



Lukas Vischer: Gottes Bund gemeinsam bezeugen Aufsätze zu Themen der ökumenischen Bewegung

1. Ort und Zeitpunkt des Erscheinens

Karin Bredull Gerschwiler/Andreas Karrer/Christian Link/Jan Milic Lochman/Heinz Rüegger (Hg.): Gottes Bund gemeinsam bezeugen. Aufsätze zu Themen der ökumenischen Bewegung, Göttingen 1992.

2. Historischer Zusammenhang

Die international, national und lokal vernetzte Arbeitsweise von Lukas Vischer bewog einen Freundeskreis von Theologen, anlässlich seines 65. Geburtstags 1991 eine Sammlung von Aufsätzen herauszugeben. Sie hat zum Ziel, sein theologisches Denken besser zugänglich zu machen.

Die Aufsätze repräsentieren jene drei Themenkreise, denen Lukas Vischer seine theologische Arbeit über die Jahrzehnte schwerpunktmässig gewidmet hat.

3. Inhalt

1. Reformiertes Erbe: Auftrag der reformierten Kirchen heute, neuere Glaubensbekenntnisse, Zersplitterung reformierter Kirchen, Gottes Bund, Reformation als Ereignis innerhalb der Kirchengeschichte
2. Ökumenische Bewegung und konziliare Gemeinschaft: Konziliare Gemeinschaft und Konzile, Confessio Fidei ökumenisch, Rezeption von Konsensus, ökumenische Kirchengeschichte, Zukunft des Ökumenischen Rates der Kirchen, Papsttum in evangelischer Sicht
3. Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung: Heiliges Jahr, Mit den Armen auf dem Weg, Gewalt und Gewaltlosigkeit, Folter und Gefolterte, Mensch und Schöpfung.

4. Editorische Bemerkungen

Die Erstveröffentlichung bzw. Ort und Zeit eines Vortrags sind jeweils am Ende eines Artikels erwähnt.

Lukas Vischer

Gottes Bund gemeinsam bezeugen

**Aufsätze zu Themen
der ökumenischen Bewegung**

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

C

Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung

12.

Ein Heiliges Jahr?

1. Der Übergang in das dritte Millennium

Die runde Zahl des Jahres 2000 beginnt eine wachsende Anziehungskraft auf Geister und Gemüter auszuüben. Das ist nicht verwunderlich in einer Zeit, die durch ein so starkes Bewusstsein chronologische Abläufe gekennzeichnet ist. Die Aufmerksamkeit der heutigen Generation gilt ohnehin in besonderer Weise der Zukunft. Wie wird sich die Geschichte in den nächsten fünf Jahren, im nächsten Jahrzehnt gestalten? Welche Aussichten eröffnen sich dem Menschen? Welche Pläne und Projekte müssen heute in Gang gesetzt werden, um zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Zukunft die gewünschten Ziele zu erreichen? Statistische Berechnungen suchen die Antwort zu erschliessen. Sie halten sich gerne an eine runde Zahl. Das Jahr 2000 bietet sich dem planenden Geist unwillkürlich als Terminus seiner Überlegungen an.

Die Wende zum dritten Millennium beschäftigt die Phantasie der heutigen Generation auf zweierlei Weise. Sie ist einerseits ein Datum der Hoffnung. Die Menschheit wird in dem noch verbleibenden Jahrzehnt neue ungeahnte Leistungen des menschlichen Geistes erleben. In Vorwegnahme dieser Perspektiven ist z.B. in dem Quartier, in dem ich wohne, ein "Supermarket 2000" eröffnet worden. Politische Ziele werden noch in diesem Jahrhundert ihre Erfüllung finden. Chansons sprechen von der Überzeugung, dass Quebec das dritte Millennium in Unabhängigkeit feiern werde.

