth. Pfarramt, Marienburger Straße 32, 31185 Nettlingen / Pastor Dr. Klaus Peter Voß, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main / Prof. Dr. Dorothea Wendebourg, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen / Dr. Dietrich Werner, Missionsakademie an der Universität Hamburg, Rupertistraße 67, 22609 Hamburg / Pfarrer Dr. Wieland Zademach, Schussenrieder Straße 44, 88326 Aulendorf.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (vertreten durch Wolfgang Bienert / Marburg) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Günther Gaßmann / Genf; Heinz Joachim Held / Hannover; Viorel Ioniţa / Genf; Margot Käßmann / 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 Stefan / Prag; Lothar Ullrich / Erfurt.

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

Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Schriftleitung: Postfach 900617, 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. Postbank Frankfurt (BLZ 50010060) Kto.-Nr. 61454-602

Bankkonto: Frankfurter Sparkasse (BLZ 50050201) Kto.-Nr. 146449

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: 1.1.1998)

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

Zu diesem Heft

Quo vadis Ökumene? Unsere Reihe „Im Vorfeld von Harare" konnte und wollte, weil um Ehrlichkeit bemüht, neben erfreulichen Entwicklungen und zueinander führenden Wegen die Anzeichen und Kräfte nicht übergehen, die (neutral ausgedrückt) das ökumenische Problem darstellen. Oder müssen wir in der Mehrzahl von Problemen reden?

Was soll man und frau sagen, wenn 33 Jahre nach dem 2. Vatikanischen Konzil und 19 Jahre nach der Papstbegegnung in Mainz eine römische „Note" anzweifelt, ob lutherische Synoden mit ihrer Laienbeteiligung überhaupt akzeptable Partner des bischöflichen Lehramts sein können? Und ist beim begrüßenswerten und notwendigen Eintreten für die afrikanischen Unabhängigen Kirchen um der Orthodoxen willen nicht mitzubedenken, wie charismatische Vitalität und die Gemeinschaft im einen Leib Christi zusammenfinden können? Quo vadis Ökumene? Ein Kreis, der unserer Zeitschrift zumindest nicht fern steht, hat es unternommen, die kürzlich erschienene Kairos-Erklärung für Europa von der zivilgesellschaftlichen auf die ökumenische Ebene zu transformieren und sie als „Offenen Brief der Sorge und der Hoffnung" den „Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Vollversammlung in Harare" ans Herz zu legen. Zu ihnen gehören hoffentlich auch weiterhin orthodoxe Christen als Glieder ihrer Kirchen. Sie werden mit einer stattlichen Reihe sachbezogener Anliegen dieses Offenen Briefes übereinstimmen. Doch wenn sie in Harare gleichrangig beteiligt sein sollen, müssen dann als Firmenzeichen Redeweise und Begründungen so stockprotestantisch sein? Lag Goethe so ganz falsch, als er den revolutionären Zauberlehrling seiner Zeit im Widerstand gegen die Wasserfluten so hilflos dastehen und nur den „alten Meister" der Sintflut Herr werden ließ?

„*Seid fröhlich in Hoffnung*" – dieser zweite Teil der Losung für Harare ist kein Griff nach einem schwankenden Rohr. Dahinter steht die Gewißheit, daß der alte Meister dank seiner Auferstehung und in der Kraft des Heiligen Geistes ewig jung, Haupt der Christenheit und Herr der Welt ist. Als solcher bewahrt er die *Umkehr zu Gott* davor, daß sie sich zu ekklesialen Stabilisierungspraktiken der Vergangenheit entwickelt oder von gesellschaftlichen Sanierungsutopien nicht mehr unterscheidet. Wie zuletzt auch das spärliche Echo auf die Jubiläumsfeier in Amsterdam gezeigt hat, langweilt beides immer mehr. *Als der ewig Neue steht er – und nur Er – gut für die neue Schöpfung insgesamt,* – auch für neue Schöpfung in der ökumenischen Bewegung und *im* Ökumenischen Rat gerade samt den Jahresringen, die beide unter dem Segen des dreieinigen Gottes inzwischen angesetzt haben.

Möge es dem Ökumenischen Rat und der ganzen ökumenischen Bewegung auch durch die 8. Vollversammlung in Harare geschenkt werden, daß diese Erneuerung den Mittelpunkt bildet; denn sie ist die Form, wie das Reich Gottes jetzt schon gegenwärtig ist. Wenn das für Christinnen und Christen *in* und *aus* Harare spürbar wird, strahlen auch die weltweiten, regionalen, nationalen und örtlichen Trägerinstitutionen Glanz und Neuheit aus. Es wird dann auch für die Öffentlichkeit deutlich, was um des einen Leibes Jesu Christi willen immer gilt: *Ökumene lohnt sich.*

Zwei Hinweise zum Schluß:

- Die mit * gekennzeichneten Beiträge dieses Heftes gelten noch einmal – dankbar, anerkennend und in tiefer geistlicher Gemeinschaft – dem Generalsekretär des Ökumenischen Rates, *Konrad Raiser.*
- Mit diesem Heft *verabschiedet* sich die bisherige Schriftleitung von der Leserschaft unserer Zeitschrift. Die Schriftleitung geht – wie seit längerer Zeit geplant – mit dem 48. Jahrgang (1999) an ein Team über, dessen Geschäftsführung bei Pfarrerin *Bärbel Wartenberg-Potter* liegt, der Leiterin der Ökumenischen Centrale und Geschäftsführerin der Bundes-ACK. Pfarrerin Dr. *Dagmar Heller*/Genf, Exekutivsekretärin bei Glauben und Kirchenverfassung, wird der Schriftleitung weiter angehören, Professor Dr. *Hermann Goltz*/Halle in den Herausgeberkreis übertreten.

Dem ausscheidenden geschäftsführenden Schriftleiter ist dies Bedürfnis und willkommene Gelegenheit zugleich, Frau *Hannelore Pohlenz* und Frau *Gisela Sahm* für die Gewissenhaftigkeit und innere Teilnahme herzlich zu danken, die beide nacheinander in den vergangenen vierzehn Jahren unserer Zeitschrift zugewandt und sie immer auch als „ihre ÖR" verstanden haben. Das gleiche gilt für die Sorgfalt und Großzügigkeit, die das *Lektorat* unter Frau *Helga Müller-Römheld*, Dr. *Wolfgang Neumann* und *Christina Gleichfeld* walten ließ, sowie für die Teilnahme des Herausgeberkreises am Geschick und Gedeihen der Zeitschrift, insbesondere durch dessen Moderator, Bischof Dr. *Heinz Joachim Held.*

Die neue Schriftleitung wird sich im Januarheft vorstellen.

Hans Vorster

*Gotteskindschaft und Hermeneutik der Freiheit

Überlegungen zur Überwindung ökumenischer Blockaden anhand des Galaterbriefs

VON HANS VORSTER

I.

In einem Aufsatz „Ökumene heute" hat Heinz Rüegger analysiert, warum das Projekt Ökumene „zu allererst einmal die Geschichte eines beispiellosen Erfolges", gerade durch diesen Erfolg aber in eine Situation geraten und Entwicklungen ausgesetzt ist, die bei oberflächlicher Betrachtung der „Rede von der ökumenischen Krise" ständig neue Nahrung zuführen und so – hier zitiert Rüegger Michael Weinrich – „exakt das befördern, was sie zunächst nur befürchten" (ÖR 1997, 412). Wie sehr das zutrifft, konnten Leserinnen und Leser dieser Zeitschrift an drei orthodoxen Beiträgen feststellen, die wir in der Reihe „Im Vorfeld von Harare" im Juliheft dokumentierten.

Nun wäre es sicher blauäugig zu übersehen, daß insbesondere die Zusammenkunft in Saloniki auch taktisch bedingt war, die eigene Verhandlungsposition stärken sollte und zugleich etwas vom Griff nach der Notbremse an sich hat. So bedauerlich die Mißtöne darin sind – wesentlich mehr Aufmerksamkeit verdient das Grundgefühl, dem diese entstammen, nämlich daß die Orthodoxen sich bei vielen Sitzungen des Weltkirchenrates „gezwungen" sehen, „an Diskussionen zu Fragen teilzunehmen, die ihrer Tradition vollkommen fremd sind" (ÖR 1998, 394, Ziff. 9). Dadurch entsteht natürlich der Eindruck: Da gehören wir nicht hin. Dieser wird offensichtlich noch durch Verfahrensregeln bestärkt, die diesbezügliche Einsprüche, weil als Erklärungen von Minderheiten betrachtet, schon an der Geschäftsordnung scheitern lassen. Sie gelangen also erst gar nicht dahin, daß sie den „moralischen Charakter des Weltkirchenrates" beeinflussen könnten (ebd.).

Was hier Unruhe, Verdruß und Austrittsgelüste verursacht, heißt in der Sprache vieler ökumenischer Dokumente *Marginalisierung*. Niemandem, der in größerer Gemeinschaft an Entscheidungsprozessen beteiligt ist, bleibt sie erspart. Es ist allerdings erstaunlich und muß verletzen, wenn innerhalb

einer Gemeinschaft wie dem Ökumenischen Rat oder von ökumenischen Organisationen, die einen wesentlichen Teil ihres Einsatzes den Marginalisierten in Ökonomie und Gesellschaft zuwenden, das Grundgefühl, marginalisiert zu sein, über einen längeren Zeitraum nicht überwunden werden kann.

Dieses Grundgefühl haben die Orthodoxen – im Unterschied zu den orientalischen Kirchen des Ostens – jetzt nach mehreren Anläufen unüberhörbar geäußert. Es belastet latent oder offen auch andere ökumenische Organisationen. Es ist also nicht auf den Ökumenischen Rat beschränkt, wenn hier seinen Ursachen nachgegangen wird; denn vermutlich stellen die ökumenischen Organisationen oft mehr den Ort dar, in den wie bei einem Tiefdruckgebiet atmosphärischer Überdruck einströmt, der außerhalb entsteht, dort nicht abgebaut werden kann und deshalb in einen Bereich geringerer Abwehr und Souveränität abfließt. Das Krisengerede hätte dann eine Ableitungsfunktion, die verhindert, daß – wie in *vor*ökumenischer Zeit – elementare Natur- und Kulturgegensätze elementar aufeinanderprallen. Solche Ableitung verhindert dann immerhin auf eine vom Kreuz Jesu Christi zwar weit entfernte, aber (wenn wir an die Gegensätze im Judentum zur Zeit Jesu denken) ihm doch irgendwie analoge und konfessionstherapeutisch naheliegende Weise, daß antagonistische Kräfte sich selbst blockieren oder gar zerstören. Wer den sog. „Tränenbrief" vor Augen hat, den der Apostel Paulus nach Korinth schreibt, wird jedenfalls die Chancen nicht verkennen, die für den Ökumenischen Rat und die gesamte ökumenische Bewegung gerade dann entstehen, wenn Überdruck rechtzeitig diagnostiziert und in gemeinsamer Bemühung, also heute nicht einseitig zu Lasten der Ökumene, abgebaut wird. Insofern lösen Austritte gar nichts, der Ökumenische Rat wird vielmehr um der Gemeinschaft der Kirchen willen nach fünfzig Jahren mindestens ebenso sehr, wenn nicht noch dringlicher gebraucht als vor fünfzig Jahren.

In solcher Ableitungsfunktion sind die ökumenischen Institutionen freilich hoffnungslos überfordert, wenn sie diese nach den ekklesiologischen Maßstäben erfüllen sollen, die in den getrennten Kirchen den Überdruck nach innen und außen erzeugen. Umgekehrt muß es in den Kirchen zwar eine ökumenische Avantgarde geben und auch gegen ihre Vernetzung ist nichts einzuwenden. Doch darf diese sich nicht auf partikulare Interessen (meist „Programme" genannt) festlegen und Ökumene instrumentalisieren, um diese und nichts anderes in den eigenen Kirchen durchzusetzen. In beiden Fällen ist man ökumenisch nicht auf der Suche nach *dem/den Anderen*, sondern nach *Gleichgesinnten, Verbündeten und Mehrheiten.*

Dies abzuwehren war zwei Jahre nach der Gründung des Ökumenischen Rates eines der Ziele der „Toronto-Erklärung". Es ist nicht dadurch obsolet geworden, daß sich inzwischen viele auf sie nur berufen, um ihre eigene Ekklesiologie abzusichern oder ökumenisch legitimiert zu sein, *andere* nicht als Kirche anzuerkennen. Gerade wer sich gegen eine solche Beanspruchung dieser Erklärung zu Recht wehrt, wird aber auch *über Wege nachdenken* und *Werkzeuge bereitstellen* müssen, die zu den nötigen Öffnungen führen. Um bei unserer Metapher zu bleiben: Es ist unökumenisch und unökonomisch zugleich, wenn der Ökumenische Rat zwar anderwärts entstandenen Überdruck ab- und auf sich zieht, dadurch anderwärts kurzfristig das Durchatmen erleichtert, aber die Witterungsumstände bestehen bleiben, die den nächsten Überdruck hervorbringen.

II.

Ehe wir uns solchen Wegen und Werkzeugen zuwenden, sei eine *biblische Besinnung* vorausgeschickt, die ihren Mittelpunkt im *Galaterbrief* hat. Angestoßen von Tendenzen, die sich in der ökumenischen Bewegung seit den Lima-Dokumenten und der VI. Vollversammlung von Vancouver (1983) bis in die Vorbereitungen für Harare hinein ergeben haben, *erfragt* diese Besinnung zweierlei:

(1) Warum konnte die jüdische Tora die Christen in Galatien, die doch zum größten Teil aus dem Heidentum kamen, derart „bezaubern", daß sie überzeugt waren, sie würden erst durch den Eintritt in die Tradition der Tora zu vollgültigen Christen? Wie konnte es dazu kommen, daß ihnen als Fülle der Abrahamskindschaft erschien, die ihnen durch die paulinische Mission vorenthalten worden sei, was für den Apostel nur ein „Enden im Fleisch" und ein „anderes Evangelium" darstellt (3,1ff; 1,6)? Offenbar erlagen sie einem verführerischen Glanz, der von der Tora ausging und auf Heidenchristen so wirkte, daß Paulus auch im Philipper- und Zweiten Korintherbrief davor warnt.

(2) Haben wir es dabei nur mit einem kontextuellen zeitbedingten Phänomen zu tun, dem sich das Gottesvolk unter anderen Umständen entziehen kann? Keineswegs; eine blendende Macht eignete der Tora nach Paulus bereits in dem Augenblick, als es Mose von Gott übergeben wird (2Kor 3,7). Sie ist also *konstitutiv für das Gesetz und verleiht noch heute – und wohl bis in alle Zukunft – dem Idealismus und der Ideologie ihren Schwung*. Nichts berechtigt also auch zu der Annahme, die ökumenische Bewegung bliebe davon verschont; nichts entlastet sie und jeden einzelnen unter uns deshalb

von der Aufgabe, *Gesetz und Evangelium zu unterscheiden*, damit nicht, was vor fünfzig Jahren im Geist begann, kläglich im Fleisch endet. Wer darin ein Manko oder gar ein Fiasko der ökumenischen Bewegung erblickt, muß sich wie die Christen in Galatien sagen lassen, er sei „unverständig". Verstand und Weisheit erweisen sich denn auch darin als Gaben des Heiligen Geistes, daß sie zu solcher Unterscheidung befähigen und ermutigen. Und Grund zur Scham haben Kirchen, Bewegungen und wir alle nicht, wenn uns diese Unterscheidung, die immer konkret erfolgt, *im Einzelfall mißlingt*, wohl aber dann, wenn wir uns der damit verbundenen *eigenen Fragwürdigkeit entziehen wollen oder diese Unterscheidung gar für unnötig halten.*

Folgen wir dem Galaterbrief, dann wirkte die Tora auf die dortigen Gemeinden vor allem deswegen so anziehend, weil sie diese in eine ehrwürdige, machtvolle Tradition einzugliedern versprach, die in Abraham ihren Ursprung hat. Derartiges hatte der religiöse Synkretismus, aus dem diese Menschen kamen, nicht zu bieten; ihr gegenüber stand in ihren Augen aber auch der Apostel ziemlich kümmerlich da: Wer war er schon? Er nennt sich selbst den geringsten unter den Aposteln. Den Beglaubigungskriterien, die der Zwölferkreis oder als Bruder Jesu auch Jakobus vorzuweisen haben, kann und will er offensichtlich nicht entsprechen, doch Gemeinschaft mit den besser Beglaubigten (2,11ff) ist für ihn unverzichtbar. Wo bleibt die Tradition, auf die er sich für seinen Auftrag berufen könnte? Ist „Damaskus" wirklich gleichwertig mit dem, worauf sich Petrus, der Zwölferkreis und andere als Legitimation stützen? Vor allem aber: Inwiefern kann sich das Evangelium, das Paulus den Völkern des Erdkreises verkündigt, mit dem Traditions- und damit dem Geschichtszusammenhang messen lassen, den in der Kombination von Taufe *und* Beschneidung die Gegner des Paulus den Galatern anbieten? Wie kann er behaupten, was ihnen als ein Mehr und Besser erscheint, sei etwas, was das Evangelium praktisch aufhebe (1,7)? Wie kommt er dazu, die in der Taufe begründete Gotteskindschaft ehemaliger Heiden, die Männer und Frauen, Freie und Sklaven einander gleichstellt, in den Rang derjenigen Zugehörigkeit zu Gott zu erheben, die sich von Abraham herleitet und deren Symbol nur Männer empfangen? Wie läßt sich *ökumenisch* die in den Ohren jedes Juden und jeder Jüdin ungeheuerliche Schriftauslegung rechtfertigen, die Isaak zum Archetyp der Gesetzesfreiheit erhebt, den Berg Sinai aber mit der Magd Hagar verbindet und die Empfehlung aus Genesis 21,10 aufgreift: „Stoß die Magd hinaus mit ihrem Sohn; denn der Sohn der Magd soll nicht erben mit dem Sohn der Freien" (4,21–31)?

Es ist exegetisch äußerst kühn, wie Paulus in Galater 3,14 die Hingabe des Gottessohnes ans Kreuz im Abrahamsopfer *präfiguriert* sieht und den daraus folgenden Segen *eschatologisch auf die Erfüllung der Zeit in der Gottessohnschaft auch von ehemaligen Heiden hin auslegt*. Wenn der Schriftbeleg dafür in 3,16 alles auf den *einen* Sohn konzentriert, die leiblichen Nachkommen Abrahams aber unerwähnt bleiben, steht das nur scheinbar zu Römer 9–11 im Widerspruch. Der Apostel will vielmehr verdeutlichen, daß es für Gott keine Traditionspräferenzen gibt, sondern die Traditionskette der Tora (wie heute diejenige aller christlichen Kirchen) ebenso auf die messianische Erfüllung in Christus angewiesen ist und von ihr her in Kraft steht, wie das in den heidenchristlichen Gemeinden durch die Taufe der Fall ist. Hier haben wir weiterzudenken, wenn die Argumentation des Apostels nicht auf eine spitzfindige Polemik hinauslaufen soll, die wir in einer pluralistischen Situation als peinlich empfinden.

Den christlichen Glauben durch den Glanz von Traditionen zu legitimieren und Ungewißheit durch fundamentalistisches Gehabe zu überspielen, ist eine bleibende Versuchung. Wer den Verlauf der ökumenischen Bewegung bedenkt, wird deshalb den im Galaterbrief aufgetretenen Problemen und dem Kampf, den Paulus nicht nur für die galatischen Gemeinden führte, Aufmerksamkeit nicht versagen können. Was läßt sich daraus für die Überwindung von ökumenischen Blockaden heute lernen?

III.

(1) Die ökumenische Bewegung reicht mit ihren geschichtlichen Wurzeln zurück in Bewegungen, die schon im 18. und 19. Jahrhundert konfessionelle, territorial- und nationalstaatliche Grenzen überschritten hatten. Zu denken ist an die reformierte Präzisheit, den Pietismus, an die Brüder-Unität, die methodistische und die Erweckungsbewegung, an die Entstehung der Evangelischen Allianz und die christlichen Studenten- und Jugendbewegungen beiderlei Geschlechts. Diese Zusammenhänge sind oft dargestellt worden, häufig begleitet von einer gewissen Sehnsucht nach Wiederholung und mit Kritik am gegenwärtigen Kirchentum. Letztere wurde jedoch nur in wenigen Fällen wirklich geistlich und theologisch aufgearbeitet.

Der zunächst von einem aufgeklärten Absolutismus, dann vom Bürgertum geprägte gesellschaftliche Rahmen, in dem sich diese ersten ökumenischen Impulse meldeten, ermöglichte, daß häufig weibliche „schöne Seelen" und vorwiegend männliche charismatische Persönlichkeiten in sich wiederholenden Wellen auf Abstand zur verfaßten Kirche gingen und die von ihnen

geprägten Kreise an den Kirchen vorbei in Gemeinschaften sammelten und in Aktionen umsetzten. Herausragende Beispiele dafür sind Mission und Diakonie. Abgesehen von sich separierenden Rändern bildete sich in dieser „*Ökumene vor der Ökumene*" als einigendes Band die Liebe zu Jesus, eine auf Innerlichkeit konzentrierte Verbindung mit Gott und die Verpflichtung auf einen altruistisch geprägten Lebensstil heraus. Sie wurden in einem Choral als der Glanz besungen, den das „inwendige Leben" der Christen ausstrahlt, und häufig auf den Begriff der Gotteskindschaft gebracht, an der sich die wahrhaft Gläubigen in einer Art spiritueller Witterung gegenseitig erkennen.

Daß die ökumenische Bewegung sich in solchem Kontext nur in Gestalt mehrerer Bewegungen entwickeln konnte, ist evident. Andere Ausgangsbedingungen für sie gab es im protestantisch geprägten Teil Europas und Nordamerikas praktisch kaum. Ebenso evident ist aber, daß es die ökumenische Bewegung angesichts von Industrialisierung, Sozialismus und Nationalismus, angesichts sich entfaltender Humanwissenschaften und der Katastrophe zweier Weltkriege nicht bei der Distanz zwischen Gotteskindschaft und Kirchen belassen konnte und sich von einem einseitig erwecklichen Verständnis der Gotteskindschaft lösen mußte. Der Ökumenische Rat konnte darum in den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts also nur ein „*Rat von Kirchen*" werden. Wie hätte er sonst den High-Church-Flügel der Anglikaner, die orthodoxen und orientalischen sowie die altkatholischen Kirchen aufnehmen und Verbindung nach Rom suchen können? Es war deshalb auch nicht verwunderlich, daß der bisherige Kristallisationspunkt der „Ökumene vor der Ökumene" sich verwandelte und durch seine Anlehnung an den Fundamentalismus eine bis heute anhaltende Disjunktion zu der Struktur von Ökumene eintrat, die sich im Ökumenischen Rat zusammenfand.

Die geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen, auf denen diese Disjunktion beruht, sind heute weitgehend überholt, eine erhebliche Anzahl daraus resultierender Konfliktfelder ist obsolet geworden. Das hindert freilich nicht, daß sie noch eifrig beackert und gedüngt werden. Niemand verlangt, daß sich beide Seiten von ihren unterschiedlichen Werdegängen abkoppeln. Doch es ist hohe Zeit, daß sie ihre Werdegänge beiderseits durchschauen und den Dialog über das gemeinsame Erbe aufnehmen. Wenn ihr durch Christus vermittelter Gottesbezug nicht nur ein Aushängeschild darstellen soll, sind sie verpflichtet zu klären, *was das in Jesus begründete Kindschaftsverhältnis zu Gott (Hyothesia tou Theou) unter den Bedingungen der Gegenwart bedeutet und bewirkt. Dafür gibt es keinen besseren biblischen Anknüpfungspunkt als den Galaterbrief* und für diese Klärung keine

bessere Ebene als den Ökumenischen Rat der Kirchen; denn daran, *wie das Gottesverhältnis ihrer Mitglieder von der Gottessohnschaft Jesu Christi bestimmt und geprägt wird*, müssen alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ein elementares Interesse haben, soll christlicher Glaube mehr sein als Zustimmung zu Lehrsätzen oder exegetischen Ergebnissen. Nur von ihrer Quelle her lassen sich die unterschiedlichen Formen von Frömmigkeit/Spiritualität und Nachfolge gegenseitig als legitim oder reformbedürftig einsehen; und diese Quelle ist nun einmal die Gottessohnschaft Jesu. Nur ein analoges Fortwirken dieser Sohnschaft in den Töchtern und Söhnen Gottes kann als Wirkung des Heiligen Geistes angesehen werden; denn der Geist der Wahrheit wird von ihm Zeugnis geben (Joh 15,26).

Die *entscheidenden Fragen* werden dabei vermutlich sein: Wie verhalten sich christliche Freiheit und Emanzipation zueinander? Welche Chancen haben Christen in einer säkularen Zivilgesellschaft, die Freiheit, zu der sie Gott befreit hat (Gal 5,1) konstruktiv zu leben? Wie werden wir in ökumenischer Gemeinschaft darin lernfähig, ohne unter das knechtische Joch religiöser oder säkularer Gesetzmäßigkeiten oder Institutionen zu geraten (Gal 5,1)?

IV.

(1) Es ist einsichtig: Solche Lernfähigkeit braucht eine gediegene und überzeugende *geistliche Grundlage*. Solange die ökumenische Bewegung vor allem die Distanz zwischen der „Vorökumene" und den verfaßten Kirchen, zwischen Gotteskindschaft und offizieller Lehre überwinden wollte und mußte, konnte das (meist verkürzt zitierte)Vermächtnis Jesu aus Joh 17,21 („Auf daß alle eins seien ..., damit die Welt glaube ...") als solche Grundlage sowie als Gewissensappell und Losung für Kirchen und Gläubige zugleich dienen. Niemand, der ernsthaft die Gemeinschaft der Kirchen will, wird auf diesen Schriftbeleg verzichten können und wollen. Seine umfassende Weite hat er freilich unter dem Druck eines bestimmten Verfahrens ökumenischer Theologie eingebüßt. Es sind deshalb *hermeneutische Klärungen und Anstrengungen* nötig, diese Weite zurückzugewinnen. Gefordert ist deswegen vor allem eine Revision der sog. Konsenstheologie, d.h. der Art und Weise, wie diese seit den siebziger Jahren angewandt wurde und vielfach noch immer wird.

Um *Mißverständnisse* zu vermeiden: Die Suche nach Übereinstimmungen in der Lehre der Kirchen ist legitim. Daß man dabei die überlieferte kirchliche Lehre daraufhin abklopft, ob und wo hinter Abweisungen und Verur-

teilungen nur Sprachunterschiede und Mißverständnisse sich auswirken oder wo die Partner eines Dialogs sich weiterentwickelt haben und ob nicht inmitten bleibender Unterschiede gemeinsame Linien, sog. Konvergenzen sichtbar werden, war und ist sinnvoll. Es hätte in dem Maß, in dem es in den beiden letzten Jahrzehnten durchgeführt wurde, völlig ausgereicht, guten Gewissens erklären zu können, daß die Lehrverurteilungen der Vergangenheit zwar nicht einfach grundlos und willkürlich erfolgt sind, den Partner aber heute nicht mehr treffen. Drastisch ausgedrückt: Das Dialogfeld der Kirchen wäre auf diese Weise von Tretminen geräumt worden. Das Blickfeld der ökumenischen Theologie wäre frei geworden für die tatsächliche Glaubenswirklichkeit in den Gemeinden.

Leider begnügte man sich nicht mit den unbestreitbaren Erfolgen der Konvergenz-Suche und verließ die Spur, die vom Apostel Paulus im Galaterbrief vorgezeichnet ist. Man versuchte vielmehr, auf der Sprachbasis der Vergangenheit bisher strittige Lehraussagen so zu interpretieren, daß *gleichzeitig* die Identität konfessionellen *Lehrens und Urteilens* über die Jahrhunderte *festgehalten*, also den Bekenntnisschriften und den Entscheidungen des Lehramts Genüge getan würde, zugleich aber gemeinsame Lehraussagen zustande kämen, die dann die Grundlage für Kirchengemeinschaft heute bilden sollten. Dieses Verfahren ist zunächst zwischen Anglikanern, Orthodoxen und Rom, zuletzt auch zwischen dem Lutherischen Weltbund und Rom gründlich in die Sackgasse geraten.

Es hat aus zwei Gründen keine Zukunft: Es beruht auf der Voraussetzung, Kirchengemeinschaft sei *primär Lehr-*, erst *sekundär Lebensgemeinschaft*. Dabei wird übersehen, daß das Sein christlicher Gemeinschaft auf einem Handeln beruht, das in Gott seinen Ursprung hat und durch Wort/Verkündigung und Sakrament vermittelt wird; Lehre aber der gegenseitigen Verständigung dient, worauf Christsein und Kirchengemeinschaft beruhen. Dieser Verständigungsprozeß in und zwischen den Kirchen aber ist – notgedrungen und glücklicherweise – *zeitbedingt*. Er entwickelt sich. Wird das mißachtet, dann geschieht, was beim „Apostelkonzil" der paulinischen Mission und den heidenchristlichen Gemeinden gegenüber von denen, die als Autoritäten und Garanten der Ersttradition galten (Gal 2,6), gerade *nicht geschah*: daß nämlich *als Voraussetzung für Gemeinschaft Bedingungen auferlegt* werden. Anstelle von Bedingungen für Gemeinschaft wurde damals, durch Handschlag besiegelt, die jeweilige Sendung und damit ihr Ursprung im Heiligen Geist *als gleichwertig anerkannt*: Der Testfall dafür war, ob der Apostelbegleiter Titus, griechischer Herkunft und damit unbeschnitten, auch im judenchristlichen Kontext als Bruder anerkannt oder ob er, damit ihm Gemein-

schaft gewährt werden könne, sich der Beschneidung unterziehen müßte (Gal 2,3). Das ist damals zwar von Teilen der judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem als Forderung in die Gespräche der Jerusalemer Autoritäten mit Paulus eingebracht worden, doch die „Säulen" – Jakobus, Petrus und Johannes – haben sich diese Forderung nicht zu eigen gemacht. *Sie handelten ökumenisch.* Paulus betont, daß dies für ihn der „Knackpunkt" war, von dem „die Wahrheit des Evangeliums" (wir würden wohl sagen: die Rechtmäßigkeit seiner Missionstätigkeit in den heidenchristlichen Gemeinden) abhängt (Gal 2,5).

(2) Es war ein gewaltiger Schritt zur Gemeinschaft, als das *Ökumenismusdekret des 2. Vatikanums* anstelle der bisherigen Ausgrenzung der „Acatholici" von der durch die Taufe begründeten Gemeinschaft mit den Reformationskirchen sprach und diese Gemeinschaft damit *legitimierte.* Auch die zugefügte Einschränkung, diese Gemeinschaft sei noch nicht vollkommen, ist als *Beschreibung* zweifellos richtig und auch als *Zielvorgabe, die Gemeinschaft zu vervollkommnen,* wird man sie akzeptieren können. Als *Wegweiser* für *Kirchengemeinschaft* führte diese Einschränkung indessen genau zu dem, was der Apostel Paulus beim „Apostelkonzil" *kategorisch ablehnte.* Kirchengemeinschaft wurde von *Auflagen abhängig gemacht, die sich Kommissionen erdachten, die aber dem Sein der Kirche, wie es sich aus Wort/ Verkündigung und Sakrament konstituiert und seinen geschichtlichen Ausdruck findet, nicht entsprachen.* Die Folge war, daß solche Konsense zwar als Ausdruck guten Willens kirchenamtliche Anerkennung fanden und finden, die Klagen über ihre mangelnde Aufnahme im Volk Gottes sich aber eher verstärken als abnehmen bzw. daß die Zeit über sie hinweggeht.

Letzteres wäre ein *Jammer*; denn ihre im Grunde auf vorkonziliaren Prinzipien beruhende Anwendung macht ja die Ergebnisse der Konvergenz-Suche nicht hinfällig oder wertlos. Um den bereits in Gang befindlichen Erosionsprozeß zu stoppen, ist ein *Paradigmenwechsel in ihrer Anwendung* dringend erforderlich. Solange diese Ergebnisse überwiegend daran gemessen werden. ob und wie exakt sie der überlieferten, konfessionell geprägten Lehre entsprechen, können sie schwerlich der Verständigung über das gelebte Christ-, Gemeinde- und Kirche-Sein dienen, wie es sich als Wirken des Heiligen Geistes durch Wort und Sakrament in den Kirchen bildet. Es entsteht vielmehr eine Ökumene auf zwei getrennten Schienen, die im günstigsten Fall *nebeneinander herlaufen.* Einerseits orientiert sich die entstehende Kirchengemeinschaft am Glaubens- und Lebensvollzug, wie er sich als der geistliche Segen der Ökumene entwickelt. Darin wiederholt sich, was uns im Galaterbrief über das Entstehen von Gemeinschaft zwischen juden- und hei-

denchristlicher Mission überliefert ist. Daneben aber, ja oft in innerem Widerspruch dazu, soll etwas angeeignet und anderes abgestoßen werden, was sich kaum oder gar nicht mit der gelebten Ökumene deckt. Es ist bewundernswert, mit welcher Geduld sich bisher christliche Gemeinden und ökumenische Kreise dieser Mühe unterzogen haben. Sie nimmt in der Gebetswoche für die Einheit der Christen manchmal die groteske Form an, daß die versammelte Gemeinde Hindernisse „wegbeten" soll, die die Kirchenleitungen nicht loszulassen bereit sind. Wir brauchen uns also nicht zu wundern, daß sie dann in den entsprechenden Dokumenten je länger, je weniger den „entscheidenden ökumenischen Schritt" erblicken und von ihren Kirchenleitungen anderes erwarten.

Natürlich hat sich ihre Mühe in vielen Einzelfällen auch gelohnt und das gegenseitige Verstehen gefördert. Zur Kirchengemeinschaft hat sie jedoch nur dort geführt, wo – wie z.B. bei der Leuenberger Konkordie – Verkündigung, Sakrament und Glaube *in ihrem Lebensvollzug* die Grundlage bildeten. Wo den „Dokumenten wachsender Übereinstimmung" die Verankerung in solcher Grundlage abging, vermochte auch der beste Wille nicht, die beschriebene Zweigleisigkeit zu überwinden. Und wenn auf der zweiten Schiene das Ziel immer wieder als nahezu erreicht dargestellt wird, dann aber aus Gründen der *Identitätssicherung nach rückwärts* Nachforderungen folgen, statt die gemeinsame Identität sich aus der kirchengründenden und -erhaltenden Gabe Gottes entwickeln zu lassen, dann erscheint für viele Kirchengemeinschaft in einem ähnlichen Licht wie Kooperation oder Fusion von Wirtschaftsunternehmen und Interessenverbänden und entfremdet sich zunehmend der Verankerung dort, wo sie nicht nur nach dem Galaterbrief verankert ist, nämlich darin, daß Gott uns in Entsprechung zu Jesus als dem, der in einzigartiger Weise der Sohn Gottes ist, zu seinen Söhnen und Töchtern macht.

Dieses Geschehen war, sicherlich kontextgebunden, der Bezugspunkt der „Ökumene vor der Ökumene" und vor dem Ökumenischen Rat. Es ist, wie beim ersten christlichen Konzil, auch der geeignete Bezugspunkt, damit entdeckte Konvergenzen in der überlieferten Lehre der Kirche nicht – falsch gepolt – der Interesselosigkeit verfallen, sondern *sich entwickeln und für unser gemeinsames Christ- und Kirche-Sein als tragfähig erweisen.*

(3) *Glauben und Kirchenverfassung* war und ist von seiner Struktur her glücklicherweise daran gehindert, entdeckte Konvergenzen so sehr zu strapazieren, daß sie im Sinne von Gal 2,6 zur „Auflage" werden. Das hat den Lima-Dokumenten ihren Erfolg verschafft und erfreuliche Entwicklungen und Bereicherungen aus Freiheit in Gang gebracht. Sie wurden freilich,

zumindest teilweise, eingeengt durch offizielle Rezeptionen, die in nicht wenigen Fällen eher eine Rezension am Maßstab der offiziellen Lehre darstellten und – wie dann auch bei „Lehrverurteilungen– kirchentrennend?" – den Freisetzungsimpuls, den sie hätten auslösen können, hemmten. So war es sicher *klug*, daß Glauben und Kirchenverfassung das Bekennen des einen Glaubens nur bis zu einer Auslegung des Ökumenischen Bekenntnisses von 381 vorantrieb, und der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) lag richtig, als er daran so weiterarbeitete, daß dem Wirken des Heiligen Geistes im Gespräch der Gemeinden und Christen Raum geschaffen wird (siehe „Wir glauben, Wir bekennen, Wir erwarten". Eine Einführung in das Gespräch über das Ökumenische Glaubensbekenntnis von 381, Frankfurt am Main/Eichstätt 1997).

Anders als die bilateralen Dialoge konfessionsverschiedener Kirchen kann sich Glauben und Kirchenverfassung besser von der Überprüfung ermittelter Konvergenzen an konfessioneller Korrektheit freihalten und *sich den im multilateralen Dialog liegenden Chancen öffnen*. Deshalb ist es sehr zu wünschen, daß sich Glauben und Kirchenverfassung – metaphorisch gesprochen – an eine Art *hermeneutische Wiederaufbereitung* dessen macht, was die bilateralen Dialoge zum Stocken oder Stillstand brachte und bringt und die multilateralen in ihrer Wirkung behindert; denn wenigstens in der ökumenischen Bewegung dürfen mit hohem Einsatz und Kosten errichtete „spirituelle AKW's" nicht wegen Untauglichkeit wieder stillgelegt werden. Das investierte Kapital wurde den Investoren ja von höherer Seite anvertraut. Es gibt kein Eigentumsrecht der beteiligten Kirchen daran. Sie stehen vielmehr in der Pflicht, dieses Kapital so weiterzuentwickeln, daß es dem ganzen Leib Christi zugute kommen kann.

Für die Zukunft der ökumenischen Bewegung wird deshalb eine *Hermeneutik christlicher Freiheit* von entscheidender Bedeutung sein. Nur auf diesem Boden kann sich dann auch eine *Hermeneutik des Vertrauens* entwickeln, deren von Hoffnung getragene Vorgaben nicht – wie zuletzt durch die römische „Note" vom 25. Juni 1998 – enttäuscht werden. Dazu seien nun einige Perspektiven angedeutet, wie eine solche Hermeneutik der Freiheit wirksam werden kann.

V.

(1) Ihren Ausgangspunkt sollte eine solche *Hermeneutik der Freiheit* bei der *Sendung des Sohnes Gottes und der Erfüllung der Zeit* im Sinne von Gal 4 nehmen. Natürlich ist das Auftreten, der Weg und das Geschick Jesu von Nazareth damit bereits in einer bestimmten Richtung interpretiert und zwar

als Einladung zur Freiheit der Gotteskindschaft. Doch hinter diese Interpretation können Christen und Kirchen nicht zurück, wenn sie nicht ihre Grundlage einbüßen wollen. Dagegen kann auch nicht eingewandt werden, daß die judenchristlichen Gemeinden des Anfangs das Auftreten, den Weg und das Geschick Jesu mit anderen Akzenten versahen. Entscheidend ist vielmehr, ob eine solche Interpretation Anhalt an Jesus selbst hat, und das ist der Fall. Die neutestamentlichen Zeugen führen den Durchbruch seiner spezifischen Gemeinschaft mit dem Gott Israels auf eine Berufung zurück, die sich mit seiner Taufe durch Johannes im Jordan verband. Seine Verkündigung, insbesondere in den Gleichnissen, seine Jüngerunterweisung, die Stiftung des Herrenmahls, allem voran die Gebetsanrede „Abba" zeigen, daß das Sohnesverhältnis zum Gott Israels und dadurch das Verhältnis Gottes zu ihm als Vaterschaft für Jesus konstitutiv waren. Eine Hermeneutik der Freiheit wird also auf ihre Verwurzelung in der Sohnschaft Jesu größten Wert legen, ebenso mit Phil 2,6 darauf, daß Jesus dieses Sohnesverhältnis nicht gegen andere abschirmte und sich dadurch zum religiösen Virtuosen oder Wunder- bzw. Supermann erhob. Er raffte es nicht wie einen Raub an sich, Gott gleich zu sein, sagt dieser Hymnus. *Er sah sich vielmehr beauftragt, dieses Sohnesverhältnis zu öffnen, es zur Quelle von Umkehr, Sammlung, Heilung und Versöhnung, von Freude und Freiheit werden zu lassen* (Lk 4), *ja, er war bereit, dafür sein Leben zu opfern.* Deswegen verbindet das Johannesevangelium die Sohnschaft Jesu (1,14.17) schon von Anfang an mit dem Werk, das der Gottesknecht aus Jesaja 53 als das Lamm Gottes zu erfüllen berufen ist (1,29.34.36).

(2) Wenn wir davon ausgehen, daß die Seligpreisungen der Bergpredigt als Heilsproklamation und -zuspruch diese Teilgabe an seiner Sohnschaft zusammenfassen, werden wir in der *Seligpreisung der Friedensstifter als Söhne oder Kinder Gottes* (5,9) zweierlei bestätigt finden:

- einmal daß Jesus in der Gemeinschaft, der er an seiner eigenen Sohnschaft teilgab, die *Bestimmung Israels zur Sohn- und Gotteskindschaft sich erfüllen sah*; denn diese Seligpreisung ist von seiner Sendung, die Gegensätze in Israel zu versöhnen und das Volk Gottes zu sammeln, kaum zu trennen;
- und daß zweitens in dem Maß und auf dem Weg, auf dem die Sendung Jesu die Grenzen des Judentums überschritt und universal wurde, sich auch *die Abrahamskindschaft für alle Völker öffnen* mußte. Da sie in der Sendung und Sohnschaft Jesu erfüllt ist, konnte und kann die Abrahamskindschaft nicht völkisch, rassisch oder national beschränkt bleiben. Der Einlaß in sie durch Glaube und Taufe steht allen Menschen offen. Sie sind

nach Gal 5,1 zur Freiheit befreit und sollen Sorge tragen, daß sie sich „nicht wiederum in das knechtische Joch fangen" lassen.

(3) Dieses Angebot der Freiheit und der Auftrag, sie zu wahren, hat über die christliche Mission zu einer gelebten und über zwei Jahrtausende wirksamen *familiären Gemeinschaft* der Christen geführt. Diese ist gleichzeitig – wie in Familien und Dynastien auch – durch schwere Verwerfungen, Entstellungen und katastrophale Feindschaften gekennzeichnet. Sie wurden hauptsächlich dadurch verursacht, daß die einen die Freiheit der anderen durch „Auflagen" mißachteten und/oder – wie einst die Galater – das „Gesetz des Geistes" (Römer 8,2) bzw. die Gotteskindschaft nicht genug schätzten, sondern ihnen diejenige Ruhe und Distanz von der Weltverantwortung vorzogen, die das Leben im Käfig oder der Marsch im Gleichschritt gewähren. Deshalb *sollten sich die Dialogpartner aller Konfessionen im Übergang zum dritten Jahrtausend verpflichten, das Angebot und den Auftrag des Galaterbriefs zu bedenken, d.h. sich auf den Weg zu einem wirklich ökumenischen Konzil zu begeben.*

VI.

Nachdem wesentliche Aufräumarbeit zu den gegenseitigen Verurteilungen bereits geleistet ist, gilt es, dies auch kirchlicherseits anzuerkennen. Das macht den Weg frei für *zwei Vorgehensweisen*, die am besten eng miteinander verzahnt werden:

(1) Die *Darstellung der Kirchen- und Dogmengeschichte* bedarf dringend der Klärung, wo und warum Entfremdungen, Trennungen und Spaltungen in der Familia Dei durch Mißachtung dessen entstanden, was das Apostelkonzil vorgelebt hat. Der „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit" als Sinn der Geschichte (Hegel) ist nun einmal kein Selbstläufer, sondern ohne die Erleuchtung zur Freiheit durch den Geist der Sohnschaft nicht zu haben. Diese Erleuchtung ist – in unterschiedlichen Zeiten, Maßen und Kontexten – *allen* Kirchen zuteil geworden. Sie beginnt also keineswegs erst mit der Reformation oder mit den Freikirchen. Es ist deshalb schwer vorstellbar, wie die Kirchen die Jahrtausendwende begehen und in Anstand bestehen wollen, ohne daß sie sich dieses ihnen anvertrauten Schatzes und der gegenseitigen Verfehlungen ihm gegenüber gemeinsam bewußt werden. Das ist ein langwieriger Prozeß. Er wird zu einer neuen Sicht der Kirchengeschichte führen müssen. Ohne sie werden es die Kirchen in einer Zivilgesellschaft zunehmend schwer haben, als ehrliche Partner und Makler anerkannt zu werden. Ob es dazu kommt, liegt in Gottes Hand. Ihr Beitrag dazu am Ende eines von der

Ökumene geprägten Jahrhunderts aber ist – wie bei jedem Weg – der *erste Schritt*, also ein *Signal*, den Weg gegenseitiger „Auflagen" zu verlassen und *sich darin zu begegnen und eins zu wissen, wie sie „das Gesetz des Geistes, der da lebendig macht in Christus Jesus ... von dem Gesetz der Sünde und des Todes" frei gemacht hat (Römer 8,2)*. Ein solches Signal ist wohl auch das einzige „wirksame Zeichen" (signum efficax), das die ökumenische Bewegung dem – seither vielfach gesteigerten – Eindruck Goethes nach dessen Lektüre von Gottfried Arnolds Kirchen- und Ketzergeschichte entgegensetzen kann, die Kirchengeschichte sei „ein Mischmasch von Irrtum und Gewalt". Wie die Kirchengeschichte mehrfach gezeigt hat, wirken die Sakramente und vollends die Sakramentalität der Kirche selber kontraproduktiv und widerlegen beide sich selbst, solange „Auflagen" verhindern, daß sie als Signale der Freiheit wirken.

(2) Mindestens ebenso bedeutsam ist, daß die ökumenische Sozialethik dieselbe Umsicht und dasselbe Maß, die sie heilenden Tendenzen in der Zivilgesellschaft zuwendet, den Vorgängen widmet, wie solche Tendenzen und zugleich die darin entfaltete Sachkunde *zum Bestandteil ökumenischer Spiritualität* werden können. In diesem Bereich hat der konziliare Prozeß unstreitig ein umfassendes Potential an Einsichten und Impulsen für eine ökumenische Ethik bereitgestellt. Es fehlt auch nicht an Netzwerken und Aktivitäten, sie gesellschaftlich umzusetzen. Es mangelt aber an Breitenwirkung, die allseits geforderte Spiritualität und dieses Potential so zu verbinden, wie Jesu Sendung an seine Jünger, Licht und Salz der Erde zu sein, dies auslösen will.

Mindestens im west- und mitteleuropäischen Raum gelingt es den verfaßten Kirchen trotz vielfacher, auch gut durchdachter Anstrengungen nur mühsam, dieses Potential so fruchtbar zu machen, daß es in einem wirklich *gottesdienstfähig* wird und zugleich dort *befreiend* wirkt, wo demokratische Strukturen als Schutzmantel von Verdummung, Gleichgültigkeit und sozialen Egoismen mißbraucht werden. Die Hilflosigkeit der Kirchen an diesem Punkt rührt vermutlich daher, daß *Kirchenleitung* – auch in ökumenischem Rahmen und wenn Laien an ihr beteiligt sind – zu stark professionalisiert ist, häufig als Interessenausgleich verstanden und dann oft für wichtiger angesehen wird als Vollmacht. Vor allem ihre Professionalisierung schränkt schon aus Zeit- und Verfahrensgründen die Mitwirkung von Laien stark ein.

Die viel beschworene Gemeinsamkeit in der Mission verlangt darum, daß – wie in den ersten Jahrzehnten der ökumenischen Bewegung – die *Sachkunde der Laien* als Gaben Gottes wieder entdeckt, willkommen geheißen, gefördert und vor allem für ihren Einsatz der nötige Raum bereitgestellt wird. *Eine ökumenische Hermeneutik der Freiheit bleibt in den Anfängen stecken,*

wenn sie nicht als Erfahrung von Freiheit die Freisetzung der Gaben einbezieht, die in allen Christen stecken.

(3) In *qualitativer Differenz*, aber doch auch *in Analogie* dazu, wie Jesus sich durch seine Sohnschaft berufen wußte, Israel zu sammeln, ist auch die ökumenische Bewegung berufen, der Gemeinschaft der Kinder bzw. der Töchter und Söhne Gottes zu dienen. Von daher *hat sie ekklesiologische Qualität*, von daher ist sie im Heilsweg Gottes mit seiner Schöpfung unverzichtbar. Von daher ist sie aber auch *verpflichtet* zu würdigen, was Gott an Berufungen zur Freiheit in anderen Religionen wirklich werden läßt. Wer hier keinerlei Entsprechung erkennen kann, muß sich fragen lassen, ob er denn die eigene Berufung zur Freiheit wirklich ernst nimmt.

Vor allem aber: Soweit sich die Berufung zur Sohnschaft im Sinn der paulinischen „Hyothesia tou Theou" *durch den Ökumenischen Rat als dazu bestimmtes Werkzeug vollzieht*, verletzen die verfaßten Kirchen sich selbst, wenn sie ihn vorwiegend als ihre Interessenagentur behandeln und den Ruf in die Freiheit der Sohnschaft beiseite schieben, den er in Erfüllung seines Auftrags an sie richtet. Die Kirchen sind ihm gegenüber nicht souverän, weil sie über *ihr Sein* als das *eine* in Christus zur Freiheit berufene Volk Gottes nicht verfügen, sondern *ihm nur in sich selber Raum schaffen können*. Wie können die Kirchen hoffen, ihrer Gemeinschaft und inneren Einheit zu dienen, solange sie sich an der Amtsfrage festbeißen, aber von dem Grundgeschehen von Kirche, der Befreiung zur Freiheit ängstlich zurückscheuen? Wie können sie hoffen, sich institutionell zu sichern, solange das Grundgeschehen, das sie zur Kirche macht, von Grund-Sätzen überlagert ist, die jenes verdunkeln? Wie können sie ihre Einheit „wiederherstellen" wollen, solange sie verdrängen, worin sie bereits geeint *sind*?

VII.