Das Jahr 2000 ist aber andererseits zugleich ein Datum düsterer Prognosen. Die statistischen Berechnungen lassen den Menschen nicht nur als Meister, sondern als Gefangenen seiner eigenen Leistungen erscheinen. Ein bedrohliches Bild wird vor den Augen der heutigen Generation entworfen. Eine Technologie ist im Wachsen, die vom Menschen nicht mehr zu bewältigen ist. Die Übernutzung der natürlichen Ressourcen, die Zerstörung menschlicher Gemeinschaft, wachsende politische und ökonomische Spannungen,

Aufrüstung und kriegerische Auseinandersetzungen werden als unausweichlich hingestellt. Das Jahr 2000 erscheint in dieser Perspektive als Schwelle in ein Millennium des Zerfalls und der Selbstzerstörung. Die Zahl löst darum bei vielen ein dumpfes, nur zur Hälfte artikuliertes Gefühl der Angst aus.

Und so wird es niemanden erstaunen, dass sich auch die religiöse Phantasie mit dem Jahr zu beschäftigen beginnt. Prediger aller kirchlicher Traditionen benützen immer wieder den Hinweis auf das Jahr 2000, um ihre Gedanken über die Zukunft und Gottes Ruf an uns zu entfalten. Auch hier wechseln Bilder der Hoffnung auf neue Perspektiven und Bilder des Gerichts. Gott gibt uns die Gelegenheit zur Umkehr, zum glaubwürdigeren Zeugnis und neuer Verwirklichung dessen, wozu die Kirche berufen ist; oder der Ausblick auf das dritte Millennium wird als Bestätigung dafür angeführt, dass diese Welt vergeht und das Reich Gottes bereits im Anbrechen ist.

Zu den Personen, deren Gedanken besonders intensiv um das Jahr 2000 zu kreisen scheinen, gehört Papst Johannes Paulus II. Ansprachen und Texte benützen den Hinweis auf das ausgehende Millennium mit Vorliebe als rhetorische Figur. Der Papst sieht aber im Übergang zum neuen Millennium ein tieferes Geheimnis. Noch als Kardinal wurde er 1976 eingeladen, vor Papst Paul VI und seinen engsten Mitarbeitern in der Zeit vor Ostern eine Reihe von Meditationen zu halten. In einer dieser Betrachtungen spricht er von der Erwartung des neuen Millenniums. Er betrachtet die gegenwärtige Zeit als eine Periode, in der «Das Böse ungescheuter zu Tage tritt und seine Zerstörungsmacht offensichtlicher wird». Er spricht dann von Maria, der Mutter Gottes, die «mit der Kirche in den schwierigsten Augenblicken ihrer Geschichte, wenn die Angriffe immer gefährlicher werden, auf besondere Weise verbunden ist». Sie erscheint «der Kirche besonders nahe; denn die Kirche ist immer gleichsam ihr Jesus, der zuerst Kind war und sodann der Gekreuzigte und Auferstandene». Der Sohn Gottes war im Schöpfungsbereich «ihr Sohn, und sie seine Mutter». «All das, was sein Vermächtnis darstellt, sein Heilswerk, der mystische Leib Christi, das ganze Gottesvolk und die Kirche werden von ihr behütet und weiterhin behütet werden mit der gleichen Treue und Kraft, mit der sie

ihren Erstgeborenen behütet hat vom Stall zu Bethlehem bis zum Abendmahlssaal am Pfingsttag, wo die Kirche geboren wurde». «Maria ist in allen Schicksalen dieser Kirche zugegen.» Sie steht dem wunderbaren Mysterium ganz nahe, das im Buch Genesis angedeutet ist mit den Worten 'Sie wird der Schlange den Kopf zertreten', sie, die schwache Frau. Sie ist die Frau der Offenbarung des Johannes, 'das grosse Zeichen, das am Himmel erschien'. Sie ist die Trösterin und Retterin der Kirche in der Zeit der Bewährung. Es ist darum fast selbstverständlich, dass die Kirche in solchen Zeiten das Bedürfnis verspürt, «sich Maria anzuvertrauen».