„Kehrt um zu Gott, seid fröhlich in Hoffnung", lautet die *Losung für die 8. Vollversammlung* des Ökumenischen Rates in Harare. Trotz allen Krisengeredes: Es gibt für die ökumenische Bewegung und für den Ökumenischen Rat mehr als ausreichende, es gibt überwältigende Gründe, gerade jetzt fröhlich in Hoffnung zu sein:

(1) Durch Christus, den Sohn Gottes, *wird in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften über die Zeiten hinweg Frauen und Männern, Jungen und Alten die Freiheit der Kinder Gottes vermittelt*. Wie, wenn sich die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften deshalb mit hoher Priorität dem Dank an den dreieinigen Gott widmeten, daß dies – inmitten aller ihrer Unterschiede

und Unzulänglichkeiten – überall und an allen Orten geschieht, die wahre Katholizität der Kirche ausmacht, sie eint, heiligt und mit ihrem apostolischen Ursprung verbindet? Wie, wenn sie darauf die gegenseitige Anerkennung ihrer Berufung, ihres Dienstes und von daher ihrer Ämter gründeten? Wie, wenn in ihren multi- und bilateralen Dialogen und Begegnungen vor allem ein Austausch darüber stattfände, *auf welchen Wegen* die unterschiedlichen Freiheits- und Befreiungserfahrungen den einen Leib Christi bereichern können? Dann wird Tradition aus einem Ballast und einer „Auflage" zu einem Geschenk und zur Quelle neuen Lebens.

(2) Die anfangs angesprochene beklagenswerte Frustration der Orthodoxen über das Unverständnis, auf das sie im Ökumenischen Rat stoßen, *kann und wird sich auflösen*, wenn ihnen dort nicht mehr nur protestantisch-westlich orientierte Liturgie- und Denkformen begegnen oder ihrem Kirche-Sein fremde Strukturen und Verfahrensregeln „auferlegt" werden. Dabei ist freilich zu berücksichtigen, daß alle Kirchen einen spezifischen „Stallgeruch" mitbringen, auf den wir aber doch eher mit Humor als mit ernsthaftem Verdruß reagieren sollten. Die Lebensformen der Orthodoxen in Koinonia, Martyria und Diakonia sind das kräftigste Zeugnis dafür, daß bei ihnen Gotteskindschaft, christliche Freiheit und soziale Bindung eng verbunden sind.

Der ökumenischen Gemeinschaft kann und darf die davon ausstrahlende Bereicherung nicht vorenthalten bleiben, wie das durch ihren Rückzug oder gar Austritt aus der *weltweiten* ökumenischen Gemeinschaft geschähe. Diese Bereicherung kann nur erfolgen, wenn mit allen anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auch sie *ihre Schätze* nicht in verschnürten Säcken eingebunden den anderen auf die Schultern legen, sondern *sie öffnen* und wenn sie die *Dreiheit von Gotteskindschaft, christlicher Freiheit und Jesus-Nachfolge in der Kraft des Hl.Geistes, die in ihnen gespeichert ist, zum Leuchten bringen und nachvollziehbar machen*. Beides brauchen – und zwar von allen Kirchen – sowohl die Schwesterkirchen als auch die säkulare Gesellschaft, die sie heute und in Zukunft umgibt. Das braucht die ökumenische Gemeinschaft insgesamt; denn in dieser Dreiheit *wurzelt die Freude an der Kirche und am Christsein*.

(3) Erfahrung und Dank, daß sich das Sohnesverhältnis Jesu in der Kraft des Heiligen Geistes durch sie weitervermittelt, hat die Kirchen *zu konziliarer Gemeinschaft* geführt. Diese macht sich fest und wird bezeugt im gemeinsamen Bekennen von Vater, Sohn und Heiligen Geist. Wenn darüber vor der Welt Rechenschaft abgelegt werden soll, sind Aussagen über Dasein und Wesen Gottes unumgänglich. Ein toter oder abhanden gekommener Gott kann nicht Quelle von Kindschaft und Freiheit sein.

In der Tradition war die Redeweise von der „Natur Gottes", der „Natur des Menschen" sowie von deren Zusammensein im Gottmenschen Jesus von Nazareth dafür der Angelpunkt. Es führt jedoch zu einem tiefgreifenden Unterschied im Gottesverhältnis, ob als Bedingung für Gemeinschaft zunächst die Anerkennung der altkirchlichen Trinitätslehre und Christologie vorausgesetzt oder ob die Vaterschaft Gottes, die Sohnschaft Jesu und die Gottheit des Heiligen Geistes *als Lebensgrund, als Gotteskindschaft und als Sendung vermittelt* wird. Gott als negatives Geheimnis bleibt immer Gesetz und ist in der Neuzeit dem Verdacht ausgesetzt, daß damit andere beherrscht werden sollen. Deswegen umgeben sich dann diejenigen mit dem Befreiungspathos, die dieses Geheimnis mit Hilfe der Humanwissenschaften auflösen zu können meinen. Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud schafft sich die Christenheit als weltweite Glaubensanfechtung nicht dadurch vom Hals, daß sie behauptet, in der Offenbarung den Schlüssel für dieses Geheimnis zu besitzen. Es ist deshalb dringlich, daß *das Ökumenische Bekenntnis von 381 im Sinn der biblischen Exodus- und Freiheitstradition* ausgelegt wird. Dann kann das Geheimnis des dreieinigen Gottes als *positives, sich erschließendes Geheimnis erscheinen und bekannt werden.*

Es muß deutlich werden, daß *die Christenheit in ihrer Anbetung vor einem sich in Freiheit erschließenden und schenkenden Gott steht*, nicht vor einem, der sich entzieht oder verweigert. Nur indem sie dies dartut, kann die Christenheit bezeugen, daß der dreieinige Gott auch die säkularen und sich emanzipierende Welt mit seiner Liebe umschließt. Das mit langem Atem gemeinsam erkennbar werden zu lassen, ist für die Zukunft der ökumenischen Bewegung entscheidend.

(4) Die *Glaubensenthaltsamkeit oder -verweigerung* gegenüber dem dreieinigen Gott entging niemals und entgeht auch heute nicht dem Zwang, sich im Unverfügbaren festmachen zu müssen. Den Glaubensbegriff in einem weiteren Sinn genommen, haben wir zwar die Wahl, an wen oder was wir glauben, jedoch nicht *ob* wir glauben wollen. Die Rolle, die dabei einst – und inzwischen doch auch wieder – Astrologie und Esoterik spielen, haben im Zuge der abendländischen Welt- und Zukunftsbemächtigung wissenschaftliche oder spekulative *Prognosen* übernommen. Für sie müssen immer *anonyme* Kräfte oder Verhältnisse geradestehen. Für sie haftet nie eine Person. Sie erzeugen – häufig orientiert am Erwartungsdruck der Gesellschaft und meist unter Vortäuschung von Freiheit – Optimismus und Pessimismus, Hektik und Lethargie, Raffgier und Raubtierverhalten, dazu das Gefühl, unabsehbar Opfer zu sein bzw. eines trostlosen oder aggressiven Nihilismus.

Alle diese Erscheinungen werden literarisch oder in Gruppen-Events *verklärt*, wodurch sich an ihnen dann auch noch kräftig verdienen läßt.

Die Christenheit erweist sich u.a. darin als *neue Schöpfung, daß sie durch die Berufung in die Gotteskindschaft von solchen Zwängen befreien und zugleich von den Verwüstungen heilen kann*, die diese Mächte und „anderen Götter" anrichten. Der Weg der im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen ins neue Jahrhundert und ins dritte nachchristliche Jahrtausend *hat die Verheißung, zum Segensweg zu werden, wenn der Ökumenische Rat mit allen, die in der ökumenischen Bewegung verbunden sind, die unterschiedlichen Gaben der Kirchen zu solchen Befreiungen und Heilungen zu wecken, zu bündeln und zu stärken vermag.*

„Kehrt um zu Gott, seid fröhlich in Hoffnung" – in dieser Umkehr und Hoffnung ereignet sich die Freiheit, zu der uns Christus befreit hat.

*Abendmahlsgemeinschaft im 3. Jahrtausend?

Beobachtungen und Überlegungen zur Zukunft der Abendmahlsfrage in der ökumenischen Diskussion

VON DAGMAR HELLER

Für viele Menschen wird es zunehmend unverständlicher, daß Christen verschiedener Traditionen nicht gemeinsam Abendmahl feiern können. Vor allem in Gebieten, wo man eng zusammenlebt, durch sogenannte Mischehen miteinander verbunden ist und das gesellschaftliche Leben miteinander teilt, ist es für viele nicht mehr zu rechtfertigen, daß sie nicht auch gemeinsam zum Tisch des Herrn gehen können. Die Situationen in verschiedenen Kontexten und die Reaktionen darauf sind vielfältig und vielschichtig. Die Hoffnungen richten sich auf das neue Jahrtausend. Ganz konkret hoffen viele in Deutschland, daß es möglich sein wird, im Jahr 2003 einen Ökumenischen Kirchentag abzuhalten mit gemeinsamem Abendmahl zwischen Protestanten und Katholiken. Ist das eine berechtigte Hoffnung? Was sind die Voraussetzungen dafür? Dieser Aufsatz möchte die derzeitige Lage beleuchten und Richtungen aufzeigen, wie an dieser Stelle ökumenisch weitergearbeitet werden kann. Dabei beschränke ich mich auf die Situation im westlichen Europa, wo vor allem die Konstellation Reformationskirchen versus römisch-katholische Kirche zu betrachten ist. Zum besseren Verständnis möchte ich

diese allerdings in den weiteren Zusammenhang auch der Diskussion mit der Orthodoxie stellen, zum einen, weil die katholische Haltung nicht alleine dasteht, sondern im Zusammenhang mit den Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen verstanden werden muß. Zum andern, weil die Begegnung mit und das Kennenlernen der Orthodoxie für die Zukunft der ökumenischen Bewegung entscheidend wichtig ist.

Fortschritte der letzten Jahrzehnte

Einen der größten Fortschritte in der Abendmahlsfrage in der jüngsten Zeit stellt fraglos das unter Beteiligung aller christlichen Haupttraditionen erarbeitete sogenannte Lima-Dokument zu „Taufe, Eucharistie und Amt" dar. In diesem Text wurde zum einen versucht, gemeinsam zu formulieren, was man gemeinsam sagen kann: Die Eucharistie wird beschrieben als Danksagung an den Vater, als Anamnese oder Gedächtnis (Memorial) Christi, als Anrufung des Geistes, als Gemeinschaft (Communio) der Gläubigen und als Mahl des Gottesreiches.[1]

Darüber hinaus werden kontrovers diskutierte Auffassungen einander angenähert: Die Kontroverse über das Opferverständnis des Herrenmahls z.B. versucht das Limadokument zu lösen, indem dieses Verständnis der Eucharistie eng mit dem Gedächtnisaspekt verbunden wird: „Die Eucharistie ist das Gedächtnis ... d.h. das lebendige und wirksame Zeichen seines Opfers, das ein für allemal am Kreuz vollbracht wurde."[2] Man hofft, daß die Vorstellung vom Abendmahl als Gedächtnismahl helfen könnte, die historische Kontroverse über das „Opfer" neu zu überdenken. So wird auch die alte Kontroverse aus der Reformationszeit hinsichtlich der Frage nach der Präsenz Christi von den Autoren des Limapapiers nicht mehr als trennend in den Mittelpunkt gestellt. Man fand Formulierungen, von denen man hoffte, daß alle Traditionen ihnen zustimmen können, wie z.B.: „... das eucharistische Mahl ist das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, das Sakrament seiner wirklichen Gegenwart (Realpräsenz) ... Die Kirche bekennt Christi reale, lebendige und handelnde Gegenwart in der Eucharistie."[3] Die Frage, ob der Unterschied in den Auffassungen an dieser Stelle innerhalb der im Text formulierten Konvergenz Raum finden kann, wird den Kirchen überlassen.[4] Andere kontroverse Auffassungen, wie z.B. die Frage der Wandlung der eucharistischen Elemente werden zwar aufgegriffen[5], es werden aber keine Lösungsvorschläge dazu gemacht.

Auch die Analyse der offiziellen Antworten der Kirchen auf das Limapapier stellt eine „breite Übereinstimmung" im Blick auf die trinitarische Struktur und Bedeutung der Eucharistie, die Untrennbarkeit von Wort und

Sakrament, die „reale, lebendige und aktive Gegenwart" Christi und das Gedächtnis seines Opfers, die Wechselbeziehung von Anamnese und Epiklese sowie die ethische, missionarische und eschatologische Dimension des Herrenmahls" fest.[6]

Diese Konvergenzen wurden dann von einigen Kirchen in einer Weise aufgenommen, daß anderen Kirchen eucharistische Gastfreundschaft gewährt wird. Beispiel dafür ist die sogenannte Meissener Erklärung von 1992 zwischen der „Church of England" (anglikanisch) und der EKD, in der unter Hinweis auf das Limapapier gegenseitig eucharistische Gastfreundschaft vereinbart wurde.[7] Gespräche zwischen der „Church of England" und den protestantischen Kirchen in Frankreich sind derzeit im Gange mit einem ähnlichen Ziel. Ein anderes Beispiel ist die Porvoo-Erklärung, in der die „Church of England" und die lutherischen Kirchen in Norwegen, Schweden, Finnland und den baltischen Staaten volle Kirchengemeinschaft vereinbarten, wobei sie auf das Limapapier zurückgriffen.[8]

Insgesamt also sind hier Fortschritte zu verzeichnen, hauptsächlich zwischen den Anglikanern und anderen aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen.

Bleibende Schwierigkeiten

Gleichzeitig bleiben, aufs Gesamte der ökumenischen Bewegung gesehen, noch erhebliche Schwierigkeiten bestehen, vor allem zwischen den Kirchen der Reformation (einschließlich der Anglikaner) auf der einen und der römisch-katholischen Kirche bzw. den orthodoxen Kirchen auf der anderen Seite. Betrachtet man die offiziellen Antworten der Kirchen zum Limapapier, dann bestätigen sich im Großen und Ganzen zwar die dort festgestellten Konvergenzen, gleichzeitig werden aber auch die noch bleibenden Divergenzen, die der Text dargelegt hat, bestätigt und zum Teil noch verschärft. Vor allem die Frage, wie die Realpräsenz Christi im Abendmahl zu verstehen ist, wird als wichtige, aber sehr unterschiedlich beantwortete Frage deutlich. Von katholischer Seite wird z.B. die oben genannte Frage[9], ob die unterschiedlichen Auffassungen nicht mit den formulierten Konvergenzen in Einklang zu bringen sind, deutlich negativ beantwortet.[10] Die Frage der Wandlung der Elemente scheint folglich immer noch kontrovers aufgefaßt zu werden. Etliche protestantische Kirchen wehren sich gegen jegliche Vorstellung einer Wandlung, während gerade dieser Aspekt für die römisch-katholische Seite wichtig ist.[11] Dagegen können sich in den Formulierungen hinsichtlich des Opfercharakters der Eucharistie alle Traditionen zu einem gewissen Grad wiederfinden.[12]

Das größte Problem ist in diesem Zusammenhang jedoch nach wie vor die Amtsfrage[13] und damit das Problem, daß für Katholiken und Orthodoxe Abendmahlsgemeinschaft mit den jeweils anderen Kirchen erst dann möglich ist, wenn Kirchengemeinschaft besteht.[14] Und Kirchengemeinschaft ist dann gegeben, wenn derselbe Glaube bekannt wird. Was darunter genau zu verstehen ist, ist nirgends offiziell und auch nicht panorthodox festgehalten, wie überhaupt im orthodoxen Bereich für viele dieser Fragen keine Dokumente oder offizielle gemeinsame Entscheidungen vorhanden sind. Aber von verschiedenen orthodoxen Theologen wird immer wieder betont, daß es hier vor allem um die Kontinuität „mit der Lehre der Alten, einen und ungeteilten Kirche"[15] geht, den die Orthodoxen bewahrt zu haben in Anspruch nehmen, während aus orthodoxer Sicht zuerst die katholische Kirche und in ihrem Gefolge die Reformationskirchen davon abgewichen sind. Dabei ist nicht nur an die Hinzufügung des „filioque" gedacht, sondern es werden auch von der orthodoxen Auffassung abweichende *Entwicklungen* wie z.B. die Ordination von Frauen oder sozialethische Entscheidungen mit einbezogen.

Realistischerweise muß man feststellen, daß die Analyse der Anworten auf das Limapapier gewissermaßen einseitig auf Konvergenzen und Zustimmung achtet, diese deshalb hervorhebt und Widerstände zwar wahrnimmt, aber nicht in ihrer Bedeutung analysiert.[16] Insgesamt haben nur wenige Kirchen tatsächlich diejenigen Vorschläge des Limapapiers aufgenommen, die zu einer Annäherung führen könnten. Und die Kirchen, die an verschiedenen Stellen Schwierigkeiten mit dem Text geäußert haben, haben keine Gegenvorschläge gemacht, sondern beharren implizit darauf, daß die jeweils anderen sich ihnen anschließen.[17] Ebenso geht aus den Antworten der Kirchen in den seltensten Fällen hervor, inwiefern die noch bestehenden Unterschiede *tatsächlich als kirchentrennend oder als trennend am Tisch des Herrn verstanden werden müssen.*

In der derzeitigen Situation ergibt sich daher, grob gesehen, eine Konstellation von drei verschiedenen bilateralen Beziehungsgefügen in bezug auf das Abendmahl:

a) *orthodox-protestantisch*: Im Vergleich der orthodoxen Haltung zur Eucharistiefrage mit der protestantischen tritt ein deutlicher Gegensatz zutage: Anders als für die evangelische Auffassung spielt für die Orthodoxen die Kirche und die Rücksicht auf die Gemeinschaft eine entscheidende Rolle. Selbst wenn ein Orthodoxer als Individuum festgestellt hat, daß in einer anderen Kirche derselbe Glaube gelebt wird und er deshalb an der Eucharistie teilnehmen könnte, so wird er dies aus Rücksicht darauf, daß

noch nicht alle Glieder seiner Kirche „soweit sind", nicht tun.[18] Ein evangelischer Christ hat Mühe, dies zu verstehen, da er/sie sich als direkt vor Gott stehend versteht und dessen Einladung folgt. Es gibt hier offensichtlich einen großen Unterschied in der Ausprägung des kirchlichen Bewußtseins bzw. des Gemeinschaftsbewußtseins. Bemühungen von orthodoxer Seite, deutlich zu machen, daß Glaubenseinheit die Voraussetzung ist, erscheinen daher in protestantischen Augen eher müßig, da aus protestantischer Sicht der Glaube schon derselbe ist, sofern man sich auf denselben Christus und dieselbe Bibel beruft. Die Unterschiede werden als äußerlich empfunden.

Hier stehen sich offensichtlich zwei gegensätzliche Haltungen gegenüber, die nicht ohne weiteres einander anzunähern sind. Auch wenn von evangelischer Seite das orthodoxe Denksystem verstanden werden kann in dem Sinne, daß es in sich stimmig ist und eine gewisse Logik enthält, so bleibt dennoch *unverständlich, wie dies mit Jesu Botschaft der Liebe vereinbar ist.* Dies wird um so unverständlicher, wenn man in Betracht zieht, daß die orthodoxen Kirchen immerhin die Praxis der „Oikonomia" kennen, d.h. die Möglichkeit, das kanonische Recht und die normativen Regeln nicht „akribisch"[19] strikt anzuwenden, sondern – im Rahmen der kirchlichen Ordnung – Ausnahmen zu machen. Wann solche Ausnahmen gemacht werden können, ist nicht genau festgelegt, sondern wird in den verschiedenen autokephalen Kirchen unterschiedlich gehandhabt.[20] Grundsätzlich kann sie für alle Sakramente angewendet werden, was aber offensichtlich hinsichtlich der Eucharistie nicht so oft geschieht wie hinsichtlich der Taufe.[21]

b) *katholisch-protestantisch*: In den Beziehungen der katholischen Kirche zu den Reformationskirchen sieht es zwar in der Theorie sehr ähnlich aus, in der Praxis jedoch ziemlich anders. Das „Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus" hält fest: „Als solche Zeichen sind die Sakramente, besonders die Eucharistie, Quellen der Einheit der christlichen Gemeinde und des geistlichen Lebens und die Mittel, sie aufzubauen. Folglich ist die eucharistische Gemeinschaft untrennbar an die volle kirchliche Gemeinschaft und deren sichtbaren Ausdruck gebunden."[22] Während also, wie von orthodoxer Seite, die Einheit im Glauben zur Voraussetzung gemacht wird, sind doch wesentliche Ausnahmeregelungen möglich[23]. Die Einzelheiten sind vom Ortsbischof zu regeln.[24] In der Praxis werden z.B. in Deutschland in vielen Gemeinden Evangelische beim katholischen Abendmahl zugelassen, und umgekehrt geschieht es oft, daß Katholiken am evangelischen Abendmahl teilnehmen. Solche Vorstöße sind zwar zu begrüßen, dennoch sollte man sich darüber im Klaren sein, daß sie in einer noch ungeklärten Zone geschehen und deshalb nicht nur positive Fol-

gen haben. Die Gläubigen nehmen die gegenseitige eucharistische Gastfreundschaft zu leicht für selbstverständlich und verstehen nicht, daß an dieser Stelle noch diskutiert werden muß.

Auch hier wird also deutlich: Zwei Haltungen stehen einander in einer Weise gegenüber, die es schwierig macht, miteinander recht umzugehen: Für evangelische Christen ist es von ihrem Abendmahlsverständnis her schlichtweg unverständlich, daß es Ausgrenzungen gibt. Wenn ich nicht zum Abendmahl gehe, fühle ich mich wie diejenigen im biblischen Gleichnis, die die Einladung des Königs zum Fest aus den verschiedensten Gründen ausschlagen (Lk 14,15–24).

c) *katholisch-orthodox*: Im Gegensatz zu den protestantischen Kirchen werden die orthodoxen Kirchen von katholischer Seite als „Schwesterkirchen" verstanden.[25] Daher können Orthodoxe theoretisch zur Kommunion zugelassen werden und Katholiken in orthodoxen Kirchen die Kommunion empfangen.[26] Umgekehrt kann für Orthodoxe – trotz der Nähe im Glauben zur katholischen Kirche – keine Eucharistiegemeinschaft praktiziert werden, solange nicht die Kirchengemeinschaft hergestellt ist. Das Hindernis an dieser Stelle scheint der *Primat des Papstes* zu sein, aber auch Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, daß orthodoxe Kirchen in Osteuropa manches Verhalten der katholischen Kirche als Proselytenmacherei empfinden.

Annäherungsversuche

Wie können wir angesichts dieser Lage einander näher kommen? Mir scheint, daß eine Annäherung, – ganz wie im Falle der Begegnung von zwei oder mehreren Personen – nur dann möglich ist, wenn jeder sich von seinem Standpunkt weg und auf den/die anderen zu bewegt. Was bedeutet das konkret für die Begegnung zwischen protestantischen, katholischen und orthodoxen Kirchen? Die Untersuchung hat gezeigt, daß zwischen den Reformationskirchen auf der einen und den orthodoxen bzw. der katholischen Kirche auf der anderen Seite ein theologischer Grunddissens[27] besteht, bei dem sich die beiden Seiten gegenseitig ausschließen. Gleichzeitig sind jedoch in allen drei Traditionen Ansatzpunkte deutlich geworden, die zumindest Annäherungen möglich machen:

1. Die *orthodoxe Seite* wäre direkt zu fragen, weshalb das Konzept der Oikonomia nicht häufiger auf die Eucharistie angewandt wird.[28] Die Möglichkeiten, die sich hier auftun, sind weiter zu untersuchen, zunächst von den Orthodoxen selbst.[29] Außerdem wäre hier – im Dialog mit den anderen Tra-

ditionen – die Frage aufzunehmen, was unter Einheit im Glauben und damit auch unter Glauben als solchem verstanden wird. Was sind die Kriterien? Macht sich dies am Wortlaut des Glaubensbekenntnisses fest? In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage der Unterscheidung von Form und Inhalt des Glaubens.[30] Vor allem wenn man die oben beschriebene Situation und die katholische Kirche ins Auge faßt, sollte man sich stärker fragen, *inwieweit* man sich von nicht-theologischen Faktoren bestimmen lassen will.

2. In den Beziehungen der Evangelischen zur *katholischen Kirche* bietet zunächst die *gegenseitige Anerkennung der Taufe* einen Ansatzpunkt.[31] Die katholische Seite muß sich fragen lassen, ob es nicht ein Widerspruch ist, die Taufe anderer Kirchen und damit die Tatsache, daß Christen außerhalb der katholischen Kirche Glieder am Leib Christi sind, anzuerkennen und sie dennoch nicht zur Kommunion zuzulassen. Zum andern gibt es im „Direktorium" auch Ansätze dafür, daß die Eucharistie nicht nur als Endziel, sondern auch als „Mittel" zum Aufbau der Einheit verstanden werden kann.[32] Wäre nicht, wenn dieser Aspekt stärker betont würde, eine Annäherung möglich?

3. Die *evangelischen Kirchen* laden seit einigen Jahren in den meisten Fällen Nicht-Protestanten zum Abendmahl ein, und evangelische Christen können das Abendmahl in anderen Kirchen empfangen, sofern es ihnen dort gereicht wird.[33] Damit entsteht eine gewisse Unausgewogenheit in den Beziehungen zu den anderen Traditionen. Vor allem orthodoxe Priester (aber z.T. auch katholische) fühlen sich von evangelischer Seite oft zu etwas gedrängt, was für sie schwierig ist.

4. Die evangelische Seite sollte sich diese Tatsache stärker bewußt machen. Außerdem könnten verlorengegangene Aspekte der Abendmahlspraxis neu entdeckt werden: Aufgrund der durchaus zu begrüßenden Neuentdeckung des Abendmahls als Freudenmahl ist z.B. in vielen Gemeinden der Aspekt der Buße, der den Orthodoxen wichtig ist, verloren gegangen. Auch die Bedeutung des Sakraments und der Aspekt des Heiligen ist vielen nicht mehr deutlich. Ganz einfache Dinge wie z.B. der bewußtere Umgang mit den übriggebliebenen Elementen nach der Abendmahlsfeier mit Rücksicht auf ökumenische Partner (und auch Christen aus den eigenen Reihen) sind ein Schritt auf die anderen zu. Auch die ekklesiologische Dimension des Abendmahls ist im protestantischen Bereich nicht sehr ausgeprägt und kann wohl mit einer Vernachlässigung des eschatologischen Aspektes zusammen gesehen werden. In beiden Bereichen könnte einiges von der orthodoxen Seite gelernt werden. Und nicht zuletzt könnte verstärkt darüber nachgedacht werden, was Tradition und Geschichte und damit die theologische Entwicklung der *nach*neutestamentlichen Zeit für eine Rolle spielen.

Damit diese Schritte auch wirklich zu einer Bewegung aufeinander zu werden, gibt es allerdings *Grundvoraussetzungen*, die für alle gelten:

Es geht nicht ohne eine grundsätzliche Offenheit für andere und die Bereitschaft, eigene Standpunkte aufzugeben, wenn es sich herausstellt, daß dies ein Beharren im eigenen Willen bedeutet, das dem Willen Gottes zur Einheit widerspricht. Das Aufeinander-Zugehen beginnt mit der Besinnung auf das, was wir gemeinsam haben. Gleichzeitig müssen aber auch die Verschiedenheiten und Grunddissense ernst genommen werden. Man muß davon ausgehen, daß der andere recht haben könnte. Die Frage, die dabei zu stellen ist, lautet: Sind diese Verschiedenheiten wirklich trennend? Kriterium, auf das man sich einigen können sollte, wenn es wirklich darum geht, Gottes Willen zu folgen, könnte sein: Wie sieht das aus der Perspektive Gottes aus? Hier müßte das Wort „Liebe" im neutestamentlichen Sinne und als zentrale Botschaft Jesu neu entdeckt werden: als Liebe, die nicht sentimental ist, die nicht alles freundlich lächelnd zuläßt, sondern als Liebe, die sich selbst gibt, die sich verletzen läßt und doch den andern sein lassen kann, wie er ist.

Schlußbemerkung

In diesen Ausführungen kann ich meinen evangelischen (unierten) Hintergrund sicher nicht verleugnen, habe aber versucht, allen Seiten gerecht zu werden nach dem Grundsatz: „die anderen könnten recht haben". Je länger ich jedoch an der Abendmahlsfrage arbeite, desto stärker drängt sich mir *eine* Frage auf, die ich zum Schluß den katholischen und orthodoxen Schwestern und Brüdern stellen möchte: Was, glaubt Ihr, wird Gott selbst sagen, wenn wir vor ihn treten müssen? Wird er den Priester verurteilen, der einem Evangelischen das Abendmahl gegeben hat? Wird er den (orthodoxen oder katholischen) Gläubigen verurteilen, der in einer evangelischen Kirche das Abendmahl genommen hat? Ich kann es mir nicht vorstellen!

Könnten wir gemeinsam lernen, mehr aus dieser Perspektive zu leben, dann könnte ich mir die Verwirklichung der Gemeinschaft am Tisch des Herrn in absehbarer Zeit vorstellen.

1 Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt/Paderborn 1982.
2 Ebda., Eucharistie, Par. 5; auch Kommentar nach Par. 8.
3 Ebda., Eucharistie, Par. 13; auch Par. 14.
4 Ebda., Eucharistie, Kommentar nach Par. 13.
5 Vgl. ebda., Eucharistie, Kommentar nach Par. 15.
6 Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit, hg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen. Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt/Paderborn 1990, S. 71.
7 Meissener Erklärung, Vorwort und Par. 17.B (5).
8 Porvoo Common Statement, Foreword. Der Rückgriff auf Lima wird vor allem aber dann klar, wenn man die Lösung, die Porvoo für die Frage der apostolischen Sukzession findet, mit dem Vorschlag des Limatextes über das Amt vergleicht.
9 Vgl. Anmerkung 6.
10 Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990, S. 65: „... scheint es nicht möglich zu sein, die Unterschiede, so wie sie hier erklärt werden, mit der im Text selbst formulierten Konvergenz in Einklang zu bringen." (Zitat aus der röm.-kath. Antwort).
11 Ebda, S. 64f.
12 Vgl. ebda. S. 66f.
13 Vgl. die Antwort der Rumänisch-Orthodoxen Kirche zum Limapapier: „The text has actually left out the most important question of who has the right to celebrate the eucharist. Recognition of the validity of the sacrament is possible only if the right answer is given to this question" (II,S. 8), ähnlich die Bulgarisch-Orthodoxe Antwort (S. 19) und die Finnisch-Orthodoxe Antwort (S. 27).
14 Vgl. z.B. die Antwort der Orthodox Church in America (III,S. 20), aber auch Athanasios Basdekis, Eucharistie- und Kirchengemeinschaft aus orthodoxer Sicht, in: Bernd Jochen Hilberath/Dorothea Sattler (Hg.), Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. Festschrift für Theodor Schneider, Mainz 1995, S.457-472, S. 462: „... die Eucharistiefeier ein Akt der ganzen Gemeinde ist, die denselben Glauben an den dreieinigen Gott bekennt." oder S. 465: „... daß sowohl die Orthodoxe als auch die römisch-katholische Kirche die Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft und die gegenseitige Zulassung zur Eucharistie und zu den Sakramenten überhaupt von der Einheit im Glauben abhängig machen." Vgl. auch Otto Hermann Pesch, Gemeinschaft beim Herrenmahl. Plädoyer für ein Ende der Denkverweigerung, ebda., S. 539–571.
15 Damaskinos Papandreou, Zur Anerkennung der Taufe seitens der orthodoxen Kirche, in: Una Sancta 48/1993, S. 48–53, S. 50.
16 Z.B. wird in „Die Diskussion ..." kaum darüber nachgedacht, was es bedeutet, daß die Kirche von Griechenland das Dokument insgesamt als „unnötig" (unnecessary) bezeichnet und findet, daß der Ökumenische Rat mit dem Ansinnen an die Kirchen, dieses Dokument zu rezipieren, über seine Kompetenzen hinausgegangen sei. Vgl. Churches respond to BEM. Official responses to the „Baptism, Eucharist and Ministry" text, Volume V, ed. by Max Thurian, Faith and Order Paper no. 143, Geneva 1988, S. 1–3.
17 Auch wenn sich im 2. Vatikanum eine gewisse Wende in der katholischen Kirche vollzogen hat, bleibt dennoch wahr, daß Einheit von dieser Seite nur unter Anerkennung des Primates des Papstes möglich ist. Auch auf orthodoxer Seite wird zwar oft betont, die anderen müßten nicht orthodox werden, aber doch denselben Glauben wie die Orthodoxen bekennen. Auf protestantischer Seite werden zwar keine Voraussetzungen für die Abendmahlsgemeinschaft gestellt, dennoch hat sich auch hier (jüngst vor allem in der Auseinandersetzung um die Rechtfertigungslehre) gezeigt, daß man überzeugt ist, die wahre Auffassung zu haben, der sich die anderen anschließen müssen, um tatsächlich eins zu sein.

[18] So hat es Nicolas Lossky in einem Vortrag im Dezember 1997 in Rom dargestellt, der im Laufe dieses Jahres im Berichtsband dieser Tagung vom Centro pro Unione in Rom veröffentlicht wird.

[19] Akribia ist die strikte Anwendung der Kanones, Regeln und Normen.

[20] S. Damaskinos Papandreou, Zur Anerkennung der Taufe seitens der orthodoxen Kirche, in: Una Sancta 48/1993 sowie Hamilcar S. Alivizatos, Die Oikonomia. Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche, hg. von Andréa Belliger, Frankfurt/M. 1998.

[21] Vgl. Hamilcar S. Alivizatos, a.a.O., S. 111f.

[22] Par. 129; vgl. auch Ökumenismusdekret des 2. Vatikanischen Konzils, Zweites Kapitel, Art. 8.

[23] Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus, hg. vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 110, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993, Par. 130f., S. 70.

[24] Vgl. Ökumenismusdekret des 2. Vatikanischen Konzils, Art.8: „Wie man sich hier konkret zu verhalten hat, soll unter Berücksichtigung aller Umstände der Zeit, des Ortes und der Personen die örtliche bischöfliche Autorität in klugem Ermessen entscheiden ..."

[25] S. Ökumenismusdekret des 2. Vatikanischen Konzils, Art. 14 und Enzyklika „Ut unum sint", Par. 55f.

[26] S. Direktorium Par. 122 und 125.

[27] Ich verwende hier den Begriff „Grunddissens" im Sinne von Eilert Herms, der definiert hat, daß der Dissens „nicht in der Sphäre des Gegenstandes des Glaubens selber, sondern ... auf der Ebene ... seiner begrifflich-theoretischen Darstellung und Entfaltung durch die Theologie" besteht. Vgl. Eilert Herms, Ökumene im theologischen Grunddissens, in: Ders., Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft. Plädoyer für eine realistische Ökumene, Marburg 1989, S. 188–210, S. 189.

[28] Alivizatos, a.a.O., S.111: „Unter der Voraussetzung des Vorhandenseins der zur Anwendung der Oikonomia nötigen Voraussetzungen sollte – wie bei den übrigen Sakramenten – auch bei diesem Sakrament die Anwendung der Oikonomia erlaubt, wenn nicht gar geboten sein."

[29] Vgl. dazu D. Papandreou, a.a.O.

[30] Dazu finden sich interessante Ansätze bei Damaskinos Papandreou, Form als Norm. Geschichtlichkeit und Verbindlichkeit, in: Eucharisteria, Festschrift für Damaskinos Papandreou, hg. von Maria Brun und Wilhelm Schneemelcher, Ekdotike Athenon, 1996, S. 303–316.

[31] Ich habe versucht, dies herauszuarbeiten in einem Vortrag über „Le Baptême – le fondement de l'unité des Eglises?", gehalten in Chevetogne im Sept. 1998, der in der Zeitschrift Irénikon veröffentlicht werden wird. Vgl. dazu Ökumenismusdekret, Art.3: „... wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche ... Nichtsdestoweniger sind sie durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und dem Leib Christi eingegliedert ...".

[32] S. Anmerkung 20.

[33] Genaueres dazu für die lutherische Seite bei Eilert Herms, Das Abendmahl für alle Getauften, in J. Hilberath/D. Sattler, Vorgeschmack ... S. 501–538 und Vilmos Vajta (Hg.), Kirche und Abendmahl. Studien und Dokumentation zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum, Berlin/Hamburg 1963.

* Zur ökumenischen Relevanz orthodoxer eucharistischer Theologie und Frömmigkeit

VON HERMANN GOLTZ

Bei allen Spannungen zwischen den westlichen und östlichen Kirchen, die zur Zeit wieder stärker spürbar geworden sind, gibt es ein Feld intensiver Begegnungs- und Verständigungsmöglichkeiten, das viel zu wenig genutzt wird. Es ist das kaum überschaubare weite Feld der „liturgischen Theologie". Schon bei diesem Begriff einer „*liturgischen Theologie*" geht bei vielen westlichen, zumal protestantischen Gesprächssuchenden die Jalousie wieder herunter, da hinter diesem Begriff etwas vermutet wird, das kaum etwas oder gar nichts mit westchristlichem Verständnis von Theologie zu tun hat. Diese Vermutung ist zunächst einmal gar nicht so falsch, berechtigt aber nicht zu geistiger Abschottung. Denn Desinteresse an dem, das man nicht kennt, ist ein unbegründetes Desinteresse oder ein Desinteresse, das andere, nicht ausgesprochene Gründe hat.

Wichtig zum Abbau grundlegender Unkenntnisse dürfte bereits sein, daß im orthodoxen Bereich die „Liturgische Theologie", die nicht mit der praktisch-theologischen Disziplin der Liturgiewissenschaft zu verwechseln ist, hauptsächlich von Theologen in der westlichen (russisch-orthodoxen) Diaspora vor und nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt worden ist, so z. B. von Alexander Schmemann, der zunächst am Pariser orthodoxen Institut Saint-Serge, dann am New Yorker St. Vladimir-Seminar gewirkt hatte.

Wer sich dem Feld der „liturgischen Theologie" zuwendet, also – (zu) kurz „westlich" gesagt – der systematisch-theologischen Relevanz aller verbalen und non-verbalen Elemente der Gottesdienste, der öffentlichen wie der häuslichen, der wird möglicherweise etwas entdecken, das einen bei uns im Westchristentum vorhandenen und durchaus auch empfundenen Mangel der Theologie beseitigen helfen kann, der in dem unüberbrückten Hiatus zwischen theologischer Reflexion und Gottesdienst besteht. (Ich meine hier „Gottesdienst" im umfassenden Sinne, *inklusive* Predigt, da im protestantischen Bereich das genannte Mißverhältnis oft gerade durch eine fast völlig zurückgestutzte „Liturgie" zugunsten einer zur „Vorlesung" proliferierten Predigt grell hervortritt, wo also *bestenfalls* theologische Reflexion den Gottesdienst *ersetzt* und die *Liturgie*, die Wort und Sakrament umfaßt, zumeist auf das Wort reduziert wird.)

Die Beschäftigung mit *liturgischer Theologie* könnte ein Korrektiv in der westlichen theologischen Landschaft sein. Denn als einen Hauptmangel

westchristlicher Theologie sehe sicherlich nicht nur ich, daß die Zentren theologischer Reflexion auf eine oder mehrere geistige Eliten (oder sich als Elite empfindende) akademische Theologengruppen beschränkt sind. Die Wiege neuprotestantisch-theologischen Geistes dürfte auch heute noch der einsame Gelehrten-Schreibtisch sein, wie dies der russische Religionsphilosoph und Märtyrer Pavel Florenskij bereits zu Beginn unseres Jahrhunderts liebevoll-ironisch angemerkt hat, und – so füge ich bildlich hinzu – unser doxologisches Vakuum wird auch heute größtenteils durch den Tabakrauch der reformierten Pfeife oder der sei's alt-liberalen, sei's neu-lutherischen Zigarre in akademischen Winkelmessen gefüllt.

Diese einleitenden Anmerkungen sind weder gegen akademische Theologie noch gegen eine gelegentliche gute Zigarre, weder gegen den christlichen Westen noch gegen elitäre Theologen und deren fruchtbringende Elfenbeintürme gerichtet. Es wäre viel trauriger um uns bestellt, wenn es dies alles nicht gäbe. Diese Anmerkungen plädieren lediglich für eine Horizonterweiterung unserer Theologie auf ein Gebiet, das im Westen relativ rudimentär vorhanden ist und daher zum allgemeinen Schaden zu wenig beachtet wird, eben das Liturgisch-Theologische.

Bei aller westlichen Differenz zu einer „liturgischen" und dazu meist auch „poetischen" Theologie der Ostkirche (sogar römisch-katholische Theologen empfinden orthodoxe Hymnen gelegentlich als zu überschwenglich und paradox!) soll vorläufig schon festgehalten werden: In den ostkirchlichen Gottesdiensten gibt es eine viel stärkere Koinzidenz sublimer Theologie – denken wir nur an den universalen theologischen Schatz der kappadokischen Väter in der Liturgie – mit dem, was das ganze *Volk Gottes* im Gottesdienst hört, betet und tut, d.h. was Priester *und* Laien, theologisch Gebildete *und* Nichtgebildete, Frauen *und* Männer, Kinder *und* Alte, Reiche *und* Arme, Gläubige *und* Ungläubige, Ingenieure *und* Analphabeten, Kriminelle *und* Unschuldslämmer, Politiker *und* Huren, was diese alle zusammen im orthodoxen Gottesdienst hören, beten und tun. Dadurch und durch die viel größere soziologische Offenheit des orthodoxen Gottesdienstes kommt es zu einer viel stärkeren *gemeinsamen* Prägung durch die orthodoxe theologische Tradition. Wer die orthodoxe Seite früher oder später *verstehen* will, „verstehen" im Sinne eines umfassenden ökumenischen *Verstehens*, tut gut daran, sich mit diesen *allgemeinen* liturgisch-theologischen Prägungen – nicht zum eigenen Schaden – bekanntzumachen.

Nota bene: Ich spreche hier von *positiven* Prägungen, die das geistige Antlitz einer Kirche und ihrer Kinder bestimmen, ein Antlitz, das auch notwendig ist, um als *der* oder *die Andere* im Dialog definierbar zu sein, auch im ökumenischen Dialog. Ohne diese differente Prägung gerät Dialog eigentlich zum Monolog. Ich spreche hier bewußt *nicht* von der auch möglichen

negativen Instrumentalisierung oder Pervertierung dieser starken orthodoxen Prägungen. Es ist *auch* notwendig, den *usus* und nicht immer wieder den *abusus* zu thematisieren, zumal in den letzten Jahren im westlichen Bereich nahezu gezielt das Pervertierte wahrgenommen wurde, ohne überhaupt die orthodoxen positiven Prägungen mit ihrem Humanitäts-Potential zu kennen.

Die Erkenntnis dieser Prägungen kann auch für spezialisierte theologische Disziplinen zu nützlichen Einsichten führen. Ein Beispiel: Bestimmte Hymnen im Kirchenjahr liefern sehr plastische Bibelauslegungen, so z.B. weitausgreifende Deutungen neutestamentlicher Gleichnisse. Es dürfte klar sein, daß ein orthodoxer Christ durch diese poetisch-exegetischen Hymnen, die theologische Edelsteine im Kranz des orthodoxen Kirchenjahres sind, bewußt-unbewußt mit einem bestimmten Verständnis biblischer Kernstellen „imprägniert" worden ist. Es verhält sich hier – *mutatis mutandis* – wie in dem uns eher geläufigen Fall, daß bestimmte Bibeltexte kaum von bestimmten, später hinzugekommenen musikalischen Auslegungen ablösbar sind, so bei uns wohl in erster Linie von den biblischen Rezitativen in den Bach-Oratorien und -Kantaten.

Mit dem vorliegenden kleinen Beitrag zur eucharistischen Theologie der orthodoxen Kirche möchte ich die zur Zeit gespannte Situation am Punkte der generellen orthodoxen Nicht-Bereitschaft zur Interkommunion auch ein wenig entdramatisieren. Ein orthodoxes Gemeindeglied hat üblicherweise seinen *Pater pneumatikos*, seinen *Duchovnik*, also seinen geistlichen Vater, der nicht nur als „Beichtvater" dient, sondern als geistlicher Berater und Seelsorger in allen Lebenslagen. Dieser geistliche Vater ist üblicherweise Priester in der Heimat-Gemeinde des jeweiligen Gemeindemitgliedes, das mit diesem auch in regelmäßigen Abständen über die Vorbereitung und den geistlichen Abschluß der Teilnahme am Abendmahl spricht. Hier ist in dem Verhältnis zur eigenen Gemeinde und zu dem geistlichen Vater Kontinuität gefordert, da man sich durch die Teilnahme am Abendmahl „auf einen Weg geistlicher Verwandlung begibt".[1]

Deshalb beginnt das Problem der Teilnahme eines orthodoxen Gemeindemitglieds an einer „fremden" Abendmahlsfeier nicht erst an der Grenze zu anderen Konfessionen. Bereits die Teilnahme am Abendmahl in einer anderen orthodoxen Gemeinde stellt einen Ausnahmefall dar. Das Abendmahl wird von orthodoxer Seite bekanntlich nicht als Instrument für die Schaffung der Einheit der Kirchen angesehen, vielmehr gilt die volle Kircheneinheit als Voraussetzung für das gemeinsame Abendmahl.

„Dies hat nichts mit einer Geringschätzung oder Verachtung anderer Konfessionen zu tun," so der orthodoxe Erzpriester V. Sergius Heitz, „sondern allein mit der Tatsache, daß man selbst dort, wo es viele Wege zum einen Ziel gibt, immer nur auf einem Weg gehen kann, wenn man nicht auf der Strecke bleiben will. Wer in der Orthodoxen Kirche zur Kommunion geht, der hat sich damit auf einen Weg eingelassen und in eine Führung begeben, die andere Wege aus-

schließt. Denn das Geschehen der Kommunion ist kein Geschehen allein zwischen Gott und Seele, wie dies manche protestantische Denominationen zu sehen geneigt sind, sondern dieses Geschehen bindet den einzelnen neu ein in den Leib der Kirche und ihre konkrete Tradition, damit im besonderen auch in die Gemeinschaft ihrer Heiligen. Gerade diese Bindung aber ist die wesentliche Voraussetzung dafür, auf dem Weg des Glaubens voranzukommen auch dort, wo sich Hindernisse in den Weg stellen, die man allein nicht überwinden kann."[2]

Diese Meinung könnte man als die eines orthodoxen Priesters in einer schwierigen Situation, nämlich in der orthodoxen Diaspora betrachten, wenn ich nicht selber mit orthodoxen Brüdern und Schwestern aus Rußland erlebt hätte, wie diese die evangelischen Teilnehmer an einem evangelischen Abendmahl bei der Rückkehr vom Altar durch Umarmung begrüßten und beglückwünschten, so deutlich ihre Achtung vor dem evangelisch gefeierten Sakrament, besser noch: vor dem „Christus in uns" bezeugend.

Im Zusammenhang mit dem orthodoxen Verzicht auf Interkommunion im ökumenischen Bereich könnte wichtig zu wissen sein, daß es bereits im inner-orthodoxen Bereich eine starke Zurückhaltung vor häufiger Teilnahme am Abendmahl gibt, auch wenn bestimmte Strömungen in der Orthodoxie, wie z.B. in Griechenland die Zoi-Bewegung, zu häufiger regelmäßiger Kommunion drängen. Die Gründe für die Zurückhaltung sind sehr verschieden, auf jeden Fall spielen aber das starke Bewußtsein der eigenen Unwürdigkeit und die Furcht vor Mißbrauch des Allerheiligsten eine große Rolle.

In diesem Umfeld hat sich eine bemerkenswerte Tradition der „geistlichen Kommunion" bzw. der „Kommunion des Geistes" entwickelt, über die V. Sergius Heitz andeutungsweise spricht.[3] Es wäre angesichts dieser inner-orthodoxen Tradition von ökumenischer Seite zu bedenken, inwieweit eine solche, im folgenden behandelte „geistliche Kommunion" auch auf anderer Ebene eine Form ökumenischer Gemeinsamkeit für die Zeit der Trennung der Kirchen darstellen könnte.

Wenn das orthodoxe Kirchenglied in der eigenen orthodoxen Eucharistiefeier nicht kommuniziert, gewinnt bei der geübten „geistlichen Kommunion" die Feier stärker den „Charakter der Buße und der eschatologischen Sehnsucht". Wenn für die Kommunizierenden die Kommunion in Form der leiblichen Speisung zweifelsohne der Höhepunkt der Eucharistiefeier ist, so wird für die *geistlich* Kommunizierenden die *Epiklese*, die Anrufung Gottes um die Sendung des Heiligen Geistes, der eigentliche Angelpunkt der Teilnahme, da der Heilige Geist damit *sowohl* auf die eucharistischen Gaben *als auch* auf die ganze anwesende Gemeinde herabgefleht wird.

In der Chrysostomosliturgie heißt es da: „*Sende herab Deinen Heiligen Geist auf uns und diese Gaben hier.*" In der Basiliosliturgie: „... *der Heilige Geist komme nach dem Wohlgefallen Deiner Güte auf uns und diese Gaben hier* ..." Und in der Jakobosliturgie: „*Erbarme Dich unser, o Gott, nach Dei-*

ner großen Barmherzigkeit, und sende auf uns und auf die vorliegenden Gaben Deinen allheiligen Geist herab."

Hier werden auf alle getauften Gemeindeglieder, auch die nicht an der leiblichen Speisung des Abendmahls teilnehmen, die *Charismata* des Heiligen Geistes herabgefleht, unabhängig davon, ob sie im engeren Sinne an einer „geistlichen Kommunion" Anteil erhalten. In jedem Falle ist so die *ganze Gemeinde der Getauften* eine Gemeinde der aktuellen gemeinsamen Teilhabe an Gottes Heiligem Geist, eine *communio sancti spiritus*.

Die noch darüber hinausgehende „geistliche Kommunion", also offenbar eine geistige, immaterielle Teilhabe an dem gekreuzigten und auferstandenen Christus *ohne* die leibliche eucharistische Speisung, wird – so V. Sergius Heitz – relativ selten erreicht.

„Sie kann dort erfahren werden, wo das Verlangen zu kommunizieren so sehr ins Gebet führt, daß der Herr Selbst über alles Verstehen die Gemeinschaft schafft, die dem Gläubigen äußerlich versagt bleibt. ... Was nun in der leiblichen und geistlichen Kommunion unmittelbar erfahren wird, ist nichts anderes, als was in der Epiklese jedem die Liturgie im Glauben mitvollziehenden Glied der Kirche verheißen ist: die Herabkunft und das Eingehen der ungeschaffenen Gnade in sein Herz, so daß er mit Paulus sagen kann: „... ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir. Was ich aber jetzt im Fleisch lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und Sich für mich dahingegeben hat" (Gal 2,20)."[4]

Die geistliche Kommunion ist Gebetsgemeinschaft *par excellence*, Gebetsgemeinschaft mit Gott. Der nicht leiblich Kommunizierende ist gehalten, während der Kommunion still zu beten:

Gedenke unser, Herr, wenn Du kommst in Deinem Reich!
Gedenke unser, Gebieter, wenn Du kommst in Deinem Reich!
Gedenke unser, o Heiliger, wenn Du kommst in Deinem Reich!
Vom Throne der Herrlichkeit Deines Reiches komme, uns zu heiligen. Du thronest oben mit dem Vater, und hier bist Du unsichtbar in unserer Mitte. Gib mit Deiner mächtigen Hand in Gnaden auch mir Anteil an Deinem allreinen Leib und Deinem kostbaren Blut.

Ebenso können die nicht leiblich Kommunizierenden das Jesus-Gebet bzw. Herzensgebet sprechen, jenes berühmte kurze Gebet, das in der orthodoxen Welt Grundlage für die Übung des „Ständigen Gebets" ist.

„Denn das Gebet ist es, mit dem wir dem Kommen Christi zu uns entsprechen durch unser ‚Bleiben in Ihm', jenem ‚Bleiben in Christus', das dem geistlichen Wachsen in Glauben und Liebe (vgl. Eph 4,23) Raum gewährt, damit wir erneuert werden in unserem inneren Wesen und anziehen ‚den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in wahrhafter Gerechtigkeit und Heiligkeit' (Eph 4,24) und so immer voller an der Herrlichkeit Gottes Anteil erhalten."[5]

Es fällt auf, daß hier anläßlich der geistlichen Kommunion alte Gebetstraditionen reaktiviert werden, die aus der Tradition der monastischen Buße und Askese stammen, einer Wurzel, aus der auch die besten Traditionen der evangelischen Reformation geflossen sind. Auch in den Viten von eremitischen Betern und Fastern wird diese geistliche Kommunion geschildert, hier unter dem Bilde, daß ein Engel vom Himmel herab das geistige Mahl reicht.

Der Charakter der Buße und der eschatologischen Sehnsucht einer gemeinsamen, betenden *communio* der Getauften am Heiligen Geist, die an der leiblichen Speisung nicht teilnehmen können, stünde auch der heutigen ökumenischen Gemeinschaft wohl an, die wohl auch durch das Geringachten dieser Gnadengaben von ihrem Herrn so gebeutelt wird.

Bewußt habe ich oben gesagt, daß die orthodoxen Prägungen durch das zustande kommen, was das Volk Gottes in seinen Gottesdiensten hört, betet und tut. Vieles von dem, was bei diesem Hören, Beten und Tun prägt, ist für den Außenstehenden kaum zu bemerken. Denn entgegen dem konfessionell-polemischen Klischee, daß Orthodoxe kein persönliches, häusliches Gebetsleben hätten, sondern „nur" ihre kirchlich-„rituellen" Gottesdienste, gibt es um die öffentlichen Gottesdienste herum sehr wohl ein intensives Gebetsleben, das auch für die Kenntnis orthodoxer Theologie und Frömmigkeit außerordentlich wichtig ist, nicht zuletzt für die bessere Kenntnis des orthodoxen Abendmahlverständnisses.

Dieser besseren Kenntnis soll das folgende dienen, wobei wir dabei an den Gebeten vor, zu und nach dem Mysterium der „Teilnahme am allreinen Leib und am kostbaren Blut des Herrn" auszugsweise entlanggehen wollen, die von den Teilnehmenden üblicherweise gebetet werden. Natürlich existiert wie bei uns so auch bei den orthodoxen Betern und Beterinnen ein mehr oder weniger intensives Gebetsleben. Jedoch versichert auch Erzpriester V. Sergius Heitz als sehr erfahrener orthodoxer Seelsorger, daß das Beten dieser Gebete vor, zu und nach der Abendmahlsteilnahme „ein alter, überall in der orthodoxen Oikumene verbreiteter Brauch" ist. Mancherorts werden sie zudem vom Lektor oder Priester im Gottesdienst vor der Austeilung des Abendmahls gelesen. „Seltener", so V. Sergius, „werden sie ... in einem eigenen Gottesdienst gemeinsam gebetet; meist aber werden sie von den kommunizierenden Gläubigen zu Hause für sich vor und nach der Liturgie gelesen." Durch die relativ häufige Benutzung, so *V. Sergius* weiter, sind diese Gebete „von kaum zu überschätzendem Einfluß auf Denken und Spiritualität der Gläubigen ... Durch sie geschieht bewußt oder unbewußt eine Erziehung zu einer geistigen Haltung, die das innerste Menschsein betrifft und verwandelt."[6]

Dies dürfte Grund genug sein, etwas mehr von diesen Gebeten zu wissen, da sie wie ein geistiger Kranz um die Abendmahlsfeier eines orthodoxen Christen liegen und das orthodoxe Abendmahlverständnis zweifelsfrei ganz stark bestimmen. Ohne Zweifel sind diese Gebete bzw. die in diesen enthaltene eucharistische Theologie auch ein Maßstab und eine Perspektive, mit welcher die Orthodoxen das Abendmahl in anderen christlichen Konfessionen betrachten und vergleichen. So können sowohl Verständnis als auch

Unverständnis zwischen den christlichen Konfessionen an diesem wichtigen Punkte des Eucharistie-Verständnisses ihren Ausgang unter anderem von dem Inhalt dieser Gebete nehmen, weswegen es um so wichtiger ist, sich mit ihnen zu befassen.

Bei diesen wichtigen, prägenden Gebeten handelt es sich um folgende Gebetstexte: Am Abend vor der Teilnahme an der Eucharistie betet man zu Hause nach den Eingangsgebeten und dem Bußgebet Davids (Ps 51 aus der Gebetsordnung vor dem Sündenbekenntnis) den Kanon im 2. Ton, dessen 1. Ode beginnt „Zum Brote des ewigen Lebens möge mir Dein heiliger Leib und Dein kostbares Blut gereichen, barmherziger Herr!" Auf die neun Oden dieses Kanons folgen dann Trishagion und Vaterunser sowie Bußtroparien im 6. Ton (an Festtagen durch das dreimalige Festtropar ersetzt), zum Abschluß dieses Teils der Schluß des täglichen Abendgebets oder Gebete vom Ende des Apodipnons.

Als Beispiele aus diesem Teil der Vorbereitungsgebete folgen hier das 2. Tropar aus der 3. Ode und das Theotokion derselben Ode:

Ströme der Tränen gewähre mir, Christus, von meinem Herzen abzuwaschen alle Flecken, daß ich mit gereinigtem Gewissen in Glauben und Ehrfurcht zum Empfang Deiner göttlichen Gaben hinzutrete, Gebieter!

Allheilige, Tisch des Lebensbrotes, das aus Barmherzigkeit von oben herabkam und der Welt neues Leben brachte, würdige auch mich, den Unwürdigen/die Unwürdige, mit Furcht es zu genießen, auf daß ich lebe!

Das 2.Tropar aus der 5. Ode:

Wort Gottes und Gott, zur Feuersglut laß mir werden Deinen Leib, mich zu erleuchten, der/die ich in der Finsternis bin. Die Befleckungen meiner Seele aber reinige durch Dein Blut.

Das 2. und 3. Tropar aus der 8. Ode:

Zu Deinem Erbarmen nehme ich Zuflucht, Allguter, und rufe voll Ehrfurcht: Bleibe in mir, Erlöser, und laß mich, wie Du verheißen, in Dir sein! Denn siehe, im Vertrauen auf Deine Barmherzigkeit esse ich nun Deinen Leib und trinke Dein Blut.

(Theotokion) *Furcht hat mich ergriffen, daß das Feuer mich verzehre wie Wachs und Heu. O der furchtbaren Mysterien, o der Barmherzigkeiten Gottes! Wie kann ich Staub Unverweslichkeit erlangen und Anteil bekommen an Deinem göttlichen Leib und Deinem göttlichen Blut?*

Und das 3. Tropar aus der 9. Ode:

Feuer werde mir und Licht Dein Leib und Dein kostbares Blut, mein Erlöser, auf daß verbrannt werde der Stoff der Sünde und der Stachel der Leidenschaft verzehrt und ich voll erleuchtet werde, Deine Gottheit anzubeten.

Am darauffolgenden Morgen vor der Abendmahlsteilnahme betet man nach Eingangsgebeten, dem Ps 23 und weiteren Troparien eine ganze Kette von Vätergebeten, die unterschiedlich zusammengesetzt sein kann, aber in einer reaktivierten, griechischen Reihenfolge in der Ausgabe von Sergius Heitz/Susanne Hausammann folgendermaßen aufgebaut ist: 1. und 2. Gebet Basilios des Großen, 3.–5. Gebet des Johannes Chrysostomos, 6. Gebet des

Johannes von Damaskus, 7. Gebet Symeon des Neuen Theologen, 8. Gebet des Symeon Metaphrastes, 9. Gebet des Johannes von Damaskus, 10. Gebet des Johannes Chrysostomos. Aus diesen theologischen Schätzen soll hier nur das 7. Gebet stehen, das von dem großen Mönchsmystiker Symeon dem Neuen Theologen[7] stammt:

Nimm an, o Christus, mein Gebet, das von befleckten Lippen, aus unreinem Herzen und sündiger Seele und von unsauberer Zunge kommt. Weise nicht meine Worte, meine Art und Kühnheit zurück, mit der ich mich Dir nahe, sondern gib mir die Freiheit zu sagen, was ich sagen muß. Lehre Du mich sprechen und handeln. Ich sündigte mehr als jene Hure, die, da sie erfuhr, wo Du weiltest, Salböl kaufte und mit Kühnheit zu Dir eilte, Deine Füße zu salben, Christus, mein Herr und mein Gott. Sie nahte sich Dir mit brennendem Herzen, und Du hast sie nicht zurückgewiesen, Wort Gottes. Verachte mich nicht, sondern laß auch mich Deine Füße umfassen und küssen und mit dem Strom meiner Tränen salben wie mit köstlichem Balsam. Wasche mich mit meinen Tränen und reinige mich durch diese, Wort des Vaters. Vergib mir meine Missetaten und schenke mir Verzeihung. Du kennst das Übermaß meiner Schlechtigkeit, die Wunden und Narben siehst Du, aber auch meinen Glauben. Du blickst herab auf mein Sehnen, und mein Seufzen hörst Du. Mein Rufen bleibt Dir nicht verborgen, wie auch nicht die geringste meiner Tränen, mein Gott. Meine Augen sehen alles, auch das, was ich noch nicht getan. Denn in Deinem Buch ist alles geschrieben, auch das noch nicht Vollbrachte. Schau herab auf meine Niedrigkeit, auf meine Mühseligkeit, und vergib mir alle meine Sünden, denn Du bist der Gott des Alls, auf daß ich mit reinem Herzen, zerbrochenem Geiste und gedemütigter Seele an Deinen allreinen und allheiligen Mysterien teilhabe, die jeden beleben und vergöttlichen, der reinen Herzens Deinen Leib ißt und Dein Blut trinkt. Du selbst, mein Herr, sprachst ja: „Ein jeder, der Mein Fleisch ißt und Mein Blut trinkt, der bleibt in Mir und Ich in ihm". Wahr ist das Wort meines Herrn und Gottes zu jeder Zeit. Denn wer die göttlichen und vergöttlichenden Gnadengaben empfängt, der ist nicht allein, sondern mit Dir, mein Christus, Du der dreifachen Sonne Licht, die alle Welt erleuchtet. Damit ich nun nicht mehr allein bleibe und ferne von Dir, Lebenspender, mein Odem, mein Leben, meine Lust, Du Erlösung der Welt, bin ich gekommen, wie Du siehst, in Tränen und mit zerknirschtem Herzen. Zu Dir flehe ich um Erlösung von all meiner Schuld. Laß mich an Deinen lebenspendenden, heiligen und makellosen Mysterien teilnehmen nicht zum Gericht, auf daß Du bleibst in mir, dem/der Elenden, wie Du versprochen hast, und mich der Betrüger nicht ferne Deiner Gnade finde und mich listig wegführe von Deinem vergöttlichenden Wort. Vor Dir falle ich nieder und rufe voll Sehnsucht Dir zu: „Den Verlorenen hast Du aufgenommen und auch die sich Dir nahende Hure. So nimm auch mich an, der/die ich diesen ähnlich bin und meinen Leib befleckt habe, Erbarmer. Dir nahe ich mich mit zerknirschter Seele. Mein Erlöser, ich weiß, daß ich mehr als andere gesündigt habe und daß keiner solche Taten vollbracht, wie ich sie getan. Doch weiß ich auch, daß die Fülle meiner Missetaten und die Fülle meiner Übertretungen nicht größer sind als die Langmut und die unendliche Menschenliebe meines Gottes. Ich glaube, daß durch Deine mitleidvolle Gnade alle gereinigt und erleuchtet und des Lichtes teilhaftig werden, die mit herzlichem Verlangen zu Dir umkehren, und daß Du sie Deiner Gottheit vereinigst und vergöttlichst, ja, daß Du mit ihnen oft wie mit Deinen Vertrauten sprichst, so sehr dies auch das Fassungsvermögen der Engel und der Menschen übersteigt. Das aber verleiht mir Mut und erhebt mich, mein Christus, und ich vertraue auf die Fülle Deiner Wohltaten. So laß ich mich voll Freude und Furcht vom Feuer ergreifen, der/die ich dem dürren Grase gleiche. Und, unbegreifliches Wunder, ich verbrenne nicht, nein, auf unsagbare Weise werde ich vom Tau benetzt, gleich dem Dornbusch einst, der da brannte und doch nicht verbrannte. Dafür danke ich Dir mit Herz, Verstand und mit allen meinen Gliedern, meiner Seele und meinem Leib und falle vor Dir nieder, preise und verherrliche Dich, mein Gott. Denn gesegnet bist Du, jetzt und immerdar und in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.

Bei der Teilnahme am Abendmahl werden Verse (Stichi) des Symeon Metaphrastes und Troparien leise gesprochen. Einige der *Stichi* lauten:

Siehe, zum göttlichen Mahl der Gemeinschaft trete ich heran,
Schöpfer, versenge mich nicht bei der Teilhabe,
denn Du bist Feuer, das die Unwürdigen verbrennt,
vielmehr von aller Befleckung reinige mich

Und eines der Tropare:

Als Teilnehmer am Mahle Deines Mysteriums, Sohn Gottes, nimm mich heute auf. Deinen Feinden will ich das Mysterium nicht verraten, noch Dir einen Kuß geben wie Judas. Vielmehr will ich mit dem Räuber bekennen: „Gedenke meiner, Herr, in Deinem Reiche".

Nach der Teilnahme betet man unmittelbar in der Kirche, dann werden zu Hause Gebete ins Mittags- oder Abendgebet eingefügt. Falls der Kommunikant bzw. die Kommunikantin unmittelbar vor der Teilnahme gebeichtet hat, werden diese Gebete auch mit den Dankgebeten nach der Beichte verbunden. Bei den eingeschobenen Gebeten handelt es sich wieder um Vätergebete (1. Gebet eines Anonymos; 2. Gebet Basilios des Großen und 3. Ein Vers-Gebet des Symeon Metaphrastes, 4. Gebet eines Anonymos; statt des Schlußgebets eines Anonymos empfiehlt V. Sergius, die Gebetsreihe mit dem Schlußtropar der letzten Ode des großen Osterkanons des Johannes von Damaskus abzuschließen). Hier als Beispiel das Gebet des Symeon Metaphrastes in Versform:

Der Du zur Nahrung gabest freiwillig mir Dein Fleisch,
der Feuer Du die Unwürdigen verzehrst,
verseng mich nicht, der Du mein Bildner bist.
Vielmehr in alle meine Glieder dringe ein,
in die Gebeine mir, mein Inneres und mein Herz.
Verzehr die Dornen aller meiner Missetat,
mach rein die Seele, heilige mir mein Herz,
und stärke die Gelenke sowie das Gebein,
der Sinne Fünfzahl mache licht
und schlag mich gänzlich fest an Deine Furcht.
Beschirme stets, behüte und bewahre mich
Vor jedem Werk und Wort, das zu verderben meine Seele droht.
Mach heilig, rein und schmücke mich,
belehre, bessere und schenk mir Licht.
Zu Deines Geistes Tempel mache mich,
und laß mich nimmermehr der Sünde Wohnung sein,
auf daß mich nun durch Deinen Eintritt in mein Haus
wie Feuer fliehe jede frevle Leidenschaft.
Zur Fürbitt bring ich alle Heiligen Dir:
Der körperlosen Fürsten Heer,
den Täufer und Vorläufer auch,
die Apostel, die Du Dir erkoren hast,
vor andern die allreine Mutter Dein,
barmherziger Christus, nimm ihr Flehen an
und mach zu einem Kind des Lichts Deinen Knecht/Deine Magd,
denn Du allein bist unsrer Seelen Heiligung,
bist unsrer Seelen Lichtglanz, Gütiger Du,

drum bringen Dir, Gebieter, unserm Gott,
Verherrlichung und Dank wir alle, Tag für Tag.

Und zum Beschluß das Schlußtropar des Osterkanons:

O großes, o heiligstes Pascha, Christus,
o Weisheit und Wort Gottes und Kraft,
gib, daß wir wahrer noch teilhaben an Dir
am abendlosen Tage Deines Reichs.

ANMERKUNGEN

1 Mysterium der Anbetung, Band III: Die Mysterienhandlungen der Orthodoxen Kirche und das tägliche Gebet der Orthodoxen Gläubigen, herausgegeben von Erzpriester Sergius Heitz, übersetzt und bearbeitet von Susanne Hausammann und Sergius Heitz, Köln (1988), S. 62; vgl. auch S. XXXIII, Anm. 17.

2 Mysterium der Anbetung, Band III, S. 62 f.

3 Vgl. bereits in: Mysterium der Anbetung [= Band I und II]. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche, herausgegeben von Erzpriester Sergius Heitz, übersetzt und bearbeitet von Susanne Hausammann und Sergius Heitz, Köln 1986, S. 391, besonders aber Mysterium der Anbetung Bd. III, S. XXXV-XXXVIII.

4 Mysterium der Anbetung III, S. XXXVI.

5 Mysterium der Anbetung III, S. XXXVII f.

6 Mysterium der Anbetung, Band III, S. 60. Der Einheitlichkeit und weiteren Informationsmöglichkeit halber habe ich alle folgenden Zitate dieser in Deutschland zugänglichen Ausgabe entnommen. Die betrachteten Gebete finden sich in: Mysterium der Anbetung, Bd. III, S. 65–92.

7 Zu Person und Werk der hier Genannten vgl. das auch in Nachdrucken erschienene Handbuch von Hans-Georg Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959.

*Auf dem Weg zu einem weltweiten Konzil

Sollen wir an der Schwelle zum dritten Jahrtausend noch eine „mögliche Unmöglichkeit" anstreben?

VON GEORG LAIMOPOULOS

Die nachstehenden Gedanken über ein aktuelles und einschlägiges Thema werden sich zu verschiedenen anderen Untersuchungen und Aufsätzen anläßlich des sechzigsten Geburtstages von Pfr. Dr. Konrad Raiser, zur Zeit Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, hinzugesellen. Ich möchte mich diesem kollektiven und freundschaftlichen Vorhaben nicht auf eine formelle Weise anschließen, sondern ziehe es vor, durch den Ton meines Beitrages zu unterstreichen, daß Konrad Raiser für mich ein Kollege und vor allem ein Freund ist. Deswegen werden die nachstehenden Zeilen weder den Charakter einer streng akademischen Untersuchung noch den einer systematischen Studie haben. Sie werden bewußt versuchen, das freundliche Klima des Austauschs und des Dialogs sowie die kollegiale Stimmung, welche unsere tägliche Zusammenarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen kennzeichen, widerzuspiegeln. Gerade dieser Austausch ermöglicht allen Mitarbeitern des Ökumenischen Rates der Kirchen, ihre theologische und kirchliche Tradition zu bezeugen, für einander ein offenes Ohr zu behalten und sich gegenseitig zu bereichern.

Ich bin mir also völlig bewußt, daß die hier dargelegten Gedanken nur allgemeine Anregungen sein können, die ausbaufähig sind und einen ständigen Dialog unter Beteiligung sämtlicher ökumenischer Partner verlangen. Ich bin außerdem davon überzeugt, daß sie völlig mit den Bestrebungen von Konrad Raiser in dieser Frage übereinstimmen, der bekanntlich angeregt hat, auf die Tagesordnung der ökumenischen Gespräche zu setzen, wie die ökumenische Gemeinschaft einen greifbaren Ausdruck des konziliaren Bewußtseins entwickeln und der konziliaren Praxis der ungeteilten Kirche näher kommen kann.

An der Schwelle zum dritten Jahrtausend

Der Anbruch des dritten Jahrtausends ist nicht mehr ein Datum in ferner Zukunft und ist auch keine neue Etappe der Menschheitsgeschichte, die noch so fern wäre, daß sie uns fast imaginär vorkommen würde. Er liegt direkt in unserer Reichweite. Wir stehen bereits an der Schwelle dieser ent-

scheidenden Wende. Unser Leben, das Leben unserer Kirchen und Völker, wird zweifellos durch diesen historischen Augenblick, der voller symbolischer Bedeutung ist, geprägt werden. Wenn wir uns nur kurz und flüchtig umschauen, können wir uns leicht davon überzeugen, daß sich z.B. die Welt der Technologie seit langem gut darauf vorbereitet hat, mit außergewöhnlichen Fortschritten auf dem Gebiet der Industrie, der Informatik und der Kommunikation in diese neue Epoche einzusteigen. Auch die Wirtschaft scheint für den Übergang ins dritte Jahrtausend gut vorbereitet zu sein, wenn man bedenkt, wie die notwendige Infrastruktur schon jetzt die Staaten und die Gesellschaft in Richtung Globalisierung ausrichtet. Und schließlich haben Politik und Gesellschaft ebenfalls krasse Veränderungen erfahren, besonders nach dem Fall der totalitären Regime in Mittel- und Osteuropa. Einige werden beobachtet haben, daß für alle diese „Welten" und „Kreise" das Blatt der Jahrhundert- bzw. Jahrtausendwende bereits seit langem umgeblättert wurde, und zwar unabhängig vom symbolischen Datum des Jahres 2000.

Wie dem auch sei, mitten in weltweiten Vorbereitungen, die den Ehrgeiz der einen und die Erwartungen der anderen enthüllen, müssen wir uns fragen: *Wie bereiten sich die Kirchen darauf vor, in dieses dritte Jahrtausend einzusteigen*? Welche Vorkehrungen wurden schon getroffen, welche Träume und Ambitionen wurden bereits zum Ausdruck gebracht? Welche Anordnungen wurden festgesetzt? Mit anderen Worten: Wie werden die Kirchen ihre gegenseitigen Beziehungen, ihre Beziehungen zur Welt und folglich die Erfüllung ihres Zeugnisses und ihrer Mission in einer Welt markieren, die die Jahrhundert- bzw. Jahrtausendwende ungeduldig und mit einer gewissen Hoffnung erwartet?

Es ist sicher nicht falsch zu sagen, daß die Kirchen diesen historischen Augenblick, diesen *Kairos* in der Geschichte der Menschheit, mit gemischten Gefühlen erleben werden. Mit gemischten und verwirrten Gefühlen, denn einerseits nähern wir uns dem Ende eines Jahrtausends, das für die Kirchen von großen Spaltungen gekennzeichnet war, die zweifellos den Leib Christi zerrissen haben, und andererseits nähern wir uns dem Ende eines Jahrhunderts, das geprägt war vom gemeinsamen Engagement der Kirchen auf dem Weg zur Einheit. Wie können die Kirchen gemeinsam bekräftigen, daß es sich wirklich um den Kairos handelt, die passende und ausersehene Zeit, um sich gemeinsam dafür einzusetzen, die Wunden der Spaltung in der Christenheit zu heilen? Daß dies eine außergewöhnliche Gelegenheit für Erneuerung als vertiefte Erfahrung des Lebens in Christus ist, und daß dies den entscheidenden Schritt auf dem Weg zur Versöhnung zwischen den Christen für ein gemeinsames Zeugnis in der Welt darstellt?

Welche Wahl werden die Kirchen treffen? Welchen Weg werden sie einschlagen? Für welche Botschaft werden sie sich entscheiden und der Welt anbieten, um mit den Männern und Frauen jeder Gesellschaft und jeder Kultur die „lebendige Hoffnung" (1 Petr 3,15) zu teilen, ihnen zu versichern, daß Kirchen und Christen im „ ... Dienst der Versöhnung" (2 Kor 5,18) stehen; um zu bekräftigen, daß Gott in die Welt gekommen ist und sein Leben für die Welt hingegeben hat, damit das Kreuz, der Tod, die Sünde, das Leiden und die Spaltung verwandelt werden in „die Fülle des Lebens" (s. Joh 10,10)?

Ich persönlich bin der Meinung, daß die Kirchen heute keine stärkere und ausdrucksvollere Botschaft haben als die, die der hl. Paulus, der Apostel der Nationen in seinem Brief an die Epheser vermittelt: Der Plan Gottes sieht vor, das ganze Universum unter der einen Hoheit Christi zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist. In ihm werden durch die Kraft des Heiligen Geistes alle dazu gebracht, in die Gemeinschaft mit Gott einzutreten (s. Eph 1).

Hier haben wir eine Vision, die den christozentrischen Horizont erheblich erweitert, indem sie die Dimension der eschatologischen Vollendung sowie der Schöpfung – im Lichte des Handelns des Heiligen Geistes in der gesamten Schöpfung und in der Weltgeschichte – mit aufnimmt. Es ist außerdem eine Vision, die die zentrale Stellung der Kirche als Leib Christi in der Heilsgeschichte und in der Welt bekräftigt, – im Geheimnis der „göttlichen Ökonomie". Gleichzeitig hilft diese Vision von der Kirche als Vorwegnahme des Reiches Gottes unsere Vorstellung von der Kirche von Betrachtungsweisen zu befreien, die sich auf soziale Klassen, Logik und Regeln der weltlichen Wirtschaft stützen, d.h. auf Wachstum durch Konkurrenz nach dem Gesetz des Angebotes und der Nachfrage. Schließlich ist es eine Vision, die uns daran erinnert, daß das Geheimnis Gottes in Jesus Christus unsere Intelligenz übersteigt und daß unsere Kenntnis von der Erlösungsmacht Gottes nicht immer vollkommen ist.

Die eschatologische Orientierung, die gleichzeitig Kontemplation und Bekräftigung des Reiches Gottes ist, verpflichtet uns dazu, unsere kurzfristigen Erwartungen in der Kirche und in der Welt in Frage zu stellen, und zwingt uns immer wieder zu Bekehrung und Engagement. Den Schwerpunkt auf die Gemeinschaft *(koinonia)* zu legen, bedeutet, *eine auf Gegenseitigkeit beruhende Beziehung in Liebe und Freiheit zu bekräftigen und zu suchen.* Dies macht die Notwendigkeit gegenseitigen Wettbewerbs oder der Selbstbehauptung durch das Ausschalten des anderen überflüssig. Diese Haltung

schließt Herrschaft, Unterdrückung und Ausbeutung aus und ist bemüht, die Würde und Freiheit aller Kirchen und Personen zu bewahren.

Im Leben der Kirchen ist diese Gemeinschaft, die *koinonia*, weder ein abstrakter Begriff noch ein nebulöses Ideal. Sie wird in verschiedenen Formen konkret gelebt. Sie kann gleichzeitig dynamische Realität und treibende Kraft sein.

Universales Konzil: eine unbestreitbare Unmöglichkeit

Es wäre illusorisch und ein Anzeichen für eine falsche Auffassung von der ökumenischen Aufgabe zu hoffen, daß ein universales Konzil von heute auf morgen einberufen werden könnte. Selbst wenn der ökumenische Dialog uns erlaubt, gemeinsam zu behaupten, daß die Einheit der Kirchen ganz offensichtlich eine Gabe Gottes ist, zwingen uns die Tatsachen zu bekennen, daß die Kirche auf tragische Weise gespalten ist. Gerade diese historische Spaltung im Leib Christi hindert uns daran, die Gemeinschaft in der Geschichte in ihrer ganzen Fülle zu leben. Sicher, ein universales Konzil wäre als historische und entscheidende Etappe im Leben der Kirche zweifellos eine der besten, offenkundigen und sichtbaren Ausdrucksformen dieser Gemeinschaft. Dennoch wäre die Einberufung solch einer konziliaren Versammlung heute stricto senso unmöglich. Es besteht kein Zweifel darüber, daß die Realität der Spaltung, die Erinnerung an die historischen Ereignisse, welche diese Spaltung mit sich brachten, die parallelen und manchmal einander entgegengesetzten Wege der Kirchen in der Geschichte, die theologischen Intuitionen und die jeweiligen ekklesiologischen Grundsätze große unüberwindliche Hindernisse bilden.

Wir wollen uns streng auf den oben genannten *ekklesiologischen Faktor* konzentrieren: Es ist wahr, daß für die römisch-katholische Ekklesiologie – ebenso wie für die orthodoxe Ekklesiologie – die Frage eines universalen Konzils, das sämtliche Mitchristen versammeln würde, überhaupt nicht gestellt werden kann. In der Perspektive eines kirchlichen Bewußtseins, das durch ein jahrhundertaltes *kanonisches Recht* klar festgelegt und abgegrenzt ist, scheint sie absolut fehl am Platz und unsinnig zu sein. Was die *evangelische Ekklesiologie* angeht, so stellt sich *die Frage der Konziliarität* entweder auf der *Ebene der Gläubigen* im Engagement des täglichen Lebens und im Zeugnis ihrer lokalen Gemeinden, oder auf der *Ebene der weltweiten christlichen Gemeinschaften* als ein Prinzip, das die Gemeinschaft zwischen den Kirchen derselben Konfession stärken will und zum Ausdruck bringt. Anders gesagt, es handelt sich um eine Frage, die höchst *selten bzw. fast nie*

auf der Ebene der Kirchenleitung als Grundlage einer Vision, die von der Katholizität und Universalität der Kirche zeugen könnte, zur Debatte steht. Im gleichen Gedankengang wäre noch hinzuzufügen, daß auch die evangelikalen und pfingstlerischen Bewegungen erhebliche Schwierigkeiten hätten, in solch eine Debatte einzusteigen, denn sie scheinen meistens ihren Charakter als „Bewegung" zu betonen und sich daher weniger um die Möglichkeiten zu kümmern, die einer Ekklesiologie der Konziliarität und der Gemeinschaft innewohnen.

So ist es – objektiv gesehen – unmöglich, sich die Einberufung eines Konzils vorzustellen, selbst wenn der an der Schwelle dieses dritten Jahrtausends hervorgerufene Enthusiasmus und der historische *Kairos* eines symbolischen Datums eine Anfrage an die Kirchen darstellen.

Es wäre aber falsch, daraus zu schließen, daß wir im Rahmen und im Geist des ökumenischen Dialogs nicht in der Lage sind, diese „Möglichkeit" *unter einem anderen Blickwinkel* in Erwägung zu ziehen. Schließlich wird diese Unmöglichkeit als solche zur Herausforderung für die Kirchen, und zwar aufgrund des Wesens der Kirche als Gemeinschaft wie auch aufgrund der Geschichte. Ist es nicht so, daß das Wesen der Kirche, deren Einheit eine Gabe Gottes in der Heilsökonomie ist – einer göttlichen Ökonomie, die die Geschichte transzendiert und die eschatologische Perspektive einschließt –, eine mächtige Herausforderung darstellt? Stellen nicht unsere Verpflichtung und unsere Berufung eine Aufforderung dar, uns auf dem Weg der Einheit zu engagieren? Sind sie nicht Bestandteil derselben Herausforderung? Und wenn wir die Kirchengeschichte betrachten: Sind etwa die großen ökumenischen Konzile problemlos zustande gekommen, nur um sich gegenseitig zu gratulieren? Sind sie nicht vielmehr in tragischen Situationen zusammengetreten, um auf *spezifische Situationen* zu reagieren, welche die Einheit und das Zeugnis der Kirche gefährdeten?

Lassen wir einmal den theologischen Diskurs beiseite, der durch die bilateralen bzw. multilateralen ökumenischen Dialoge genügend abgedeckt ist, und suchen nach der „Möglichkeit" für ein Konzil in Ausdrucksformen der Konziliarität, die weniger bekannt sind und weniger hervorgehoben wurden. Gerade diese Ausdrucksformen der Konziliarität bestätigen die Existenz eines *konziliaren Bewußtseins*, selbst wenn die Kirchen sich manchmal weigern, es zu akzeptieren. Suchen wir doch auch die „Möglichkeit" eines Konzils im *charismatischen Charakter* jeglicher konziliaren Versammlung der Kirche, anstatt in den kanonischen Strukturen bzw. in der institutionellen Form eines Konzils.

Diejenigen unter uns, die voreilig behaupten: „Nein, ein universales Konzil ist aufgrund der gegenwärtigen Spaltungen unmöglich!" haben zweifellos recht. Sie sollten jedoch über die *vielfältigen Formen von Konziliarität* nachdenken, die die Kirche im Laufe ihrer Geschichte gekannt hat, Formen, die zweifelsohne das konziliare Bewußtsein zum Ausdruck gebracht haben, bevor sich dies in einem konkreten konziliaren Ereignis verkörperte.

In der orthodoxen Tradition zum Beispiel lassen sich problemlos mehrere dieser Ausdrucksformen aus den ersten Jahrhunderten auflisten: die Teilnahme von Bischöfen aus benachbarten Diözesen an der Wahl und Ordination anderer Bischöfe, „irenische" Briefe, d.h. Briefe, in denen ein Bischof oder ein Primas seinen Brüdern im Episkopat seine Wahl bekanntgibt und deren Antworten abwartet, die die Gemeinschaft zwischen den beiden Kirchen bestätigt, die Erwähnung der Oberhäupter und Bischöfe anderer Kirchen in den „Diptychen", d. h. im liturgischen Gebet für den Klerus und das Volk anderer Kirchen, um der Gemeinschaft mit ihnen Ausdruck zu verleihen, oder auch gegenseitige Besuche zwischen Oberhäuptern und Bischöfen.

Mit dieser langen Liste will ich hier nicht den Reichtum einer einzigen theologischen und ekklesiologischen Tradition beweisen, sondern ich möchte uns vielmehr daran *erinnern*, daß die meisten dieser Ausdrucksformen von Konziliarität heute Bestandteil im Leben unserer jeweiligen Kirchen und unserer jeweiligen Spiritualität *sind*. In ihrer Einfachheit haben sie uns weitgehend ermöglicht, unsere Spaltungen zu überwinden und einen Weg zu finden, um zu bekunden, daß wir unsere Gemeinschaft manifestieren wollen. Der derzeitige Briefwechsel zwischen Oberhäuptern unserer Kirchen ist nicht lediglich eine Sache der Diplomatie oder der Höflichkeit, sondern hat eine kirchliche und ekklesiologische Reichweite, die im konziliaren Bewußtsein der Kirche verankert ist. Die Einladungen zur Teilnahme an der Inthronisation oder offiziellen Amtsübernahme eines geistlichen Oberhauptes sind, selbst wenn sie zur Zeit keine volle Manifestation der Gemeinschaft durch die Teilnahme an derselben liturgischen Feier noch das Teilen des eucharistischen Brotes erlauben, dennoch *konkrete Äußerungen desselben konziliaren Bewußtseins*. Ebenso sind die Fürbitten der christlichen Gemeinschaften füreinander nichts anderes als greifbarer, liturgischer und geistlicher Ausdruck dieses Bewußtseins.

Es geht also nicht darum, die „Möglichkeit" eines Konzils *in einer Art Vakuum* in Erwägung zu ziehen, sondern vielmehr in der *Perspektive einer ökumenischen Praxis und Erfahrung, die sich allmählich entwickelt haben und schließlich Bestandteil unseres jeweiligen kirchlichen Lebens geworden*

sind. Diese Praxis und diese Erfahrung fordern heute unsere Kirchen heraus. Sie stellen ihren ökumenischen Weg auf die Probe. *Sie verlangen einen weiteren Schritt, einen mutigeren, entschiedeneren und prophetischeren Schritt.*

Ich werde hier nicht stehen bleiben, sondern will meine Überlegung noch weiter entwickeln. Denn heute ist es möglich, die Spuren dieses konziliaren Bewußtseins im Leben jeder Kirche und jeder Tradition nachzuvollziehen. Die *römisch-katholische* Kirche beruft keine Bischofssynoden – Ausdruck par excellence ihrer eigenen Konziliarität – mehr ein, ohne Delegierte oder brüderliche Beobachter anderer Kirchen und christlicher Konfessionen einzuladen. Was bedeutet das? Was ist das ökumenische Potential dieser brüderlichen Geste? Wenn die Präsenz dieser Delegierten ernst genommen wird – und niemand sollte daran zweifeln –, dann sind die Mitglieder anderer Kirchen Teil der zum Ausdruck gebrachten Konziliarität, und sei es nur durch ihre bloße Anwesenheit. Die *orthodoxe Kirche* bereitet ihr Konzil vor, indem sie auf der bereits sehr eingeschränkten Tagesordnung ihre Beziehungen zu den anderen Christen und zur ökumenischen Bewegung mit einschließt. Die Berichte, die vorgelegt werden, sind gemeinsame Berichte. Sie spiegeln also gemeinsame Überzeugungen wider und lassen darauf schließen, daß die Dialogpartner bei den konziliaren Beratungen ebenfalls anwesend sind. Die *weltweiten christlichen Gemeinschaften* in ihrem Willen, sich als „konziliare" Organisationen bzw. Strukturen zu qualifizieren, bekräftigen nachdrücklich, daß die ökumenischen Beziehungen keineswegs von dieser konziliaren Vision getrennt werden dürfen. Was bedeutet das? Wie können diese Gemeinschaften diesen Willen in eine konziliare Vision und Praxis übersetzen?

Öffnung auf die „charismatische" Dimension eines Konzils

Es ist gleichzeitig wichtig, uns zu vergegenwärtigen, daß die früheren Konzile sich quasi spontan versammelten, und zwar in bestimmten Augenblicken der Geschichte, in denen es notwendig war, kurz und zusammenfassend, nachdrücklich und ohne Umschweife das zu formulieren, was Christen vereint, was das Wesen des Christentums hic et nunc für das Heil der Welt ausmacht. Es wäre noch hinzuzufügen, daß das Ziel dieser Konzile nicht nur war, das Einende zu formulieren, sondern auch *Lebenshilfe* anzubieten. Dies verlieh den Konzilen eine unbestreitbare apostolische und pastorale Dimension. *Wie steht es damit heute, an der Schwelle des dritten Jahrtausends?*

Gewiß, wir können das Konzil von seiner kanonischen und institutionellen Seite her betrachten, die sich im Laufe der Geschichte allmählich entwickelt hat. Und doch waren die ersten Konzile vor allem so etwas wie *cha-*

rismatische Ereignisse, sie waren der spontane Ausdruck eines fortgesetzten, vom christlichen Volk in seiner kulturellen Verschiedenheit und in der Vielfalt seiner Charismen erlebten Pfingstfestes. Nun wird aber heute noch innerhalb der ökumenischen Bewegung die Spannung zwischen kanonischen Grenzen und charismatischer Dimension der Kirche erfahren. Sie spiegelt noch einmal die Wirklichkeit der Einheit als Gabe und Berufung wider.

Die *Ekklesiologie der Gemeinschaft*, Frucht langjähriger ökumenischer Arbeit, stützt sich auf die Überzeugung der in Jesus Christus bereits gegebenen Einheit und führt uns heute dazu, uns gerade dem charismatischen Charakter der Kirche zuzuwenden, der Kirche als einem vom Heiligen Geist ständig bewohnten und beseelten Ort und Raum, der gerade deshalb sich nur schwer ausschließlich auf der Grundlage eines kanonischen Bewußtseins oder einer institutionellen Realität abgrenzen läßt.

Es geht also nicht darum, in einen leichten, enthusiastischen und optimistischen Ökumenismus zu verfallen, sondern eine tiefgehende Prüfung unserer kirchlichen und ekklesiologischen Identitäten in der Perspektive unserer Beziehungen zu den anderen Kirchen und christlichen Konfessionen anzustellen. Wenn die Kirche ihrem Wesen und ihrer Definition nach eine Realität ist, die auf Beziehung beruht, dann sind wir verpflichtet, unsere Beziehungen nicht nur zu Gott und der Welt als solcher, sondern auch und besonders diejenigen zu den anderen Kirchen und Konfessionen, die sich zur Zeit außerhalb unserer kirchlichen und kanonischen Grenzen befinden, ständig zu hinterfragen.

Gibt es einen „charismatischen Raum", der eine christliche und kirchliche Realität widerspiegelt, die unsere eigenen Begrenzungen überschreitet? Viele sind ohne zu zögern bereit, eine „christliche" Wirklichkeit jenseits ihrer Grenzen anzuerkennen. Liegt denn in dieser Tatsache als solcher nicht eine „*Möglichkeit*", ein erster Schritt auf dem Weg zum Ausdruck des konziliaren Bewußtseins, zu einem konziliaren Engagement? Andere werden vielleicht große Schwierigkeiten haben, eine *ekklesiale Realität* außerhalb ihrer kanonischen Grenzen anzuerkennen. Ist dies allein nicht Grund genug, sich auf den *Weg hin zu einer Konziliarität* zu begeben mit der Absicht, diesen „charismatischen" Raum gemeinsam zu entdecken und zu definieren, damit er auf seine Art ein Zeugnis der Kirchen par excellence in einer Welt voller Herausforderungen wird?

An dieser Stelle möchte ich nochmals betonen, daß ich mir absolut bewußt bin, daß die hier vorgeschlagenen Anregungen die Schwierigkeiten, wenn nicht sogar die „Unmöglichkeit" der Aufgabe demonstrieren. Dennoch

würde der Wille der Kirchen, an solche wichtigen Fragen mit Aufgeschlossenheit und Mut heranzugehen, meiner Meinung nach diesen ersten Schritt darstellen, von dem ich sprach, – einen entscheidenden Schritt, der das Unmögliche ins Mögliche umwandeln könnte.

Ein gemeinsamer „Wille"

Abschließend möchte ich einige Überlegungen eines französischen orthodoxen Theologen übernehmen, der sich vor einigen Jahren zur Bedeutung eines Konzils heute äußerte. In seiner wohlbekannten poetischen Sprache beschreibt *Olivier Clément* die Aufgabe eines orthodoxen Konzils in einer Weise, die man durchaus auf ein universales Konzil an der Schwelle des dritten Jahrtausends beziehen könnte:

„Es geht nicht darum, ein Glaubensbekenntnis zu erarbeiten, das zwangsweise diskursiv und analytisch sein würde, sondern angesichts des spirituellen Vakuums, des unsicheren Suchens und der teuflischen falschen Darstellungen, mit denen der Mensch sich heute abmüht, aus dem Inneren der Kirche heraus einen großen Schrei des Glaubens und der Freude aufsteigen zu lassen, diese große Erfahrung der Liebe, die stärker ist als der Tod und die die Märtyrer mit ihrem Blut und die Heiligen mit ihrer Verklärung besiegelt haben. Es geht darum, den Gott ‚jenseits von Gott' zu feiern, der sich ermorden läßt, um seine Mörder wieder lebendig zu machen. Es geht darum, dem Zeugnis der Auferstehung, die uns wieder lebendig macht, dem Geist, der uns belebt, der Dreifaltigkeit als Quelle jeglicher Liebe und jeglicher persönlichen Existenz, lautstark Ausdruck zu geben. Es geht darum, die Kirche inmitten ihrer Not als den Ort aufzuzeigen, an dem uns die Macht der Auferstehung mitgeteilt wird, wo wir dazu aufgerufen werden, in der dreifaltigen Gemeinschaft zu leben, wo wir in dieser Gemeinschaft durch die Gnade des Heiligen Geistes unsere eigene persönliche Berufung und unsere kreative Freiheit finden können."

Ich glaube nicht, daß solch eine Vision den Kirchen Schwierigkeiten bereitet. *Alle sind sich einig, daß solch eine Botschaft für das dritte Jahrtausend notwendig ist.* Dies vorausgeschickt, ist es selbstverständlich zu früh, die Details der Einberufung eines Konzils zu besprechen. Der Weg ist zweifellos steinig, voll mit zahlreichen Hindernissen und Unsicherheiten. Es ist sicher ein langer Weg, der allzu oft einer Sackgasse gleicht.

Mehrere Methoden sind in Erwägung zu ziehen. Eine Art *vorkonziliares Engagement* z.B. könnte sich als eine durchaus erreichbare und realistische Lösung erweisen, wenn auch lang und schwierig. Ein vorkonziliares Engagement, das u.a. die Bemühungen in dieser Richtung und das konziliare

Leben jeder Kirche stärken würde. Viel dringender aber ist es, den Willen der Kirchen deutlich hervortreten zu lassen und zu stärken, die dazu gerufen sind, diesen Weg gemeinsam zu gehen.

Die theologische und liturgische orthodoxe Tradition ist von den Worten des Propheten Jesaja über den „Großen Rat" (9,7 nach der Septuaginta) inspiriert und entwickelt den Gedanken, daß die Heilige Dreifaltigkeit als vor-ewiger „Großer Rat" bereits die Kirche ist, d.h. eine Gemeinschaft, eine wahre *koinonia*. In einer Homilie des Heiligen Patriarchen *Pothios* (IX,9) finden wir eine beredte Auslegung dieser Theologie: „Um den Menschen zu schaffen und ihn zu retten, hat sich die Einheit der Dreifaltigkeit, Vater, Sohn und Heiliger Geist, als eine Kirche durch die Einigkeit ihres Willens vereinigt." Diese Passage bekräftigt zwar die persönliche und wesentliche Gemeinschaft des dreieinigen Gottes, lädt uns aber auch ein, gerade als Kirchen unsere eigene „Einigkeit des Willens" ernsthaft zu überprüfen.

Eben *ein solcher Wille der Kirchen* könnte uns heute helfen, sämtliche Hindernisse zu überwinden und mit Gottes Hilfe jegliche menschliche „Unmöglichkeit" in eine von Gottes Gnaden unterstützte „Möglichkeit" umzuwandeln.

Übersetzung aus dem Französischen: Andrée Havez

*Die Zukunft der ökumenischen Kommunikation

VON MARLIN VANELDEREN

Die zentrale Bedeutung der Kommunikation in der heutigen Welt ist offenkundig. Das Fernsehen erreicht praktisch jede Stelle in der Welt und bietet an mehr und mehr Orten Dutzende von Programmen zur Auswahl. Elektronische Kommunikation durch das Internet ist einer wachsenden Zahl von Menschen zugänglich und auch die Zahl der jährlich veröffentlichten Bücher steigt ständig. Medienmagnaten sind zu öffentlichen Figuren geworden, Medienzusammenschlüsse machen Schlagzeilen und „Kommunikation" ist zu einer eigenen akademischen Disziplin geworden.

Als Institution im Dienste einer Bewegung hat der Ökumenische Rat der Kirchen die Rolle der Kommunikation in seinem Leben immer anerkannt[1], wenn sie vielleicht auch im Großen und Ganzen nicht wirksam und nicht weitreichend genug gewesen ist. Der Prozeß der Selbstprüfung und des Nachdenkens, der im September 1997 zur Annahme der Grundsatzerklärung „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen" (CUV) durch den Zentralausschuß geführt hat, hat Konsequenzen für die Zukunft der Kommunikation innerhalb des ÖRK.[2] Einige davon sollen im folgenden skizziert werden.

Eine Gemeinschaft von Kirchen

Von zentraler Bedeutung hat sich im CUV-Prozeß die Erkenntnis erwiesen, daß der Ökumenische Rat der Kirchen zuallererst und im wesentlichen als eine „Gemeinschaft von Kirchen" zu verstehen ist.

Auf den ersten Blick kann das kaum als revolutionär bezeichnet werden. Die „Basis" des ÖRK (Verfassung, Artikel 1) hat immer diesen Begriff gebraucht, um den Ökumenischen Rat zu beschreiben.[3] Außerdem steht – wie es in der Grundsatzerklärung heißt – dieses Verständnis des ÖRK in Einklang mit den jüngsten Diskussionen über die Kirche und ihre Einheit, insbesondere mit der Erklärung über die Einheit aus Canberra 1991 (3.3).

Doch im Zusammenhang mit der ökumenischen Ungewißheit, aus der heraus sich die CUV-Diskussion entwickelt hat (vgl. 1.3), ist diese Bekräftigung der Identität des ÖRK als einer Gemeinschaft von Kirchen nicht nur eine Weise, die Kontinuität des heutigen Rates mit den vor fünfzig Jahren in Amsterdam eingegangenen Verpflichtungen und Bindungen zu bezeugen,

sondern auch ein Versuch, gewissen Mißverständnissen entgegenzuwirken, die sich im Laufe der Jahre aufgebaut haben.

Es sind vor allem *vier* miteinander zusammenhängende Mißverständnisse, die ich hervorheben möchte. Sie sind größtenteils aus der besten Absicht heraus entstanden und sind von Menschen genährt worden, die sich zutiefst der ökumenischen Vision verpflichtet fühlten.

Die erste dieser Vorstellungen ist die, daß der ÖRK im wesentlichen eine Organisation sei, die Programme entwickelt, plant und durchführt. Die zweite ist die, daß die wichtigste Form dieser Programmarbeit darin bestünde, förderungswürdige Organisationen, die anerkennenswerte Arbeit auf örtlicher, nationaler oder regionaler Ebene leisten, finanziell zu unterstützen. Aus diesen beiden Mißverständnissen ergibt sich ein drittes, nämlich daß der ÖRK eine autonome, von den Kirchen unabhängige Organisation sei. Diese Vorstellung findet eine spezifische Ausprägung in einer vierten Mißdeutung, die sich immer noch hält, obwohl sie von Anfang an regelmäßig abgewehrt worden ist, nämlich daß der ÖRK anstrebe, eine „Über-Kirche" zu sein.

Dagegen hat die Grundsatzerklärung einen Ökumenischen Rat der Kirchen im Auge, der die „dynamische, durch wechselseitige Beziehungen geprägte Wirklichkeit" (3.5.3) der Gemeinschaft unter den Kirchen zurückgewinnt und fördert. Die wichtigste Beziehung ist nicht die der Mitgliedskirchen zum ÖRK, sondern die Beziehung der Mitgliedskirchen untereinander.