Auf diesem Hintergrund ist die folgende Aussage zu lesen und zu verstehen: *«Mit dem Ende des Heiligen Jahres 1975 sind wir schon in das letzte Viertel des letzten Jahrhunderts des zweiten Millenniums eingetreten, in einen neuen Advent der Kirche und der Menschheit. Es ist eine Zeit des Wartens und auch einer entscheidenden Versuchung, die im Grunde immer noch dieselbe ist, wie wir sie vom dritten Kapitel der Genesis her kennen, die aber immer radikaler wird. Es ist eine Zeit grosser Prüfung, aber auch grosser Hoffnung. Darum ist uns für diese Zeit ein Zeichen gegeben worden, Christus, das Zeichen, dem widersprochen wird, und die Frau, von der Sonne umgeben, das grosse Zeichen am Himmel.»*¹ Eine seltsame Vision der Zukunft: nicht Kreuz und Auferstehung sind das alleinige Zeichen; der Papst ist offensichtlich der Meinung, dass dem Geschlecht des ausgehenden Jahrtausends noch ein anderes Zeichen als nur das Zeichen Jonas gegeben wird. Christus ist das Zeichen, dem widersprochen wird, also das Zeichen des Leidens Gottes, Maria aber, von strahlender Sonne umgeben, wird die Kirche in dieser Zeit des immer radikaler werdenden Bösen bewahren.

Aber auch ökumenische Stimmen sind in letzter Zeit laut geworden. Der einfache Gedanke drängt sich in der Tat auf, dass die Kirchen nicht voneinander getrennt über die Zukunft nachdenken dürften, sondern ihre Überlegungen und Anstrengungen miteinander verbinden müssten. Was lässt sich gemeinsam tun, um die Vision der Einheit, die die getrennten Kirchen seit dem Beginn dieses Jahrhunderts in so besonderer Weise bewegt, in den noch vor uns liegenden Jahren des zweiten Millenniums zur Erfüllung zu bringen?

2. Die Erwartung des Jahres 1000

Es ist oft gesagt worden, dass weite Kreise in den christlichen Völkern des Abendlandes im Laufe des Jahres 1000 das Ende der Welt und das jüngste Gericht erwartet hätten. Die letzten Jahrzehnte des zehnten Jahrhunderts seien darum von grosser Furcht und Bussbewegungen gekennzeichnet gewesen. So hat z.B. Felix Dahn, der Verfasser des berühmten historischen Romans «Ein Kampf um Rom», geschrieben: «Der Glaube, dass mit der Sommersonnenwende des Jahres 1000 die Welt untergehen und das jüngste Gericht hereinbrechen werde, galt im Abendland als unfehlbare Wahrheit»². Die genaue Prüfung der Quellen zeigt aber, dass dies nicht der Fall war. Keinerlei Anzeichen sprechen dafür, dass die herannahende Jahrtausendwende eine ungewöhnliche Unruhe und Erregung im Volke ausgelöst hätte. Die 'grosse Furcht' des zehnten Jahrhunderts ist eine Erfindung romantischer Historiker des 19. Jahrhunderts.

Die Kirche hat sich zu allen Zeiten zu dem Glauben bekannt, dass Gott sein Reich aufrichten und damit dieser Welt ihr Ende setzen werde. Das ganze Mittelalter und damit auch das zehnte Jahrhundert haben immer wieder der Erwartung Ausdruck gegeben, dass dieser Augenblick nahe sei. Manche Stellen lassen sich aus jener Zeit anführen, an denen davon die Rede ist, dass die Welt im Begriffe sei, alt zu werden. Vor allem um die Mitte des zehnten Jahrhunderts finden sich Schenkungsurkunden, die mit den Worten beginnen: «Da das Ende der Zeit näherrückt» oder «Da das Ende der Zeit näherrückt und der Zerfall der Welt zunimmt»³. Diese allgemeine Erwartung spitzt sich aber nicht auf das präzise Datum des Jahres 1000 zu. Die Hinweise auf das Ende nehmen in den letzten Jahrzehnten und Jahren vor der Jahrtausendwende sogar eher ab.