Einige Stellungnahmen haben darauf hingewiesen, daß diese Konzentration auf die Beziehungen *zwei* weitere Mißverständnisse im Blick auf die ökumenische Vision neu beleben könnte, nämlich die Reduktion der Ökumene zum einen auf eine Übung im Wohlwollen, bei der jede Kontroverse geflissentlich vermieden wird, und zum anderen auf das kirchliche Äquivalent zur internationalen Diplomatie.

Wenn auch die Grundsatzerklärung darauf bedacht ist, ekklesiologisch keine zu hohen Ansprüche hinsichtlich der im ÖRK und anderen ökumenischen Organisationen schon gegebenen Gemeinschaft geltend zu machen, so betont sie jedoch, daß das Miteinander der Kirchen im Rat mehr ist als eine bloße Gruppierung aus Nützlichkeitserwägungen (vgl. 3.2). Beim Lesen des Textes kristallisieren sich vor allem vier Elemente heraus, die die erhoffte Wirklichkeit einer dynamischen Kirchengemeinschaft von bloßen „zwischenkirchlichen Beziehungen" unterscheiden:

1. Das erste Element ist die Betonung der Gemeinschaft als einer Gemeinschaft des Teilens, einer „diakonischen Gemeinschaft von Kirchen" (3.5.3). In Übereinstimmung mit der ökumenischen Diskussion seit der Fünften Vollversammlung des ÖRK (Nairobi 1975) umfaßt dieses Teilen weit mehr

als den einseitigen Transfer von materiellen Ressourcen durch die, die mehr haben, an die, die weniger oder gar nichts haben. Es ist vielmehr ein gegenseitiger Austausch von Ressourcen jeglicher Art, der im eucharistischen Teilen verwurzelt ist.

2. Der Wirklichkeit eines solchen Teilens liegt ein zweites Element zugrunde: die Solidarität, eine Beziehung, die durch die Identifizierung mit anderen gekennzeichnet ist und sich sowohl im Teilen als auch in der Fürbitte, in der „Begleitung", in der Fürsprache und schließlich in der Identifizierung mit anderen christlichen Gemeinschaften in ihrem Kampf äußert.

3. Ein drittes Element dieser Gemeinschaft ist die Anerkennung „gegenseitiger Rechenschaftspflichtigkeit", der Gedanke, daß mit der Mitgliedschaft in dieser Gemeinschaft die Bereitschaft jeder Kirche verbunden ist, den anderen Kirchen Rechenschaft über ihre eigene Haushalterschaft und ihr eigenes Zeugnis zu geben. Der Begriff als solcher ist in der ökumenischen Diskussion zwar noch relativ neu, doch in der Grundsatzerklärung wird er zu einer der Aussagen der berühmten Toronto-Erklärung des Zentralausschusses des ÖRK im Jahre 1950 in Beziehung gesetzt (vgl. 3.5.6).

4. Schließlich – und das ist das vierte Element – wird diese Gemeinschaft als eine Gemeinschaft verstanden, die ihre Kraft von außen, von der Gottgegebenen Einheit der Kirche her bezieht, und die nach draußen ausstrahlt und diese Einheit im Leben der Kirchen heute sichtbar macht und damit ihrer missionarischen Berufung nachkommt – „damit die Welt glaube".

Doch selbst ein solch ideales Bild dessen, was man zeitweilig eine „völlig verpflichtete Gemeinschaft" genannt hat, kann zu Mißverständnissen führen. Kurz gesagt, die Gemeinschaft, die der ÖRK darstellt, darf nicht als eine Art Club bestimmter christlicher Kirchen verstanden werden, die in ihm ihren Mittelpunkt haben und die Hauptnutznießer seiner Aktivitäten sind, wobei diejenigen, die nicht dazugehören, als potentielle Mitglieder gesehen werden, die es zu gewinnen gilt, oder – was noch schlimmer ist – als mögliche Sammler der Brosamen, die von seinem Tische fallen. Hier sind die kurzen Bemerkungen zur Globalisierung, die sich in der Grundsatzerklärung finden (1.8, 2.9), aufschlußreich, werden doch die Kirchen darin aufgefordert, eine weltweite und inklusive Alternative zum herrschenden Paradigma des Globalen darzustellen, das notgedrungen Beherrschung, Zwang, Ausgrenzung und Marginalisierung bedeutet.

Selbst eine so kurze Darstellung des Verständnisses und der Vision des ÖRK als einer Gemeinschaft von Kirchen läßt schon erkennen, daß die Kommunikation nicht als ein bloßes Nebenprodukt der sogenannten „Hauptaktivitäten" des Rates oder als eine bloße organisatorische Notwendigkeit verstanden werden darf, sondern daß sie vielmehr eine ständige und unerläßliche Komponente der wachsenden Gemeinschaft der Kirchen darstellt. Dem wird übrigens auch in der neuen geplanten Organisationsstruktur des Rates Rechnung getragen.[4]

Für diese Art von Kommunikation genügt es nicht, sich allein auf die persönliche Kommunikation, von Angesicht zu Angesicht, zu verlassen, die unter Vertretern der Mitgliedskirchen auf Vollversammlungen, Sitzungen von Leitungsgremien, Konsultationen und ökumenischen Teambesuchen stattfindet. So wertvoll und unerläßlich diese unmittelbare Kommunikation auch sein mag, so ist doch klar, daß daran nur immer ein winzig kleiner Teil der Glieder der zum Rat gehörenden Kirchen beteiligt sein kann; und Erwägungen wirtschaftlicher Art sowie Umweltrücksichten deuten darauf hin, daß solche Zusammenkünfte in Zukunft eher eine geringere Rolle spielen werden.

Angesichts dessen muß die *vermittelte* Kommunikation des ÖRK (sei es durch die Herstellung eigenen Kommunikationsmaterials, sei es durch Medien außerhalb des ÖRK) mehreren Zwecken dienen:

Information: Es ist eine Binsenwahrheit, daß die Spaltung der Kirche durch eine Reihe von gegenseitigen Klischeevorstellungen und Mißverständnissen gefördert worden ist. In gewisser Weise sind einige Vorstellungen infolge sorgfältiger ökumenischer Arbeit in sich zusammengefallen. In vielen anderen Fällen scheint die ökumenische Offenheit mehr mit einem Verlust des Bewußtseins und Interesses oder einer mangelnden Leidenschaft für die Probleme, die früher die Kirchen trennten, zu tun zu haben. Doch wie ist es möglich, ein echtes Gefühl der Solidarität mit Christen zu entwickeln, die mit Problemen und Herausforderungen zu kämpfen haben, von denen man nie etwas gehört hat? Und wenn „gegenseitige Rechenschaft" der Prüfstein einer völlig verpflichteten Gemeinschaft von Kirchen ist, wie ist es dann vorstellbar, daß irgendeine Kirche eine Rechenschaftspflicht gegenüber irgendeiner anderen Kirche empfindet, von der sie so gut wie nichts weiß?

Zugleich bringen die Entwicklungen in der Kommunikationstechnologie das mit sich, was viele als „Informationsüberladung" beschrieben haben – die Verfügbarkeit von sehr viel mehr Rohinformationen, als irgend jemand

aufnehmen kann, verbunden mit einer immer größeren Unmöglichkeit, ihren Wert zu beurteilen. Die Herausforderung an den ÖRK und andere ökumenische Organisationen ist somit die, ob sie in der Lage sind, Gemeinschaft unter den Kirchen aufzubauen, indem sie selbst zu einer zugänglichen Quelle sinnvoller und verläßlicher Informationen in ökumenischen Angelegenheiten werden. Dazu muß der ÖRK die beispiellosen Ressourcen, die ihm durch seine Mitgliedskirchen zugänglich sind, besser zu nutzen lernen, kommen diese doch aus verschiedenen Traditionen, Kulturen und Ländern.

Analyse und Interpretation: Doch ebenso wie man im Rat immer mehr gesehen hat als ein bloßes Forum für die Begegnung verschiedener Kirchen, so muß er auch mehr als eine Art von ökumenischer Datenbank sein. Die Verfassung des ÖRK spricht von seinem Auftrag, die Kirchen zu beraten (Artikel IV). Er hat sich dafür zugerüstet, indem er die Studien- und Konsultationsarbeit weitergeführt hat, die kennzeichnend war für seine drei Vorgängerbewegungen – den Internationalen Missionsrat, Glauben und Kirchenverfassung und Praktisches Christentum. Die Grundsatzerklärung fordert die Kirchen auf, „ein Nährboden für Ideen sowie eine Informationsquelle für Untersuchungen (zu) sein und den Kirchen somit (zu) helfen, gemeinsam ihr ökumenisches Bewußtsein zu erweitern und zu neuen Auffassungen von der Wirklichkeit zu gelangen" (3.16.4). Die Ergebnisse dieser Untersuchungen müssen natürlich weit verbreitet werden, wenn „diese neuen Auffassungen von der Wirklichkeit" den Kirchen wirklich helfen sollen, zusammenzuwachsen.

Pädagogik: Wie es die Grundsatzerklärung formuliert, geht es darum, den Kirchen zu helfen, „ihr ökumenisches Bewußtsein" zu erweitern. Es ist eine bekannte Tatsache, daß es mit dem Verständnis von Ökumene in vielen, wenn nicht in den meisten Kirchen schlecht bestellt ist. In einigen Kirchen ist offensichtlich selbst unter den Führungskräften eine ganze Generation herangewachsen, die nur wenig Kenntnis von der Geschichte, den Errungenschaften und Fehlschlägen, den Visionen und Zielen der ökumenischen Bewegung hat. Darum muß die Kommunikationsarbeit des ÖRK darauf ausgerichtet sein, Ressourcen bereitzustellen, die ökumenisches Lernen zweierlei Art fördern: als Kirchen gemeinsam lernen und lernen, was die Kirchen gemeinsam gesagt und getan haben.

Inspiration: Die ökumenische Bewegung ist nicht beschränkt auf Organisationen. Sie ist in ihrem Fundament eine Erneuerungsbewegung, die auf das Engagement einzelner Christen angewiesen ist. Dieses Engagement zu wecken und aufrechtzuerhalten ist somit eine wichtige und bleibende Priorität in der Kommunikationsarbeit des ÖRK. Ein wichtiger Teil dieser Auf-

gabe besteht zweifellos darin, die finanzielle Unterstützung zu sichern, ohne die die Organisation nicht weiterarbeiten kann; doch das wird langfristig nicht gelingen, wenn es nicht von dem umfassenderen Bemühen begleitet ist, das Interesse der Menschen für die Probleme zu wecken, die auf der Tagesordnung des Rates stehen.

Das ist vielleicht das Gebiet, auf dem die Bedeutung besonders derjenigen Kommunikationsmedien deutlich wird, die sich vom diskursiven gedruckten Text unterscheiden. Mögen die Informationen, die sie vermitteln, auch noch so genau und detailliert, und die Analysen, die sie bieten, auch noch so scharfsinnig und überzeugend sein, so gelingt es doch den trockenen und manchmal schwerfälligen Berichten, die die Muttersprache des Ökumenismus zu sein scheinen, zumeist nicht, die Menschen zum Handeln zu bewegen. Von daher erklärt sich die Bedeutung von Illustrationen, Bildern und Geschichten für eine voll entwickelte ökumenische Kommunikationsstrategie. Natürlich erfordert dies wiederum die Arbeit fähiger Photographen, Künstler und Geschichten-Erzähler, um sicherzustellen, daß Kommunikationsprodukte dieser Art nicht einfach mäßig verkleidete Dokumente sind, die letztlich weder die Ausführlichkeit eines diskursiven Textes noch die Inspiration einer lebendigen Bilddarstellung oder Geschichte bieten.

Anwaltschaft: An bestimmten Punkten seiner Geschichte hat der ÖRK eindeutig „Partei ergriffen", wo es um entscheidende Fragen in der Kirche und in der Welt ging. Das bekannteste Beispiel dafür ist vermutlich der Kampf gegen das rassistische weiße Minderheitsregime im Südlichen Afrika. Die Kommunikation dieser Aktion gelang weniger durch die relativ geringe direkte finanzielle Unterstützung, sondern vielmehr dank der damit einhergehenden konsequenten Bemühungen, die Auswirkungen der Apartheid und anderer rassistischer Systeme auf die entrechteten Mehrheiten dieser Länder deutlich zu machen, die Methoden aufzudecken, mit denen diese Systeme vom Ausland unterstützt wurden, über den Kampf der Befreiungsgruppen zu informieren und einem ständigen Fluß von „Falschinformationen" seitens derer entgegenzuwirken, denen an der Aufrechterhaltung der Unterdrückung gelegen war.

Gegenüber dem Wunsch, solche Anwaltschaft zu wiederholen sind allerdings drei Dinge zu bedenken: 1. Jede anwaltschaftliche Betätigung seitens des ÖRK läuft Gefahr, schmerzvolle Spaltungen innerhalb seiner eigenen Gemeinschaft hervorzurufen oder aufzudecken, womit sich unweigerlich die Frage stellt, wieviel Energie und Ressourcen man für den Umgang mit diesen möglichen Spaltungen aufwenden sollte. 2. Anwaltschaft ist am wirksamsten, wenn sie sich über einen längeren Zeitraum erstreckt; sonst besteht

die Gefahr einer Verzettelung von Energie und im schlimmsten Fall der Eindruck von Dilettantismus. 3. Die Glaubwürdigkeit der Kommunikationsarbeit des ÖRK insgesamt hängt davon ab, daß sie nicht die Grenzen verwischt zwischen Anwaltschaft einerseits und Information, Interpretation und Analyse andererseits.

Dokumentation: Es ist ein weit verbreiteter Vorwurf gegenüber ökumenischen Organisationen, daß sie allzu oft damit beschäftigt zu sein scheinen, „das Rad neu zu erfinden", das heißt, zu heutigen ökumenischen Fragen Stellung zu nehmen, so als ob sie noch nie vorher behandelt worden wären. Diese a-historische Betrachtungsweise kommt gewöhnlich nicht von der ideologischen Überzeugung, daß die gegenwärtige Situation völlig einzigartig sei, sondern einfach von einer Unkenntnis dessen, was in der Vergangenheit vor sich gegangen ist. Diese Tatsache unterstreicht nicht nur die bleibende Notwendigkeit ökumenischer Erziehung und „pädagogischer Kommunikation", sondern sie erinnert auch daran, daß jede Bewegung, wenn sie wachsen soll, ihre „Erinnerung" in zugänglicher Dokumentation festhalten muß. Doch um die Fülle von Material, die in den fünfzig Jahren der Geschichte des ÖRK (und weiteren fünfzig Jahren seiner Vorgänger-Bewegungen) hervorgebracht worden ist, fruchtbar zu machen, bedarf es der Kommunikation, einer Kommunikation, die auf diesen früheren Dokumenten aufbaut und sich um eine Synthese bemüht.

Vier Herausforderungen

Wenn die so verstandene Kommunikationstätigkeit des ÖRK wirksam sein soll, dann muß sie sich ehrlich, realistisch und phantasievoll vier Herausforderungen stellen. Keine von ihnen ist neu, doch eine genauer definierte Vision des ÖRK als einer Gemeinschaft von Kirchen läßt vielleicht die Spannungen und Konflikte, die damit verbunden sind, deutlicher hervortreten.

1. Der Rat hat von Natur aus eine ambivalente Einstellung zu seiner Existenz als einer organisierten Institution. Das hat sich an vielen Punkten während des ganzen CUV-Prozesses gezeigt. Einerseits gibt es Erklärungen, die besagen, daß der ÖRK eine Gemeinschaft von Kirchen *ist* und daß er wohl eine Struktur *hat*, aber niemals mit dieser Struktur identifiziert werden darf (3.5.2). In einem früheren Entwurf des CUV-Textes wurde sogar eine Art von institutioneller Selbstentäußerung oder *kenosis* angemahnt. In dieser Perspektive werden Institutionen vor allem von der Möglichkeit der Manipulation und Machtausübung einerseits und der Bürokratie und Irrele-

vanz andererseits her gesehen. Das schließt an frühere Diskussionen an über die kirchentrennende Wirkung des „Institutionalismus" als einer der wesentlichen nicht-theologischen Faktoren, mit denen die ökumenische Bewegung zu tun hat. Gleichzeitig haben die ständig sinkenden Einkünfte des Rates in den neunziger Jahren den ÖRK als Institution nicht nur geschwächt, sondern auch seinen Dienst für die ökumenische Bewegung insgesamt begrenzt. Einige würden sogar von „public relations" (Öffentlichkeitsarbeit) und „Präsentation" sprechen, um den ÖRK zu einem bewußten Bemühen um eine Verbesserung seines „Images" oder „Profils" zu ermutigen. Ist es möglich, die Einsichten, die offensichtlich auf beiden Seiten dieser Debatte vorhanden sind, in Einklang miteinander zu bringen? Und welche Auswirkungen hat das auf die Art und Weise, in der der Rat seine Kommunikationsarbeit angeht?

2. Jede Organisation, die weltweit tätig ist, muß eine oder mehrere Sprachen für ihre Kommunikation wählen. Im Falle des ÖRK sind es vier oder fünf „Arbeitssprachen" (alle europäisch), wobei das Englische auf Tagungen und Konferenzen weitgehend und in der Kommunikationsarbeit in noch größerem Umfang dominiert.[5] Die Sprachenpolitik ist bis heute Gegenstand einer langen, schwierigen und letztlich ungelösten Diskussion. Fast jeder äußert sein Bedauern über die Vorherrschaft des Englischen (wenn auch die Aufrichtigkeit dieser Äußerungen, wenn sie von Englisch-Sprachigen kommt, manchmal in Frage gestellt werden kann); doch die schwierige und ungelöste Frage ist die, wie man die begrenzten Mittel am besten einsetzen kann, um hier Abhilfe zu schaffen.

Die Anwendung von wort- und printorientierter Kommunikation in diesem Zusammenhang wird nicht von großer Hilfe sein. Zweifellos bieten Bilder und Darstellungen, Kunst, Ikonen und Musik noch ungenutzte Möglichkeiten für ökumenische Kommunikation. Doch es hat sich erwiesen, daß ein Großteil der Aktivitäten, durch die der ÖRK eine Gemeinschaft von Kirchen aufzubauen sucht, durch diese Medien nicht in angemessener Weise vermittelt werden kann. Außerdem haben alle diese Medien ihre eigenen kulturellen Besonderheiten; eine Photographie oder ein Lied kann in einem bestimmten Kontext sehr gut ankommen, sich in einem anderen aber als vollkommen rätselhaft, irreführend oder sogar anstößig erweisen.

3. Alles, was der ÖRK an Kommunikationsmaterial produziert, erreicht nur dann wirklich sein Publikum, wenn es von diesem auch aufgenommen wird. In den meisten Fällen muß das Kommunikationsmaterial des ÖRK mit einer ganzen Fülle von anderen Kommunikationsinitiativen konkurrieren, um die Aufmerksamkeit seiner Leser- oder Hörerschaft zu gewinnen. Das

bedeutet, daß man erhebliche Summen in die Kommunikation investieren muß, um Material zu produzieren, das attraktiv, interessant, zugänglich und angemessen ist für diejenigen, an die es sich richtet. In kirchlichen Kreisen jedoch weckt ein solcher Einsatz leicht die Befürchtung, daß hier „Professionalismus" am Werk ist oder daß „Programme" von „public relations bestimmt" sind oder aber daß die Wirklichkeit dem Schein untergeordnet wird.

Es hat einen weiteren Vorteil, wenn professionelle Kommunikatoren in einer Organisation wie dem ÖRK arbeiten. An einem Großteil der Arbeit, die der Rat als Organisation leistet, sind kleine Gruppen befähigter, engagierter und interessierter Leute beteiligt, die – gewöhnlich auf freiwilliger Basis – ihre Arbeitskraft einsetzen, die aber nicht auf Dauer verfügbar ist. Es liegt im Wesen der Kommunikationsarbeit, daß sie über diesen unentbehrlichen, aber begrenzten Kreis von „ökumenischen Insidern" andere Menschen erreichen will. Diese Ausrichtung auf „außenstehende Partner", die oft kein unmittelbares Interesse an der Organisation haben, kann im günstigsten Falle einen Sinn für Realität einbringen und damit das Augenmerk auf die mehr spezialisierten Tätigkeiten der Organisation richten.

4. Das Unbehagen angesichts der Notwendigkeit, die Kommunikationsarbeit für die Leser- und Hörerschaft attraktiv zu gestalten, wirft die damit verbundene und immer wieder gestellte Frage auf, was es bedeutet, *prophetisch* zu sein. Wenn auch die Vollversammlung von Amsterdam die Meinung vertrat, daß der Drang, die Wahrheit unumwunden und öffentlich zu sagen, gezügelt werden sollte – vermutlich, um nicht ihre Wirkung durch Überbelichtung abzuschwächen –, so würde heute niemand verleugnen, daß die prophetische Aufgabe zur Berufung des ÖRK gehört. Im CUV-Dokument wird sie unter den Dingen aufgelistet, die der ÖRK als eine weltweite Gemeinschaft von Kirchen in einzigartiger Weise effektiv leisten kann (3.16.4). Man ist geneigt, die Vermutung zu äußern, daß das Problem der Prophetie sich vor allem dann stellt, wenn es eine zu leichte und attraktive Option ist (was selten oder nie der Fall gewesen zu sein scheint bei den biblischen Propheten, deren Widerstreben gegen die Prophetie oft beträchtlich war). Wenn Prophetie wesentlich zur Kommunikationsarbeit gehört, dann wird sie wenig bewirken, wenn sie als voraussehbar oder, was noch schlimmer ist, als selbstgerecht erscheint. Es könnte in der Tat von den Kirchen mehr prophetischen Mut erfordern einzugestehen, daß sie keine Antworten haben, anstatt solche Antworten zu geben, die ihre Erklärungen zu leicht feilbieten.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

1 Der ÖRK hat zum Beispiel schon vor seiner offiziellen Gründung in Amsterdam 1948 mehrere Bücher veröffentlicht. Vorläufer des *Ecumenical Press Service (heute Ecumenical News International) war der International Christian Press Information Service*, dessen „Informationsreihe" im März 1934 begann.

2 Veröffentlicht auf englisch, deutsch, französisch und spanisch im Oktober 1997. Im vorliegenden Text werden bei Verweisen darauf die Nummern der Paragraphen angegeben. Im Text selbst taucht das Wort „Kommunikation" nur dreimal auf; in keinem der drei Fälle bezieht es sich auf die Kommunikationsarbeit des ÖRK (2.9, 3.9.1, 4.9).

3 An keinem Punkt der Diskussion über das gemeinsame Verständnis und die gemeinsame Vision des ÖRK (CUV) ist ernsthaft erwogen worden, die Basis zu ändern; und gelegentliche Fragen, die im Laufe der Jahre im Blick auf ihre Angemessenheit gestellt worden sind, bezogen sich auf andere Dinge als auf die Formulierung „Gemeinschaft von Kirchen".

4 Kurz gesagt: Diese neue Struktur sieht vor, daß der Mitarbeiterstab des ÖRK eine administrative Einheit bildet, die sich aus vier Teamgruppen zusammensetzt, die sich jeweils auf einen Bereich konzentrieren: Probleme und Themen; Beziehungen; Kommunikation; Finanzen, Dienste und Verwaltung. Mit einer integrierten Haushaltsplanung und einer einzigen „Programmkommission", die dem Zentralausschuß Bericht erstattet, zielt diese Struktur darauf ab, die verschiedenen Dimensionen der Arbeit des ÖRK in einer Weise zu integrieren, die in den früheren Strukturen schwer vorstellbar war, da diese von einer grundsätzlichen Unterscheidung zwischen „Programm"- und „Hilfs"-Funktionen ausgingen und den Programmbereichen – auch in ihrer Kommunikationstätigkeit – weitgehende Selbständigkeit zugestanden.

5 Fast alle vom ÖRK veröffentlichten Bücher sind auf englisch erschienen, wenn auch ständige Bemühungen unternommen wurden, die Übersetzung in andere Sprachen durch auswärtige Verleger zu ermöglichen und zu fördern. Einige spezialisierte Zeitschriften (insbesondere die Zeitschrift der Christlichen Gesundheitskommission *Contact*) sind auch in anderen Sprachen erschienen. Doch die beiden umfassenden Zeitschriften – *The Ecumenical Review* und die *International Review of Missions* – gibt es nur auf englisch. Der Nachrichtendienst erscheint auf englisch und französisch. Der deutschsprachige Nachrichtendienst wurde in den siebziger Jahren eingestellt.

*Eine Vision der Hoffnung in einer globalisierenden Welt

Ein ökumenischer Prozeß

VON SAM KOBIA

Wir begreifen, daß die Quelle und Begründung unserer Hoffnung letztlich im Ursprung unserer Sendung zu suchen ist – einer Sendung, die wir ohne die Gnade Gottes nie anpacken können. Unsere Welt selbst ist die eigentliche Arena, in der unsere Mission erfüllt werden muß. Und die Welt ist ein Akt der Gnade!

Das Leben der Kirche wurzelt im Leben und in der Vision der gesegneten Dreifaltigkeit. Deswegen ist es auch wahr, daß der Ursprung unserer ökumenischen Berufung sich im Wesen des wahren Gottes selbst widerspiegelt. Unsere Mission und unsere Berufung entnehmen wir dem Herzen Gottes, dessen Wesen uns enthüllt, daß die Unterschiede unter uns keine Widersprüche sind, sondern eine Gelegenheit bieten, der Welt zu demonstrieren, daß Einheit-in-Verschiedenheit eine mögliche Realität ist, selbst in einer durch tiefe Spaltungen gebrochenen und verwundeten Welt. Im Gehorsam gegenüber dem Wunsch und Willen Christi, daß Seine Jünger um des Evangeliums willen eins seien „... damit die Welt glaube" (Joh 17, 20–24) und als Antwort darauf, „ein Herz und eine Seele" (Apg 4,32) zu sein, besteht die größte *Herausforderung für den ÖRK* nicht nur darin, überhaupt zu existieren, sondern auch *als sichtbares Zeichen der Hoffnung in der Suche nach Einheit sowohl innerhalb der christlichen Kirche als auch in der ganzen Welt erkannt zu werden.* Durch Gottes Gnade, dessen Wille es ist, daß das Volk Gottes eins sei, und um unserer Mission willen jetzt und über das Jahr 2000 hinaus, ist es unser Wille, sowohl institutionell als auch charismatisch ein wirksameres Zeugnis zu ermöglichen, das in geeigneter Weise auf die Bedürfnisse unserer Zeit eingeht. Der Ökumenische Rat der Kirchen bietet deshalb den institutionellen Rahmen, in dem seine Mitgliedskirchen ihre Mission gemeinsam ausführen und einen Austauschraum fördern können, wo die Menschen zwecks gegenseitiger Inspiration und Solidarität Leben mit Leben teilen.

Die Zukunft der ökumenischen Bewegung ist dadurch gerechtfertigt, daß immer wieder Einheit notwendig ist, und zwar nicht nur innerhalb der christlichen Kirche, sondern auch in der Welt allgemein. Es handelt sich daher um eine echte Demonstration der trinitarischen Einheit. Laßt uns aber nie die

mächtigen Kräfte der Welt aus dem Auge verlieren, die eingreifen, um unsere Suche nach Einheit, Frieden und Gerechtigkeit zu negieren und möglicherweise zu zerstören. Das Fehlen einer klaren Vision der heutigen ökumenischen Bewegung trägt unglücklicherweise auch zur Realität tiefgreifender Spaltungen und Widersprüche innerhalb der Christenheit bei. Es besteht ein großer Bedarf an Glaubenserneuerung in der tiefen vereinigenden Präsenz Christi sowohl im historischen Prozeß als auch in der kosmischen Dimension der Schöpfung Gottes. Das in Christus personifizierte eigentliche Wesen der göttlichen Wahrheit transzendiert sämtliche theologische Fragmentierungen, ja sogar die kirchlichen Traditionen, und deshalb kann nur sie unsere einzige Harmoniequelle für das Streben sein, unsere Gotteserfahrung in unserem jeweiligen Kontext darzustellen. Diejenigen im Herzen der ökumenischen Bewegung, die es wagen, sich mit der vereinigenden Präsenz Christi sowohl innerhalb der christlichen als auch der nichtchristlichen und weltlichen Gemeinschaften zu identifizieren, befinden sich in der Gefechtslinie und schreiben die neue Tagesordnung für die Kirchen wie auch für die Gesellschaft.

Der auf der Sechsten Vollversammlung in Vancouver (1983) anvisierte *konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung* (JPIC) ist einer der bedeutendsten ökumenischen Meilensteine unserer Zeit. Das Programm zur Theologie des Lebens brachte diese Vision weiter und setzte sie ins reale Leben der Menschen um. In den kommenden Jahren wird der Ökumenische Rat mit mindestens *zwei Herausforderungen* konfrontiert sein: die Bemühungen nach *längerfristig lebensfähigen Gesellschaften*, in welchen das gewöhnliche Volk ein würdiges Leben führt, zu erleichtern und die Idee einer *Ethik der Erde* als ein Paradigma für die Mission der Kirche zu fördern. Auf diese Weise wird der Ökumenische Rat weiterhin entsprechend seiner Überzeugung leben können, nach der Jesus Christus nicht nur der Erlöser der privaten und individuellen Teile des menschlichen Geschicks ist, sondern auch der Herr der kosmischen Berufung der Menschheit. Das Gute und die Fülle der Schöpfung wird ständig von Tod, Verfall, Naturkatastrophen und großen Leiden der Geschöpfe bedroht. Die Geschichte der Schöpfung ist durch Zweideutigkeit gekennzeichnet. Aber dank dem Erlösungswerk Christi sehen Christen der endgültigen Heilung, Befreiung und Erneuerung der ganzen Schöpfung von den zerstörenden und dunklen Kräften des Bösen entgegen und erwarten den Tag, an dem Christus die gesamte Schöpfung im ewigen Reich Gottes zusammenfassen und vollenden wird.

Ja, die Welt, in der wir leben, gehört Gott. Wir brauchen eine *kosmische Spiritualität*, um in Harmonie mit dem christologischen Prozeß der Ge-

schichte zu sein. Wie der berühmte christliche Poet, Gerald Manley Hopkins, einmal sagte: „Die Größe Gottes wurde der Welt anvertraut" und Teilhard de Chardin ergänzt diesen Gedanken: „Es gibt ein Einssein mit Gott, ein Einssein mit der Erde, und ein Einssein mit Gott durch die Erde". Deswegen geht unsere Hoffnung für die Zukunft über unsere Vorstellungskraft hinaus; sie transzendiert unseren eigenen Optimismus und verzehrt unseren Pessimismus.

Denn in der Hoffnung bekunden wir einen lebendigen Glauben. Wir glauben an einen Gott, dem menschliche Angelegenheiten nicht fremd sind, die in den täglichen Kämpfen der Menschen, in ihrer Suche nach Frieden, aber auch nach Gerechtigkeit Wirklichkeit sind. Ein Gott, der im Schweigen der Armen und Ausgeschlossenen anwesend ist. Ja, wir glauben, daß die Welt, in der wir leben, auch wenn sie durch die Sünden der Menschheit gebrochen und verwundet ist, dennoch eine schöne Welt sein kann, in der die Menschen schließlich wahrhaftig Kinder Gottes werden. Wir geben zu, daß auch wir Teil dieser sündhaften Welt sind, und daß auch wir gebrochen und verwundet sind und eine Erlösung dringend brauchen. Während wir mit den Weinenden weinen und unsere Sehnsucht mit denen verbinden, die sich nach Gerechtigkeit sehnen, lautet unser Auftrag, Hoffnung zu verkünden.

Das heißt nicht, daß wir lediglich Zuschauer sind, sondern echte „Menschenfischer" für das Reich Gottes. Genauso wie die Sonne morgen ganz bestimmt aufgehen wird, um einen neuen Tag hervorzurufen, wird der gute Herr in uns immer eine neue Vision für unsere Welt aufgehen lassen. Aber dafür müssen wir auch etwas tun. Die Welt, in der wir leben, wird immer differenzierter und komplizierter. Armut und andere Formen von sozialer Ungerechtigkeit haben sich dermaßen institutionalisiert und strukturiert, daß sie unabhängig von menschlichem Willen zu existieren scheinen. Verschiedene Formen sozialer Gewalt werden zur Zeit von politischen und wirtschaftlichen Ideologien, welche sich oberflächlich fortschrittlich geben, stillschweigend gut geheißen. Diese Ideologien werden heute durch riesige Wirtschaftsinstitutionen innerhalb des Globalisierungsprozesses gefördert.

Deswegen muß der *Entwurf einer neuen, auf biblischen Paradigmen basierenden Vision für unsere Welt den Kernpunkt unserer Mission darstellen*. Dort liegt unsere Zukunft als „Agenten Gottes" in der Welt. Unsere Hoffnung geht also über unsere ideologischen Einschränkungen hinaus, weil unsere Motivation die Veranschaulichung der Mission und des Auftrags der Kirche ist.

„Ohne einen gewissen Sinn für die Mission, kann es keine Vision geben, und ohne Vision gibt es weder Sinn noch Zweck im Leben. Und ein Volk, das keine Vision hat, stirbt und wird ausgelöscht."[1]

Offensichtlich ist diese Lebensweisheit der Aufmerksamkeit des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen nicht entgangen. Konrad Raiser, der in seiner Art der Aufgabe, eine neue Vision für den ÖRK, aber auch allgemeiner für die ökumenische Bewegung als ganze zu entwickeln, mehr als gerecht wird, hat *fünf Schlüsselelemente* für eine derartige Vision abgegrenzt.[2] Drei davon sind für den vorliegenden Kurzbeitrag besonders relevant.

Betrachten wir zunächst einmal das *Beziehungselement*. Trotz der astronomischen Fortschritte, die Menschen auf dem Gebiet der Wissenschaft und der Technologie erzielt haben, bleibt ein entsprechender Fortschritt in gerechten zwischenmenschlichen Beziehungen ein weit entfernter Traum. Die Revolution der Kommunikation hat aus der Welt ein kleines Dorf gemacht, in dem das gegenseitige Wissen voneinander eine Computertaste weit entfernt ist. Dennoch sind die Menschen unfähig, selbst innerhalb ein und derselben Gemeinschaft miteinander zu leben. Ein Gefühl der Unsicherheit ist in das Leben der Menschen bis hinein in die Gemeinschaften und Familien eingebrochen. Die Quelle dieser Unsicherheit ist niemand anders als der nächste Nachbar. Hungertod mitten im Überfluß ist eine Realität, und zwar nicht nur in den armen Ländern, sondern selbst in den Vereinigten Staaten, im reichsten Land der Welt. Laut Konrad Raiser muß eine neue ökumenische Vision bemüht sein, „Heilungsprozesse für gebrochene Beziehungen zu stärken und die Lebensfähigkeit menschlicher Gemeinschaften zu verbessern".

Das zweite Schlüsselelement ist die *Versöhnung* – eine teure Versöhnung. Reue und Verzeihen sind wichtige Voraussetzungen für Versöhnung. Während der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrtausends haben Menschen andere Menschen dermaßen unterdrückt und so viel Schaden zugefügt, daß die Notwendigkeit von Versöhnung gar nicht zu stark betont werden kann. Jetzt, wo das zweite Jahrtausend seinem Ende naht, ist es erfreulich zu sehen, wie die Menschen zunehmend nach Versöhnung streben. Dies fordert die ökumenische Bewegung dazu heraus, aktiv neue Wege zu suchen, um Versöhnung zu erleichtern, sowohl innerhalb einzelner Gemeinschaften als auch zwischen verschiedenen Nationen. Nur durch echte Versöhnung kann die Wunde des Opfers heilen und die Schuld des Täters vergeben werden. Erst nach einer Versöhnung können Opfer und Täter ihre tiefsten menschlichen Qualitäten wiedererlangen und kann die Zukunft von den Gespenstern der Vergangenheit befreit werden. Wenn wir im dritten Jahrtausend

eine humanere Gesellschaft errichten wollen, dann muß die Menschheit von der historischen Bürde des zweiten Jahrtausends entlastet sein. In dieser Hinsicht wird die Vision der Versöhnung von Konrad Raiser „aufbauend auf den Glauben an die befreiende Macht der Versöhnung, welche die Spirale der Gewalt zu brechen und Feindschaft in Freundschaft umzuwandeln vermag" zu einem zwingenden Ausgangspunkt.

Das dritte Element liegt in der *Ganzheitlichkeit und Fülle des menschlichen Lebens und der lebendigen Schöpfung*. Diese Vision, die das Einschließen aller verheißt, stellt eine riesige Herausforderung gegenüber dem Prozeß der Globalisierung dar, der eher dazu neigt, das Ausgrenzen und Fragmentieren zu fördern. Es ist eine Vision, die das afrikanische Konzept aufnimmt, demzufolge der Wert einer Einzelperson nicht an ihrer Fähigkeit zu konsumieren, sondern an der Qualität ihrer Beziehungen zu ihrem Nächsten gemessen wird. Deswegen kann jeder mit Sicherheit behaupten: „Ich bin, weil wir sind, und da wir sind, bin ich auch." Mit anderen Worten heißt das, daß die Fülle des Lebens Sicherheit nicht nur für eine Minderheit verspricht, sondern für alle, ebenso wie die gesamte Herde auf dem Weideland Gottes genügend Futter finden kann. In solch einem Kontext, wo echte Besorgnis füreinander zur Selbstverständlichkeit geworden ist, wird auch gegenseitiges Sich-Kennen möglich und bedeutet dann auch mehr als nur zufällige Bekanntschaften; es heißt einander verstehen (engl.: under-stand), wobei der eine das Gewicht der Probleme und Bedürfnisse des anderen spüren kann. Wenn man die Probleme des Nächsten so gut kennt, dann gewinnt das gegenseitige Teilen an Bedeutung, und die Ganzheit des Lebens kann für alle wiederhergestellt werden. Diese Ganzheit des Lebens beschränkt sich dann nicht nur auf das Leben von Menschen, sondern umfaßt die gesamte Schöpfung.

Konrad Raiser gibt zu, daß „diese Vision" der Ganzheit des Lebens, „sämtliche Strukturen herausfordert, die Ausgrenzungen verursachen und die Natur wie eine auszubeutende Energiequelle behandeln". Diese Worte beziehen sich eindeutig auf die aktuelle Globalisierung, welche logischerweise und in aller Legalität diejenigen ausgrenzt, die eine niedrige Konsumneigung haben, nämlich die Armen. In dem Ausmaß, in dem die Wirtschaftspolitik und ihre Spielregeln sich breit machen, wird die Globalisierung zu einer regelrechten neuen Ideologie und muß auch dementsprechend behandelt werden. In seinem Bericht für den Zentralausschuß (September 1997) skizzierte Raiser den grundlegenden Ansatz der ökumenischen Antwort auf die Globalisierung. Er formulierte die Prämissen für solch eine Antwort und bietet nach wie vor Denkanstöße in dieser Richtung an.

Es besteht viertens ein *grundlegender Unterschied zwischen Theologie und Ideologie*, selbst wenn beide eine Grundlage für eine ernsthafte Praxis liefern. Beide bieten uns eine mächtige Utopie, angesichts derer wir unsere Lebensauffassung untermauern. Die Kirche als Agent schöpft ihre Auffassung von der Gesellschaft aus der Heiligen Schrift. Dies heißt aber nicht, daß die moderne Kirche wissenschaftliche Betrachtungsweisen von gesellschaftlichen Fragen ignoriert.

Besonders innerhalb der ökumenischen Bewegung ist eine tiefe Würdigung der verschiedenen Erkenntnisse und eine entsprechende Integration in unsere Auffassung, in unser Verständnis vom menschlichen Leben ständig nötig. Lange bevor solche Sätze wie „alle Männer und Frauen sind vor dem Gesetz gleich" formuliert wurden, gab es bereits die Behauptung, daß der Mensch zum Bilde Gottes geschaffen wurde und daß alle Männer und Frauen vor Gott die gleiche Würde genießen. Ich möchte an dieser Stelle betonen, daß unsere Rolle als Pilger(innen) des Evangeliums immer darin bestehen muß, neue Wege in unserem Verständnis und in unserer Handhabung menschlicher Angelegenheiten zu eröffnen. Wir müssen Bahnbrecher der Wahrheit bleiben und das Banner der Erlösung bis zu den neuen Grenzen unserer Mission tragen.

Im Bereich der *Menschenrechte* zum Beispiel müssen wir klare Prämissen haben. In dieser Hinsicht möchte ich, das, was der ÖKR seit der Vollversammlung in Nairobi (1975) zu wiederholen pflegt, nochmals betonen:

„Menschenrechte dürfen nicht nur eine Bekräftigung der menschlichen Würde sein, sondern müssen eine Spiegelung des authentischen Bildes Gottes in den Menschen werden. Wenn Menschen unterdrückt und zum Schweigen gebracht werden, dann wird nicht nur ihr Menschsein mißhandelt, sondern auch das Bild Gottes in ihnen entstellt."[3]

Diese Verzerrung des Bildes Gottes in uns, immer wenn wir mißbraucht, zurückgewiesen und durch die Mächtigen niedergetrampelt werden, betrifft nicht nur uns als Mitglieder der menschlichen Gemeinschaft, sondern zieht auch die gesamte Schöpfung in Mitleidenschaft. Im Rahmen des JPIC-Prozesses (Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung) haben wir – und das tun wir weiterhin – folgendes bekräftigt:

„Die Verzerrung des Bildes Gottes zerstört die Harmonie und Einheit mit der Schöpfung. Da Gott das Herzstück der Schöpfung ist, verneint alles, was seine göttliche Präsenz verneint, gleichzeitig den Kern aller Dinge."[4]

Konrad Raiser hat uns fünftens ständig daran erinnert, daß wir im Rahmen der *Umsetzung des Programms zur Theologie des Lebens* eine holistische Annäherung an alle menschlichen Fragen entwickeln sollten wegen ihrer

Zusammengehörigkeit mit der übrigen Schöpfung. Kein einziges Problem im menschlichen Leben ist gänzlich unabhängig von anderen. Jede Frage ist verwoben mit dem Rest des Universums. Auf der Grundlage dieser Interdependenz müssen wir eine ganzheitliche Theologie entwickeln. Die Sünden, die wir gegeneinander und gegen die Schöpfung begehen, wirken sich negativ auf die Umwelt aus, in der wir leben. Morgen wird sich die Schöpfung in irgendeiner Weise dafür revanchieren, und das menschliche Leben auf unserem Planeten wird quantitäts- und qualitätsmäßig schrumpfen.

Die Bibel ist nur unsere zweitwichtigste Quelle der Offenbarung. Unsere erste Quelle der Offenbarung ist die Schöpfung Gottes selbst. Es wird behauptet, daß lange vor dem Erscheinen von Menschen auf unserer Erde der Kosmos seit Millionen von Jahren bereits bestand. Es ist deswegen äußerst wichtig, daß wir die *kosmische Präsenz unseres Schöpfers im Universum wahrnehmen*. Es gibt programmatische Implikationen dieser Wahrnehmung, auf die die Kirchen nach wie vor reagieren müssen. Wir müssen, und zwar an vorderster Front, uns für eine gesunde Umwelt einsetzen und die Entwicklung umweltfreundlicher Technologien fördern, die nicht als „Agenten der Zerstörung" der Schöpfung Gottes wirken. Wir müssen eine Spiritualität und Verhaltensmuster entwickeln, die Respekt und religiöse Verpflichtung gegenüber unserer Umwelt fördern. Wir müssen uns für eine *Neuentdeckung des Zwecks der Schöpfung engagieren*. Dies wird uns helfen bei der *Ausarbeitung einer Ethik der Erde*, die Gott angenehm ist und einen Grund zur Hoffnung für zahlreiche kommende Generationen darstellt.

Übersetzung aus dem Englischen: Andrée Havez

ANMERKUNGEN

1 Joseph G. Donders, Non-Bourgeois Theology, An African Experience of Jesus, Orbis books, 1986 (eigene Übersetzung).
2 Konrad Raiser, To be Church, Challenges and Hopes for a New Millennium, WCC Risk Books series, 1997, Kap. 6.
3 Churchlink (NCCK Newsletter, Vol. 5, S. 3, 1993).
4 Ebd., S. 6.

„Trennung von Arbeitstisch und Gebet"

Bemerkungen zur interorthodoxen Thessaloniki-Erklärung „Bewertung neuer Fakten in den Beziehungen zwischen der Orthodoxie und der ökumenischen Bewegung"

VON ANASTASIOS KALLIS

Man ist von orthodoxen Hierarchen und Theologen in der Ökumene eine klare bzw. harte Sprache gewöhnt, der die Eingeweihten mit einer angemessenen Portion Ironie, zähneknirschend oder auch humorvoll begegnen. Doch in Thessaloniki, zumal als Gäste der Organisation „Thessaloniki – Kulturhauptstadt Europas 1997", haben die Delegierten aller orthodoxen Kirchen mit ihrer oben genannten Ökumene-Erklärung vom 1. Mai 1998 sich selbst übertroffen und mit ihren übertriebenen Attacken gegen den ÖRK ihn mit einem nicht verdienten Geschenk zu seinem 50jährigen Jubiläum bedacht und mit ihren teilweise falschen Behauptungen der orthodoxen Kirche einen schlechten Dienst erwiesen.

Daß es im ÖRK wie überhaupt in der Ökumene kriselt, pfeifen schon lange die Spatzen von den Dächern und ist auch den verantwortlichen Mitarbeitern dieser inhomogenen Institution bewußt, die sich seit geraumer Zeit dafür eingesetzt haben, daß eine kritische Würdigung seiner Arbeit und seiner Zielsetzung stattfindet.

Der gemeinsame Nenner der Kritikpunkte an dem ÖRK bringt *zwei* Anliegen zum Ausdruck, die durchaus berechtigt sind. Zum einen geht es um die *Entscheidungskriterien für den Eintritt in den ÖRK* und zum anderen um die *Beteiligung der orthodoxen Mitgliedskirchen*. Daß Kirchen, die in der ekklesiologischen Tradition der alten Kirche stehen, sich nicht damit abfinden können, daß sie mit jedweder Gruppe, die sich christlich nennt, in einen Topf geworfen werden, ist nicht Ausdruck eines Exklusivitätsbewußtseins, sondern des Verlangens nach einer gemeinsamen Identität im Grundsätzlichen. Die Mißachtung der Ekklesiologie zugunsten einer quantitativen Fülle des ÖRK, der zu einer Plattform von Gruppeninteressen und Sonder- bzw. sonderbaren Bewegungen umfunktioniert wird, geht zu Lasten seiner Identität und Zielsetzung. Diese Entwicklung tangiert auch die Beteiligung bzw. Mitarbeit der orthodoxen Kirchen, die zwar durch ihre Mitgliedschaft im ÖRK Genf nicht zu einer Art reformatorischen Antipoden

Roms werden lassen, während ihre Anliegen oft nicht die gebührende Beachtung finden und unter ferner liefen bzw. als Voten von Minderheiten dokumentiert werden.

Das kann gewiß nicht so weitergehen. Doch ob dieser unbefriedigende Zustand die im einzelnen artikulierte Kritik in Thessaloniki berechtigt, muß in Frage gestellt werden.

1. Liegt es eigentlich immer in der Uneinsichtigkeit bzw. fehlenden Bereitschaft der anderen, auf die Orthodoxen zu hören, daß orthodoxe Anliegen nicht ernst genommen werden? Selbst auf die Gefahr hin, persönlicher Interessen bezichtigt zu werden, wage ich zu fragen, entsenden die orthodoxen Kirchen zu den Sitzungen und Vollversammlungen des ÖRK immer Theologen, die dem Dialog auf einer solchen Ebene gewachsen sind? Die pauschale Behauptung, nicht gehört zu werden (Thessaloniki-Erklärung, Nr. 9), kommt einer Brüskierung so vieler Theologen verschiedener Kirchenzugehörigkeit gleich, die auf die geistige Erfahrung und die theologische Eigenart der orthodoxen Kirche besonderen Wert legen. Die Lima-Dokumente über „Taufe, Eucharistie und Amt" sind ein beredtes Beispiel dafür, daß auch Meinungen von orthodoxen Theologen zum Tragen kommen können. Es liegt jedoch eine gewisse Paradoxie vor, wenn in diesen Texten manche im Westen das Einschleichen eines Kryptokatholizismus wittern, während im Osten das Eigene und Gemeinsame darin nicht gebührend gewürdigt bzw. von vielen nicht wahrgenommen wird.

2. Man beklagt sich darüber, orthodoxe Delegierte wären „bei vielen Sitzungen des ÖRK gezwungen, in Diskussionen zu Themen verwickelt zu werden, die ihrer Tradition völlig fremd sind" (Nr. 9). Mit Bezug auf die VII. Vollversammlung in Canberra 1991 und auf die Sitzungen des Zentralkomitees nach 1992 werden als solche Themen angeführt: die *Interkommunion*, die *inklusive Sprache,* die *Weihe von Frauen,* die *Rechte der sogenannten sexuellen Minderheiten* und *synkretistische Tendenzen.*

Es liegt in der Natur eines dialogischen Forums, daß jeder seine Anliegen zur Sprache bringt und seinen Standpunkt vertritt, in der Hoffnung, daß der dialogische Partner ihn hört, darauf reagiert, ihn zu verstehen versucht, sich auf den Weg macht zu einem gemeinsamen Ziel. Es ist eine hartherzige, der orthodoxen Tradition zuwiderlaufende Haltung, sich den Problemen anderer zu verschließen. Die Mahnung des Apostels Paulus „einer trage des anderen Last" (Gal 6,2) gilt doch auch für die orthodoxe Kirche.

Die Argumente zur Frage der *Interkommunion* sind schon lange ausgetauscht und die Standpunkte der Kirchen bekannt. Von daher ist ein gewisser Verdruß verständlich, immer wieder damit bedrängt zu werden; doch

reden müssen wir auch darüber, wenn es verlangt wird. Mir ist nicht bekannt, daß jemand hier auf die Orthodoxen Gewalt ausgeübt hat.

Das Anliegen der *inklusiven Sprache,* die auf eine defizitäre Entwicklung im Leben der Kirchen hinweist, nimmt in der Tat oft Formen an, die nicht nur Semantik und Kulturgeschichte ignorieren, sondern den Kern der Theologie berühren.