Immerhin lässt sich erkennen, dass um die Mitte des zehnten Jahrhunderts wenigstens in gewissen Kreisen das Ende der Zeit mit dem Jahr 1000 in Verbindung gebracht wurde. Adso, später Abt von Montier-en-Der bei Châlons (+992) bekämpft um 950 in seinem Traktat über den Antichrist die offenbar verbreitete Auffassung, dass das Ende nahe sei. Die Zeit ist noch nicht gekommen, erklärt er. Solange fränkische Könige auf dem Thron sitzen, wird die Welt dauern; ein fränkischer König wird schliesslich über

das ganze Reich herrschen und nach der ihm verordneten Zeit nach Jerusalem gehen und auf dem Ölberg Szepter und Krone niederlegen⁴. Abbo, Abt von Fleury, berichtet 990 von einem Ereignis, das sich in seiner Jugend, also um die Mitte des Jahrhunderts, zugetragen hat: *«Über das Ende der Welt habe ich in meiner Jugend (adolescensculus) eine öffentliche Predigt in einer Kirche zu Paris gehört, dass sofort, nachdem das tausendste Jahr abgelaufen sein werde, der Antichrist erscheinen werde... Dieser Predigt habe ich unter Berufung auf die Evangelien, die Apokalypse und das Buch Daniel mit aller Energie widersprochen. Auch mein Abt Richard seligen Angedenkens verwarf mit scharfsinnigem Geiste jenen Irrtum, welcher sich über das Ende der Welt gebildet hatte, und beauftragte mich, auf Briefe, welche er aus Lothringen empfangen hatte, zu antworten. Denn das Gerücht hatte fast die ganze Welt erfüllt, dass wenn der Tag der Verkündigung des Herrn und der heilige Freitag auf einen Tag zusammenfielen, ohne allen Zweifel das Ende der Welt gekommen sei.»*⁵

Und wie ist das Jahr 1000 selbst erlebt worden? Es ist nicht ausgeschlossen, dass die Ereignisse des Jahres mit besonderer Aufmerksamkeit und Spannung verfolgt wurden. Katastrophen und andere ungewöhnliche Erscheinungen wurden in jener Zeit ohnehin von vielen als besondere Mahnung Gottes aufgefasst. Raoul Glaber schreibt z.B. in seiner Chronik: *«Zur Zeit des oben genannten Königs (gemeint ist Sancho III, König von Navarra von 1000 – 1035) erschien im September bei Einbruch der Nacht am westlichen Himmel ein Stern, den man als Komet bezeichnet. Er blieb während fast drei Monaten zu sehen. Er strahlte so stark, dass er mit seinem Lichte den grössten Teil des Himmels erfüllte. Er verschwand beim Hahnenschrei. Ob es sich um einen neuen Stern handelte, den Gott in den Weltenraum setzte oder ob durch ein Wunderzeichen das Licht eines Sterns verstärkt wurde, kann nur der wissen, der alles auf unaussprechliche Art in seiner Weisheit ordnet. Doch steht über allem Zweifel, dass ein solches Phänomen im Universum sich nicht vor den Augen der Menschen manifestiert, ohne ein geheimnisvolles und schreckliches Ereignis anzukündigen.»*⁶ In der Perspektive dieser Überzeugung ist es denkbar, dass z.B. die heftigen Erdbeben, die im Frühjahr 1000 die Niederlande heimsuchten, und der Brand, der die Stadt Paderborn zerstörte, als Fingerzeig Gottes gedeutet wurden⁷. Interessant ist in diesem