Paulus und andere neutestamentliche Autoren bezeichnen, indem sie konventionelle Redeweisen ihrer Zeit gebrauchen, das neue Verhältnis der Menschen zu Gott als „Sohnschaft", ohne damit die Frauen diskriminieren zu wollen. In unserem Denk- bzw. Vorstellungshorizont würde es nicht heißen „ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Christus geworden" (Gal 3,26), sondern „Söhne und Töchter" und bei anderen Stellen „Brüder und Schwestern". Das ist im Text mitzuhören, wenn es unmittelbar darauf heißt, „es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau ..." (ebd. 28). Und wenn es einer bzw. eine noch ergänzen will, sehe ich die Orthodoxie nicht in Gefahr. Es wäre allerdings schon sprachlich-kulturell aberwitzig, dies auch bei der Übersetzung der Heiligen Schrift durchführen zu wollen.

Wenn sich auch die *Frauenordination* heute auf die Bemühungen um die Gemeinschaft der Kirchen auswirkt, darf die orthodoxe Kirche nicht so apodiktisch sprechen, bevor sie die vielfältigen Dimensionen der Frage untersucht und die Faktoren, die zu der Verfestigung einer bestimmten Tradition geführt haben, nüchtern analysiert hat. Das interorthodoxe Rhodos-Symposium zum Thema „Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination der Frauen" kann nicht das letzte Wort sein.

Die Rechte von *diskriminierten Minderheiten* wie die Lesben und Schwulen, die es gerade in den orthodoxen Kirchen schwer haben, nicht respektieren zu wollen, ist bezeichnend dafür, daß es Orthodoxen schwer fällt, sich mit tabuisierten Überlieferungen vorurteilsfrei auseinanderzusetzen. Die christliche Barmherzigkeit gebietet es, sich der Anliegen benachteiligter Minderheiten anzunehmen, ohne sie damit idealisieren und zur Norm machen zu müssen.

Der Vorwurf des *„religiösen Synkretismus"* weist auf zwei extreme Situationen hin: Das Mißtrauen vor jeder Konsensbildung in Grundfragen des Glaubens, das dies als eine Vermischung verschiedener Sachen sehen läßt, und die indifferente Verbindung von Glaubensvorstellungen, die die Bedeutung des christlichen Glaubens relativieren.

3. Die Erklärung erweckt nicht nur den Eindruck, sondern von ihrem Duktus und Inhalt her ist sie in der Tat ein uneinheitliches, dürftiges Doku-

ment der Selbstverteidigung antiökumenischen und fundamentalistischen Gruppen gegenüber, die in einigen orthodoxen Kirchen spalterisch wirken, indem sie den Bischöfen wegen der Beteiligung an der Ökumene Verrat an der Orthodoxie vorwerfen, zumal sie bei der Aufnahme des Ökumenischen Dialogs Ausführungsorgane von Entscheidungen kommunistischer Regime gewesen seien. „Vergangenheitsbewältigung" bei den orthodoxen Kirchen in den Ländern des ehemaligen realexistierenden Sozialismus hat in einigen Regionen Formen angenommen, die bedrohlich sind. Darauf läßt sich auch der Austritt der Kirche Georgiens aus dem ÖRK und der KEK zurückführen und nicht auf Mißstände im ÖRK, wie die Thessaloniki-Erklärung andeutet (vgl. Nr. 14). Von daher läßt sich fragen, ob dies nicht auch für die Kirchen gilt, die das Thessaloniki-Treffen initiiert haben, Rußlands und Serbiens (Nr. 1), wie überhaupt für alle, die in Thessaloniki als Hardliner auftraten.

Doch es ist weder damit zu rechnen, daß Schismatiker und Fundamentalisten sich von ihrer Verurteilung in Thessaloniki (vgl. Nr. 4) beeindrucken lassen, noch die Beteuerung, niemals hätte ein orthodoxer Vertreter bei der Teilnahme an der Ökumenischen Bewegung die Orthodoxie verraten (Nr. 11), einen Sinneswandel bewirkt, wenn zugleich die falsche Behauptung aufgestellt wird: Die Teilnahme der orthodoxen Kirchen an der Ökumenischen Bewegung sei auf den Entscheidungen ihrer Synoden und auf panorthodoxen Konferenzen gegründet (Nr. 5). Ist das Gedächtnis der Thessaloniki-Delegierten so kurz oder halten sie ihre Adressaten für so unwissend und einfältig? Es dürfte sich mittlerweile herumgesprochen haben, daß in der Zeit des Kalten Krieges die Einladung zur Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam im August 1948 durch die Moskauer Konferenz der von Moskau abhängigen orthodoxen Kirchen (Juli 1948) auf Geheiß Stalins und seiner Genossen abgelehnt wurde, da es sich um ein Machtinstrument politischer und kirchenpolitischer Interessen des Protestantismus handele (Moskauer Resolution IV), während 1961 nach dem Willen Chruschtschows und seiner Mitstreiter die orthodoxen Kirchen des ehemaligen „Ostblocks" bei der III. Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi als Mitglieder auftraten. Wäre es eine Schande, sich dazu zu bekennen, auf die Unzulänglichkeiten und Widrigkeiten der Zeiten hinzuweisen, die manche Entscheidung als unausweichlich oder besonnen zum Wohl des Kirchenvolkes oder vielleicht aus Kleinmut bedingten? Es ist schließlich beschämend zu sehen, wie die Arbeit der Orthodoxen im ÖRK begründet wird, indem er als ein Forum hingestellt wird, auf dem orthodoxe Positionen durchgesetzt und „Profite vorangetrieben werden" konnten (Nr. 8).

4. Bevor man sich vom ÖRK in dieser massiven Art distanziert und mit dem Austritt droht für den Fall, daß „die Strukturen des ÖRK nicht radikal geändert werden" (Nr. 14), sollte man zumindest um der Glaubwürdigkeit willen einen Ansatz der Selbstkritik wagen, ohne die weder Vergangenheitsbewältigung noch Dialog möglich sind. Dies gilt nicht nur für die Kirchen des ehemaligen sozialistischen Lagers, sondern für alle orthodoxen Kirchen, die dazu neigen, sich zum Maß aller Dinge zu erklären, ohne ihre konkrete Realität zur Kenntnis zu nehmen, die ihre Prinzipien und Ideale Lüge strafen. Wird diese selbstgenügsame Mentalität nicht abgelegt, kann auch die Arbeit der vorgeschlagenen „Gemischten Theologischen Kommission unter Beteiligung von orthodoxen Vertretern und Vertretern des ÖRK" (Nr. 16) keine Früchte tragen, wenn ihr Ergebnis wie die Thessaloniki-Erklärung primär als Argumentationshilfe gegen die Fundamentalisten gelten sollte, die sich nur mit dem Austritt der orthodoxen Kirchen aus der Ökumene zufriedengeben würden. Wollte man – nebenbei bemerkt – den Wortlaut der Erklärung, der es vielfach an logischer Sorgfalt mangelt, genau nehmen, müßte man die orthodoxen Kirchen als außerhalb des ÖRK stehend ansehen.

5. Zwar haben sich nicht die Kirchen durchgesetzt, die für die Entsendung von Beobachtern zu der VIII. Vollversammlung des ÖRK nach Harare/Simbabwe plädierten, doch die Entscheidung bzw. die Bitte des Thessaloniki-Treffens an die orthodoxen Kirchen, offizielle Delegierte zu entsenden (Nr. 13), kommt dem Schein einer Gemeinschaft gleich wie die „Trennung von Tisch und Bett" im römisch-katholischen Eherecht, die das Aufgeben der Lebensgemeinschaft bedeutet. Sie gehen zwar nach Harare, doch sie wollen abseits des Geschehens bleiben, wenn sie nur in Notfällen „die orthodoxen Positionen und Meinungen vorstellen", während sie an Abstimmungen in der Regel nicht teilnehmen werden (Nr. 13 d). Die Distanzierung geht so weit, daß sie „nicht an ökumenischen Gottesdiensten, gemeinsamen Gebeten, Gottesdiensten und anderen religiösen Zeremonien während der Versammlung teilnehmen" wollen (Nr. 13 c). Wenn es so ist, worin besteht eigentlich ihre Teilnahme an einer Vollversammlung, die doch als Ganzes eine „religiöse Zeremonie" ist? Sie erachten nach wie vor „die Fortführung der Beteiligung der orthodoxen Kirche in den verschiedenen Formen der zwischenchristlichen Zusammenarbeit" als „unerläßlich" (Nr. 6), doch sie wollen an diese Arbeit herangehen ohne Gebet. In dieser grundsätzlich-absoluten Art kann man nicht nur Christen, sondern gläubige Menschen überhaupt nicht von dem Anliegen einer differenziert-qualifizierten Beteiligung an ökumenischen Gottesdiensten überzeugen. Für jeden gläubigen Menschen beginnt der Tag und die Arbeit mit Gebet und geht

auch zu Ende in der Hoffnung, daß Gott die Sonne wieder aufgehen läßt und ein neuer Tag beginnt. Deswegen kann es auch keine gemeinsame Arbeit ohne gemeinsames Gebet geben. „Denn hier hat das Sprichwort recht: Einer sät, und ein anderer erntet" (Joh 4,37).

In diesem Bewußtsein und in der Überzeugung, daß das Werk der Einheit der Kirchen und die Gemeinschaft der Menschen Gottes Wille ist, sollen sich die orthodoxen Kirchen von fundamentalistischen Strömungen in den eigenen Reihen nicht einschüchtern lassen, sondern unbeirrt ihrer Sendung und Aufgabe in der Welt entsprechen, damit die Welt glaubt, daß ihr Zeugnis und ihre Haltung der Ökumene gegenüber Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes und nicht Rechtfertigung vor Menschen ist.

Aus „Orthodoxie aktuell" 6–7/1998, 2–5

Die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK) und die Ökumene

VON MICHAEL BERGUNDER

1. Entstehung der AUK

Vor reichlich 100 Jahren gründeten afrikanische Christen zum ersten Mal südlich der Sahara eigene und unabhängige Kirchen. Allerdings geschah das nicht nach den Vorstellungen der westlichen Missionsgesellschaften, die im 19. Jahrhundert große Anstrengungen unternommen hatten, um die christliche Botschaft in Afrika bekannt zu machen und die Bibel in die einheimischen Sprachen zu übersetzen. Obwohl bei diesen Missionsgesellschaften zu Ende des 19. Jahrhunderts verstärkt Überlegungen einsetzten, wie und ob man die Afrikaner, die sich zum Christentum bekehrt hatten, in die kirchliche Selbständigkeit entlassen könnte, sah man bei der Umsetzung keine besondere Eile geboten, war doch Afrika politisch und ökonomisch fest in der Hand westlicher Kolonialmächte.

Viele Afrikaner warteten jedoch nicht, bis die Missionsgesellschaften sich über Bedingungen und Auflagen geeinigt hatten, unter denen man bereit war, ihnen die volle Unabhängigkeit zu geben. Aufgrund von Unstimmigkeiten mit weißen Missionaren begannen sie zu Ende des 19. Jahrhunderts vielerorts, die Missionskirchen zu verlassen und eigene Afrikanische Unabhängige Kirchen (AUK) zu gründen. Damit wurde eine Entwicklung einge-

leitet, als deren Ergebnis es heute bis zu 10000 (!) verschiedene AUK gibt, die nicht in der Tradition der westlichen Missionskirchen stehen. Angefangen von Kleinstorganisationen mit weniger als 100 Mitgliedern bis hin zu millionenstarken Großkirchen ist dabei alles vertreten. Insgesamt gehören nach einer gängigen Schätzung heute ca. 40 Millionen Anhänger zu den AUK, die damit 18% aller afrikanischen Christen stellen.[1] Sie weisen nach wie vor ein schnelles Wachstum auf, und in bestimmten Regionen, wie z.B. Südafrika,[2] bilden sie die mit Abstand stärkste Kraft in der Kirchenlandschaft. Es handelt sich also um ein auch statistisch beachtliches Phänomen.

Die AUK vereinen unterschiedliche Strömungen in sich, deren wissenschaftliche Klassifizierung kompliziert ist und in der Forschung nach wie vor kontrovers diskutiert wird.[3] Im Zusammenhang mit dem hier zu behandelnden Thema ist es jedoch ausreichend, grob zwischen Äthiopismus und Zionismus als zwei Hauptrichtungen zu unterscheiden, die im folgenden kurz vorgestellt werden sollen.

Äthiopismus

In der neueren Missionswissenschaft wird verstärkt auf die Eigendynamik verwiesen, die durch die *Bibelübersetzungen* der Missionsgesellschaften in Gang gebracht wurde.[4] Den neubekehrten afrikanischen Christen wurde es dadurch möglich, die Bibel in ihrer Muttersprache gründlich zu studieren und sich deren Inhalte selbständig anzueignen. Der westliche Missionar büßte so seine Monopolstellung als Vermittler christlicher Inhalte ein und die Bibel wurde zur Quelle eines eigenen afrikanischen Selbstbewußtseins. Überzeugendes Beispiel dafür ist der Äthiopismus.[5]

Die afrikanischen Christen stießen bei ihrer eigenständigen Bibellektüre auf zahlreiche Verheißungen des Alten Testaments, die an Ägypten und Äthiopien ergehen. Einen nachhaltigen Eindruck hinterließen Verse wie Psalm 68,32, wo es heißt: „Aus Ägypten werden Gesandte kommen; Äthiopien wird seine Hände ausstrecken zu Gott." Überdies konnten sie in der Apostelgeschichte (8,26–40) lesen, daß ein äthiopischer Kämmerer sich noch vor Paulus zum Christentum bekehrt hatte.

Gerade in den alttestamentlichen Verheißungen an Ägypten und Äthiopien lag ein großes Emanzipationspotential. Man erinnere sich z.B. nur daran, daß besonders im vom Rassendünkel geprägten Südafrika den schwarzen Afrikanern von einigen weißen Missionaren eingeschärft wurde, sie seien die Nachkommen von Ham, der die Blöße seines Vaters Noah gesehen hatte (Gen 9,23), und ständen deshalb unter einem besonderen Fluch,

was an der schwarzen Hautfarbe deutlich zu erkennen wäre.[6] Nun lasen die afrikanischen Christen aber in der Bibel, daß Äthiopien (Kusch) und Ägypten (Mizraijim) als zwei der vier Söhne Hams (Gen 10,6) aufgeführt werden.

In einer Gegeninterpretation des von den Weißen benutzten Mythos vom Fluch über Ham beanspruchten die schwarzen Afrikaner nun die direkte Nachkommenschaft von Ägypten und Äthiopien, der Söhne Hams, und nahmen deren Verheißungen für sich in Anspruch. Dies wurde um so aktueller, je mehr man über die altehrwürdige Tradition der koptischen und äthiopischen Kirche erfuhr. Hinzu kam, daß 1896 die Italiener von den Äthiopiern in der berühmten Schlacht bei Adua (Adowa) besiegt wurden, was die Afrikaner in ihrem Verlangen bestärkte, sich in die Tradition dieses christlichen Königreiches von Abessinien hineinzustellen, das einer weißen Kolonialmacht erfolgreich getrotzt hatte.

Mit diesem Selbstverständnis ausgestattet, verließen zu Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts eine ganze Reihe von afrikanischen Christen westliche Missionskirchen und gründeten unter dem Motto „Afrika den Afrikanern" ihre eigenen Organisationen, die meist das Adjektiv „äthiopisch" im Namen führten.

Zionismus

Die zweite bestimmende Strömung innerhalb der AUK verdankt ihre unmittelbare Entstehung dem Kontakt mit einer Gruppierung aus der amerikanischen Heilungsbewegung, *der Christlichen Katholischen Kirche in Zion* (Christian Catholic Church in Zion), die von John Alexander Dowie (1847–1907) geführt wurde.

John Alexander Dowie war einer der schillerndsten und extravagantesten christlichen Heiler des 19. Jahrhunderts.[7] Als Missionare der Christlichen Katholischen Kirche in Zion im Jahre 1904 nach Südafrika kamen, stießen sie insbesondere mit ihrer Heilungspraxis auf große Resonanz.[8] Glaubensheilung und Exorzismus entsprachen in vielfältiger Beziehung dem afrikanischen Denken, wurden aber von den etablierten Missionskirchen nicht praktiziert, ja sogar scharf abgelehnt.[9] Die Heilungspraxis der Christlichen Katholischen Kirche in Zion gab das Vorbild für eine große Zahl von AUK ab, bei denen Glaubensheilung und Exorzismus eine entscheidende Rolle spielen. Obwohl die Christliche Katholische Kirche in Zion nur einige wenige Jahre in Südafrika aktiv war, entfaltete sie eine beträchtliche Wirkung, so daß viele AUK bis heute das Wort „Zion" als Bestandteil ihres

Namens haben. Davon leitet sich der allgemein übliche Begriff Zionisten ab. Die zionistischen Kirchen praktizieren neben Glaubensheilung und Exorzismus noch zahlreiche weitere charismatische Gaben, wie z. B. Prophetie und Zungenrede. Sie knüpfen mit ihrer religiösen Praxis in vielfältiger Form an Elemente der afrikanischen Volksreligiosität an, so daß z. B. auch die traditionelle Ahnenverehrung nicht grundsätzlich abgelehnt wird.[10]

Obwohl Äthiopismus und Zionismus von ihrer Entstehung her zwei unterschiedliche Phänomene darstellen, kam es im Laufe der Zeit zu starken wechselseitigen Beeinflussungen. So kann man feststellen, daß die Grundgedanken des Äthiopismus von nahezu allen zionistischen Kirchen geteilt werden. Umgekehrt hat ein Großteil der äthiopischen Kirchen die charismatische Spiritualität des Zionismus übernommen. Explizit nicht charismatische äthiopische Kirchen bilden nur noch eine kleine Minderheit innerhalb der AUK.

2. AUK und die ökumenische Bewegung

Nach dem Zweiten Weltkrieg, vor allem im Zuge der afrikanischen Unabhängigkeitsbewegung, entließen die westlichen Missionsgesellschaften ihre ehemaligen Missionsgebiete in die volle Selbständigkeit. Auf diese Weise entstanden in Afrika selbständige „etablierte Kirchen", im Englischen als „mainline churches" bezeichnet, deren Theologie und Frömmigkeit der konfessionellen Ausrichtung der jeweiligen Missionsgesellschaft entsprach. Diese etablierten Kirchen Afrikas pflegten auch nach der Selbständigkeit eine sehr enge Partnerschaft mit ihren jeweiligen Mutterorganisationen, engagierten sich aber zugleich auch stark für eine ökumenische Zusammenarbeit. Ihre ökumenischen Aktivitäten bezogen sich vor allem auf zwei Bereiche:

Zum einen wurden *nationale Kirchenräte,* die schon von den westlichen Missionsgesellschaften ins Leben gerufen worden waren, weitergeführt und darüber hinaus neue gegründet. Zum anderen kam es 1963 zur Gründung einer *Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz* mit Sitz in Nairobi. Diese stellt sich zum Ziel, die Kirchen Afrikas näher zusammenzubringen und arbeitet dabei eng mit den nationalen Kirchenräten zusammen.[11] Die Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz versteht sich überdies auch als enger Partner des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Genf.

Leider gelang es den etablierten Kirchen Afrikas kaum, die Unabhängigen Kirchen in diese erfolgreichen ökumenischen Unternehmungen mit einzubeziehen. Von den ca. 10 000 AUK sind bisher nur 15 in die Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz aufgenommen worden und ganze sieben in den ÖRK.[12]

Bemerkenswerterweise lag dies aber nicht etwa vordergründig am fehlenden Interesse der Unabhängigen Kirchen. Es gilt hier festzuhalten, daß von Vertretern der AUK vielfältige Initiativen zur Mitgliedschaft in den ökumenischen Räten ausgingen. Sie stießen damit aber meist auf Ablehnung oder Desinteresse.[13]

Die Gründe dafür waren vielfältig. Im Hintergrund stand aber, daß beide Seiten auf ein theologisches Gespräch nicht genügend vorbereitet waren, da sie extrem gegensätzliche theologische Stile pflegten. Es fehlte an einer gemeinsamen hermeneutischen Verständigungsbasis. Auf der Seite der etablierten Kirchen gab es vergleichsweise gut ausgebildete und mit westlicher Theologie vertraute Pastoren und Theologen, die in Glaubensheilungen, Exorzismen, Prophetien und Zungenreden in erster Linie den Rückfall in abergläubische heidnische Praktiken sahen, über die sie sich erhaben fühlten. Die AUK waren dagegen zu einem theologischen Dialog im westlichen Sinne überhaupt nicht in der Lage. Eine abgeschlossene Schulausbildung der leitenden Pastoren war bei ihnen die Ausnahme. Ihre Theologie war eine mündliche und narrative. Sie konnten sich westlicher Theologie schwer verständlich machen, und jener fehlte es ihrerseits an geeigneten Kategorien zum Verstehen einer mündlichen und narrativen Theologie. Alle diese Hemmnisse konnten bis heute nicht wirklich überwunden werden.[14]

Immerhin wird das eher düstere Bild durch einige Ausnahmen aufgehellt. Wie bereits erwähnt, haben es einige Unabhängige Kirchen geschafft, in die Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz und den ÖRK aufgenommen zu werden. Diesen Kirchen war es also möglich, ihr Anliegen auf Mitarbeit auf solche Weise vorzubringen, daß es von den etablierten Kirchen akzeptiert wurde. In einigen wenigen Fällen war man also dazu in der Lage, eine gemeinsame hermeneutische Basis herzustellen.

Diese bemerkenswerten Ausnahmen hängen damit zusammen, daß in den sechziger Jahren bestimmte Kreise innerhalb der etablierten Kirchen verstärkte Anstrengungen unternahmen, genauere Informationen über die AUK zu erhalten. So fand im Jahre 1962 eine Konsultation in Mindolo (damals Nord-Rhodesien) statt, die von der Abteilung Missionsstudien des ÖRK veranstaltet wurde und eine ausführliche Stellungnahme zu den AUK erarbeitete.[15] Leider blieb dieses Dokument unveröffentlicht, und die Konsultation fand keine geeignete Fortsetzung. Dennoch hat sie sicherlich mit dazu beigetragen, ein allgemeines Forschungsinteresse zu wecken, als dessen Ertrag innerhalb von etwas mehr als zehn Jahren eine Vielzahl von voluminösen, soliden Abhandlungen erschien, die bis heute zu den besten Quellen über die AUK gehören.[16] Obwohl diese Forschungsbemühungen die ökumenische

Gesamtsituation zunächst nicht zum Positiven ändern konnten, waren sie doch die unmittelbare Ursache, daß einzelnen Unabhängigen Kirchen der Anschluß an die ökumenische Bewegung gelang. An zwei prominenten Beispielen sei dies erläutert.

Die auch im Westen weithin bekannte *Kimbanguistische Kirche* mit Sitz in Kinshasa, Zaire, ist mit mehr als fünf Millionen Anhängern wahrscheinlich die größte unter den AUK.[17] Nach schweren Verfolgungen durch die belgische Kolonialmacht wurde sie seit 1959 offiziell geduldet. In den sechziger Jahren entstanden Kontakte mit schweizerischen Kirchen, namentlich der Reformierten Kirche und der Brüdergemeine. Die Zusammenarbeit gipfelte in der Bitte des Leiters der Kimbanguistenkirche an die Schweizerin Marie-Luise Martin, ein kircheneigenes Bibelseminar in Kinshasa zu gründen. Es ist sicherlich der maßgeblichen Unterstützung durch die Schweizer Partner zu verdanken, daß es der Kimbanguistenkirche gelang, ungeachtet beträchtlicher Widerstände bereits im Jahre 1969 als Vollmitglied des ÖRK aufgenommen zu werden.[18] 1974 wurde die Kimbanguistenkirche darüber hinaus Mitglied in der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz. Durch die praktische Zusammenarbeit mit den Kimbanguisten hatten die Schweizer gelernt, deren mündliche und narrative Theologie zu verstehen und ihre Potenzen zu erkennen. Sie konnten so die notwendige Übersetzungsarbeit in die Sprache der westlichen Theologie leisten, die für die Einbeziehung in die ökumenische Bewegung vonnöten war.[19]

Ein anderes Beispiel ist die im Jahre 1930 gegründete *Aladura Kirche* in Westafrika, die über 60 000 Anhänger zählt und damit zu den kleineren AUK gehört.[20] Sie wurde in den sechziger Jahren von H. W. Turner ausführlich untersucht, der ihr nach jahrelangem Studium eine zweibändige Abhandlung widmete.[21] Darin wird die Gesamtheit der mündlichen und narrativen Theologie der Aladura-Kirche im Rahmen abendländischer Kategorien erklärt und systematisiert, was eine unschätzbare Übersetzungsarbeit bedeutet. Darüber hinaus wurden amerikanische Mennoniten eingeladen, für die Aladura-Kirche in Lagos ein Theologisches Seminar einzurichten, was 1970 auch geschah.[22] So waren also die Voraussetzungen gegeben, um, ungeachtet der verhältnismäßig geringen Größe der Kirche, eine erfolgreiche Aufnahme beim ÖRK zu erwirken, dessen Mitglied die Aladura-Kirche seit 1975 ist.

Es sieht demnach so aus, als ob dort, wo eine hermeneutische Verständigungsbasis und engagierte westliche Partner zu finden sind, die Aufnahme von AUK in den ÖRK und verwandte Institutionen erfolgreich möglich ist. Diese Form der ökumenischen Annäherung hat aber eben den entscheidenden Nachteil, daß die Initiative dafür von den etablierten Kirchen auszuge-

hen hat und sie schon aus formalen Gründen auf Einzelfälle beschränkt bleiben muß, da sich kaum für jede Unabhängige Kirche ein verständnisvoller westlicher Partner finden wird.

Von daher erlangen *eigenständige ökumenische Initiativen der AUK,* wie sie im folgenden besprochen werden, eine besondere Bedeutung.

3. Zwischenkirchliche Zusammenschlüsse der AUK

Die Zusammenarbeit zwischen den AUK ist nicht nur ein überaus gewichtiger Selbstvergewisserungsprozeß, sondern eigenständige Zusammenschlüsse der Unabhängigen Kirchen sind zugleich wichtige und notwendige Ansprechpartner für die ökumenische Bewegung, da auf diese Weise, zumindest potentiell, zwischen den unterschiedlichen theologischen Stilen leichter eine Verständigung zu erreichen sein dürfte.

Informelle Zusammenarbeit pflegen die AUK schon von Anbeginn untereinander. Zusammen mit der Nachbargemeinde feiert man einen Gottesdienst oder es werden regionale Gebetstreffen veranstaltet. Die Auswirkungen solcher gegenseitigen Kontakte sind nicht gering einzuschätzen. So läßt sich die Synthese von Äthiopismus und Zionismus, wie sie in den meisten Kirchen vorherrscht, kaum anders erklären als durch intensiven wechselseitigen Austausch an der Basis. Auch sollte nicht vergessen werden, daß der hier verwendete Begriff „Afrikanische Unabhängige Kirchen" eine Selbstbezeichnung ist, die Tausende verschiedener Kirchen in ganz Afrika auf sich anwenden. Schon darin drückt sich ein unstreitiges Zusammengehörigkeitsgefühl und ein gewisses ökumenisches Bewußtsein aus.

Die Gründung von eigenen Dachorganisationen steht nicht unbedingt ganz oben auf der Agenda. Aber es gab und gibt regionale und überregionale Zusammenschlüsse von AUK in nicht geringem Maße.[23] Zwei besonders erfolgreiche Vereinigungen sollen im folgenden vorgestellt werden.

Konferenz Afrikanischer Unabhängiger Kirchen

In *Simbabwe* gibt es seit über zwanzig Jahren eine enge Zusammenarbeit unter den AUK.[24] Angefangen hatte alles, als M. L. Daneel, ein junger, weißer und in Simbabwe geborener Theologe, in den sechziger Jahren Feldforschungen bei Unabhängigen Kirchen durchführte, deren Anhänger zur Bevölkerungsgruppe der Shona gehörten. Daneel gewann das Vertrauen der Führer, und die vielfältigen Feldforschungsaufenthalte bei verschiedenen Kirchen ermöglichten es ihm, engere Kontakte zwischen diesen zu initiieren. Im Jahre

1972 gründeten die Führer der wichtigsten Unabhängigen Shona-Kirchen Simbabwes die Konferenz Afrikanischer Unabhängiger Kirchen,[25] die das Ziel verfolgen sollte, eine theologische Aus- und Fortbildung der Pastoren ins Leben zu rufen und die Beziehungen untereinander zu verbessern.

Dieser Zusammenschluß zeichnete sich durch ausgesprochen günstige Rahmenbedingungen aus, durch die Fehlentwicklungen vermieden werden konnten. Mit M. L. Daneel war ein kundiger Vermittler vorhanden, der das Vertrauen der Kirchenführer besaß und niemals versuchte, die Initiative an sich zu reißen; und mit der Niederländisch-Reformierten Kirche stand ein potenter Haupt-Sponsor zur Verfügung. Die Leitung der theologischen Aus- und Fortbildung wurde nach ganz kurzer Zeit vollständig in einheimische Hände gelegt und eine eigenständige Grundfinanzierung der Projekte durch den Kauf einer Hühnerfarm gesichert. Die Kontrolle über die Finanzen wurde nicht von den Kirchenführern selbst ausgeübt, sondern von den Verantwortlichen für die Durchführung der Ausbildungsprogramme, die laut Satzung über die Stimmenmehrheit im Finanzausschuß verfügten. Bereits im Jahre 1974 wurde die Organisation auch assoziiertes Mitglied beim Nationalen Christenrat von Simbabwe (Zimbabwe Christian Council), dem lokalen Kirchenrat der ökumenischen Bewegung.

Dieser Zusammenschluß Unabhängiger Kirchen und seine Anbindung an die ökumenische Bewegung setzte eine Reihe einschneidender Veränderungen in Gang, ohne daß dadurch die eigene Identität als AUK gefährdet wurde. M. L. Daneel schreibt dazu:

„Durch die Verbindung mit den etablierten Kirchen im Nationalen Christenrat, stetige Kontakte mit Kirchen in Übersee und eine zentrale Organisation, welche letztlich die verhältnismäßige Isolation einer in erster Linie ländlichen Erscheinung beendete, erhielten die Unabhängigen ein neues Bewußtsein ihrer eigenen Identität und ihrer weithin anerkannten Verantwortung, einen Dienst zu tun, der ihre Beziehung zu anderen Mitgliedern der Universalen Kirche ausreichend berücksichtigt."[26]

So sind z. B. seit der Gründung dieser Dachorganisation unter den Mitgliedskirchen keine größeren Spaltungen oder schweren inneren Krisen vorgekommen. Dies ist eine bemerkenswerte Tatsache, wenn man sich vergegenwärtigt, wie sehr Unabhängige Kirchen normalerweise von Spaltungstendenzen geplagt sind. Die Konferenz Afrikanischer Unabhängiger Kirchen besteht bis heute, und nicht einmal die vielfältigen bewaffneten politischen Auseinandersetzungen in Simbabwe während der siebziger und achtziger Jahre konnten ihren Fortbestand ernsthaft gefährden.

Darüber hinaus war die Konferenz sogar Anknüpfungspunkt für ein großangelegtes Wiederaufforstungsprogramm, zu dessen Durchführung sich Unabhängige Kirchen in der Assoziation Erdbewahrender Kirchen (Association of Earthkeeping Churches/AAEC) Anfang der neunziger Jahre zusammenschlossen. Diese ebenfalls von M. L. Daneel angeregte Vereinigung wirkt nicht nur in ihren unmittelbaren Aktionen, sondern unternimmt gleichzeitig den Versuch, eine kontextuelle, der Spiritualität der Unabhängigen Kirchen entsprechende Öko-Theologie zu entwickeln.[27]

Organisation Afrikanischer Unabhängiger Kirchen

Nicht zuletzt waren es wohl ermutigende Erfahrungen wie in Simbabwe, die dazu führten, daß führende Vertreter der Unabhängigen Kirchen aus allen Teilen Afrikas Ende der siebziger Jahre beschlossen, eine eigene Gesamtafrikanische Dachorganisation zu gründen.[28] Die geistige Triebkraft dieser Entwicklung war der bereits besprochene Äthiopismus. Als Begleiterscheinung desselben kam es dazu, daß viele AUK versuchten, direkt Kontakt mit der ägyptischen bzw. äthiopischen Kirche aufzunehmen.

Der Patriarch in Kairo und der Metropolit in Addis Abeba erhielten in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre zahlreiche Briefe von Afrikanischen Unabhängigen Kirchen, deren Existenz ihnen völlig unbekannt war.[29] Meist enthielten diese Briefe einen Satz wie den folgenden: „Wir bitten, in die Gemeinschaft mit Ihrem altehrwürdigen und apostolischen Stuhl aufgenommen zu werden."[30]

Einige dieser Briefe sind heute noch in den kirchlichen Archiven erhalten. Sie wurden allerdings nie beantwortet, da die Adressaten mit ihnen nichts anzufangen wußten. Im Jahre 1943 machten sich dann sogar zwei unabhängige Kirchenführer aus Ostafrika persönlich nach Kairo auf, um sich dort als koptische Bischöfe weihen zu lassen. Die überraschenden Besucher mußten allerdings unverrichteter Dinge wieder abziehen, da der koptische Patriarch nicht zwei ihm völlig unbekannte Afrikaner unbekannter Konfession zu Bischöfen der koptischen Kirche weihen wollte und konnte.[31]

Die Briefe aus Schwarzafrika blieben aber nicht etwa aus, im Gegenteil, es wurden immer mehr. So beschloß der damalige koptische Patriarch zu reagieren und eine neue koptische Diözese für Südafrika und Nigeria zu errichten. Er weihte einen koptischen Metropoliten, der im Jahre 1949 nach Südafrika fuhr, um die Leitung über die beitrittswilligen Südafrikaner zu übernehmen. Dieser arabische Metropolit war jedoch nicht auf das vorbereitet, was ihn erwartete. Die AUK wollten zwar die Gemeinschaft mit der

koptischen Kirche, aber mehr auch nicht. Sie dachten überhaupt nicht daran, ihre Unabhängigkeit aufzugeben und sich einer orthodoxen Hierarchie unterzuordnen. Das Projekt scheiterte deshalb auch erwartungsgemäß innerhalb weniger Jahre, es kam damals nicht zur Entstehung einer schwarzafrikanischen koptischen Kirche.

Doch auch in der Folgezeit suchten die AUK den Kontakt mit Ägypten und Äthiopien und schrieben weiterhin Briefe.

Eine neue Wendung nahm die Entwicklung, als im Jahre 1971 Shenouda III. zum neuen koptischen Patriarchen ernannt wurde. Shenouda III. war es, der erstmals das *ungeheure ökumenische Potential* erkannte, welches in der hohen Wertschätzung seines apostolischen Stuhls durch die AUK steckte. Er ernannte im Jahre 1976 einen koptischen Bischof für Afrikanische Angelegenheiten mit Sitz in Nairobi. Der neue Bischof, Antonius Markos, erwies sich als eine sehr geeignete Wahl, da er bereits über vielfältige Kontakte zu den AUK verfügte; nach seiner Ernennung unternahm er ausgedehnte Predigtreisen in fast allen Ländern Afrikas südlich der Sahara. Erwartungsgemäß wurde er als offizieller Vertreter der koptischen Kirche überall als „geliebter Bruder" warmherzig empfangen und es gelang ihm, das Vertrauen vieler unabhängiger Kirchenführer zu gewinnen. Vermittelt durch die exzellenten Kontakte seines Patriarchen, reiste er auch durch Europa und traf dort mit führenden Kirchenvertretern zusammen und berichtete ihnen von der Sache der AUK.

Diese Vermittlungsdienste sind in ihrer Bedeutung gar nicht hoch genug einzuschätzen, und aufgrund dieser Kontakte war der Boden für eine erste größere Initiative bereitet. Auf Einladung von Shenouda III. trafen sich im Jahre 1978 über 20 Führer von Unabhängigen Kirchen aus ganz Afrika in Kairo. Der Besuch der St.-Markus-Kathedrale mit den dort ausgestellten Reliquien des Heiligen Markus hinterließ einen tiefen Eindruck. So kommentierte ein Teilnehmer: „Wir danken Gott, daß wir in eine schwarze Kirche gekommen sind, eine Kirche, die auf den ersten schwarzen Apostel Jesu Christi zurückgeht."[32]

In dieser historisch-mythischen Atmosphäre kamen die Kirchenführer darin überein, eine *gesamtafrikanische Organisation Afrikanischer Unabhängiger Kirchen* zu gründen.[33] Ihr Sitz sollte Nairobi sein. Als Ziel wurde die Koordinierung und Durchführung theologischer Aus- und Fortbildung und die verstärkte zwischenkirchliche Zusammenarbeit genannt. Im Exekutivkomitee waren die Führer einiger der wichtigsten Unabhängigen Kirchen Afrikas versammelt, die Organisation und Koordiniertung übernahm Bischof Antonius Markos. Diesem gelang es auch, westliche Geberorgani-

sationen davon zu überzeugen, ein zweites Treffen im Jahre 1982 zu unterstützen. Bei diesem Treffen waren Vertreter anwesend, die fast ein Drittel der Gesamtanhängerzahl aller AUK repräsentierten. 1984 wurde ein Büro in Nairobi eröffnet und ein vielversprechendes Ausbildungsprogramm für die Amtsträger Unabhängiger Kirchen begonnen. Das Beispiel wirkte auch zurück auf die Regionen, wo sich nun verstärkt regionale Zusammenschlüsse Unabhängiger Kirchen organisierten.

Die Organisation Afrikanischer Unabhängiger Kirchen hat sich als eine dauerhafte Einrichtung erwiesen, und Vertreter der koptischen Kirche haben sich inzwischen völlig aus ihrem Leitungsgremium zurückgezogen. War es für einige Zeit auch etwas still um sie geworden, *so ist sie seit Mitte der neunziger Jahre wieder Mittelpunkt wichtiger ökumenischer Initiativen,*[34] und es gelang ihr sogar, ein gesuchter Ansprechpartner für den ÖRK zu werden, seit dieser verstärkte Bemühungen zur Zusammenarbeit mit den Unabhängigen Kirchen unternimmt.

Auf der 7. Vollversammlung in Canberra hatte der ÖRK die Einrichtung eines besonderen Büros für kirchliche und ökumenische Beziehungen (Office of Church and Ecumenical Relations) beschlossen, als dessen Leiter gegenwärtig Hubertus van Beek agiert.[35] Der ÖRK und die Organisation Afrikanischer Unabhängiger Kirchen veranstalteten im Sommer 1997 eine gemeinsame Konsultation, um nach Wegen zu suchen, die Beziehungen zwischen den etablierten und den Unabhängigen Kirchen zu verbessern.[36] Die Konsultation wurde vom ÖRK finanziert und deshalb von der Organisation Afrikanischer Unabhängiger Kirchen zugleich dazu genutzt, um im Anschluß daran ihre dritte Vollversammlung abzuhalten. Aufgrund fehlender finanzieller Mittel hatte seit dem Treffen von 1982 keine neue Versammlung einberufen werden können. Auf diese Weise leistete die Veranstaltung auch einen wichtigen Beitrag, die eigenständigen Vereinigungsbemühungen der Unabhängigen Kirchen zu unterstützen.

Die eigentliche Konsultation verlief sehr erfolgreich, wobei das wahrscheinlich wichtigste Ergebnis war, daß *die Organisation Afrikanischer Unabhängiger Kirchen sich um eine möglichst breite Beteiligung Unabhängiger Kirchen an der 8. Vollversammlung des ÖRK im Dezember 1998 in Harare bemühen will.* Hier könnte sich eine neue Qualität der Beziehungen zwischen ökumenischer Bewegung und den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen anbahnen. Es ist zu hoffen, daß die Vollversammlung in Harare die sich bietende Gelegenheit in gebührender Weise nutzen wird.

1 Vgl. EKL[3] 4,1017.

2 Vgl. J. Hendriks, South African Denominational Growth and Decline 1911–1991. In: Journal of Theology for Southern Africa 91 (1995) 35–58.

3 Zur schwierigen Frage der Terminologie vgl. z.B. P. Makhubu, Who are the Independent Churches?. Johannesburg 1988, 5–16; S. Hayes, The African Independent Churches. Missionalia 20 (1992) 139–146; A. Anderson, Bazalwane. Pretoria 1992, 2–6, 64–72; EKL[3] 4,1017–1022. Für eine Einführung in die AUK vgl. H.-J. Becken, Wo der Glaube noch jung ist. Erlangen 1985; A. Anderson & S. Otwang, Tumelo. Pretoria 1993.

4 Vgl. L. Sanneh, Translating the Message. Maryknoll 1989.

5 Zur Geschichte des Äthiopismus vgl. G. Shepperson, Ethiopianism. In: C. G. Baeta (Hrsg.), Christianity in Tropical Africa. Nairobi 1968, 249–264; E. Kamphausen, Anfänge der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in Südafrika. Frankfurt/M. 1976.

6 Vgl. B. Sundkler, Bantupropheten in Südafrika. Stuttgart 1964, 64; U. Bitterli, Die „Wilden" und die „Zivilisierten". München [2]1991, 341–343.

7 Vgl. Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. Grand Rapids [4]1990, 248–249.

8 Details der komplizierten und verwickelten Geschichte bei Sundkler a.a.O., 54–56; W. Hollenweger, Enthusiastisches Christentum. Zürich 1969, 117–134; B. Sundkler, Zulu Zion. London 1976, 13–51.

9 Vgl. H.-J. Becken, Theologie der Heilung. Hermannsburg 1972; C. Grundmann, Leibhaftigkeit des Heils. Hamburg 1997.

10 Vgl. A. Anderson, African Pentecostalism and the Ancestor Cult. Missionalia 21 (1993) 26–39; H.-J. Becken, Beware of the Ancestor Cult! Missionalia 21 (1993) 333–339.

11 All Africa Conference of Churches (AACC). Vgl. auch F. Kürschner-Pelkmann, Von Babel nach Jerusalem. Weltmission heute Nr. 11/1991, 31–39, 71–94.

12 Vgl. D. Barrett & J. Padwick, Rise Up and Walk! Nairobi 1989, 17.

13 Vgl. Barrett & Padwick a.a.O.

14 Vgl. J. Pobee, Let Ethiopia Hasten to Stretch out Its Hands to God. Ecumenical Review 49 (1997), 416–426.

15 Vgl. Barrett & Padwick, 65; H.-W. Gensichen, Theologische Ausbildung in den Unabhängigen Kirchen Südafrikas. In: G. Lademann-Priemer (Hrsg.): Traditionelle Religion und Christlicher Glaube. Hamburg 1993, 117.

16 Vgl. z.B. C. Baëta, Prophetism in Ghana. London 1962; H. Turner, African Independent Church. Oxford 1967; D. Barrett, Schism and Renewal in Africa. Nairobi 1968; J. Peel, Aladura. Oxford 1968.

17 Kirche Jesu Christi auf Erden nach dem Propheten Simon Kimbangu (Eglise de Jesus-Christ sur la Terre par le prophète Simon Kimbangu). Zur Geschichte und Theologie der Kirche vgl. M.-L. Martin, Kimbangu. Oxford 1975; W. Ustorf, Afrikanische Initiative. Frankfurt/M. 1975; S. Asch, L'Eglise du Prophète Kimbangu. Paris 1983; N. Kasukuti, Recht und Grenze der Inkulturation. Erlangen 1991. Die Zahl der Anhänger ist LThK[3] 6, 1431 entnommen.

18 Vgl. O. Niederberger, Die Kimbangu-Kirche im Weltrat der Kirchen. NZM 27 (1971) 215–219; W. Hollenweger, Christen ohne Schriften. Erlangen 1977, 49–69.

19 Die ökumenische Einbindung setzte bei der Kimbanguistenkirche einige bemerkenswerte Lernprozesse in Gang. Nachdem sie als Vollmitglied in den ÖRK aufgenommen worden war, führte man eine Abendmahlsfeier in den Gemeinden ein, die bis dahin unbekannt war (vgl. Martin a.a.O., 161; Kasukuti a.a.O., 119–124).

20 Church of the Lord (Aladura). Die Zahl der Anhänger ist eine grobe Schätzung: Im Jahre 1983 hatte die Kirche 52 000 Anhänger (vgl. Barrett & Padwick a.a.O., 48), vgl. auch die

Schätzungen bei Turner a.a.O., II,14; J. Mbiti, Bibel und Theologie im Afrikanischen Christentum. Göttingen 1987, 40.

21 Vgl. Turner 1967 a.a.O.

22 Die Einladung war bereits 1964 an das Mennonite Board of Missions (Elkhart, USA) ergangen. Das Seminar bestand von 1970–1976 unter der Leitung von B. C. Hostetter (vgl. Barrett & Padwick a.a.O., 66).

23 Vgl. Barrett & Padwick a.a.O., 14, 91–94. Vgl. auch Sundkler 1976, 281–303, für eine umfangreiche Beschreibung von Vereinigungsbemühungen in Südafrika.

24 Vgl. zum folgenden L. Lagerwerf, African Independent Churches. Exchange 19 (1978) 23–56; Becken 1985; M. Daneel, Old and New in Southern Shona Independent Churches. Volume 3. Gweru 1988, 410–417; M. Daneel, Fambidzano. Gweru 1989; Barrett & Padwick a.a.O., 26, 72.

25 Shona-Name: Fambidzano Yamakereke Avatema (African Independent Churches Conference/AICC).

26 Daneel 1988, 415–416.

27 Vgl. M. Daneel, Earthkeeping in Missiological Perspective. Mission Studies 13 (1996) 130–188.

28 Vgl. zum folgenden O. Meinardus, Christian Egypt. Cairo 1970, II, 467–471; Barrett & Padwick a.a.O., 15–16, 36–46; A. Markos, Developments in Coptic Orthodox Missiology. Missiology 17 (1989), 203–215.

29 Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, daß die äthiopische Kirche ursprünglich der koptischen Kirche unterstand. Erst im Jahre 1959 wurde dem Metropoliten (abuna) von Addis Abeba die Rangerhöhung zur Patriarchenwürde zugesprochen und die äthiopische Kirche damit autokephal. In der Zeit der Militärdiktatur und des Bürgerkrieges (1974–1991) war die äthiopische Kirche aber ihrer ökumenischen Wirkungsmöglichkeiten beraubt, so daß sich schon allein deshalb späterhin alle Aktivitäten auf die koptische Kirche konzentrieren mußten.

30 Barrett & Padwick a.a.O., 15.

31 Es handelte sich um Reuben Spartas und Arthur Gathuna, die im Jahre 1946 dem griechisch-orthodoxen Patriarchat von Alexandria beitraten. Im Vergleich zur Koptischen Kirche war und ist die Griechisch-Orthodoxe Kirche schneller bereit, Afrikanische Unabhängige Kirchen bei sich aufzunehmen. Vgl. Barrett & Padwick a.a.O., 15–16, 39–40; S. Hayes, Orthodox Mission in Tropical Africa. Missionalia 24 (1996), 383–398.

32 Barrett & Padwick a.a.O., 40.

33 Organization of African Independent Churches/OAIC. Man beachte, daß die Organisation sich bei ihrer Registrierung im Jahre 1985 auf Druck der Kenianischen Regierung unter dem veränderten Namen „Organization of African Instituted Churches" eintragen lassen mußte (vgl. N. Wambugu, The OAIC – Introduction and Brief History. Unveröffentlichtes Manu-skript. Nairobi 1996; J. Padwick, Brief an den Verfasser. Nairobi, 09.02.1998). Um unnötige Verwirrung zu vermeiden, wird diese Namensänderung, die inhaltlich ohne tiefere Bedeutung ist, im Text unberücksichtigt gelassen.

34 Vom 20.–24. November 1995 fand in Nairobi eine gemeinsame Konsultation mit dem Centre for Black and White Christian Partnership am Selly Oak College in Birmingham statt (vgl. Review of AICs, 7/1, 1996, 13–15). Seit Juni 1996 wird von der Organisation Afrikanischer Unabhängiger Kirchen überdies eine eigene, inhaltlich anspruchsvolle Zeitschrift („Baragumu". The African Independent Churches Voice) herausgegeben, von der m. W. allerdings erst drei Nummern erschienen sind.

35 Als ein erstes Ergebnis fand vom 9.–14. Januar 1996 in Ogere, Nigeria, eine von Hubertus van Beek organisierte Konsultation zwischen dem ÖRK und Vertretern Afrikanischer Unabhängiger Kirchen statt.

36 Vgl. H. v. Beek, Summary Report of WCC-AIC Consultation and OAIC Assembly at Limuru, Kenya, 24–30 August 1997. (Unveröffentlichtes Manuskript). Geneva, 01.09.1997.

Christliche Verantwortung im islamischen Kontext:

Das Projekt für christlich-muslimische Beziehungen in Afrika (PROCMURA) wird 40

VON KLAUS HOCK

So vielfältig und widersprüchlich wie der afrikanische Kontinent selbst stellen sich auch die Beziehungen zwischen Christentum und Islam im subsaharischen Afrika dar: Auf der einen Seite gewalttätige Zusammenstöße zwischen Christen und Muslimen in Nordnigeria, brutale Islamisierungskampagnen des islamistischen Regimes im Sudan und Diskriminierung christlicher Minderheiten in einer Reihe afrikanischer Staaten, auf der anderen Seite herzlichste (auch verwandtschaftliche) Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in Südnigeria, Dialog und interreligiöse Kooperationsprojekte in den Nuba-Bergen und die Einbindung christlicher Interessenvertreter bei der politischen Entscheidungsfindung in so manchem islamisch geprägten Land. Wie sollen afrikanische Christen auf diese vielfältigen und widersprüchlichen Erfahrungen mit dem Islam reagieren? Wie in einer islamischen Umwelt integriert sein und doch die christliche Identität leben? Wie mit islamischen Minderheiten in christlich geprägten Gesellschaften umgehen? Wie den muslimischen Freunden, Bekannten und Verwandten das Christsein bezeugen? Wie auf Radikalisierungen des politischen Islam reagieren? …

Vor 40 Jahren wurde das „Projekt für christlich-muslimische Beziehungen" *(Project for Christian-Muslim Relations in Africa,* PROCMURA) ins Leben gerufen – damals noch unter dem Namen „Islam in Africa Project" (IAP) –, um den afrikanischen Kirchen und Christen bei der Suche nach Antworten auf diese und ähnliche Fragen beizustehen. Vier Jahrzehnte nach seiner Gründung hat sich PROCMURA nun darangemacht, eine Zwischenbilanz zu ziehen und im Rückblick die geschichtliche Entwicklung des Projekts kritisch zu reflektieren, Stärken und Schwächen der Organisation zu analysieren sowie über notwendige Veränderungen und künftige Arbeitsschwerpunkte nachzudenken. Zu diesem Zweck ließ PROCMURA eine Evaluierung durchführen, die vor einigen Monaten zum Abschluß kam; die folgenden Ausführungen nehmen auf die Beobachtungen des inzwischen vorliegenden Evaluierungsberichts Bezug.[1]

Die eigentliche Bedeutung der Evaluierung liegt selbstverständlich weniger im kritischen Blick auf Vergangenes, als vielmehr darin, daß den Ver-

antwortlichen Entscheidungshilfen in die Hand gegeben werden, um für den künftigen Weg PROCMURAs die richtigen Weichen zu stellen. Die Diskussion darüber, welche Konsequenzen aus den Ergebnissen der Evaluierung zu ziehen sind, ist noch nicht abgeschlossen. Zwei Dinge lassen sich allerdings bereits jetzt feststellen. Zum einen: es gab, es gibt, und es wird auch in Zukunft keine Alternative zu PROCMURA geben, was die Sensibilisierung der afrikanischen Christen für die Herausforderung durch den Islam und Fragen der christlich-islamischen Beziehungen anbelangt. Zum anderen: einer der bedeutsamsten (und vielleicht überraschendsten) Erfolge des Projekts liegt auf dem Gebiet der Ökumene. Indem PROCMURA die unterschiedlichsten Kirchen und Denominationen mit einem gemeinsamen Thema an einen Tisch zusammenzubringen vermochte, hat es über Jahrzehnte hin einen unschätzbaren Beitrag zur Einheit des afrikanischen Christentums im Kontext christlich-islamischer Beziehungen geleistet. Dieser Beitrag kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden – und dabei ist das ökumenische Potential der Arbeit PROCMURAs bislang noch gar nicht voll ausgeschöpft.

Zu Geschichte, Profil und Zielsetzung PROCMURAs[2]

Die Anfänge PROCMURAs reichen bis in das Jahr 1958 zurück und lassen einen deutlichen ökumenischen Impuls erkennen: Auf ihrem ersten Treffen in Ibadan/Nigeria hatte die Allafrikanische Kirchenkonferenz (AACC) unter anderem auch die Frage der christlich-islamischen Beziehungen auf ihre Tagesordnung gesetzt und die Dringlichkeit der Beschäftigung mit diesem Thema angemahnt. Der Anstoß wurde zunächst vom Internationalen Missionsrat aufgegriffen, der in Europa zwei Islam-Konsultationen organisierte. Unter der Supervision eines europäischen Verbindungsausschusses führte dann Pierre Benignus von der Pariser Mission im folgenden Jahr eine mehrmonatige Studienreise durch, die ihn in verschiedene afrikanische Länder führte. Auf seine Anregung hin wurden lokale Kommissionen ins Leben gerufen, die zum Ziel hatten, „die Kirchen und Missionen in Afrika anzuregen, zu ermutigen und dabei zu unterstützen, auf die Muslime zuzugehen".[3] Damit waren die ersten *„Area Committees"* einer recht losen, netzwerkartig strukturierten Organisation namens *„Islam in Africa Project"* gebildet, die – bestehend aus Vertretern der lokalen Kirchen und Missionen – zur inhaltlichen und organisatorischen Koordination der Arbeit vor Ort sogenannte *„Area Advisers"* einsetzten. Die *Area Committees* handelten praktisch in Eigenverantwortung, während der europäische Verbindungsausschuß an-

fangs einige allgemeine Koordinationsaufgaben wahrnahm, die später einem Gesamtprojektkoordinator übertragen wurden. Sitz dieses *General Adviser* und damit organisatorisches Zentrum war zunächst Ibadan – wo außerdem im Jahre 1965 ein Studienzentrum eingerichtet wurde, das allerdings seine Arbeit später nicht mehr fortsetzen konnte –, und ab 1977 Nairobi. Stellte dieser Ortswechsel einen gewissen Einschnitt in der Geschichte des Projekts dar, so markiert das Jahr 1970 noch viel deutlicher den Beginn einer neuen Phase: Die Entscheidungsbefugnisse gingen vom europäischen Verbindungsausschuß an ein *„General Council"* über, in das die am Projekt beteiligten afrikanischen Kirchen über die *Area Committees* ihre Vertreter entsandten. In den achtziger Jahren wurde dann das Projekt in *„Project for Christian-Muslim Relations in Africa"* (PROCMURA) umbenannt, nachdem der alte Name mehrfach zu dem Mißverständnis geführt hatte, es handle sich um eine islamische Organisation. Zudem rückte die neue Bezeichnung stärker die Dimension der interreligiösen Beziehungen in den Vordergrund, wenngleich die Namensänderung nicht mit einer Veränderung der Grundlagen, Ziele und Arbeitsweise des Projekts verbunden war. Mit der Einsetzung von regionalen Koordinatoren und Koordinatoren für Sonderprogramme (Literatur und Kommunikation; Frauen; frankophones Entwicklungsprogramm) fand PROCMURAs organisatorische Struktur schließlich zu ihrer augenblicklichen Gestalt.

Die zentrale Zielsetzung PROCMURAs ist in der Verfassung des Projekts prägnant zum Ausdruck gebracht, nämlich: „die Kirchen Afrikas (südlich der Sahara) in ihre Verantwortung zu rufen, den Islam und die Muslime ihrer Region zu verstehen im Blick auf die Aufgabe der Kirchen, die Frohe Botschaft von Jesus Christus in der islamischen Welt gewissenhaft zu interpretieren". Alle weiteren Ziele sind dieser „Mission" des Projekts untergeordnet. Die Verfassung nennt insbesondere: Förderung von islambezogener Forschung und Bildung; Unterstützung beim Aufbau von *Area Committees;* Hilfe bei der Vernetzung der verschiedenen lokalen Initiativen und Zusammenarbeit mit Organisationen und Institutionen, deren Ziele sich ganz oder zum Teil mit denen von PROCMURA decken.

Die oben zitierte zentrale Zielsetzung stellt zwei Dinge klar: PROCMURA ist keine weitere „Missionsgesellschaft" oder parakirchliche Organisation und will den afrikanischen Kirchen auch nicht die Verantwortung für die Begegnung mit dem Islam abnehmen, sondern im Gegenteil die Kirchen dazu anregen und dabei unterstützen, die Frage der christlich-islamischen Beziehungen zu ihrer eigenen Sache zu machen. Der Hinweis auf die doppelte Aufgabe eines Engagements für Verständnis *und* Verkündigung wie-

derum bedeutet, daß PROCMURA sowohl eine aggressiv-verurteilende als auch eine passiv-indifferente Haltung gegenüber dem Islam ablehnt; daraus erklärt sich einerseits der hohe Stellenwert, den PROCMURA der Forschung und der Bildungsarbeit einräumt, andererseits das Bemühen, zwischen den beiden Polen „Dialog" und „Evangelisation" eine möglichst ausgewogene Balance zu halten.

Arbeitsschwerpunkte

Die Arbeit PROCMURAs – und das macht eine der Stärken des Projekts aus – orientiert sich an den Bedürfnissen und Erwartungen der Kirchen vor Ort. Die meisten Aktivitäten finden auf lokaler oder nationaler, seltener auf regionaler oder gar kontinentaler Ebene statt. Wenngleich sich die meisten dieser Aktivitäten in die vorgegebene Programmstruktur einfügen, mit der PROCMURA die oben genannten Zielsetzungen umzusetzen versucht, werden die Inhalte doch vor Ort festgelegt. Die Schwerpunkte der Arbeit PROCMURAs liegen dabei in folgenden Bereichen:

Sensibilisierung: Einer der wichtigsten, vielleicht der wichtigste Aspekt der Arbeit PROCMURAs läßt sich am besten mit dem englischen Begriff *„awareness building"* beschreiben. In der Tat hat PROCMURA nachweislich eine Sensibilisierung vieler Kirchen, Kirchenführer und Laien für Fragen und Probleme im Bereich der christlich-islamischen Begegnung bewirkt. Zwar vermochte auch PROCMURA nicht zu verhindern, daß sich die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in manchen Regionen des subsaharischen Afrika in den letzten Jahren und Jahrzehnten zum Teil in erschreckender Weise verschlechtert haben und die vorhandenen Spannungen bisweilen auch in Form gewalttätiger Zusammenstöße eskaliert sind. Aber es läßt sich doch mit Sicherheit sagen, daß die Arbeit PROCMURAs nicht nur noch Schlimmeres verhindert hat, sondern gerade an der Basis, an den *grassroots*, entscheidend zur Verbesserung des Zusammenlebens von Christen und Muslimen beitragen konnte.

Fortbildung: PROCMURA hat im Laufe seiner Geschichte unzählige Seminare, Fortbildungskurse, Konsultationen, Schulungen etc. durchgeführt und damit Pastoren, Katecheten und Evangelisten, aber auch Lehrer, Verwaltungsbeamte und andere, die im interreligiösen Kontext arbeiten, erreichen können. Die steigende Nachfrage nach Angeboten dieser Art vermag PROCMURA jedoch nur teilweise zu befriedigen – es fehlt an ausgebildetem Personal, das die entsprechenden Kurse in verantwortlicher Weise durchführen könnte, aber es fehlt auch oft an den finanziellen Ressourcen, und in

manchen Regionen macht es die mangelnde Infrastruktur im Bereich von Transport und Kommunikation sehr schwierig, kontinuierliche Seminarangebote zu entwickeln, die eine gewisse Kontinuität im Fortbildungsangebot sicherstellen.

Stipendienprogramm: Um die inhaltliche Qualität der Fortbildungskurse vor Ort zu gewährleisten, hat PROCMURA besonderes Gewicht darauf gelegt, mittels eines Stipendienprogramms möglichst vielen begabten Multiplikatoren zu ermöglichen, ihre Kenntnisse über den Islam im Rahmen einer akademischen Ausbildung zu vertiefen. Über die Jahrzehnte hin wurde einer Reihe von Kandidatinnen und Kandidaten, die von den lokalen Kommissionen für besonders geeignet erachtet wurden, das Studium der Theologie, der Islamwissenschaft oder der Religionswissenschaft ermöglicht, zum Teil auch in Europa, Amerika oder Asien. So entstand im Laufe der Zeit ein *pool* qualifizierter Sachverständiger, die in den Fortbildungsprogrammen eingesetzt werden konnten. Allerdings sind nicht alle, die ein Stipendium in Anspruch genommen haben, für PROCMURA tätig; wie die meisten Mitarbeiter des Projekts vor Ort werden die ehemaligen Stipendiaten nicht etwa bei PROCMURA angestellt, sondern kehren in ihre Kirchen zurück. Falls diese es vorziehen sollten, die von ihnen einst zum Studium Entsandten in völlig anderen Bereichen als dem der christlich-islamischen Begegnung einzusetzen, hat PROCMURA keine Möglichkeit, Einspruch zu erheben oder ihre Mitarbeit einzufordern. An dieser Stelle wird einmal mehr deutlich, daß der Erfolg PROCMURAs an das Interesse und das Engagement der Kirchen vor Ort gekoppelt ist. Nur dort, wo die Kirchen die Arbeit des Projekts materiell wie ideell fördern, können die eigentlichen Stärken PROCMURAs auch zur Entfaltung kommen.

Publikationen: Seit sieben Jahren wird das bereits zuvor bestehende Programm für Literatur und Kommunikation von einem hauptamtlichen Mitarbeiter betreut. Zu seinen Aufgaben gehören unter anderem die Dokumentation der Aktivitäten des Projekts sowie die Koordination der Publikationstätigkeit. So sehr dieser Programmbereich unter einer Reihe von Problemen leidet – eingeschränkte Vertriebsmöglichkeiten, finanzielle Engpässe, begrenzte Produktionskapazitäten –, so wichtig ist er doch für die Kommunikation sowohl innerhalb des Projekts als auch nach außen. Gegenwärtig gibt PROCMURA zwei Arten von Publikationen heraus: Seit 1992 erscheint der „Newsletter" – auf Englisch alle zwei Monate, seit kurzem auch dreimal pro Jahr auf Französisch; er informiert über neue Entwicklungen im Bereich der christlich-islamischen Beziehungen und enthält Nachrichten und Mitteilungen über aktuelle Ereignisse und Interna ebenso wie Konferenzberichte

und wissenschaftliche Beiträge. Daneben veröffentlicht PROCMURA Bücher, Broschüren und Berichte, wobei insbesondere die *Area Committees* einen steigenden Bedarf an Publikationen vermelden, die für die Bildungsarbeit auf lokaler Ebene genutzt werden können.[4] Auch hier kann die wachsende Nachfrage nur zum Teil befriedigt werden. Wieder sind es finanzielle und personelle Engpässe sowie Probleme im Bereich der Kommunikation, die der Arbeit PROCMURAs recht enge Grenzen setzen.

Frauenförderung: Auf Beschluß des *General Council* wurde vor gut zehn Jahren ein Frauenprogramm eingerichtet, dessen Ziel es ist, zum einen die Partizipation von Frauen auf allen Ebenen der Arbeit des Projekts zu fördern und zum anderen denjenigen Bereichen christlich-islamischer Beziehungen besondere Aufmerksamkeit zu widmen, die vornehmlich die Anliegen und Probleme muslimischer und christlicher Frauen betreffen. Die Aktivitäten innerhalb des Projekts reichen von Fragen einer inklusiven Sprache in den offiziellen Dokumenten PROCMURAs bis hin zur Einrichtung eines Frauenrates, während auf dem Gebiet der interreligiösen Beziehungen Themen wie Gesundheit von Frauen und Heilen im afrikanischen Kontext, Konfliktbearbeitung, Dorfentwicklung etc. im Vordergrund stehen, wobei bereits einige kleinere christlich-islamische Gemeinschaftsprojekte initiiert werden konnten. Aufgrund ihres Engagements treten manche Frauengruppen PROCMURAs vor Ort profilierter in Erscheinung als die Area Committees selbst.

Struktur und Finanzierung

PROCMURA hat eine einzigartige „Nische" besetzt, und es gibt kaum Überschneidungen mit der Arbeit anderer Organisationen, höchstens punktuelle Kooperationen wie beispielsweise mit dem „Gemeinsamen Christlichen Dienst in Westafrika" *(Joint Christian Ministry in West Africa,* JCMWA), einem Netzwerk von Kirchen und Missionen, die in der diakonischen oder evangelistischen Arbeit unter den Fulbe tätig sind.[5] Dabei könnte jedoch eine intensivere Kooperation mit anderen Institutionen, insbesondere nichtkirchlichen Nichtregierungsorganisationen, die ebenfalls schon seit längerem in islamisch geprägten Regionen arbeiten, die Effektivität der Arbeit PROCMURAs weiter erhöhen.

Die Evaluierung PROCMURAs hat insgesamt die bereits zuvor im *General Council* geäußerte Einschätzung bestätigt, daß sich die Programme des Projekts im großen und ganzen bewährt haben. Dieser positive Gesamteindruck darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß PROCMURA vor einer Reihe von Problemen steht. Schwierigkeiten gibt es insbesondere im

Bereich von Struktur und Finanzplanung. Hier sind ganz grundlegende Veränderungen nötig, um den Herausforderungen der kommenden Jahre und Jahrzehnte im Bereich der christlich-islamischen Beziehungen angemessen zu begegnen.

Ein Strukturproblem PROCMURAs besteht darin, daß die Arbeit des Projekts schwerpunktmäßig von lokalen Aktivitäten getragen wird und auf Entscheidungsfindungen „vor Ort" basiert, daß es andererseits aber auch eine Reihe von Initiativen und Impulsen „von oben" gibt, deren Umsetzung auf der operationalen Ebene sich bisweilen recht schwierig gestaltet. Die organisatorische Struktur PROCMURAs spiegelt den Widerspruch von *„grassroots approach"* und *„top-down approach"* in Form einer Spannung zwischen lokalen Akteuren (*Area Committees* und *Area Advisers*) und zentralen Institutionen (*General Adviser, Executive Committee,* diverse Kommissionen). Der Zwischenebene – den regionalen Koordinatoren – kommt dabei zumindest bislang nur geringe Bedeutung zu, und so fehlt es an geeigneten Schnittstellen zwischen den zentralen und den lokalen Strukturen. Umgekehrt gibt es eine Reihe von Defiziten, was Partizipation und Repräsentation in den Leitungsgremien der Organisation anbelangt. So besteht bei manchen Akteuren bisweilen eine gewisse Unsicherheit bei Fragen der Zuständigkeit und der Rechenschaftspflicht. Ein Beispiel soll diese Problematik kurz illustrieren: Die geschichtliche, sprachliche, sozio-ökonomische und politische Situation der einzelnen *Area Committees* ist so unterschiedlich, daß sich Kommunikation und Koordination über den jeweiligen lokalen Kontext hinaus äußerst schwierig gestalten. Da PROCMURA als kontinentale Organisation außerdem zweisprachig – in Englisch und Französisch – operiert, entstehen bisweilen Situationen, in denen die Verständigung zwischen französischsprachigen und englischsprachigen Mitarbeitern schwierig ist; andererseits wird die Beschränkung auf Englisch und Französisch der Situation vor Ort häufig nicht gerecht, wo afrikanische Sprachen oder zumindest eine große *lingua franca* (Hausa, Kiswahili, Fulfulde ...) gesprochen werden. Schließlich unterliegt die Arbeit PROCMURAs auch dadurch Einschränkungen, daß das *General Council* und das Exekutivkomitee als oberste Entscheidungsgremien äußerst selten zusammentreffen und infolgedessen nicht die Steuerungsfunktion wahrnehmen können, die ihnen eigentlich zukommen sollte.

Die im Bereich der Organisationsstruktur des Projekts sichtbar gewordenen Schwierigkeiten treten noch schärfer hervor, wenn wir einen Blick auf PROCMURAs Finanzstruktur werfen. Der Umfang der finanziellen Ressourcen bestimmt nämlich letztlich auf allen Ebenen die Intensität und den

Aktionskreis der Aktivitäten des Projekts. PROCMURAs Budget ist für eine kontinentale Organisation verhältnismäßig bescheiden. Dabei müssen die vorhandenen Gelder einerseits für die Koordination der Arbeit auf kontinentaler Ebene, andererseits für die Unterstützung von Programmen auf der lokalen Ebene bereitgestellt werden, wenngleich nicht außer Blick geraten darf, daß eine Reihe der Initiativen vor Ort durch Zuwendungen seitens der lokalen Kirchen oder ihrer überseeischen Partner finanziert wird – ganz zu schweigen davon, daß letztgenannte auch nicht unerheblich zur Deckung der Personalkosten beitragen. Jedenfalls hat die Tatsache, daß die finanzielle Basis PROCMURAs nach wie vor zu einem Großteil auf europäischen und nordamerikanischen Säulen ruht, die Arbeit des Projekts vor allem in zweierlei Hinsicht bestimmt: Zum einen erlaubt die Abhängigkeit von den zumeist jährlich festgelegten Beträgen keine mittel- oder langfristige Programmplanung, und zum anderen ist PROCMURA auf den guten Willen und die Bereitschaft der Partner im Norden angewiesen, den Löwenanteil der Personalkosten mindestens für die Schlüsselpositionen des Projekts zu tragen. Daß dies angesichts rückläufiger Finanzaufkommen bei den Partnern im Norden wie auch hinsichtlich des wachsenden Personalbedarfs PROCMURAs kein langfristig tragfähiges Modell mehr sein kann, versteht sich von selbst.

Afrikanisierung und Dezentralisierung

Die genannten Probleme im Struktur- und Finanzbereich würden früher oder später auch auf die Programmarbeit PROCMURAs durchschlagen, wenn alles beim alten bliebe. Mit der Evaluierung des Projekts ist jedoch bereits der erste Schritt getan, um über die notwendigen Strukturreformen nachzudenken. Die anstehenden Veränderungen lassen sich unter den Stichworten *Afrikanisierung* und *Dezentralisierung* zusammenfassen.

Dezentralisierung beschreibt dabei als qualitative Kategorie eine Verlagerung der Entscheidungskompetenz auf die lokalen und regionalen Ebenen. Erste Maßnahmen hierzu wurden bereits ergriffen; so sind im Haushaltsentwurf erhöhte Mittelzuweisungen für die regionalen Arbeitsbereiche vorgesehen. Mit dieser Dezentralisierung unmittelbar verbunden ist die *Afrikanisierung* im Sinne einer noch effektiveren Partizipation von Afrikanern auf allen Ebenen PROCMURAs. Seit Bestehen des Projekts ist nämlich der Posten des *General Adviser* – wie auch so manche andere Schlüsselposition – von Europäern bzw. Nordamerikanern besetzt gewesen. Dies hat PROCMURA in manchen Regionen Afrikas das Image einer „fremden"

Organisation, die „von außen" kontrolliert wird, eingebracht. Das Problem ist immer noch virulent: Als vor ca. drei Jahren der Posten des *General Adviser* zu besetzen war, wurde von afrikanischer Seite mit Nachdruck darauf gedrängt, erneut einen europäischen oder amerikanischen Experten zu entsenden, was bei den europäischen Partnern für erhebliche Irritationen sorgte; denn es konnte ja doch wohl nicht wahr sein, daß augenblicklich kein qualifizierter Afrikaner für diese Aufgabe zur Verfügung stand – und es war eigentlich nicht mehr zu verantworten, nun nochmals einen Nicht-Afrikaner mit dem Amt des *General Adviser* zu betrauen. Schließlich fand sich ein Kompromiß: Während einer Übergangsphase von zwei Amtsperioden, also insgesamt vier Jahren, werden nun endgültig die Weichen dafür gestellt, den Posten des *General Adviser* mit einem Afrikaner zu besetzen. Das soll zugleich mit einer verstärkten Afrikanisierung der gesamten Organisation Hand in Hand gehen, wobei die Ergebnisse der Evaluierung einen wertvollen Beitrag dazu leisten können, die anstehenden Veränderungen in verantwortlicher Weise und mit Weitsicht zu begleiten.

Die Voraussetzungen dafür, daß dies alles tatsächlich gelingen kann, sind sehr gut: Seit zwei Jahren wird die Arbeit des Projekts von Stuart Brown als *General Adviser* koordiniert, der nicht nur durch viele mehrjährige Aufenthalte (Tunesien, Nigeria, Kenia, Senegal) mit Afrika bestens vertraut ist, sondern auch über eine fundierte islamwissenschaftliche Ausbildung verfügt, seine Fähigkeiten im Bereich der interreligiösen Beziehungen – auch auf administrativem Felde – als ehemaliger Leiter der Dialogabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen unter Beweis gestellt hat und in den letzten Jahren beim kanadischen Kirchenrat weitere ökumenische Erfahrungen sammeln konnte. Noch zwei Jahre bleiben, um die genannten Ziele – Afrikanisierung und Dezentralisierung – weiter voranzutreiben, und Stuart Brown arbeitet mit großem Engagement daran, daß die notwendigen Strukturreformen nicht nur an der Oberfläche, im formalen Bereich geschehen, sondern auch mit Inhalten gefüllt werden. Wohl kein *General Adviser* vor ihm hat in so kurzer Zeit so viele *Area Committees* besucht, um auch inhaltliche Impulse für die konkrete, praktische Arbeit vor Ort zu geben, oder genauer: um die in den lokalen Kontexten vorhandenen Potentiale zu stärken und fruchtbar werden zu lassen. Im Bereich der christlich-islamischen Beziehungen hat PROCMURA schon immer eine Vorreiterrolle gespielt, indem das Projekt im Vergleich zu den gegenüber Muslimen bisweilen eher defensiv und apologetisch oder aggressiv und polemisch agierenden Kirchen eine offenere Haltung einnimmt und auf diese Weise entscheidend zur Schaffung eines entspannteren Klimas zwischen Christen und Muslimen

beitragen konnte. Beides – das christliche Zeugnis und der Aufbau persönlicher interreligiöser Beziehungen – gehört zu den unaufgebbaren Grundlagen der Arbeit PROCMURAs. Die zwischen diesen beiden Polen bisweilen entstehende Spannung trägt dabei notwendigerweise zur inneren Dynamik des Projekts bei und kann, ja darf weder aufgehoben noch in eine widerspruchsfreie Handlungsstrategie umgewandelt werden. Dies bedeutet aber zweierlei: PROCMURA muß sich noch stärker als bislang in der Praxis der christlich-islamischen Beziehungen engagieren, also dort, wo Muslime und Christen im Alltag zusammentreffen und sich ganz konkret begegnen; PROCMURA muß aber auch immer wieder von neuem diese dialogische Praxis kritisch reflektieren, indem es sich auf seine Grundlagen und Zielsetzungen besinnt und seiner Verantwortung gegenüber den afrikanischen Kirchen bewußt bleibt.

Für die Zukunft PROCMURAs ist von entscheidender Bedeutung, daß die afrikanischen Kirchen das Projekt zu ihrer Sache machen, als ihr Eigentum begreifen und dementsprechend fördern. PROCMURA soll und darf nicht völlig in den Kirchen selbst aufgehen; aber PROCMURA kann auch nicht länger in dem Umfang außerhalb kirchlicher Strukturen agieren, wie dies bislang häufig der Fall war. Die Afrikanisierung PROCMURAs muß dabei jedoch über die Afrikanisierung der Organisationsstruktur hinausgehen und unmittelbar auch die inhaltliche Arbeit im Bereich der christlich-islamischen Beziehungen betreffen. Jeglicher interreligiöse Dialog muß „geerdet" sein. Nur auf afrikanischer Grundlage läßt sich das Zusammenleben von afrikanischen Christen und Muslimen gestalten, und nur dann, wenn der afrikanische Kontext ernst genommen wird, kann das Nachdenken über die Zukunft der christlich-islamischen Beziehungen zukunftsfähige Perspektiven eröffnen.

Wie der Evaluierungsbericht feststellt, bedarf PROCMURA allerdings nicht nur des aktiven Engagements der afrikanischen Christen und Kirchen, sondern auch der verbindlichen Unterstützung und der verständnisvollen Solidarität der europäischen Partner, was einen offenen und freimütigen Dialog – auch über Praxis und Zielsetzungen des Projekts – voraussetzt. Dies unterstreicht nochmals die eingangs gemachte Feststellung der ökumenischen Bedeutung PROCMURAs – nicht nur in und für Afrika, sondern weit darüber hinaus. Denn gerade durch jenen im Evaluierungsbericht geforderten offenen und freimütigen Dialog mit den europäischen Partnern trägt PROCMURA ja dazu bei, nicht nur den Kirchen des subsaharischen Afrika, sondern auch den europäischen Kirchen immer wieder von neuem ihre Verantwortung in Erinnerung zu rufen, „den Islam und die Muslime ihrer

Region zu verstehen im Blick auf die Aufgabe der Kirchen, die Frohe Botschaft von Jesus Christus in der islamischen Welt gewissenhaft zu interpretieren".

ANMERKUNGEN

1 Für das Evaluierungsteam konnten P. Josef Stamer und Selma Chipenda Dansokho gewonnen werden. Die Untersuchung wurde am 17. November letzten Jahres abgeschlossen.

2 Eine frühe Übersicht gibt John Crossley, The Islam in Africa Project, in: International Review of Mission 61 (1972), S. 150–160; vgl. a. Joseph Kenny, Christian-Muslim Relations in Nigeria, in: Islamochristiana 5, S. 171–192; Klaus Hock, Der Islam-Komplex, Hamburg und Münster 1996, S. 95ff; dort weitere Hinweise.

3 Zit. nach John Crossley, a.a.O., S. 153.

4 The Churches' Responsibility for Understanding Islam and the Muslims in Africa, 1995; Islam and Christianity – 150 Questions and Answers, 1996²; Christian-Muslim Marriages / Marriage Islamo-Chrétien, 1997².

5 Vgl. hierzu Hans-Joachim Kosmahl, Christen und Muslime in Afrika, in: Begegnungen zwischen Christentum und Islam. Festschrift für Hans-Jürgen Brandt zum 65. Geburtstag, hg. Von Hans-Christoph Goßmann, Ammersbek 1994, S. 115–145; Klaus Hock, a.a.O., S. 153ff; dort weitere Hinweise.

Antwort des Vatikans auf die Gemeinsame Erklärung

Die „Note" vom 25. Juni 1998

Erklärung

Die „Gemeinsame Erklärung zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre" („Gemeinsame Erklärung") stellt einen bemerkenswerten Fortschritt im gegenseitigen Verständnis und in der Annäherung der Dialogpartner dar, sie zeigt, daß es zwischen der katholischen und der lutherischen Position in einer jahrhundertelang so kontroversen Frage zahlreiche Konvergenzpunkte gibt. Man kann mit Sicherheit sagen, daß sowohl, was die Ausrichtung der Fragestellung betrifft, als auch hinsichtlich der Beurteilung, die sie verdient, ein hoher Grad an Übereinstimmung erreicht worden ist. Die Feststellung, daß es „einen Konsens in Grundwahrheiten" der Rechtfertigungslehre gibt, ist richtig. Trotzdem ist die katholische Kirche der Überzeugung, daß man noch nicht von einem so weitgehenden Konsens sprechen könne, der jede Differenz zwischen Katholiken und Lutheranern im Verständnis der Rechtfertigung ausräumen würde. Die „Gemeinsame Erklärung" nimmt selbst auf einige dieser Unterschiede bezug. Tatsächlich sind die Positionen in einigen Punkten noch unterschiedlich. Auf der Grundlage der bereits unter zahlreichen Aspekten erzielten Übereinstimmung will die katholische Kirche zur Überwindung der noch bestehenden Divergenzen dadurch beitragen, daß sie im folgenden eine Reihe von Punkten, nach ihrer Bedeutung geordnet, vorlegt, die bei diesem Thema einer Verständigung in allen Grundwahrheiten zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund noch entgegenstehen. Die katholische Kirche hofft, daß die nachfolgenden Hinweise ein Ansporn sein können, um das Studium dieser Fragen in demselben brüderlichen Geist weiterzuführen, der den Dialog zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund in letzter Zeit geprägt hat.

Präzisierungen

1. Die größten Schwierigkeiten, um von einem vollständigen Konsens über das Thema Rechtfertigung zwischen den beiden Seiten sprechen zu können, finden sich in Paragraph 4.4 „Das Sündersein des Gerechtfertigten" (Nr. 28–30). Selbst unter Berücksichtigung der in sich legitimen Unterschiede, die von unterschiedlichen theologischen Zugangswegen zur Gegebenheit des Glaubens herrühren, löst vom katholischen Standpunkt her schon allein die Überschrift Erstaunen aus. Nach der Lehre der katholischen Kirche wird nämlich in der Taufe all das, was wirklich Sünde ist, hinweggenommen, und darum haßt Gott nichts in den Wiedergeborenen. Daraus folgt, daß die Konkupiszens, die im Getauften bleibt, nicht eigentlich Sünde ist. Des-

halb ist die Formel „zugleich Gerechter und Sünder" so, wie sie am Anfang von Nr. 29 erklärt wird („Er ist ganz gerecht, weil Gott ihm durch Wort und Sakrament seine Sünde vergibt ... In Blick auf sich selbst aber erkennt er ..., daß er zugleich ganz Sünder bleibt, daß die Sünde noch in ihm wohnt ..."), für Katholiken nicht annehmbar. Diese Aussage erscheint nämlich unvereinbar mit der Erneuerung und Heiligung des inneren Menschen, von der das Trienter Konzil spricht. Der in Nr. 28–30 verwendete Begriff „Gottwidrigkeit" wird von Katholiken und Lutheranern unterschiedlich verstanden und wird daher tatsächlich zu einem mehrdeutigen Begriff. In demselben Sinn ist für einen Katholiken auch der Satz in Nr. 22: „... rechnet ihm Gott seine Sünde nicht an und wirkt in ihm tätige Liebe durch den Heiligen Geist", nicht eindeutig genug, weil die innere Verwandlung des Menschen nicht klar zum Ausdruck kommt. Aus all diesen Gründen gibt es Schwierigkeiten mit der Aussage, diese Lehre über das „simul iustus et peccator" sei in der aktuellen Fassung, in der sie in der „Gemeinsamen Erklärung" vorgelegt wird, nicht von den Verurteilungen der tridentinischen Dekrete über die Ursünde und die Rechtfertigung betroffen.

2. Eine weitere Schwierigkeit findet sich in Nr. 18 der „Gemeinsamen Erklärung", in der sich ein klarer Unterschied in bezug auf die Bedeutung herausstellt, welche die Rechtfertigungslehre für Katholiken und Lutheraner als Kriterium für das Leben und die Praxis der Kirche hat. Während für die Lutheraner diese Lehre eine ganz einzigartige Bedeutung erlangt hat, muß, was die katholische Kirche betrifft, gemäß der Schrift und seit den Zeiten der Väter die Botschaft von der Rechtfertigung organisch in das Grundkriterium der „regula fidei" einbezogen werden, nämlich das auf Christus als Mittelpunkt ausgerichtete und in der lebendigen Kirche und ihrem sakramentalen Leben verwurzelte Bekenntnis des dreieinigen Gottes.

3. Wie es in Nr. 17 der „Gemeinsamen Erklärung" heißt, teilen Lutheraner und Katholiken die gemeinsame Überzeugung, daß das neue Leben aus der göttlichen Barmherzigkeit und nicht aus unserem Verdienst kommt. Es muß jedoch daran erinnert werden, daß diese göttliche Barmherzigkeit, wie es in 2 Kor 5,17 heißt, eine neue Schöpfung bewirkt und damit den Menschen befähigt, in seiner Antwort auf das Geschenk Gottes mit der Gnade mitzuwirken. In diesem Zusammenhang nimmt die katholische Kirche mit Befriedigung zur Kenntnis, daß Nr. 21 in Übereinstimmung mit can. 4 des Dekretes des Trienter Konzils über die Rechtfertigung (DS 1554) sagt, daß der Mensch die Gnade zurückweisen kann; es müßte aber auch gesagt werden, daß dieser Freiheit zur Zurückweisung auch eine neue Fähigkeit zur Annahme des göttlichen Willens entspricht, eine Fähigkeit, die man mit Recht „cooperatio" (Mitwirkung) nennt. Diese mit der neuen Schöpfung geschenkte Neubefähigung gestattet nicht die Verwendung des Ausdrucks „mere passive" (Nr. 21). Daß diese Fähigkeit andererseits Geschenkcharakter hat, drückt das 5. Kapitel des tridentinischen Dekretes (DS 1525) treffend aus, wenn es sagt: „ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit" (wenn also Gott durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes das Herz des Menschen berührt, tut der Mensch selbst, wenn er diese Einhauchung aufnimmt, weder überhaupt nichts – er könnte sie ja auch verschmähen –, noch kann er sich andererseits ohne die Gnade Gottes durch seinen freien Willen auf die Gerechtigkeit vor ihm zu bewegen). In der

Tat wird auch von lutherischer Seite in Nr. 21 ein „volles personales Beteiligtsein im Glauben" festgehalten. Es bedürfte jedoch einer Klarstellung über die Vereinbarkeit dieses Beteiligtseins mit der Annahme der Rechtfertigung „mere passive", um den Grad der Übereinstimmung mit der katholischen Lehre genauer festzustellen. Was sodann den Schlußsatz von Nr. 24 – „Gottes Gnadengabe in der Rechtfertigung bleibt unabhängig von menschlicher Mitwirkung" – betrifft, so muß er in dem Sinne verstanden werden, daß die Gnadengaben Gottes nicht von den Werken des Menschen abhängig sind, nicht aber in dem Sinne, daß die Rechtfertigung ohne Mitwirkung des Menschen erfolgen könne. In analoger Weise muß sich der Satz in Nr. 19, wonach die Freiheit des Menschen „keine Freiheit auf sein Heil hin" ist, mit der Aussage über das Unvermögen des Menschen, aus eigener Kraft die Rechtfertigung zu erlangen, verbinden lassen. Die katholische Kirche vertritt auch die Ansicht, daß die guten Werke des Gerechtfertigten immer Frucht der Gnade sind. Doch gleichzeitig und ohne irgend etwas von der totalen göttlichen Initiative aufzuheben, sind sie Frucht des gerechtfertigten und innerlich verwandelten Menschen. Man kann daher sagen, daß das ewige Leben gleichzeitig sowohl Gnade als auch Lohn ist, der von Gott für die guten Werke und Verdienste erstattet wird. Diese Lehre ist die Konsequenz aus der inneren Verwandlung des Menschen, von der in Nr. 1 dieser Note die Rede war. Diese Klarstellungen verhelfen zu dem vom katholischen Standpunkt aus angemessenen Verständnis von Paragraph 4.7 (Nr. 37–39) über die guten Werke des Gerechtfertigten.

4. Bei der Fortführung dieser Bemühung wird man auch das Sakrament der Buße behandeln müssen, das in Nr. 30 der „Gemeinsamen Erklärung" erwähnt wird. Denn durch dieses Sakrament kann, wie das Konzil von Trient formuliert, der Sünder aufs neue gerechtfertigt werden (rursus iustificari); das schließt die Möglichkeit ein, durch dieses Sakrament, das sich von dem der Taufe unterscheidet, die verlorene Gerechtigkeit wiederzuerlangen. Nicht auf alle diese Aspekte wird in besagter Nr. 30 ausreichend hingewiesen.

5. Diese Beobachtungen wollen die Lehre der katholischen Kirche in bezug auf jene Punkte präzisieren, über die keine völlige Übereinstimmung erreicht wurde, und einige der Paragraphen, die die katholische Lehre darlegen, ergänzen, um das Maß des Konsenses, zu dem man gelangt ist, besser ins Licht zu rücken. Der hohe Grad der erreichten Übereinstimmung gestattet allerdings noch nicht zu behaupten, daß alle Unterschiede, die Katholiken und Lutheraner in der Rechtfertigungslehre trennen, lediglich Fragen der Akzentuierung oder sprachlichen Ausdrucksweise sind. Einige betreffen inhaltliche Aspekte, und daher sind nicht alle, wie in Nr. 40 behauptet wird, wechselseitig miteinander vereinbar. Außerdem ist zu sagen: Auch wenn es stimmt, daß auf jene Wahrheiten, über die ein Konsens erreicht worden ist, die Verurteilungen des Trienter Konzils nicht mehr anzuwenden sind, müssen dennoch erst die Divergenzen, die andere Punkte betreffen, überwunden werden, bevor man geltend machen kann, daß – wie es in Nr. 41 ganz allgemein heißt – diese Punkte nicht mehr unter die Verurteilungen des Konzils von Trient fallen. Das gilt an erster Stelle für die Lehre über das „simul iustus et peccator" (vgl. oben Nr. 1).

6. Schließlich ist unter dem Gesichtspunkt der Repräsentativität auf den unterschiedlichen Charakter der beiden Partner hinzuweisen, die diese „Gemeinsame Erklärung" erarbeitet haben. Die katholische Kirche erkennt die vom Lutherischen Weltbund unternommene große Anstrengung an, durch Konsultation der Synoden

den „magnus consensus" zu erreichen, um seiner Unterschrift echten kirchlichen Wert zu geben. Es bleibt allerdings die Frage der tatsächlichen Autorität eines solchen synodalen Konsens, heute und auch in Zukunft, im Leben und in der Lehre der lutherischen Gemeinschaft.

Perspektiven für die künftige Arbeit

7. Die katholische Kirche möchte ihre Erwartung bekräftigen, daß diesem wichtigen Schritt hin zu einem Einvernehmen in der Rechtfertigungslehre weitere Studien folgen mögen, die eine zufriedenstellende Klärung der noch bestehenden Divergenzen erlauben. Wünschenswert wäre insbesondere eine Vertiefung des biblischen Fundamentes, das sowohl für die Katholiken wie für die Lutheraner die gemeinsame Grundlage der Rechtfertigungslehre darstellt. Besagte Vertiefung sollte dem ganzen Neuen Testament und nicht nur den paulinischen Schriften gelten. Denn auch wenn es zutrifft, daß der heilige Paulus der neutestamentliche Autor ist, der am meisten über dieses Thema gesprochen hat, was eine gewisse vorrangige Aufmerksamkeit verlangt, fehlt es auch in den anderen Schriften des Neuen Testamentes nicht an fundierten Bezugnahmen auf dieses Thema. Was die von der „Gemeinsamen Erklärung" erwähnten verschiedenen Formen betrifft, mit denen Paulus den neuen Zustand des Menschen beschreibt, so könnte man die Kategorien der Sohnschaft und der Erbschaft (Gal 4,4–7; Röm 8, 14–17) hinzufügen. Die Betrachtung aller dieser Elemente wird für das gegenseitige Verständnis sehr hilfreich sein und die Lösung jener noch bestehenden Divergenzen in der Rechtfertigungslehre ermöglichen.

8. Schließlich sollten sich Lutheraner und Katholiken gemeinsam darum bemühen, eine Sprache zu finden, die imstande ist, die Rechtfertigungslehre auch den Menschen unserer Zeit verständlicher zu machen. Die Grundwahrheiten von dem von Christus geschenkten und im Glauben angenommenen Heil, vom Primat der Gnade vor jeder menschlichen Initiative, von der Gabe des Heiligen Geistes, der uns dazu fähig macht, unserem Stand als Kinder Gottes entsprechend zu leben, sind wesentliche Aspekte der christlichen Botschaft, die die Gläubigen aller Zeiten erleuchten sollten.

Diese Note, welche die offizielle katholische Antwort auf den Text der „Gemeinsamen Erklärung" darstellt, ist in gemeinsamer Verständigung zwischen der Kongregation für die Glaubenslehre und dem Päpstlichen Rat für die Förderung der Einheit der Christen ausgearbeitet worden und wird vom Präsidenten dieses Päpstlichen Rates als direkt Verantwortlichem für den ökumenischen Dialog unterzeichnet.

Aus: KNA-Dokumentation Nr. 5 (30. Juni 1998)

Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zur Antwort aus Rom auf die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre

Am 25. Juni 1998 wurde die offizielle Antwort des Vatikans auf die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre veröffentlicht. Da diese Antwort den gesamten Protestantismus betrifft und sich auf das evangelisch-katholische Verhältnis insgesamt auswirkt, hat der Rat der EKD am 17. Juli 1998 auf seiner ersten der Veröffentlichung folgenden Sitzung über die Anwort aus Rom eingehend beraten. Er nimmt dazu wie folgt Stellung:

Unseren katholischen Freunden sagen wir: Wir bleiben zusammen. Wir lassen uns von unseren katholischen Mit-Christen weder trennen noch entfernen – auch nicht durch Signale aus dem Vatikan, die alte Lehrverurteilungen bekräftigen.

Allen Gemeinden rufen wir zu: Die praktische Zusammenarbeit zwischen evangelischen und katholischen Christen am Ort und darüber hinaus bis zum Rat der EKD und zur katholischen Deutschen Bischofskonferenz hat sich bewährt. Über viele Jahre hin hat sie starke und lebendige Gemeinsamkeit entstehen lassen. An ihr halten wir fest. Laßt sie uns weiter vertiefen.

Um der Menschen willen, die sich nach Einheit im Glauben und nach Gemeinschaft im Gottesdienst sehnen, bekräftigen wir: Auch ärgerliche Rückschläge können uns nicht von dem Versuch abbringen, kirchliche Lehrfragen zu klären.

Im einzelnen erklären wir:

1. Uns verbindet viel mehr, als uns trennt: Diese Überzeugung bestimmt auch weiterhin das Verhältnis zwischen den evangelischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche. *Ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe, *eine* Hoffnung (Epheser 4) – aus der Bindung an diese fundamentalen Gemeinsamkeiten wachsen auch in der Zukunft die Kräfte, die andauernden schmerzlichen Folgen der Trennung zu überwinden und bleibende Differenzen in versöhnter Verschiedenheit auszuhalten. Die Überzeugung, daß uns viel mehr verbindet, als uns trennt, hilft auch dabei, Rückschläge im Bemühen um eine Vertiefung der ökumenischen Beziehungen zu verkraften.

2. Die Gemeinsame Erklärung hat zwei Ziele verfolgt: auf der Grundlage der in der Erklärung beschriebenen Übereinstimmungen einen „Konsens in Grundwahrheiten" der Rechtfertigungslehre zu erzielen und zugleich festzustellen, daß die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts die in der Gemeinsamen Erklärung vorgelegte Lehre der jeweils anderen Seite nicht treffen. Die Antwort des Vatikans nötigt aufgrund der in den „Präzisierungen" vorgenommenen Einschränkungen zu der Deutung: Aus seiner Sicht sind im Ergebnis beide Ziele nicht erreicht.

3. Auch auf evangelischer Seite hat es Kritik an der Gemeinsamen Erklärung gegeben. In der jetzt eingetretenen Lage hilft es nicht weiter, eine Auseinandersetzung darüber zu führen, wer in diesem Streit recht hatte oder recht behält. Beide Aspekte müssen zur Geltung gebracht werden: das Bemühen um eine ökumenische Hermeneutik, die in der Ausdrucksweise einer anderen Tradition die Gemeinsamkeit in der Sache wahrnimmt, *und* das beharrliche Dringen auf sachliche Klarheit, das sich nicht zufriedengibt mit mehrdeutigen und widersprüchlichen Kompromißformulierungen.

4. Die Antwort aus Rom vermeidet es, von den lutherischen Kirchen als Kirchen zu sprechen. Dies hat auf der Seite der evangelischen Kirchen schon bei der Beschäftigung mit der Gemeinsamen Erklärung selbst erheblichen Anstoß erregt. Es ist bedauerlich, daß in dieser Frage nach wie vor Positionen festgehalten werden, die in der Sache unangemessen sind und dem Verhältnis zwischen unseren beiden Kirchen nicht gerecht werden.

5. Die römische Antwort stellt darüber hinaus die Frage, welche tatsächliche Autorität der unter den lutherischen Kirchen über die Gemeinsame Erklärung erzielte Konsens „heute und auch in der Zukunft im Leben und in der Lehre der lutherischen Gemeinschaft" hat. Auch der evangelischen Seite ist der Weg fremd, auf dem in der römisch-katholischen Kirche Lehrentscheidungen zustande kommen. Aber ökumenischer Dialog setzt voraus, daß man den Weg von Lehrentscheidungen wechselseitig respektiert. Deshalb kann, wenn das ökumenische Miteinander gedeihlich bleiben soll, der Weg der römisch-katholischen Kirche nicht zum Bewertungsmaßstab für das Zustandekommen von Entscheidungen in den reformatorischen Kirchen gemacht werden.

6. Der Vorschlag, die Rechtfertigungsbotschaft, wie sie uns insbesondere in den Briefen des Paulus entgegentritt, in den weiteren Horizont des gesamten Neuen Testaments zu rücken, verdient Zustimmung. Dies kann jedoch in evangelischem Verständnis nicht bedeuten, daß dadurch die Bedeutung der Rechtfertigung allein aus Gnade und allein durch Glauben als maßgebliches Kriterium für Lehre und Leben der Kirche abgeschwächt wird. Soweit die Antwort die Darstellung der römisch-katholischen Lehre in der Gemeinsamen Erklärung für ergänzungsbedürftig hält, muß die innerkatholische Diskussion weitere Klärungen erbringen. Die Antwort stellt jedoch auch Kernstücke der reformatorischen Rechtfertigungslehre in Frage, die nach unserem Urteil unaufgebbar sind. So hat die Aussage, der Glaubende sei „gerecht und Sünder zugleich", ihren bleibenden Sinn gerade darin, herauszustellen, daß die überlegene göttliche Gnade ihn von der „Mitwirkung" an seiner Rechtfertigung entlastet und zugleich von der Illusion befreit, er könne das ewige Leben „auch" als Lohn für die guten Werke und Verdienste erwarten.

7. Die Antwort aus Rom stützt sich auf Gründe, die schon bei der Ausarbeitung der Gemeinsamen Erklärung hätten vorgelegt werden können, die aber durch den gemeinsamen Abschluß der Arbeiten als überwunden betrachtet werden mußten. Es ist ein ökumenisch unakzeptables Verfahren, daß der Vatikan sie erst jetzt, nach dem Urteilsbildungs- und Entscheidungsprozeß im Lutherischen Weltbund und seinen Mitgliedskirchen, vorbringt. Jeder künftige Arbeitsprozeß zur Gewinnung eines Lehrkonsenses muß auf dem Grundsatz aufgebaut sein, daß gleichberechtigte und gleichverpflichtete Partner in zeitlicher Abstimmung zu verläßlichen Zwischenergebnissen und verbindlichen Entscheidungen gelangen.

8. Die evangelischen Kirchen müssen im ökumenischen Dialog nicht anders als die römisch-katholische Kirche in langen Zeiträumen denken. Das gilt für die Dialoge auf Weltebene wie für die Verständigungsprozesse auf regionaler Ebene. Das Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" liegt seit 1985 auf dem Tisch. Jede weitere ökumenische Verständigung über Lehrverurteilungen der Vergangenheit ist darauf angewiesen, daß eine verbindliche römisch-katholische Antwort auf dieses Dokument gegeben wird.

9. Es wäre falsch, jetzt die Bemühungen um Lehrkonsense aufzugeben. Nur mit ihrer Hilfe läßt sich Kirchengemeinschaft theologisch begründen und förmlich erklären. Kirchliche Lehre muß klären, in welchen Grundaussagen des Glaubens eine Übereinstimmung unabdingbar ist und in welchen Fragen Unterschiede und Gegensätze nicht kirchentrennend sind oder auch kirchentrennend bleiben. Die Einigung in Lehrfragen stellt als solche allerdings die Kirchengemeinschaft noch nicht her. Auch sind Lehrkonsensgespräche keineswegs der stärkste Motor des ökumenischen Prozesses. Die Kirchen wachsen von unten her zusammen. Wir ermutigen Gemeinden und Gruppen, in der Pflege und dem Ausbau der Beziehungen zwischen den evangelischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche nicht nachzulassen.

10. Die Antwort aus Rom schließt mit der Aufforderung, sich gemeinsam darum zu bemühen, „eine Sprache zu finden, die imstande ist, die Rechtfertigungslehre auch den Menschen unserer Zeit verständlicher zu machen . Das sollte rasch und energisch geschehen. Auf diesem Wege können wir viel dazu beitragen, die historischen Gegensätze zu überwinden. Es besteht heute die ernste Gefahr, daß wir zurückfallen in die Wiederholung alter Kontroversen. Nur das entschlossene, um gegenseitiges Verstehen bemühte Fragen nach der Wahrheit des Evangeliums und das gemeinsame Gebet bringen uns ökumenisch voran.

Kloster Wülfinghausen, den 17. Juli 1998
Pressestelle der EKD

Die Frage der Zulassung nichtkatholischer Christen zur Kommunion in der römisch-katholischen Kirche

Antrag an die Österreichische Bischofskonferenz

Die Ökumenische Forschungsgruppe der Katholisch-Theologischen Fakultät Innsbruck[1] beschäftigt sich im Rahmen eines ökumenischen Forschungsprojekts mit der Frage nach den Voraussetzungen für eine erlaubte Zulassung nichtkatholischer Christen zur Kommunion in der römisch-katholischen Kirche. Da es in der Kompetenz des Diözesanbischofs bzw. der Bischofskonferenz liegt, hier allgemeine Bestimmungen zu erlassen, möchte die Ökumenische Forschungsgruppe aufzeigen, unter welchen Voraussetzungen eine erlaubte Zulassung sinnvoll wäre. Das Augenmerk richtet sich primär auf die Angehörigen der evangelischen Kirchen.

1. Rechtliche Situation gemäß CIC/1983

Erstens:
Nach Can. 844 § 1 spenden katholische Spender die Sakramente erlaubt nur katholischen Gläubigen; ebenso empfangen diese die Sakramente erlaubt nur von katholischen Spendern.

Zweitens:

„So oft eine Notwendigkeit es erfordert oder ein wirklich geistlicher Nutzen dazu rät und sofern die Gefahr des Irrtums oder des Indifferentismus vermieden wird, ist es Gläubigen, denen es physisch oder moralisch unmöglich ist, einen katholischen Spender aufzusuchen, erlaubt, die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung von nichtkatholischen Spendern zu empfangen, in deren Kirche die genannten Sakramente gültig gespendet werden" (Can. 844 § 2).

„Katholische Spender spenden erlaubt die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung Angehörigen orientalischer Kirchen, die nicht die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche haben, wenn diese von sich aus darum bitten und in rechter Weise disponiert sind; dasselbe gilt für Angehörige anderer Kirchen, die nach dem Urteil des Apostolischen Stuhles hinsichtlich der Sakramente in der gleichen Lage sind wie die genannten orientalischen Kirchen" (Can. 844 § 3).

Drittens: „Wenn Todesgefahr besteht oder wenn nach dem Urteil des Diözesanbischofs bzw. der Bischofskonferenz eine andere schwere Notlage dazu drängt, spenden katholische Spender diese Sakramente erlaubt auch den übrigen nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehenden Christen, die einen Spender der eigenen Gemeinschaft nicht aufsuchen können und von sich aus darum bitten, sofern sie bezüglich dieser Sakramente den katholischen Glauben bekunden und in rechter Weise disponiert sind" (Can. 844 § 4).

Viertens: Der Diözesanbischof bzw. die Bischofskonferenz darf für die in Can. 844 §§ 2, 3 und 4 genannten Fällen nur nach Beratung (conferentia) zumindest mit der lokalen zuständigen Autorität der betreffenden nichtkatholischen Kirche oder Gemeinschaft allgemeine Bestimmungen erlassen (Can. 844 § 5).

Daraus folgt: Es geht nicht um Interkommunion, sondern um eine unter bestimmten Voraussetzungen erlaubte Zulassung[2] nichtkatholischer Christen zur Kommunion in der römisch-katholischen Kirche.

2. Möglichkeiten einer Zulassung evangelischer Christen zur Kommunion in der römisch-katholischen Kirche

Um genauer angeben zu können, unter welchen Voraussetzungen katholische Spender evangelische Christen zur Kommunion in der römisch-katholischen Kirche zulassen können, bedarf es einer besonderen Beachtung der kirchenrechtlichen Entwicklung. Dies gilt erstens für den in Can. 844 § 4 verwendeten Ausdruck „eine andere schwere Notlage" (alia gravis necessitas) und zweitens für den im selben Canon zu findenden Hinweis auf die Unmöglichkeit, einen Spender der eigenen Gemeinschaft aufsuchen zu können.

2.1 „alia gravis necessitas"

2.1.1 Definition von „Notlage"

Im *Ökumenischen Direktorium von 1967* wird der Ausdruck „schwere Not" (urgens necessitas) durch in Klammer gesetzte Hinweise auf Verfolgung (persecutio) und Gefängnis (carcer) verdeutlicht.[3] Nach Auffassung der *Instruktion des*

Sekretariates für die Einheit der Christen vom 1. Juni 1972 über die Zulassung nichtkatholischer Christen zur Kommunion in der katholischen Kirche[4] sind unter „aliis casibus huiusmodi urgentis necessitatis"[5] nicht nur Unterdrückung (oppressio) und Gefahr (periculum) zu verstehen. Als dringender Notfall (casus urgentis necessitatis) gilt prinzipiell eine schwere spirituelle Notlage (gravis necessitas spiritualis). Als Beispiel (exemplum) hierfür wird die Diaspora angeführt.[6] Im *Direktorium von 1993* (Nr. 129) heißt es: Die katholische Kirche erkennt an, „daß unter gewissen Umständen, in Ausnahmefällen und unter gewissen Bedingungen der Zutritt zu diesen Sakramenten [Zutritt zur eucharistischen Gemeinschaft und zu den Sakramenten der Buße und Krankensalbung] Christen anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften gewährt oder sogar empfohlen werden kann."[7]

Daraus kann die Schlußfolgerung gezogen werden, daß der Begriff „schwere Not" *nicht festgelegt und damit für eine weitere Interpretation offen* ist, die der Bischof bzw. die Bischofskonferenz zu geben hat. In Can. 844 § 2 des Codex von 1983 heißt es ganz in diesem Sinn: „Gläubigen, denen es physisch oder moralisch unmöglich ist, einen katholischen Spender aufzusuchen", ist es „erlaubt, die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung von nichtkatholischen Spendern zu empfangen, in deren Kirche die genannten Sakramente gültig gespendet werden". Und in Can. 844 § 4: „Wenn Todesgefahr (periculum mortis) besteht oder wenn nach dem Urteil des Diözesanbischofs bzw. der Bischofskonferenz eine andere schwere Notlage (alia gravis necessitas) dazu drängt", ist es unter bestimmten Voraussetzungen katholischen Spendern erlaubt (licite), die Sakramente der Buße, Eucharistie und Krankensalbung auch den übrigen nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehenden Christen zu spenden. *Unter „schwerer Not" ist nicht mehr nur eine physische, sondern auch eine geistige Not spiritueller Art (necessitas spiritualis)* zu verstehen.

2.1.2 Beispiele für eine „gravis necessitas spiritualis"

In folgenden Beispielen wäre unserer Meinung nach eine Zulassung evangelischer Christen zur Kommunion in der römisch-katholischen Kirche wünschenswert.

Erstens: Wenngleich in den „Gemeinsamen kirchlichen Empfehlungen"[8] „eine allgemeine Abendmahlsgemeinschaft"[9] für nicht möglich gehalten und auch der Traugottesdienst für konfessionsverschiedene Paare nicht „als pastoraler Notstand"[10] anerkannt wird, ist folgendes zu beachten: Konfessionsverschiedenen Ehepaaren, von denen beide Partner kirchlich verwurzelt sind, fällt es immer schwerer, nachzuvollziehen, warum sie mit ihren Partnern, mit denen sie fundamentale Lebenserfahrungen wie Liebe, Mühsal, Geburt, Tod, Freude, Trauer, Streit, Versöhnung in allen Stufen der Intensität und Intimität teilen, das Sakrament des Lebens (Feier von Tod und Auferstehung Jesu Christi) nicht teilen dürfen und sie, obwohl sie beide getauft sind und damit im Herrschaftsbereich Christi stehen, bei der eucharistischen communio entzweit bleiben sollen. Durch die gegenwärtig gehandhabte kirchenrechtliche Regelung wird die Glaubensgemeinschaft der Ehe bzw. Familie gefährdet.

Zweitens: Bei der Taufe von Kindern aus konfessionsverschiedenen Ehen in der römisch-katholischen Kirche bzw. bei Erstkommunion, Firmung und Trauung katholisch getaufter und erzogener Kinder aus solchen Ehen wird der evangelische

Elternteil von der Teilnahme an der eucharistischen communio in der katholischen Kirche ausgeschlossen. Die Einheit im Leben (Sorge um das Kind) wird an den liturgischen Höhepunkten des Kindes zur Uneinheit im Feiern, obwohl er (Vater) oder sie (Mutter) ansonsten für die Einheit im Leben (Familie) sorgt. Es steht hier die Einheit von Leben und Feiern auf dem Spiel.

Drittens: Wenn evangelische Mütter Kinder auf die Erstkommunion in der römisch-katholischen Kirche vorbereiten, ist nur schwer nachzuvollziehen, warum einerseits die Vorbereitung auf die eucharistische communio glaubwürdig sein soll, andererseits die Begleitung der Kinder zur communio nicht selbst in diese communio einmünden darf.

Viertens: Als besonders schmerzlich wird ein Getrenntsein im Falle einer Beerdigung enger Angehöriger empfunden. Wird in diesem Zusammenhang das Sakrament der Eucharistie gefeiert, werden evangelische Christen ihren Ausschluß von der Kommunion in der römisch-katholischen Kirche als unerträgliches Ärgernis empfinden – und nicht nur sie. Im eucharistischen Mahl geht es um die Teilhabe an der Gegenwart des Gekreuzigten und Auferstandenen, der der Erste der Entschlafenen ist und in dem alle Menschen (Lebende und Verstorbene) unabhängig von ihrer konfessionellen Zugehörigkeit über den Tod hinaus verbunden sind.

Fünftens: Bei besonderen liturgischen Feiern in der katholischen Kirche, wie z.B. Diakon-, Priester-, Bischofsweihe und Ordensprofeß werden evangelische Christen im Verwandten- und Freundeskreis, auch wenn sie noch so engagiert mitfeiern und sich mit dem Grund der Feier identifizieren, von der Kommunion ausgeschlossen.

Sechstens: Eine konfessionsverschiedene Gruppe, die sich im Rahmen einer längeren Tagung intensiv mit Inhalten der Ökumene auseinandergesetzt hat, empfindet es als schmerzlich, wenn weder der am Ende der Tagung stehende ökumenische Wortgottesdienst für den Katholiken als Erfüllung der „Sonntagspflicht" anerkannt noch eine gemeinsame Eucharistiefeier mit Kommunionempfang (in diesem Fall handelt es sich ja um eine geschlossene Gruppe) für möglich gehalten wird. Auch hier wäre eine situationsbedingte Zulassung zur Kommunion in der römisch-katholischen Kirche sinnvoll, da bei einer geschlossenen ökumenischen Arbeitsgruppe die Gefahr des Indifferentismus nicht gegeben ist.

Fazit: Wenn durch die Verweigerung der Kommunion der Glaube, die Liebe und die Hoffnung ernsthaft gefährdet würden, müßte die dogmatische Regel „volle Eucharistiegemeinschaft erst bei voller Kirchengemeinschaft" ihre seelsorglich bedingte Ausnahme zulassen. „Die Sorge um die Gnade" (UR 8) rechtfertigt die Zulassung nichtkatholischer Christen zur Kommunion im Falle einer nicht auf eine physische Notlage zu reduzierenden „gravis necessitas".

2.2 Die Unmöglichkeit, einen Spender der eigenen Gemeinschaft aufsuchen zu können

Can. 844 § 4 hält eine Sakramentenspendung dann für erlaubt, wenn die nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehenden Christen einen Spender der eigenen Gemeinschaft nicht aufsuchen können. Es stellt sich die Frage, ob die Unmöglichkeit, einen Spender der eigenen Kirche erreichen zu können, ausschließlich eine physische darstellt. In der *Instruktion des Sekretariats für die Einheit der Christen vom 1. Juni 1972* wird die Diaspora als ein Beispiel, nicht aber als

der einzig in Betracht kommende Fall beschrieben.[11] Auch im *Codex von 1983* wird die Unmöglichkeit, einen Spender der eigenen Gemeinschaft aufsuchen zu können, nicht auf eine bestimmte physische Situation beschränkt. Unter der Unmöglichkeit, einen Spender der eigenen Gemeinschaft zu erreichen, kann folglich *auch eine Unmöglichkeit moralischer Art* verstanden werden. Es gibt *sowohl Situationen, in denen es physisch unmöglich ist*, den Spender der eigenen Konfession zu erreichen, als auch solche, in denen dies moralisch unmöglich ist. Solche Situationen führen zu einer spirituellen Notsituation. Die Reduktion der Unmöglichkeit auf eine bloß physische würde in manchen Fällen das Glaubensleben sowohl evangelischer als auch katholischer Christen gefährden. Es würden dadurch rein äußere Faktoren (physische Unerreichbarkeit des Spenders der eigenen Konfession) zum allein bestimmenden Maßstab für den Kommunionempfang gemacht. Würde die Kirche bloß in den Grundkategorien von physischer Räumlichkeit und Zeitlichkeit gesehen, wäre der eigentlich theologische Gehalt von Kirche (Kirche als Leib Christi, gleichsam als Sakrament, Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit) nicht mehr gewahrt.

3. Offiziell anerkannte, partielle Kirchengemeinschaft

Wir gehen der Frage nach, ob es so etwas wie eine partielle Kirchengemeinschaft gibt.

– In Österreich wurde von römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer und reformierter Seite 1969 die Taufe der jeweils anderen christlichen Kirche offiziell anerkannt. Diese Anerkennung ist ganz im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils zu verstehen. Die Taufe läßt den nichtkatholischen Christen an der sakramentalen Wirklichkeit der Kirche partizipieren. Sie begründet so eine Form von Kirchengemeinschaft – ohne Aufhebung vorhandener Lehrunterschiede.

– Aufgrund der Taufe haben konfessionsverschiedene Ehen auf spezifische Weise an der kirchlichen Wirklichkeit teil. Wenn für Katholiken (nach Can. 1055 § 2) eine gültige Ehe zweier Getaufter ein Sakrament und damit eine spezifische Verwirklichung von kirchlicher Gemeinschaft darstellt,[12] dann gilt dies auch für gültig zustandegekommene konfessionsverschiedene Ehen. Nach katholischer Auffassung stellen auch sie eine sakramentale Gemeinschaft dar.[13] Die Anerkennung der Eheschließung zweier konfessionsverschiedener Christen als sakramentales Geschehen impliziert die Anerkennung der Zusammengehörigkeit von sakramentaler Ehe und Kirche (die sakramentale Ehe als Kirche im kleinen), d.h. die Zusammengehörigkeit von Sakramenten- und Kirchengemeinschaft. Auch im Falle einer konfessionsverschiedenen Ehe liegt trotz bestehender Lehrunterschiede Kirchengemeinschaft vor.

Da nach katholischer Auffassung volle Eucharistiegemeinschaft volle Kirchengemeinschaft voraussetzt, stellt sich die Frage, ob im Falle konfessionsverschiedener Ehen, d.h. im Falle von Ehen, die unter zwei Getauften geschlossen werden, nicht von einer partiellen Kirchengemeinschaft (Kirche im kleinen) ausgegangen werden müßte, die eine partielle Eucharistiegemeinschaft zulassen würde.

Wird die Sakramentalität der konfessionsverschiedenen Ehe anerkannt, dann auch ihre Hinordnung auf die Eucharistie (vgl. PO 5). Wie ist es zu vereinbaren, daß auf der einen Seite diese Hinordnung zwar anerkannt, auf der anderen Seite die Verwirklichung dieser Hinordnung aber verunmöglicht wird?

4. Partielle Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft

Die katholische Kirche kennt bereits Fälle, wo eine partielle Kirchengemeinschaft partielle Eucharistiegemeinschaft zuläßt.

4.1 Beispiele aus dem interkonfessionellen Bereich

– Katholische Spender können unter bestimmten Bedingungen Angehörigen orientalischer Kirchen, die von sich aus darum bitten und in rechter Weise disponiert sind, aber nicht die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche haben, (sowie Angehörigen anderer Kirchen, die nach dem Urteil des Apostolischen Stuhles hinsichtlich der Sakramente in der gleichen Lage sind wie die genannten orientalischen Kirchen) die Sakramente der Buße, Eucharistie und Krankensalbung erlaubt spenden (Can. 844 § 3). Eine unter bestimmten Voraussetzungen gewährte Zulassung zum Sakramentenempfang in der römisch-katholischen Kirche ist möglich, auch wenn es Unterschiede im Amtsverständnis, besonders im Verständnis des Lehr- und Jurisdiktionsprimates gibt.

– In dem 1993 geschlossenen Sonderabkommen zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Polnisch-Nationalen Katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten wird zum ersten Mal eine den Orthodoxen eingeräumte Möglichkeit (Can. 844 § 3) auf eine nichtorthodoxe Kirche appliziert, ohne bereits eine Einigung in puncto Lehr- und Jurisdiktionsprimat erzielt zu haben.

Fazit: Eine Übereinstimmung in Fragen von Amt und Jurisdiktion stellt keine conditio sine qua non für eine unter bestimmten Voraussetzungen gewährte Sakramentengemeinschaft dar. Auch dort, wo kein ausdrückliches Bekenntnis zur Amtsstruktur der römisch-katholischen Kirche vorliegt, können die Sakramente der Buße, Eucharistie und Krankensalbung auch außerhalb von Todesgefahr erlaubt gespendet werden. Beschränkte Kommuniongemeinschaft ist trotz bestehender Lehrunterschiede möglich.

4.2 Beispiel aus dem innerkatholischen Bereich

In der römisch-katholischen Kirche wird in unserer Diözese üblicherweise die Erstkommunion bereits vor der Firmung[14] gespendet. Die eucharistische communio wird dabei nicht statisch, sondern als ein immer tieferes Hineinwachsen in den Leib Christi verstanden, das in der Firmung bestätigt und ratifiziert wird. Wenn Kinder und Jugendliche, die noch nicht gefirmt worden sind, zur Kommunion zugelassen werden, folgt daraus: Eine noch nicht vollkommene Kirchengliedschaft wird hier für die Zulassung zur Eucharistie als hinreichend angesehen, da die Eucharistie nicht bloß das Ziel einer voll verwirklichten Einheit, sondern auch den gnadenhaften Weg dorthin darstellt. Daraus folgt: Kirchengemeinschaft ist nicht nur Voraussetzung für Eucharistiegemeinschaft, sondern sie wird auch durch sie bewirkt und gestärkt.

5. Zusammenfassung des Anliegens unter Berücksichtigung verbindlicher Kriterien für eine Zulassung evangelischer Christen zur Kommunion in der römisch-katholischen Kirche

5.1 Zusammenfassung

Wir, die Mitglieder des Ökumenischen Forschungsprojekts der Katholisch-Theologischen Fakultät Innsbruck, sind der Auffassung, daß dringend geklärt werden muß, unter welchen Voraussetzungen eine Zulassung evangelischer Christen zur Kommunion in der römisch-katholischen Kirche möglich ist. Wir kommen zu folgendem Ergebnis: Es gibt Situationen, in denen unter „schwerer Not" (gravis necessitas) eine geistige Not *spiritueller Art* zu verstehen ist (Abschn. 2.1) und in denen es folglich *moralisch* unmöglich ist, einen Spender der eigenen Konfession zu erreichen (Abschn. 2.2). Mit unseren Ausführungen wollen wir verdeutlichen, daß ein derart erweitertes Verständnis („spirituelle Not" und „moralische Unmöglichkeit, einen Spender der eigenen Konfession erreichen zu können") nicht in einem Widerspruch zur kirchenrechtlichen Tradition steht.

5.2 Verbindliche Kriterien

Unser Vorschlag bezüglich einer erweiterten Interpretation von „gravis necessitas" und einer nicht bloß auf eine physische Nichterreichbarkeit reduzierte „Unmöglichkeit" widerspricht nicht der Auffassung der römisch-katholischen Kirche, wenn folgendes beachtet wird:

Erstens: Der evangelische Christ muß sich in einer physischen oder spirituellen Notlage befinden, d.h. in einer Situation, in der es ihm physisch oder moralisch unmöglich ist, den Sakramentenspender der eigenen Konfession aufzusuchen.

Zweitens: Es darf keinem Indifferentismus Vorschub geleistet werden. Die eigene konfessionell geprägte kirchliche Identität (das kirchliche Beheimatetsein) ist auf alle Fälle zu respektieren und zu fördern.[15]

Drittens: Von evangelischer Seite darf keine Aussage verurteilt werden, die eine wesentliche Voraussetzung für einen gültigen und fruchtbaren Sakramentenempfang ist. Es darf dem evangelischen Christen allerdings nicht mehr abverlangt werden als dem katholischen Christen.

6. Die Entscheidungskompetenz des Diözesanbischofs bzw. der Bischofskonferenz

Die Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz hat in einem Schreiben vom 19. Februar 1997 an die Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK Nürnberg) ausdrücklich erklärt: „Daher rechtfertigt ‚die Sorge um die Gnade' (UR 8) die Zulassung nichtkatholischer Christen zur Kommunion in besonderen Ausnahmefällen, im besonderen in ‚schwerer Notlage' (CIC, can. 844, § 4)."[16] Die Ökumenische Forschungsgruppe der Katholisch-Theologischen Fakultät Innsbruck schließt sich diesen Überlegungen an und bittet die Österreichische Bischofskonferenz zu bedenken, daß erstens die Sorge um die Gnade ein erweitertes Verständnis von „gravis necessitas" in Sinne einer Anerkennung einer spirituel-

len Not als schwere Notlage erfordert (s. die oben unter 2.1.2 angeführten Beispiele) und zweitens unter der Unmöglichkeit, einen Spender der eigenen Konfession zu erreichen, nicht ausschließlich eine physische, sondern ebenso eine moralische zu verstehen ist.

Da in Can. 844 § 4 ausdrücklich auf die Kompetenz des Diözesanbischofs bzw. der Bischofskonferenz verwiesen wird, diesbezüglich Bestimmungen zu erlassen, hält es die Ökumenische Forschungsgruppe der Katholisch-Theologischen Fakultät Innsbruck[17] für dringend notwendig, daß die Österreichische Bischofskonferenz diesbezüglich eine offizielle Stellungnahme abgibt.

Silvia Hell

ANMERKUNGEN

1 Die Mitglieder werden am Ende des Antrags angeführt (s. Anm. 17).

2 Die Regelungen in Can. 844 § 3 und 4 betreffen die Erlaubtheit einer von einem katholischen Spender vorgenommenen Sakramentenspendung, nicht aber die Gültigkeit des Sakramentenempfangs.

3 „Qui accessus permitti potest *in periculo mortis vel in urgente necessitate (in persecutione, in carceribus),* si frater seiunctus ad suae Communionis ministrum accedere non potest et sponte sua a sacerdote catholico sacramenta postulat, dummodo fidem consentaneam fidei Ecclesiae quoad haec sacramenta exprimat et rite dispositus sit" (AAS 59/2 [1967] 590 [Nr. 55], Hervorheb. nicht im Original). In deutscher Übersetzung: „Dieser Zutritt kann erlaubt sein *bei Todesgefahr oder in schwerer Not (Verfolgung, Gefängnis),* wenn der getrennte Bruder einen Amtsträger seiner Gemeinschaft nicht aufsuchen kann und aus eigenem Antrieb vom katholischen Priester die Sakramente verlangt, sofern er nur im Hinblick auf diese Sakramente seinen Glauben im Einklang mit dem Glauben der Kirche zum Ausdruck bringt und in der rechten inneren Verfassung ist (Ökumenisches Direktorium. Erster Teil. Einf. von Bischof J. Willebrands. Erl. von E. Stakemeier [Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts Nr. 8]. Paderborn 1967, 77 und 79 [Nr. 55], Hervorheb. nicht im Original).

4 Secretariatus ad Christianorum unitatem fovendam, Instructio: De peculiaribus casibus admittendi alios christianos ad communionem eucharisticam in ecclesia catholica. In: AAS 64 (1972) 518–525.

5 Ebd. 524.

6 „Extra periculum mortis, in Directorio duo casus ad modum exempli ponuntur, eorum nempe, qui in carcere detinentur et qui persecutione vexantur; sed mentio fit de ‚aliis casibus huiusmodi urgentis necessitatis'. *Huiuscemodi vero casus non tantum circumstantiis oppressionis et periculi circumscribentur.* Namque agi quoque potest de christianis, qui *in gravi necessitate spirituali* versantur quique suas communitates adire nequeunt. Sit *pro exemplo diaspora...*" (AAS 64 [1972] 524f, Hervorheb. nicht im Original).

7 „... elle reconnaît aussi que, dans certaines circonstances, de façon exceptionnelle et à certaines conditions, l'admission à ces sacrements peut être autorisée ou même recommandée à des chrétiens d'autres Églises et Communautés ecclésiales" (AAS 85/2 [1993] 1089, Nr. 129). In diesem Zusammenhang verweist das Ökumenische Direktorium von 1993 auf CIC/1983, Can. 844 § 4, und auf CCEO, Can. 671 § 4.

8 Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz u. von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 1981.

[9] Ebd. 27.

[10] „Bei einem Traugottesdienst ist der Fall des pastoralen Notstandes nicht gegeben" (Gemeinsame kirchliche Empfehlungen 29).

[11] „Namque agi quoque potest de christianis, qui in gravi necessitate spirituali versantur quique suas communitates adire nequeunt. Sit pro exemplo diaspora ..." (AAS 64 [1972] 525).

[12] Ehe als „Hauskirche" – s. Die Dogmatische Konstitution über die Kirche (Lumen Gentium) 11: „Die christlichen Gatten...bezeichnen das Geheimnis der Einheit und der fruchtbaren Liebe zwischen Christus und der Kirche und bekommen daran Anteil (vgl. Eph 5,32). Sie fördern sich kraft des Sakramentes der Ehe gegenseitig zur Heiligung durch das eheliche Leben sowie in der Annahme und Erziehung der Kinder ... [...] In solch einer Art Hauskirche sollen die Eltern durch Wort und Beispiel für ihre Kinder die ersten Glaubensboten sein ..." Vgl. Familiaris Consortio Nr. 21: „Eine spezifische Darstellung und Verwirklichung dieser kirchlichen Gemeinschaft ist die christliche Familie, die deshalb auch ‚Hauskirche' genannt werden kann und muß." Vgl. Weltkatechismus Nr. 1656.

[13] In der „Gemeinsamen Feier der kirchlichen Trauung" (in einer katholischen Kirche unter Beteiligung des evangelischen Pfarrers/der evangelischen Pfarrerin) heißt es: „Heiliger Vater, Schöpfer der Welt, du hast Mann und Frau nach deinem Bild geschaffen und ihre Gemeinschaft gesegnet. Wir bitten dich für N. und N., die sich hier im Sakrament der Ehe verbinden" (Gemeinsame Feier der kirchlichen Trauung. Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der zur Trauung Berechtigten beider Kirchen. Hg. Dt. Bischofskonferenz u. Rat der Evang. Kirche in Deutschland. Leipzig 1995, 52).

[14] Die Frage, ob die Reihenfolge der Sakramentenspendung bzw. die Zuordnung der Sakramente theologisch stimmig ist, wollen wir hier beiseite lassen.

[15] „In allen Formen und Phasen der gesuchten Einigung geht es um christliche Versöhnung" (Gemeinsame Römisch-Katholische/Evangelisch-Lutherische Kommission, Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft. Paderborn/Frankfurt a. M. 1985, Nr. 48, S. 27). „Versöhnung" kommt nicht durch Indifferentismus zustande, sondern vielmehr durch einen aufrichtigen Dialog. Erst die Treue zum eigenen Bekenntnis macht Mut, den anderskonfessionellen Partner „in seiner Überzeugung anzuerkennen, Unterschiede zu akzeptieren und Übereinstimmungen für einen gemeinsamen Weg zu suchen" (Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner. Hg. Dt. Bischofskonferenz u. Rat der Evang. Kirche in Deutschland 1973, Abschn. 3.4).

[16] Zur Frage der eucharistischen Gastfreundschaft bei konfessionsverschiedenen Ehen und Familien. Schreiben der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Nürnberg. In: Una Sancta 52/1 (1997) 85–88, hier 86.

[17] Der Forschungsgruppe gehören jeweils in alphabetischer Reihenfolge an:

Römisch-katholisch:

aus dem *universitären* Bereich: Univ.Ass. Dr. Konrad Breitsching (Institut für Kirchenrecht), a. o. Univ. Prof. Dr. Silvia Hell (Institut für Dogmatik und Ökumenische Theologie), o. Univ. Prof. Dr. Lothar Lies SJ (Institut für Dogmatik und Ökumenische Theologie), o. Univ. Prof. Dr. Reinhard Meßner (Institut für Liturgiewissenschaft), o. Univ.Prof. Dr. Wilhelm Rees (Institut für Kirchenrecht);

aus dem *nichtuniversitären* Bereich: Dir. Mag. Klemens Betz, Dr. Irma Niederwolfsgruber, Mag.theol. Rolf Sauren, Ulla Urban.

Evangelisch: Elisabeth Betz, Gerlinde Busse, Mag. Bernhard Groß (evang. Pfarrer), Mag. Richard Rotter (evang. Pfarrer), Mag. Willi Thaler (evang. Pfarrer), Kurt Urban, Sen. Mag. Fridrun Weinmann (Seniorin der evang. Kirche), Prof. Mag. Peter Ziermann (Pfarrer im Schuldienst).

Orthodox: Frau Dr. Alexandra Czernohaus (griechisch-orthodox).

Bericht von der Orthodoxen Vorversammlung im Theologischen Seminar St. Ephrem zu Ma'arat Saydnaya, Damaskus/Syrien (7. bis 13. Mai 1998)

Einleitung
Christ ist Auferstanden !

Wir danken Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist für die Möglichkeit, zur Vorversammlung zusammenkommen zu können, um die 8. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen vorzubereiten. Auf Einladung des Weltkirchenrates hin schickten die Orthodoxen und die Orientalischen Orthodoxen Kirchen Vertreter zu diesem Treffen, an dem auch einige Berater und Mitglieder des orthodoxen Mitarbeiterstabes des Rates teilnahmen.

...

Es war eine große Ehre für uns, daß das Treffen durch Patriarch Ignatius Zakka I. Iwas und Patriarch Ignatius IV. Hazim eröffnet wurde. In seiner Begrüßungsansprache rief Patriarch Ignatius Zakka I. Iwas die Beteiligung seines Patriarchates an der Ökumenischen Bewegung und besonders im Weltkirchenrat in Erinnerung. Ebenso erwähnte er seine eigene Beteiligung an ökumenischen theologischen Dialogen sowie seine Teilnahme als Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil. Er bestätigte, daß die ökumenische Arbeit nichts Neues für seine Kirche sei, und stellte fest, daß es für die Fortsetzung christlichen Zeugnisses und Lebens lebensnotwendig sei, daß Kirchen zusammengebracht und die Kooperation zwischen ihnen in ekklesialen und pastoralen Angelegenheiten gefördert werden müsse.

Patriarch Ignatius IV. Hazim bestätigte daraufhin in seiner Ansprache die Bedeutung der Ökumenischen Bewegung und des Weltkirchenrates. Was die Vorversammlung anbetrifft, so meinte der Patriarch in seiner Rede, er hoffe, „daß wir uns auf eine Formel einigen, mit der wir mit dem Weltkirchenrat sein können – Ich sage *mit* dem Weltkirchenrat – sehr ernsthaft und nicht nur anwesend, sozusagen um Vergangenes noch einmal nachzulesen".

...

Während des Tagungsverlaufes wurden wir auch darüber informiert, daß Katholikos Aram I. am 8. Mai 1998 an alle Oberhäupter der Östlichen Orthodoxen Kirchen und der Orientalischen Orthodoxen Kirchen geschrieben hatte. Mit Blick auf das letzte Treffen in Thessaloniki unterbreitete Katholikos Aram I. eine Reihe von Vorschlägen, um die Diskussion über die orthodoxe Beteiligung innerhalb des Rates so schnell wie möglich zu intensivieren. Unter anderem regte er die sofortige Einrichtung der Gemischten Theologischen Kommission an, die die Versammlung in Thessaloniki vorgeschlagen hatte, bestehend aus orthodoxen Vertretern und anderen Vertretern der Mitgliedskirchen des Weltkirchenrates. Er schlug ein Treffen dieser Kommission in Genf/Schweiz vom 22. bis 24. Juni 1998 vor.

...

Teil I
„Kehrt um zu Gott – Seid fröhlich in Hoffnung" – eine orthodoxe Annäherung an das Thema der Versammlung

Einleitung

Umkehr zu Gott ist Umkehr zur Quelle unseres Daseins und Lebens – das dreieinige Geheimnis des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. In freudigem Lob und Dank, gemeinsam mit der ganzen Schöpfung, beteuern wir, daß wir erschaffen, erhalten und erlöst werden durch die unendliche Liebe des Dreieinigen Gottes. Auf diese Hoffnung bauen wir für die Zukunft unserer Welt und das Wohlergehen der gesamten Schöpfung.

Gottes Ebenbild und Freiheit

Die Heilige Schrift gibt Zeugnis davon, daß wir nach Gottes Ebenbild mit dem göttlichen Geschenk der Freiheit ausgestattet sind. Die orthodoxe Tradition lehrt uns, daß diese Freiheit im Herzen der Menschheit liegt und auf der Würde *aller* menschlichen Wesen gegründet ist, gleich an welchem Ort und welchen Alters.

Aber gerade durch den Mißbrauch dieser Freiheit wandte sich die Menschheit der Sünde zu und entfremdete sich der Liebe Gottes. Zu Gott umkehren bedeutet also unsere Rückkehr zur Quelle des Lebens in Reue und Erneuerung des Herzens (Ps 51,10). Dies ist sowohl ein individueller als auch ein gemeinsamer Akt, ein Prozeß, bei dem Menschen und Gemeinschaften von Gott aufgerufen sind, frei und uneingeschränkt ihr Leben in dieser Welt zu leben.

Krankheit und Heilung

Die orthodoxe Tradition legt besonderes Gewicht auf die heilende Dimension von Gottes Umkehrruf an uns. Unsere Sünden sind wie eine Krankheit, die schließlich zum Tode und zu Verdorbenheit führen. So kam Jesus Christus, der Menschgewordene, als mitfühlender Arzt, um uns zu heilen und uns die Integrität der verzerrten Menschlichkeit wieder zurückzugeben – nicht als Richter, der den Verurteilten zu Isolation und Tod verurteilt, sondern als unser göttlicher Arzt, der unsere Wunden wäscht, der uns mit dem Balsam der Geistes ölt und uns zurückbringt zu Zwiesprache und Leben mit dem Dreieinigen Gott. Dieses göttliche therapeutische Heilungsmodell ruft die Orthodoxe Kirche in ihrer Lehre über Reue, Verwandlung (Konversion) und Umkehr zu Gott in Erinnerung.

Sünde ist die Abkehr von Gott, der Bruch der ontologischen lebenswichtigen Zwiesprache mit unserem Schöpfer. Sie ist die Gleichgültigkeit gegenüber Gottes Güte. Sie bedeutet, das Ziel zu verfehlen. Die Kirche macht mit feinem Gespür sehr wohl Unterschiede zwischen der Sünde und dem Sünder. Um den Begriff Sünde zu definieren, verläßt sich die Kirche auf die Lehren von Christus und seinen Aposteln, wie sie uns durch die Heilige Schrift überliefert und durch die Tradition ausgelegt werden. Sünde jeder Art als Ausdruck des Bösen und des Todes wird von der Kirche unter keinen Umständen und durch nichts gerechtfertigt. Aber um den Sünder als der kranken Person, die niemals Gottes Liebe verliert, kümmert sich die Kirche mit großem Eifer und mit ihrer ganzen pastoralen Fürsorge und Disziplin, um ihn zu heilen und zu retten.

Reue und Kommunion

Die patristische Tradition erinnert uns ununterbrochen an das schriftliche Zeugnis von Gottes unendlicher Liebe zu uns Menschen. Gottes uranfänglicher Ruf: „Adam, wo bist du?" ist von dieser zärtlichen Liebe erfüllt. Indem er das wunderschöne Bild von der Henne gebraucht, die ihre Küken unter ihre Fittiche versammelt, erinnert uns Jesus an Gottes leidenschaftlichen Ruf, zum Vater zurückzukehren. Orthodoxe Spiritualität ist zutiefst gekennzeichnet durch die *Metanoia*, die vollkommene Umkehr zu Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe. Reue ist in diesem Zusammenhang nicht eine Art gelegentlichen Gefühls. Das gesamte christliche Leben muß man sich als eine immerwährende Bewegung hin zu Gott vorstellen, der Quelle des Lichts und des Lebens.

Reue dient dazu, die zerbrochene Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit, zwischen den Menschen, der Menschheit und der gesamten übrigen Schöpfung Gottes wiederherzustellen. Eine Ebene ist verbunden mit der anderen. Gleichgültig, auf welcher Ebene ein Mangel an Gemeinschaft besteht, er betrifft immer das Ganze.

Die Orthodoxe Kirche begrenzt den Begriff Sünde nicht einfach auf den moralischen Bereich in der Lebensführung des einzelnen und sein inneres geistiges Leben. Obwohl die Kirche besonders die zwischenmenschlichen Beziehungen beachtet („denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht", 1 Joh 4,20)), so ist sie auch besorgt über soziale und ökonomische Sünden: Sünden, die erzeugt werden durch ungerechte politische Strukturen; Sünden, die gegen die Armen begangen werden, gegen die Machtlosen, die Kleinen dieser Welt und gegen die Harmonie der Natur. So ist Reue persönlich und gemeinschaftlich, politisch und ökologisch gefragt.

Die Mutter Kirche fordert ihre Kinder immer wieder dazu auf, zu bereuen und ihren persönlichen Lebensweg sowie auch die Strukturen zu korrigieren, die sie im materiellen und spirituellen Bereich ihres Lebens errichtet haben. Wie der Apostel Paulus sagt, soll die Kirche, die Braut Christi, die von Gott unter den Menschen errichtet wurde, heilig und herrlich ohne Flecken und Falten vor dem Herrn erscheinen (Eph 5,27). Das ist auch die Wallfahrt der Kirche in der Geschichte. Die Kirche als der Leib Christi leidet in der Welt wegen ihrer Sünden, so wie Christus für alle Sünden der Menschheit gelitten hat .

Als der lebendige Leib Christi vereint die Kirche in ihrem Leben die historischen *und* eschatologischen Wirklichkeiten und als solche kann sie nicht mit irgendeiner bloß menschlichen Institution verglichen werden. Ihr Aufruf ist es, Christus auf seinem Lebensweg der Rettung und Selbstentäußerung zum Wohle der Welt zu folgen. Als Glieder seines Leibes müssen wir als Einzelne und Gemeinschaften diese selbstlose und rettende Mission nach außen hin verdeutlichen durch äußerste Liebe, Demut, Reue und Selbstkorrektur, aber vor allem durch den festen Glauben an Gottes Heiligen Geist, der alles Bestehende und noch Kommende vollendet.

Wachsen in die geistige Größe Christi

Das liturgische Jahr der Kirche folgt den Heilsgeschichten im Leben des menschgewordenen Christus. Um uns in den Stand der heiligmachenden Gnade und der Vergöttlichung zu führen, hat die Kirche auf der Basis dieser Geschichten einen Verlaufsplan für das ganze Jahr entwickelt. So sind Reue und Fröhlichkeit, Erneuerung und Wiederherstellung (des Reiches Gottes) mit dem sakramentalen Leben und der

Eucharistiegemeinschaft der Kirche verbunden. Deshalb sind die 50 Tage, die dem Fest der Auferstehung vorangehen, eine Zeit der intensiven Reue. So ermahnen die Schriftlesung und die Gebete die Gläubigen laufend dazu, Gerechtigkeit, Vergebung und Versöhnung in ihrem weltlichen Leben zu suchen, so daß sie dann echte Freude im österlichen Mysterium Christi erleben können. Als Ikone des Königreiches Gottes versteht die Kirche diese Zeit als Symbol für ihre irdische Existenz und Mission, nicht einfach als Auftrag zur sozialpolitischen Neuordnung der Gesellschaft, die auf einer ethischen Ebene vollendet werden muß, sondern als allmähliche und sanfte Erfüllung des echatologischen Königreiches. Die Kirche muß die gesamte Schöpfung mitnehmen in die Auferstehungserfahrung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Offb 21). In dieser Zeit der Reue und Erneuerung wird das Ebenbild Gottes in uns Menschen aufgebaut zur Größe Christi, dem vollkommenen Ebenbild des unsichtbaren Gottes (Eph 4,13; Kol 1,15).

Das christliche „Jubeljahr"

In diesem Kontext zu Wachsen, Bewegung, Erneuerung und Transformation unserer erschaffenen Welt schauen die Orthodoxen auf die Tradition des Jubeljahres des Alten Testamentes (Lev 25,10). Das Jubeljahr, so wie es im Buch Levitikus beschrieben wird, war eine inspirierende sozio-ökonomische Utopie, die wahrscheinlich in der Geschichte des jüdischen Volkes niemals wortwörtlich realisiert wurde. Trotzdem wissen wir, daß Christus bei seiner Ankündigung des Königreiches Gottes die Erinnerung an einige Elemente der Jubeljahr-Tradition wachrief, so wie „das Gnadenjahr des Herrn" (Lk 4,19) und den Schuldenerlaß (Mt 6,12, Lk 7,42). Die Verkündigung des Evangeliums an die Armen, die Befreiung der Gefangenen und die Heilung der Kranken sind die konkreten Zeichen, die das Königreich Gottes ankündigen.

Aber für ihr Verständnis von sozialer Mission der Kirche berief sich die patristische Tradition selten auf die alttestamentliche Tradition des Jubeljahres. Sie berief sich unmittelbar auf die Menschenfreundlichkeit Gottes, wie sie sich in Jesus Christus zeigt, dem Sohn Gottes und unserem Heiland, geschickt zur Heilung, Versöhnung und Rettung der Welt.

Reue und Erneuerung in Freiheit, Liebe und Hoffnung wurde zum Kennzeichen einer ehrlichen christlichen Spiritualität. Kein Mensch und keine Institution ist von diesem Vorgang ausgeschlossen. Da alle menschlichen Institutionen anfällig sind, von Sünde korrumpiert zu werden, ist die Erneuerung unseres Lebens notwendig für die dauerhafte Erneuerung institutioneller Strukturen, um das Kommen des Königreiches vorzubereiten.

Sonntag und Pfingsten

Ostersonntag und Pfingsten, der Tag der Auferstehung Christi und der Tag der Ausgießung des Heiligen Geistes über die Apostel, stellen das Gründungsereignis der Kirche dar. Sie entsprechen nur äußerlich den jüdischen Festen des Sabbath und des Jubeljahres. Die wöchentliche Beachtung des Sabbath wurde in der frühen Kirche durch den Sonntag ersetzt, dem ersten Tag der Woche, dem Tag der Auferstehung Christi. Der Sonntag wurde von da an auch der achte Tag genannt, als Symbol des Sieges des Lebens über den Tod. Er stellt im spirituellen Sinn einen Einbruch in den sich immer wiederholenden Zyklus der 7-Tage-Woche dar. So befreit er die

gesamte Schöpfung von der Vorstellung des Teufelskreises von Sünde und Tod und nimmt uns neu in die Domäne des Geistes auf. Pfingsten, fünfzig Tage (siebenmal sieben Wochen) nach der Auferstehung, wurde zum Großen Sonntag, dem Tag des innewohnenden Heiligen Geistes.

Die Verkündigung des Königreiches Gottes, wie Christus sie durch die Kraft des Geistes tat, ist der Kernpunkt des christlichen „Jubeljahres". Die heiligmachende Gnade und die Vergöttlichung der erschaffenen Ordnung ist hauptsächlich das Werk des Auferstandenen und des dazu befähigenden Heiligen Geistes. Durch Gottes Gnade sind wir dazu berufen, Teil zu haben an dieser Mission. Jede christliche Einstellung zur Schöpfung und alles christliche soziale Handeln ist in dieser Mission verwurzelt.

Sonntag der Freude und der Hoffnung

In der heutigen säkularisierten Welt ist aus dem Sonntag ein Tag des Faulenzens oder ein Feiertag zur Befriedigung der Sinne geworden, selbst in traditionell christlichen Gesellschaften. Er hat seine Fähigkeit zur spirituellen Auffrischung verloren, da er nicht länger ein Tag des Danksagens und der fröhlichen Feier der Auferstehung Christi ist. Diese Entleerung des Sonntags von jeglichen geistlichen Inhalten hat den wöchentlichen Zyklus wieder zurückgeworfen in Monotonie und Langeweile, Zeichen des Todes in der säkularen Zivilisation. Ein zentrales Anliegen des christlichen Jubeljahres ist das Wiederentdecken des Sonntags der Auferstehung als eine wöchentliche Feier der Freude und der Hoffnung. Wenn wir der radikalen Neuheit der Auferstehungserfahrung und seiner andauernden spirituellen Verwendung in der Liturgie nicht genügend Aufmerksamkeit schenken, wird jeder Versuch, die Jubeljahr-Tradition des Alten Testamentes in unserer heutigen Welt wiederzubeleben, nichts weiter bleiben als ein soziales Projekt wie viele andere auch. Zeitgenössische politisch-ökonomische Ideologien, die ein Paradies auf Erden mit Gerechtigkeit und Gleichheit versprechen, die aber zugleich die Heiligkeit von Zeit und Raum sowie die göttliche Würde des Menschen ignorieren, müssen im Licht des „Gnadenjahres des Herrn", das von Christus verkündet wurde, kritisch betrachtet werden.

Teil II
Beobachtungen und Problemstellung

Die Ökumenische Bewegung

Die Teilnehmer der Vorversammlung bestätigten nochmals die Wichtigkeit *der orthodoxen Verpflichtung und Beteiligung* an dem Streben nach christlicher Versöhnung und sichtbarer Einheit: wir glauben, daß diese Beteiligung ihre Wurzeln in der Heils-tätigkeit unseres Herrn und in der Verkündigung seines Evangeliums hat. Er ist derjenige, der uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat (2 Kor 5,18). Im Glauben an ihren Herrn hat sich die Kirche immer bemüht, den apostolischen Glauben zu verkünden und die zu versöhnen, die getrennt waren zum Wohle und zur Rettung aller. Jede Art der Trennung zwischen Christen hemmt die Verkündigung des Evangeliums und schwächt unser Zeugnis in der Welt. Unsere tragischen Trennungen

führten oft zu Trennungen innerhalb der Gesellschaft. Andererseits stärkt unsere Einheit die Mission all derer, die im Namen des Herren heilen und versöhnen wollen.

Um dem Evangelium treu zu bleiben und dem Prozeß einer echten Versöhnung zu dienen, müssen Orthodoxe an manchen Orten ihre Beteiligung an der Ökumenischen Bewegung neu überdenken. Dafür gibt es eine Menge Gründe. An einigen Stellen wurden die Orthodoxen Opfer des Proselytismus. An anderen Orten haben die ökumenischen Aktivitäten nicht mehr die Wiederherstellung der christlichen Einheit zum Ziel. Anderswo wieder sind Orthodoxe zutiefst verwirrt durch die Wertekrise und die moralische Einstellung einiger christlicher Gruppen. Zu einem gewissen Grad haben diese Besorgnisse zu einer Erosion des Verhältnisses zwischen Orthodoxen und anderen Christen beigetragen.

Aufgrund unserer Verpflichtung unserem Herrn und dem Evangelium gegenüber sind wir *zutiefst beunruhigt* über diese Entwicklungen, besonders jetzt, da wir uns gerade für die 8. Vollversammlung des Weltkirchenrates vorbereiten.

Teilnahme an der 8. Vollversammlung

Wir haben zugestimmt, daß alle orthodoxen Kirchen durch Delegierte bei der 8. Vollversammlung vertreten sein sollten. Nur über den Grad ihrer Teilnahme gingen die Meinungen auseinander. Eine Meinung war, daß die Delegierten anwesend sein, aber nicht wählen sollten. (Es gab auch einige, die meinten, die Delegierten sollten nur durch Stimmenthaltung wählen.) Andere betonten die Notwendigkeit, die Delegierten mit einem vollen Mandat zur Wahl zu schicken. Wir möchten unsere Kirchen und die Gemischte Kommission bitten, diese verschiedenen Meinungen zu beachten.

Der Weltkirchenrat und der Änderungsprozeß

Wir schätzen den Common Understanding Vision-Prozeß (CUV) als einen genauen und sorgfältigen Blick auf den Weltkirchenrat und die Ökumenische Bewegung. Wir haben die vorgeschlagene Verfassungsänderung wahrgenommen, daß es jetzt nicht mehr der „Rat" ist, der die Kirchen zusammenruft, sondern die Kirchen rufen sich selbst durch den Rat zur Einheit zusammen.

Die orthodoxen Kirchen sind mit dem Weltkirchenrat seit seiner Gründung 1948 verbunden und nehmen auch am 50jährigen Jubiläum in diesem Jahr teil. Gleichzeitig, das zeigt uns der CUV-Prozeß, sind Jubiläen eine Gelegenheit zur Reflektion und Überlegung. Wir haben während dieses Treffens erneut bemerkt, daß im Hinblick auf die orthodoxe Teilnahme beim Weltkirchenrat grundsätzliche Fragen in allen Lebensbereichen aufkamen. Diese Fragen bezogen sich sowohl auf uns als auch auf die Struktur des Weltkirchenrates. Wir waren uns einig über die Notwendigkeit eines Wechsels, der effektiver Präsenz und Zeugnis, zugleich aber auch eine konstruktivere und engagiertere Mitarbeit der Orthodoxen ermöglichen würde. Um mögliche zukünftige Wege anzubieten, wurden einige Modelle zur Sprache gebracht, denen allen *zwei große Bereiche* gemeinsam waren, die wir der Gemischten Kommission für ihre Überlegungen als Empfehlung mit auf den Weg geben wollen.

Teilnahme

Obwohl Zahlen und Mehrheiten nicht die wichtigsten Faktoren für eine Teilnahme sind, hängt von ihnen die Feststellung von Mehrheiten im Weltkirchenrat ab. Wir sind der Auffassung, daß die Gemeinschaft zwischen Orthodoxen und Protestanten im Rat schwächer wird und daß die Orthodoxen es als immer schwieriger empfinden, einen Beitrag zur Tagesordnung des Rates zu leisten. Diese zwei sich aufeinander beziehenden Probleme müssen bei allen Überlegungen im gesamten Rat, von den Mitarbeitern bis hin zu den leitenden Persönlichkeiten und ihren Gremien, mit in Betracht gezogen werden.

Ekklesiologie

Das CUV-Statement unterstreicht, daß der Rat als eine Gemeinschaft der Kirchen seine Mitglieder vor eine „ekklesiologische Herausforderung" gestellt hat, vor allem um die Bedeutung und das Ausmaß an Gemeinschaft zu klären, das die Mitgliedskirchen im Rat erfahren haben (3.4). Weiterhin bestätigte das CUV-Statement nachdrücklich die Beziehungen und die Notwendigkeit weiterer Partnerschaften mit Kirchen, die nicht im Weltkirchenrat vertreten sind (4.11–12). Strukturveränderungen, die versuchsweise von Vertretern einiger Kirchen vorgeschlagen wurden, könnten dem Rat und den Orthodoxen helfen, jedwede Art von ekklesiologischen Vieldeutigkeiten (Ambiguitäten) zu überwinden und ihnen eine umfassende Partnerschaft zu ermöglichen.

Die beiden oben angeführten Punkte werden von den Orthodoxen in der Hoffnung geäußert, daß Zeugnis und Teilnahme *qualitativ* verbessert werden können und, daß es noch mehr nicht-orthodoxen Kirchen, die zur Zeit noch keine Mitglieder im Weltkirchenrat sind, möglich sein wird, sich so intensiv wie möglich zu engagieren.

Gemeinsames Gebet

In der Geschichte der modernen Ökumenischen Bewegung haben orthodoxe Christen immer an Gebetsgottesdiensten mit Nicht-Orthodoxen teilgenommen, da unser Gebet auf das Wohl der christlichen Einheit ausgerichtet ist und da wir zu demselben Dreieinigen Gott beten. Nun wurde das gemeinsame Gebet in zunehmendem Maße zum Diskussionsthema.

In der 8. Vollversammlung fällt uns das Fehlen einer offiziellen „Eucharistie-Versammlung" auf. Örtliche Gemeinden verschiedener Gemeinschaften werden Gastgeber der Eucharistiefeiern sein. Dies ist eine genaue Reflexion der Realität der heutigen ökumenischen Situation, in der sich eine Vielzahl von *Annäherungen* an das Thema der Eucharistiefeier zeigt.

Nicht-eucharistisches gemeinsames Gebet führte aber auch zu stetig wachsenden Spannungen in der orthodoxen Diskussion. Zwei pastorale Faktoren erschweren aber heutzutage das gemeinsame Gebet mehr als je zuvor: die zunehmenden Spannungen in unseren Kirchen in dieser Frage und der sich verändernde Charakter dessen, was wir als „Ökumenischen Gottesdienst" in den letzten Jahren und Versammlungen erfahren haben. In ökumenischen Gottesdiensten ist ein auffälliger Rückgang an Sensitivität für die verschiedenen Traditionen zu bemerken, ihren liturgischen Sensibilitäten und ihrem liturgischen Ethos gegenüber.

Christliche Moral

Als Christen nehmen wir Anteil an vielen Fragen im Bereich der Moral. Wir bemerken auch, daß Christen in vielen dieser Fragen nicht in der Lage sind, zu einem Konsens zu kommen. Der Weltkirchenrat kann für diesen Zweck ein nützliches Forum sein. Wir stellen z.B. die Notwendigkeit der Reflexion und des wissenschaftlichen Forschens in Fragen fest, die sich auf Ehe und Familienleben beziehen, was auch Themen wie Abtreibung, menschliche Sexualität, Drogen und Kriminalität mit einbeziehen würde.

Viele dieser Punkte, besonders diejenigen, die die sexuelle Orientierung und die Abtreibung betreffen, sind außerordentlich strittig. Die Behandlung dieser Fragen unter dem Banner der „Menschenrechte" beinhaltet sowohl ein positives als auch ein negatives Potential: auf der einen Seite würde es unseren gemeinsamen Ruf stärken, jedem Menschen als von Gott geschaffenem Ebenbild mit Liebe und Respekt zu begegnen. Andererseits möchten wir auf der Grundlage der „Menschenrechte" nicht daran gehindert werden zu erklären, daß gewisse Lebensstile und Praktiken nicht gottgewollt sind.

Zusammenfassung

Unsere Vorversammlung fand im Kontext zu diesen bedeutsamen Entwicklungen in unseren Kirchen, in der Ökumenischen Bewegung und im Weltkirchenrat statt. Viele der Fragen und Besorgnisse, die von den Orthodoxen in den letzten Jahren vorgebracht wurden, lasteten schwer auf den Diskussionen der Versammlung, zum Thema der Versammlung und zur Rolle der Orthodoxen in der Ökumenischen Bewegung.

Wir beten darum, daß die gemeinsame christliche Reflexion über diese Fragen uns nicht länger trennen möge und wir ermutigen die Gemischte Kommission, diese Themen aufzugreifen und zu überlegen, wie man sich ihnen in Zukunft stellen kann.

Christus ist auferstanden !

Ihm sei Ruhm, Ehre und Anbetung zusammen mit dem ewigen Vater und dem lebenspendenden Geist. Jetzt und immer und in Ewigkeit. Amen

Dieser Bericht wurde von den Mitgliedern der Vorversammlung, mit einigen Vorbehalten von seiten der Delegierten der Russischen Orthodoxen Kirche, einstimmig angenommen.

Übersetzung aus dem Englischen: Gerda Grebing, Ökumenische Centrale, Frankfurt/M.

Internationaler Konvent Christlicher Gemeinden in Berlin und Brandenburg

Erklärung der Arbeitsgruppe der Orthodoxen/Alt-Orientalischen Gemeinden anläßlich des 50. Jubiläums der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen

1. Wir, die Mitgliedsgemeinden der Orthodoxen/Alt-Orientalischen Arbeitsgruppe im Internationalen Konvent Christlicher Gemeinden in Berlin und Brandenburg nehmen das 50. Jubiläum des Ökumenischen Rates der Kirchen zum Anlaß, eine Erklärung über unsere Erfahrungen in der ökumenischen Zusammenarbeit in Berlin abzugeben.

2. Die Orthodoxen/Alt-Orientalischen Kirchen haben stets ihre Bereitschaft zur tatkräftigen Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung in Berlin bekundet. Sie waren 1970 Gründungsmitglieder des Ökumenischen Rates in Berlin (bzw. Berlin-Brandenburg) und auch später des Internationalen Konvents Christlicher Gemeinden in Berlin und Brandenburg. Ferner sind sie in allen Gremien und Arbeitsgruppen der beiden ökumenischen Organisationen vertreten und unterstützen die Arbeit dieser Gremien. Auf vielfältige Weise arbeiten wir mit allen christlichen Kirchen der Bundeshauptstadt zusammen, z.B. in der Gebetswoche für die Einheit der Christen, beim internationalen „Fest der Völker", bei der Woche der ausländischen Mitbürger und in einer großen Zahl verschiedener lokaler Treffen.

3. Wir möchten die Wichtigkeit dieser Zusammenarbeit mit allen Kirchen erneut bekräftigen und betrachten dies als die Erfüllung unseres christlichen Auftrages, die Botschaft Jesu Christi zu verkündigen *„durch Zeugnis und Dienst der Gemeinschaft der Kirchen Ausdruck verleihen sowie die Einheit der Gemeinde Jesu sichtbar werden lassen zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und Heiligen Geistes"* (aus der Präambel der Satzung des Internationalen Konvents Christlicher Gemeinden in Berlin und Brandenburg).

4. Als fremdsprachige Kirchen sind wir uns unserer besonderen und doppelten Aufgabe bewußt. In erster Linie sind wir für unsere Gemeinden die Vermittler der Orthodoxen/Alt-Orientalischen kirchlichen Tradition. Gleichzeitig betrachten wir uns als ein wichtiges identitätsstiftendes Element in kultureller Hinsicht. Wir sind dankbar, daß wir unsere speziellen Belange im Rahmen ökumenischer Verbände, die von einer Atmosphäre der Toleranz und Offenheit geprägt sind, erörtern können. Insbesondere erleben wir die Römisch-Katholische Kirche und die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg und ihre Bischöfe als Brüder und Partner im Glauben, offen für unsere Anliegen.

5. Um so mehr beunruhigen uns die letzten Entwicklungen in der Zusammenarbeit unserer Kirchen mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf. Wir wünschen uns eine unbefangene Teilnahme, die eine harmonische Atmosphäre mit fairen und unparteiischen Gesprächen fördert. Wir sind zuversichtlich, daß bei allen Entscheidungen die ökumenische Verpflichtung mit dem Hauptziel, der *„Vision einer Kirche, die alle Menschen in Gemeinschaft mit Gott bringt"* (aus dem Entwurf

der Grundsatzerklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen) zu verwirklichen, maßgebend sein wird.

6. Wir erklären unsere Bereitschaft, weiterhin zur geistlichen Einheit der Kirchen beizutragen und verstehen dies nicht als undifferenzierte Einheitlichkeit unter die Subordination der Vielen unter das Eine, sondern als Gemeinschaft der Vielen. Unseren Auftrag entnehmen wir aus der Verkündigung: *„damit sie alle eins seien. Wie du, Vater,* in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast" (Johannes 17,21).

7. Wir bekräftigen unsere Absicht, die Zusammenarbeit mit allen christlichen Kirchen Berlins fortzusetzen und halten weiterhin an unserer Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat Berlin-Brandenburg sowie im Internationalen Konvent Christlicher Gemeinden in Berlin und Brandenburg fest.

8. Diese Erklärung geben wir ab als Zeichen unserer Verbundenheit und Dankbarkeit für die Möglichkeit des gemeinsamen Zeugnisses in dieser Stadt und *„wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten und in allem wachsen, bis wir ihn erreicht haben. Er, Christus, ist das Haupt"* (Eph 4,15).

Die Orthodoxen Gemeinden (in alphabetischer Reihenfolge): *Für die Bulgarisch-Orthodoxe Gemeinde: gez. Metropolit Simeon; Für die Griechisch-Orthodoxe Gemeinde: gez. Erzpriester Drakonakis, Für die Griechisch-Orthodoxe Gemeinde von Antiochien: gez. Priester Esber; Für die Rumänisch-Orthodoxe Gemeinde: gez. (z.Z. erkrankt): Für die Russisch-Orthodoxe Gemeinde: gez. Erzbischof Theofan; Für die Serbisch-Orthodoxe Gemeinde: gez. Priester Gacic.*

Die Alt-Orientalischen Gemeinden (in alphabetischer Reihenfolge): *Für die Armenisch-Apostolische Gemeinde: gez. Erzbischof Karekin Bekdjian; Für die Äthiopisch-Orthodoxe Gemeinde: gez. Priester Dr. Tebege; Für die Koptisch-Orthodoxe Gemeinde: gez. Bischof Damian; Für die Syrisch-Orthodoxe Gemeinde: gez. Priester Teber.*

Für den Vorstand des Internationalen Konvents Christlicher Gemeinden in Berlin und Brandenburg: Sona Eypper

Mit einem feierlichen Gottesdienst in der Alten Lutherischen Kirche von *Amsterdam*, in dem der Moderator des Zentralausschusses, Katholikos Aram Keshishian/Libanon predigte und an dem auch die niederländische Königin Beatrix teilnahm, hat der ÖRK am 19. September am Gründungsort die *Feiern zu seinem 50jährigen Bestehen* eröffnet. Bei einem Symposion sprach Generalsekretär Konrad Raiser zum Thema „Glaube in der Stadt". Die EKD war durch Bischof Zippert/Kassel vertreten. Am Sitz des ÖRK in *Genf* fand am 20. September ein ökumenischer Gottesdienst in der reformierten Kathedrale St. Peter und am 22. September eine offizielle Jubiläumsfeier im Ökumenischen Zentrum statt.

Von 26. bis 29. August trafen sich in Bossey bei Genf Vertreter der orthodoxen, römisch-katholischen, anglikanischen und protestantischen Kirche sowie Abgesandte ökumenischer Organisationen, um erste Schritte zur Gründung eines *„Forums christlicher Kirchen und Organisationen"* zu besprechen. Ein solches Forum war zunächst als Teil der in Harare zu verabschiedenden Grundsatzerklärung über ein gemeinsames Verständnis und eine gemeinsame Vision des ÖRK vorgesehen. Inzwischen wird dieser Vorschlag unabhängig von der ÖRK-Vollversammlung als eigenes Dialogforum zur Stärkung der ökumenischen Bewegung diskutiert. Das Forum soll durch seine Aufgabenstellung und Struktur dazu dienen, daß Nichtmitglieder des ÖRK wie die römisch-katholische Kirche, bestimmte Freikirchen, Pfingstkirchen und -gruppen sowie Evangelikale, die schon jetzt Partner in der ökumenischen Bewegung, aber keine ÖRK-Mitglieder sind oder werden wollen, in geordneter Form mit dem ÖRK zusammenarbeiten können.

Von 18. Juli bis 9. August versammelten sich knapp 750 Bischöfe, darunter 11 Bischöfinnen aus den USA, Kanada und Neuseeland, zur im zehnjährigen Turnus stattfindenden *Lambeth-Konferenz* in Canterbury. Sie repräsentieren in 167 Ländern die 37 Kirchenprovinzen der anglikanischen Kirchengemeinschaft, zu der 70 Mill. Gläubige zählen. Es wurden annähernd 100 Erklärungen verabschiedet, darunter – nach heftigem Streit mit 641 Stimmen – eine solche, die homosexuelle Praktiken mit der Bibel für unvereinbar erklärt. Die weiteren Themen erstreckten sich von der sog. Sterbehilfe, die strikt abgelehnt wurde, bis zu Entschuldungsinitiativen für die ärmsten Länder und Kompetenzerweiterungen für den Erzbischof von Canterbury als Primas der Gemeinschaft, um Provinzen in Not gemeinsam helfen zu können.

Der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Ishmael Noko, hat ein weltweites *Abkommen zur vollen Kirchengemeinschaft zwischen Anglikanern und Lutheranern* angeregt.

Vom 23. bis 27. Mai hatte die Russische Orthodoxe Kirche zum *Zweiten Gespräch* in der neuen Reihe der *bilateralen Dialoge mit der EKD* (benannt nach dem Beginn in *Bad Urach*) nach Minsk eingeladen. Die Gespräche fanden unter der Gastgeberschaft von Metropolit Filaret, dem Exarchen des Moskauer Patriarchats für ganz Weißrußland, in der Theologischen Fakultät der Europäischen Humanistischen Universität von Minsk statt. Thema war „Die Kirche, das Volk und der Staat in Europa".

Am 25. Mai nahm auch der Leiter des Kirchlichen Außenamts, *Metropolit*

Kyrill, an den Gesprächen teil. Er unterrichtete die Dialogteilnehmer über die orthodoxe Zusammenkunft in Saloniki (siehe ÖR 3/98). Wegen der Kritik, der die inhaltliche Arbeit und die gottesdienstlichen Formen des ÖRK in der ROK ausgesetzt seien, müsse diese, so der Metropolit, im ÖRK auf eine Strukturreform und eine neue Aufgabenbeschreibung drängen. Vorrangig sei zu klären, ob die allgemeinen westlich-liberalen Standards ethischen Verhaltens für „Christen und Kirchen Priorität haben oder die aus dem Evangelium gewonnenen christlichen Normen" (Kommuniqué). Bischof D. Rolf Koppe betonte, daß die Absage an Gebetsgemeinschaft in Harare aus der Sicht der EKD einen Rückschritt bedeuten würde. Der bilaterale Dialog seit 1959 könne und müsse sich in der Bewältigung der aktuellen Probleme bewähren.

Ökumenereferent *Karl F. Kruschel* berichtete von den mehr als 500 Partnerschaften und Projekten, die evangelische Gemeinden in Deutschland und orthodoxe Gemeinden im Gebiet des GUS verbinden und den Blick auf ganz Europa weiten können.

Namens der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg hat Bischof Dr. Wolfgang Huber das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken und den Deutschen Evangelischen Kirchentag zum *ersten Ökumenischen Kirchentag* im Jahr 2003 nach *Berlin* eingeladen.

Ende August befaßte sich der *Internationale Rat der Christen und Juden* im vogtländischen Erlbach mit den Themen Grenzen des Pluralismus, Situation von Minderheiten und der unterschiedlichen Auffassung beider Seiten von Staat und Religion. Referenten waren u. a. Konrad Raiser, Kardinal Edward Cassidy und der Leiter des britischen Instituts für muslimische Studien, Sheikh Zadi Badewi. Zum neuen Präsidenten wurde als Nachfolger von Martin Stöhr der Rabbiner *David Rosen* gewählt. Er ist seit 1985 Professor für jüdische Studien am Zentrum für Nahost-Studien in Jerusalem.

Die *Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands* (VELKD) feierte am Sonntag, 5. Juli, mit einem Festgottesdienst in der St. Georgskirche zu Eisenach, dem Ort ihrer Gründung im Jahr 1948, ihr fünfzigjähriges Bestehen.

Das *Katholische Bistum der Altkatholiken in Deutschland* blickte am 7. Juni mit einem Festgottesdienst in Köln auf sein 125jähriges Bestehen zurück. Aufgrund der vereinbarten eucharistischen Gastgemeinschaft wirkte der altkatholische Generalvikar Schlenzig bei der Austeilung des Hl. Abendmahls beim 50jährigen Jubiläum der VELKD in Eisenach am 5. Juli mit.

Die *Francke'schen Stiftungen* in Halle konnten am 13. Juli ihr 300jähriges Bestehen feiern.

Auf Initiative von Kardinal Christoph Schönborn und Einladung der Stiftung „Pro Oriente" fand vom 15. bis 17. Mai in Wien eine *Studientagung zur griechischen und lateinischen Überlieferung über den Ausgang des Hl. Geistes* (die Filioque-Frage) statt.

In Wittenberg wurde am 6. September das *Mesrop-Zentrum für Armenische Studien* eröffnet, das über die Stiftung Leucorea (Gräzisierung von Wittenberg = Weißer Berg) mit der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg verbunden ist. Benannt ist es nach dem Heiligen Mesrop (geb. 360), dem Urheber des armenischen Alphabets und der ersten armenischen Vollbibel. Im Eröffnungsvortrag stellte der Direktor des Zentrums, Professor Dr. Hermann Goltz, den Namensgeber Mesrop und Martin Luther als „Innovator" und „Reformator" einander gegenüber.

Der *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden/Baptisten* hatte auf der jähr-

lichen Bundeskonferenz 1997 darüber verhandelt, ob zur Mitgliedschaft weiterhin nur Christen zugelassen werden können, die bei ihrer Taufe vor einer baptistischen Gemeinde ein persönliches Bekenntnis ihres Glaubens ablegen. Dies schloß bisher die sogenannten „Freunde" von der Mitgliedschaft aus, also diejenigen Christen, die in ihrer in einer anderen Kirche empfangenen Taufe ihre Aufnahme in die eine Kirche des Ökumenischen Bekenntnisses von 381 sahen. Zu einer vollen ökumenischen Öffnung konnte sich die Bundeskonferenz auch 1998 nicht durchringen. Gebilligt wurde aber ein „Wort" der Bundesleitung vom November 1997, daß solchen Christen, die nicht noch einmal getauft werden wollen, aber „bei uns eine geistliche Heimat suchen, eine Art von Gastrecht gewährt" wird.

„*Lade Deine Nachbarn ein*" – das beim ACK-Jubiläum im März 1998 beschlossene Projekt ist so weit gediehen, daß ab November dazu Materialien bei der Ökumenischen Centrale (60487 Frankfurt/M., Ludolfusstr. 2–4, Fax 069-24702730) bestellt werden können. Außerdem hat der Abschlußbericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags über „Sogenannte Sekten und Psychogruppen" die ACK veranlaßt, in der Ökumenischen Centrale eine *Informationsbroschüre* zu erstellen: „*Die christlichen Kirchen und die Sekten*". Darin wird betont, daß sich Kirchen von Sekten durch ökumenische Haltung und Zusammenarbeit sowie dadurch unterscheiden, daß sie auf den Anspruch verzichten, allein und ausschließlich das Heil zu vermitteln.

„Globalen Mächten widerstehen" lautet die Kurzformel der *Kairos-Erklärung für Europa*, die unter dem Stichwort „Globalisierung. Ein Offener Brief der Sorge und Hoffnung" von christlichen Gruppen und Einzelpersonen aus mehreren europäischen Ländern Ende Juli publiziert wurde. Sie fordert Organisationen und Einzelpersonen zu Stellungnahmen heraus, wie entgegen einem globalen Neoliberalismus ein sozial gerechtes Europa geschaffen werden kann. Das bis Mitte 1999 erbetene Echo der angesprochenen Organisationen soll im Oktober 1999 bei einem Großtreffen in Brüssel an die EU-Politiker weitergeleitet werden.

In Verantwortung der Comenius Foundation „Nadace Comenius" in Prag ist im Mai 1998 ein *Sammelband „Comenius als Theologe"* erschienen. Er faßt die Beiträge der Prager Internationalen wissenschaftlichen Konferenz von 1992 mit dem Thema „Comenius' Erbe und die Erziehung des Menschen im 21. Jahrhundert" zusammen. Herausgeber sind Vladimir J. Dvorák und Jan B. Lásek. 19 Beiträge sind deutsch-, 5 englischsprachig. Bezug über Nadace Comenius, Fraunhoferstr. 26/602, D-10587 Berlin, Umfang 270 S., Preis DM 49,–.

Die *Sammelaktion „Brot für die Welt"* 1997/98 erbrachte 120,5 Mill. DM, 6,9% mehr als 1996/97.

Das Vatikanische Staatssekretariat teilte über einen Brief des Apostolischen Nuntius in Bonn mit, daß das *Philosophisch-Theologische Studium in Erfurt*, die einzige Ausbildungsstätte für katholische Theologen in den neuen Bundesländern, *nicht als katholisch-theologische Fakultät in die wiedergegründete Universität Erfurt einbezogen werden darf*. Damit hat sich – entgegen allen Beschlußgremien in Deutschland – auf dem Weg über Rom diejenige kleine Minderheit der deutschen katholischen Bischöfe durchgesetzt, welche die theologische Ausbildung von der „universitas litterarum et scientiarum" abgrenzen und unter Aufsicht des bischöflichen Lehramts stehenden Kirchlichen Hochschulen anvertrauen will.

Berufen/gewählt wurden:

die Schweizer Katholikin Catherine Gyarmathy, die griechische orthodoxe Theologin Katarina Karkala-Zorba und die Direktorin der Evang. Frauenarbeit in Österreich Inge Schintlmeier zu Präsidentinnen des Ökumenischen Forums christlicher Frauen in Europa;

der Diplomvolkswirt und bisherige Referent an der FEST in Heidelberg Hans Diefenbacher zum Umweltbeauftragten der EKD in Nachfolge von Heinrich Vokkert;

der bayerische Theologe Udo Hahn, bisher Ressortleiter evang. Kirchen beim Rheinischen Merkur, ab 1. Oktober zum Pressesprecher der VELKD als Nachfolger von Jürgen Jeziorowski, der in den Ruhestand trat;

Otmar Fuchs, Professor für Pastoraltheologie in Bamberg, als Nachfolger von Norbert Greinacher zum Professor für Praktische Theologie an der kathol. Fakultät Tübingen. Fuchs plädiert für eine „ökumenische Pastoral".

Professor Dr. Peter Neuner, kathol. Dogmatiker in München, zum Leiter der Arbeitsgemeinschaft für Dogmatik und Fundamentaltheologie im deutschen Sprachraum;

Dekan Eberhard Ammon/Rottenburg am Neckar, zum Leiter des (katholischen) Deutschen Liturgischen Instituts in Trier.

Es vollendeten

das 85. Lebensjahr:

Helmut Claß, Altbischof der Württ. Landeskirche und ehem. EKD-Ratsvorsitzender, am 1. Juli;

Schalom Ben-Chorin/Jerusalem, als Fritz Rosenthal in München geboren, am 20. Juli;

das 80. Lebensjahr:

Theodor Schober, früher Präsident des Diakonischen Werkes, am 10. August;

das 70. Lebensjahr:

der Publizist Reinhard Henkys am 22. Juli;

der Promotor ökumen. Liedguts und frühere Propst in Frankfurt Dieter Trautwein am 30. Juli;

der Prof. f. NT und Bischof em. v. Lübeck Ulrich Wilckens am 5. Juli;

der Prof. em. f. System. Theologie in München, Wolfhart Pannenberg, am 2. Oktober; Pannenberg war langjähriges Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK;

Dr. Eduard Schütz/Barsbüttel, baptist. Theologe, früher Mitherausgeber der ÖR, langjähriger ACK-Delegierter des BEFG und Direktor des Hamburger Seminars, am 15. Oktober.

Verstorben sind:

Bernhard Häring, Prof. em. für Moraltheologie und Konzilsberater, 85-jährig am 3. Juli;

Hans Hermann Walz, von 1954 bis 1981 Generalsekretär des Deutschen Evang. Kirchentags, Gründer der „AG Juden-Christen", 83jährig am 4. Juli in Fulda;

Prof. Dr. Prina Navè Levinson, Brückenbauerin zwischen Juden und Christen und Frau des Rabbiners Nathan

Peter Levinson, 77jährig am 3. August in Jerusalem;

Kardinal Alois Grillmaier, Prof. in München und profunder Kenner der Konziliengeschichte, 88jährig am 13. September in München;

Jan Niemöller, Jurist, ehemaliges Ratsmitglied der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), 72jährig am 12. Oktober in Usingen (Taunus).

Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 6. Oktober)

I. Ökumenischer Rat, ökumenische Bewegung

Themenheft: „Common Understanding and Vision: Continuing the Discussion, EcRev 3/98; darin u.a. *Peder Lodberg*, An Analysis of the Responses to the Process (268–277), *Bert Hoedemaker*, The Unity of Humankind: Problems and Promises of an Indispensable Ecumenical Theme (307–314), J.-M. R. Tillard, OP, The WCC in Quest of its Identity (390–399);

Reinhard Thöle, Ökumenische Verpflichtungen treffen auf innerorthodoxe Schwierigkeiten, MDKonfInst 4/98, 71–73;

Ulrich Ruh, Gespaltene Ökumene?, HerKor 7/98, 325–327;

Michael Strauß, Ist die ökumenische Bewegung gescheitert?, EvKom 9/98, 501;

Thema „Ökumene – Getrennte Gemeinschaft" mit Beiträgen von *Karl-Josef Kuschel* (Das Ökumene-Verständnis der röm.-katholischen Kirche), *Jürgen Moltmann* (Evang. Sicht auf die katholische Kirche), *Metropolit Augoustinos* (Der Beitrag der Orthodoxie zur Ökumene), EvKom 8/98, 443–451 sowie mit einem Interview mit Erzbischof *G. L. Carey*/Canterbury, ebd., 454–457;

J. Georg Schütz, Zum 7. Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der RKK und des ÖRK, KNA/ÖKI 34/98,17–23;

Reinhard Frieling, Brücken statt Mauern. Ökumen. Lagebericht 1998, epd-Dok 40/98, 1–12;

Reinhard Hempelmann, Keine Randerscheinung. Die Pfingstbewegung als Teil der Weltchristenheit, HerKor 9/98, 460–465.

II. Rechtfertigung/Hl. Abendmahl

Die Erklärungen, Kommuniqués, das Presse-Echo und ausgewählte Leserbriefe im Umkreis der „*Gemeinsamen Erklärung*" sind größtenteils aufgelistet in *epd-Dok 37/98,* 57–60. Die römische „Note" vom 25. Juni und die Stellungnahme der EKD zu ihr vom 17. Juli 1998 siehe *dieses Heft* S. 528ff bzw. S. 532ff. Besondere Beachtung verdienen die „Präzisierungen zu einer Erklärung des Hl. Stuhls" von *Kard. Joseph Ratzinger* (epd-Dok 32/98, 3–4);

Eberhard Jüngel, Römische Gewitter. Der Vatikan sorgt für ökumenische Ernüchterung, (EvKom 8/98, 457–459 bzw. epd-Dok 37/98, 29–31) und *Eilert Herms*, Die ökum. Beziehungen zwischen der evang. und der röm.-kath. Kirche im Spätsommer 1998 (epd-Dok 37, 1–23);

Rat des Luth. Weltbundes, Beschlußfassung zur Gemeins. Erklärung, Luth.Welt-Inform. Nr. 11–12 v. 23. Juni 98, auch MDKonfInst 4/98,76–78 und epd-Dok 9/98;

Ulrich Ruh, Ökumene: Katholische Antwort auf die Rechtfertigungserklärung, HerKor 8/98, 386–388;

Gunther Wenz, Mögliches Zwischentief. Nach der Stellungnahme aus Rom: GE und Ökumene, Die ZeichdZ 9/98, 38–40;

Peter Neuner, Mißklänge im ökumenischen Dialog. Zur neuen Diskussion um die Rechtfertigungslehre, StimdZ 10/98, 651–662;

Otfried Hofius, „Für euch gegeben zur Vergebung der Sünden". Vom Sinn des Hl. Abendmahls, ZThK 3/98, 313–337.

III. Grundfragen

Bert Hoedemaker, Nanning the Coming One: Changing Relations between Mission, Modernity and Eschatology, Exchange Vol. 27, Nr. 3 (1998), 194–207;

Josef Homeyer, Gottesverwurzelung und Kirchenverwurzelung. Über die Chancen der Konfessionen in der Ökumene, Catholica 3/98, 229–233;

Georg Hintzen, Das Modell der Kirchengemeinschaft. Interpretatorische Entwicklungen seit der Leuenberger Konkordie, ebd., 155–185.

IV. Kirchen

(1) Römisch-katholische Kirche:

J.-M. R. Tillard, The Mission of the Bishop of Rome. What is Essential, what ist Expected?, One in Christ 3/98, 198–211;

Ulrich Ruh, Bischofskonferenzen: Römische Grenzziehungen, HerKor 9/98, 440–442;

Jean Claude Périsset, Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahr 1997, Catholica 3/98, 186–199;

Gottfried Leder, Kirchenverständnis und „Weltcharakter" der Laien, StimdZ 8/98, 533–544;

Stephan Haering OSB, „Wege suchen im Gespräch". Kirchenrechtliche Überlegungen zur synodalen Mitverantwortung der Gläubigen, ebd., 10/98, 689–699;

Reinhard Brandt, Das Ende der Illusionen. Zu neueren Texten des Lehramts der römisch-kathol. Kirche, ZeichdZ 10/98, 38–41;

Ulrich Ruh, Vatikanisches Votum gegen eine Fakultät Erfurt, HerKor 10/98, 496–498.

(2) Anglikaner

Joy Ann McDougall, Läßt sich die praktische Bedeutung der Trinitätslehre wiedergewinnen? Neue Horizonte in der anglo-amerikan. Diskussion, EvTh 3/98, 231–242;

Roland Hill, Anglikaner: Gemeinschaft mit Bruchstellen (Zur Lambeth-Konferenz 98), HerKor 9/98, 444–446.

V. Länderberichte

Hannes Schreiber, Hoffnungsvoller Weg. Ökumenische Entwicklungen in der (assyrischen) „Kirche des Ostens", HerKor 7/98, 366–370;

Brian Lennon, Hoffnung aus der Asche. Religion und Politik in Nordirland, ebd. 9/98,446–450;

Djuro Zalar, Schwieriges Neuland: Kroatiens Kirche nach der Ära Kuharic, ebd. 7/98, 370–374;

Oleh Turii, Die Griechisch-katholische Kirche und die Entstehung der ukrainischen nationalen Bewegung in Galizien, Ostkirchl. Studien 1/98, 3–21;

Vilis Vasnbergs, Zur Situation der Evang.-Luth. Kirche in Lettland, EvTh 3/98, 243–248.

VI. Sonstige wichtige Beiträge

Viten der neuen Märtyrer Rußlands, StimdOrth 2/98, 16–19;

Themenheft „Kirche und Staat", UnSa 3/98;

Gideon Reuveni, Zukunft ohne Vergangenheit? Geschichte und nationale Identität in Deutschland und Israel, EvTh 3/98, 213–221;

Friedrich Wilhelm Graf, Vorstaatliche Freiheitsrechte. Christliche und islamische Menschenrechtsbegründungen, EvKom 9/98, 523–525;

Hans Maier, „Das tolle Jahr". 1848 und die deutschen Katholiken, HerKor 8/98,403–407;

Klaus Lefringhausen, Unterwegs zur „Einen Welt". Die Weltbank sucht das Gespräch mit den Weltreligionen, EvKom 10/ 98, 544–546.

VII. Memoranden und Dokumentationen

Europäisches Kairos-Dokument für ein sozial gerechtes, lebensfreundliches und demokratisches Europa, Beilage zur Jungen Kirche, 6–7/98;

Globalen Mächten widerstehen. Globalisierung: Ein offener Brief der Sorge und Hoffnung, Junge Kirche 8/98, 445–452;

„Glücksfall und Ernstfall des Glaubens". Memorandum zum Weg unserer Kirche und elf Fallstudien, epd-Dok 28/98.

Neue Bücher

ÖKUMENE: EINHEIT UND VIELFALT

Peter Neuner, Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, 305 Seiten, Gb. DM 68,–.

Ökumene als Dimension, als durchgehende Perspektive aller Theologie, Thema also nicht nur einer Einzeldisziplin, sondern in der Verantwortung der Theologie als ganzer: darum geht es in diesem Buch, das den Beitrag der Theologie zur Einigung der Christenheit umreißt.

Neuner zeigt die Geschichte der Kirchenspaltungen auf und schildert anschaulich die Bemühungen um ihre Überwindung. Er umreißt ökumenische Durchbrüche wie die Leuenberger Konkordie, die Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt, die Lehrverwerfungsstudie, den konziliaren Prozeß oder auch den zu Unrecht in Vergessenheit geratenen „Fries-Rahner-Plan"; hier geht es um die Frage, „welches Maß an Übereinstimmung überhaupt gefordert werden müsse, um eine Einigung der Kirchen zu realisieren". Denn es ist offensichtlich, daß die Kirchen auch in ihrem jeweiligen Binnenbereich ein hohes Maß an Vielfalt akzeptieren, eine solche also die Einheit im Glauben nicht in Frage stellen muß. „Damit stellt sich als Thema: Welche Vielfalt zwischen den Teilkirchen ist innerhalb einer geeinten Kirche möglich?" (S. 168). – Ein sicher auch heute aktueller und zukunftsträchtiger Ansatz, der deutliche Analogien zur Leuenberger Konkordie aufweist, die ja auch nicht

auf eine universale oder gar uniforme Einheitskirche abhebt, sondern auf die Gemeinschaft selbständiger Kirchen.

Bei der Darstellung gegenwärtiger theologischer Hauptprobleme versucht Neuner mit seiner gleichsam ökumenisch durchtrainierten, höchst sensiblen Spürnase zu den traditionellen Kontroversfragen Aussagen zu formulieren, die den verschiedenen Kirchen, oft unter differenzierender Terminologie, gemeinsam sind oder die ihnen zumindest als akzeptabel erscheinen können. Für die Versöhnung der Ämter kommt er dabei zu dem Ergebnis, daß „die in der ökumenischen Theologie aufgezeigten Konvergenzen ... ein Maß an Gemeinsamkeit (offenbaren), das es jedenfalls schwer macht, die Nichtanerkennung weiterhin zu legitimieren" (S. 237).

Bei der Diskussion um das Papsttum als Dienst an der Einheit verweist Neuner im Melanchthonjahr auf die Fragestellungen der Reformationszeit. Das „jure humano" der Reformationszeit habe keineswegs einen abwertenden Sinn, so als sei das Papsttum unnötig, nebensächlich, menschliche Erfindung oder sogar Teufelswerk; wenn es der Einheit der Kirche dient, dann ist es mit H. Meyer „wahrlich keine Sache der bloßen Zweckmäßigkeit oder Wünschbarkeit" (S. 242), dann ist es notwendig. Diese Aussage komme jedoch dem „jus divinum" erheblich nahe, „das in der katholischen Theologie keineswegs einfachhin die Stiftung durch den historischen Jesus meint" (a.a.O.). Nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils hat das Papsttum eine Funktion für alle Christen: der Papst ist für die Christenheit als ganze da. „Zweck seines Amtes ist es, die Einigung der Orts- und Teilkirchen in der ‚koinonia' der universalen Kirche zu befördern und jeweils neu zu ermöglichen. Wenn sich das Papsttum dieser Aufgabenstellung neu bewußt wird, kann es im ökumenischen Bereich eine Bedeutung erlangen, die noch gar nicht abzuschätzen ist ... Die Praxis wird hier der Rechtsordnung vorangehen müssen" (S. 243).

Für das Modell der Koinonia schlägt auch Neuners Herz bei der Erörterung ökumenischer Zielvorstellungen zum Abschluß seiner höchst informativen und lesenswerten Ökumenekunde. Ins Zentrum der Überlegungen rückte dieser Begriff in den neunziger Jahren nicht nur, weil er in den verschiedenen christlichen Traditionen heimisch ist, sondern insbesondere, weil er geeignet erscheint, „die legitimen Verschiedenheiten der Kirchen positiv zu werten, so daß sie einer umfassenden Gemeinschaft nicht notwendigerweise entgegenstehen müssen." Zudem vermag „die Vorstellung von der Koinonia auch die Verpflichtung der Kirchen in Gesellschaft und Welt auszudrücken, denn die Forderung der Gemeinschaft endet nicht an den Grenzen der Kirchen" (S. 203). Koinonia als gegenseitige Anerkennung, in Wort, Sakrament und Dienst könnte die ökumenischen Beziehungen der Kirchen bestimmen, wenn sich die Konfessionen als Teilkirche der universalen Kirche verstehen. Zielvorstellung ist dabei allerdings „nicht eine organisatorische Universalkirche, sondern eine Gemeinschaft von Kirchen, von denen im vollen Sinn das Kirche-Sein realisiert und darin von allen anderen anerkannt wird und in ihrer Bezogenheit auf die anderen Orts- oder Teilkirchen die universale Kirche konstituiert" (S. 296). Eine sich so gestaltende Koinonia wäre fähig, Zeichen zu sein auch für die Einheit der Menschheit und so ihre ekklesiale Begrenztheit zu transzendieren im Vollsinn von Ökumene.

Als Fazit ergibt sich: ökumenisch ist alles gesagt! Woran es fehlt, ist der Wille zur Umsetzung, denn die erkannte Wahr-

heit muß getan werden. Der Eindruck verstärkt sich immer mehr: eine Fülle von nichttheologischen Faktoren ist es, welche die Ökumene blockieren – vom Streben nach kirchenpolitischem und wirtschaftlichem Machterhalt über profilneurotische Vereinnahmungsängste bis hin zu theologischen und auch persönlichen Eitelkeiten. Konfessionalistischer Provinzialismus anstatt Ökumene als Antwort auf die Globalisierung in allen Lebensbereichen? Wie aber soll da die Welt glauben – daß ein Glaube sei, eine Taufe, ein Herr oder gar eine Erde, auf der Gerechtigkeit und Friede sich umarmen?

Wieland Zademach

Christopher Hill and Edward Yarnold SJ (eds.), Anglican Orders: the Documents in the Debate. Canterbury Press, Norwich 1997. 355 Seiten. Gb. £ 30,00.

Während im Verhältnis von röm.-kath. und luth. Kirche der Einigung über die Rechtfertigungslehre größte Bedeutung beigemessen wird, steht im Verhältnis Roms zur Anglikanischen Gemeinschaft die Frage des Amtes im Vordergrund. Im Jahre 1896 erklärte Papst Leo XIII. die anglikanischen Weihen ausdrücklich für ungültig. Der Ablauf eines Jahrhunderts seit dieser Entscheidung läßt eine Prüfung angezeigt erscheinen, ob sie heute noch in dieser Form aufrechterhalten werden kann.

Für diese Prüfung bietet die vorliegende Dokumentensammlung eine ausgezeichnete Grundlage. Sie enthält vor allem die Bulle „Apostolicae Curae" vom 13. September 1896 mit der Entscheidung des Papstes und „Saepius Officio", die Antwort der Erzbischöfe von Canterbury und York vom 19. Februar 1897. Zum tieferen Verständnis der Kontroverse tragen die Voten einer Reihe von Beratern des Papstes bei (unter ihnen der spätere Kardinalstaatssekretär Gasparri). Auszüge aus dem Tagebuch des Anglikaners T. A. Lacey, der sich während der Beratungen in Rom aufhielt, und ein Brief von Lord Halifax an Abbé Portal geben anschaulichen Aufschluß über Gefühle und Beweggründe der beteiligten Personen. Alle diese Dokumente werden in englischer Übersetzung geboten.

In einer ausführlichen Einleitung stellen die Herausgeber den Gang der Beratungen und die für die Entscheidung des Papstes maßgebenden historischen und theologischen Gesichtspunkte ebenso dar wie die Gegenbeweisführung der anglikanischen Antwort. Abschließend machen sie eine Reihe theologischer Fragen namhaft, die sich bei einer Wiederaufnahme der Prüfung stellen. Diese Fragen berühren sich zum Teil mit solchen, die bei der anglikanisch-lutherischen Porvoo-Vereinbarung eine Rolle spielten. Deshalb sind auch die hier veröffentlichten Dokumente über den engeren anglikanisch-römischen Bereich hinaus von ökumenischem Interesse.

Hanns Engelhardt

H. R. McAdoo, Anglicans and Tradition and the Ordination of Women. Canterbury Press, Norwich 1997. £ 11.99.

Heilige Schrift, Überlieferung und Vernunft sind die traditionellen Eckpfeiler anglikanischen theologischen Denkens. Insbesondere die Frage nach den Kriterien einer legitimen Weiterentwicklung kirchlicher Lehre hat dieses Denken seit Newmans „Essay on the Development of Christian Doctrine"

(1845) nicht mehr losgelassen. Sie spielt auch in der Diskussion um die Frauenordination in den Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft eine maßgebende Rolle. Darüber hinaus ist sie von grundlegender Bedeutung für das Bewußtsein anglikanischer Identität. Deshalb ist das vorliegende Buch des früheren Erzbischofs von Dublin auch für Nichtanglikaner von Bedeutung als ein offenes Tor zum anglikanischen Selbstverständnis, das sich Außenstehenden nicht so leicht erschließt, weil es nicht – wie etwa Luthertum oder Calvinismus – von einem kohärenten Lehrsystem geprägt ist. Als ausgewiesener Kenner der anglikanischen „Standard Divines", jener Theologen des 16. und 17. Jh., die für das anglikanische Denken bis heute richtungweisend sind, ist der Verf. wie wenige andere befähigt, dieses Selbstverständnis auszuloten und darzustellen und abschließend die Frage der Frauenordination in diesen Denkzusammenhang einzuordnen. Er nimmt seinen Ausgangspunkt bei der Geschichtlichkeit der Offenbarung; maßgebend für die Legitimation einer Entwicklung ist das Zusammenspiel zwischen dieser geschichtlichen Offenbarung als einer Konstanten und dem Prozeß des Erinnerns und Interpretierens in der Gemeinschaft des Glaubens, in dem auch der Vernunft eine wesentliche Rolle zukommt. Dies belegt er – in Auseinandersetzung mit den Auffassungen anderer Kirchen – aus der anglikanischen Theologiegeschichte von *John Jewel* im 16. Jh. bis zu den Lambeth-Konferenzen. Danach wird Tradition und Vernunft untereinander zuweilen eine unterschiedliche Rangfolge zugewiesen; die Heilige Schrift steht jedoch immer an erster Stelle. Dementsprechend kann die Tradition auch einer Neubewertung und Veränderung unterliegen, stets aber in der lebendigen Kontinuität der Kirche. Diese Grundsätze wendet der Verf. in dem umfangreichen Schlußkapitel auf die Frauenordination an mit dem – nun nicht mehr überraschenden – Ergebnis, daß die Entscheidung anglikanischer Kirchen für sie mit ihrem Grundverständnis der Tradition vereinbar ist.

Dieses Buch ist nicht nur eine umfassende anglikanische Selbstvergewisserung, sondern kann auch als Grundlage des Gesprächs mit anderen Kirchen wie der römisch-katholischen und den orthodoxen dienen, die sich zur Ordination von Frauen zum Priesteramt noch nicht haben entschließen können.

Hanns Engelhardt

Tuija Binder, Maria in Finnland. Vom Missale Aboense zu den Schriften Mikael Agricolas. Luther-Agricola-Gesellschaft, Helsinki 1996. 264 Seiten. Pb.

Eine bemerkenswerte Untersuchung zur Mariologie hat die finnische evangelische Theologin Tuija Binder vorgelegt. Sie leistet mit dieser Studie einen gleichermaßen nennenswerten Beitrag zur Liturgiegeschichte und auch zur finnischen Reformationsgeschichte. Die Zweisprachigkeit der Verfasserin prädestiniert sie gewissermaßen für eine solche Abhandlung: Den auf Finnisch zitierten Quellentexten folgt jeweils eine eigene deutsche Übersetzung, so daß auch Leser, die die finnische Sprache nicht beherrschen, ihren Ausführungen flüssig folgen können.

In einer Einleitung stellt T. Binder die von ihr untersuchten Quellen vor und gibt eine knappe allgemeine Einführung zu liturgischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekten der Mariologie, soweit sie einen wichtigen Verständnis-

horizont für die folgenden Untersuchungen bilden. Schon die hier vorgenommene Differenzierung in biblisch begründete Marienfeste und in Traditionen, in denen Maria als Mittlerin und Fürbitterin anzutreffen ist, weist hin auf die später von der Verfasserin herausgearbeiteten Unterschiede zwischen reformatorisch verstandener Marienverehrung und mittelalterlicher Marienfrömmigkeit.

Der zweite Teil betrifft die vorreformatorischen liturgischen Traditionen Finnlands. Im Missale Aboense (1488), das als „missale plenum" alle für die Meßfeiern im Kirchenjahr notwendigen Meßtexte vereinigt und häufige Textparallelen zum Missale Romanum aufweist, wendet T. Binder ihre Aufmerksamkeit insbesondere den auf Maria bezogenen Texten zu. Sie stellt fest, daß die liturgische Marienverehrung, so wie sie im Missale Aboense, im Kalendarium sowie im „proprium de sanctis", in den Votivmessen und in den Sequenzen zum Ausdruck kommt, der im Mittelalter üblichen Form der Marienverehrung entspricht. Auffällige dominikanische Spezifika, die man in bezug auf Maria angesichts der nachdrücklichen Marienverehrung der Dominikaner aufgrund ihres historischen Einflusses in Finnland hätte erwarten können, kann die Verfasserin nicht feststellen.

Im Manuale Aboense (1522), das als agendarisches Kompendium den finnischen Priestern alle für die Spendung der Sakramente und Sakramentalien notwendigen Texte an die Hand gab, wird Maria regelmäßig mit dem Attribut „sancta" versehen und an der Spitze einer Reihe weiterer Heiliger genannt. Ihre Heiligkeit und Jungfräulichkeit werden ebenso betont wie ihre Rolle als jungfräuliche Mutter und Gottesgebärerin. Sie wird um ihre Fürbitte angerufen, womit ihr die Funktion der Mittlerin und Fürbitterin zukommt.

In einem dritten Teil wendet sich T. Binder dem Werk des Lutherschülers und finnischen Reformators Mikael Agricola zu, dessen Schriften sich über den Zeitraum von 1543/44 bis 1552 erstrecken. Wenngleich Agricola nie einen eigenen Marientraktat verfaßt hat (im Gegensatz zu Luther, dessen Auslegung des Magnifikat man als solchen verstehen kann), weist T. Binder doch in seinen unterschiedlichen liturgischen wie katechetischen Werken eine Entwicklung nach, die von der mittelalterlichen Marienfrömmigkeit ausgehend zu einer reformatorisch verstandenen Marienverehrung hinführt. Deutlich wird diese Entwicklung in der Tilgung des Mittlerschafts- und Verdienstgedankens, in der Betonung des vorbildlichen Glaubens der Maria, in der Beibehaltung ehrenvoller Epitheta, in der schrittweisen Reduzierung der Marientage auf die neutestamentlich-biblisch belegten Feste „Purificatio", „Annuntiatio" und „Visitatio". Deutlich stellt die Verfasserin eine Akzentverschiebung von Maria auf Christus hin fest. Zunehmend habe diese dazu geführt, Marientage als sogenannte Herrentage zu begehen.

Der lebendige Stil der Verfasserin fördert die Aufmerksamkeit der Leser. Die leichte Redundanz im wiederholten Hinweis auf die zutage tretenden Forschungsergebnisse macht diese Untersuchungen zu einer elementaren Einführung in die lokale Reformationsgeschichte. Die Untersuchung „Maria in Finnland" von Tuija Binder sollte in keiner theologischen Bibliothek fehlen und ist besonders Studierenden zur Lektüre zu empfehlen.

Donata Dörfel

Dr. Michael Bergunder, Theologische Fakultät Universität Halle, Universitätsplatz 8/9, 06099 Halle / Dr. Donata Dörfel, Julius-Brecht-Straße 7, 22609 Hamburg / Dr. Hanns Engelhardt, Abeggstraße 4, 65193 Wiesbaden / Prof. Dr. Hermann Goltz, Kornblumenweg 29, 06118 Halle / Prof. Dr. Silvia Hell, Universität Innsbruck, Universitätsstraße 4, A-6020 Innsbruck / Dr. Dagmar Heller, Ökumenischer Rat der Kirchen, P.O. Box 2100, CH-1211 Genf 2 / Prof. Dr. Klaus Hock, Händelstraße 6, 18069 Rostock / Prof. Dr. Anastasios Kallis, Universität Münster, Orthodoxe Theologie, Hüfferstraße 27, 48149 Münster / Sam Kobia, Ökumenischer Rat der Kirchen, P.O. Box 2100, CH-1211 Genf 2 / Dr. Georg Laimopoulos, Ökumenischer Rat der Kirchen, P.O. Box 2100, CH-1211 Genf 2 / Marlin VanElderen, Ökumenischer Rat der Kirchen, P.O. Box 2100, CH-1211 Genf 2 / Pfarrer Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65385 Liederbach / Pfarrer Dr. Wieland Zademach, bei Brunner, Klausener Winkel 7, 90482 Nürnberg.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (vertreten durch Wolfgang Bienert / Marburg) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Günther Gaßmann / Genf; Heinz Joachim Held / Hannover; Viorel Ionita / Genf; Margot Käßmann / 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 Stefan / Prag; Lothar Ullrich / Erfurt.

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

Sitz: Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Anschrift der Schriftleitung: Postfach 900617, 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, Gärtnerweg 16, 60322 Frankfurt am Main, Tel. (069) 59 70 88, Fax (069) 59 75 42. Postbank Frankfurt (BLZ 500 100 60) Kto.-Nr. 614 54-602

Bankkonto: Frankfurter Sparkasse (BLZ 500 502 01) Kto.-Nr. 146449

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: 1.1.1998)

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