Zusammenhang eine Bemerkung Raoul Glabers über das Jahr 1033: «*Nach den vielfachen Wunderzeichen, welche vorher wie nachher, jedoch um das Jahr 1000 auf dem Erdkreise geschahen, sollen mehrere kluge Menschen vorausgesetzt haben, dass bei dem Herannahen des tausendsten Jahres des Leidens des Herrn nicht geringere Wunderzeichen als jene sich ereignen würden; und dies traf in der Tat zu.*»⁸ Andere erlebten das Jahr 1000 anders. Es kann z.B. auch heissen, dass das tausendste Jahr über die bisherigen Jahre hinausgehe⁹.

Diese spärlichen Zeugnisse zeigen, wie wenig Begründung die Meinung hat, dass dem Jahr 1000 entweder negativ oder positiv ausserordentliche Bedeutung beigemessen worden wäre. Insbesondere fällt auf, dass Otto III und sein Hof der Jahrtausendwende keine besondere Beachtung geschenkt zu haben scheinen. Der junge Kaiser war zwar in seiner Herrschaft von grossen politischen Visionen und religiösen Vorstellungen bestimmt. Er arbeitete an der Wiederherstellung des römischen Reiches auf christlicher Grundlage und verstand sich als von Gott für diese Aufgabe erwähltes Werkzeug. Viele seiner politischen Handlungen hatten eine religiösymbolische Dimension. Aber in allen diesen Handlungen, auch denjenigen, die im Jahre 1000 stattfanden, findet sich nirgends ein Hinweis auf das Ende des Millenniums. Er hat im Frühjahr 1000 das Grab Adalberts von Prag in Gnesen besucht und wenig später in Aachen das Grab Karls des Grossen öffnen lassen, um vor dem grössten seiner Vorgänger Rechenschaft abzulegen. Auch in dem Gedicht, das im Herbst 1000 bei seinem Einzug in Rom vorgetragen wurde, ist mit keinem Wort von der Besonderheit des Jahres die Rede. Es mündet in den einfachen Ausruf: «*Gaudeat omnis homo quia regnat tercius Otto, illius imperio gaudeat omnis homo!*»¹⁰ Wenn sich überhaupt eine besondere Erwartung mit dem Jahr 1000 verknüpft hat, kann es sich kaum um mehr als eine untergründige Bewegung gehandelt haben, und auch sie scheint in den letzten Jahrzehnten des zehnten Jahrhunderts keine ungewöhnliche Steigerung erfahren zu haben. Im Vergleich zu damals ist das nahende Jahr 2000 in weit höherem Masse Gegenstand von frommen Erwartungen, Überlegungen und Ängsten.

Wie erklärt sich dieser Sachverhalt? Zwei Überlegungen sind in diesem Zusammenhang wichtig.

Das Jahr 1000 hätte eine besondere Bedeutung gewinnen können aufgrund der Perspektive des Chiliasmus, das heisst der Vorstellung, dass der Satan nach 1000jähriger Gefangenschaft befreit und dass nach einem letzten Kampf das Ende der Welt erfolgen werde (Offb 20,23). Die Historiker, die von der grossen Furcht des zehnten Jahrhunderts sprachen, haben denn in der Regel auch diese Vorstellung als Begründung angeführt. Der Chiliasmus war aber im zehnten Jahrhundert, zum mindesten in theologisch geschulten Kreisen, nicht verbreitet. Mit Tychonius und Augustin wurde gelehrt, dass die in der Apokalypse genannten 1000 Jahre der Gefangenschaft des Satans von Christi erstem Kommen zu seiner Wiederkunft reichten, dass die Zahl 1000 aber nicht buchstäblich gemeint sei, sondern als Gesamtheit der von Gott bestimmten Jahre verstanden werden müsse¹¹. Apokalyptische Berechnungen wurden abgewiesen. Gewiss, das heisst nicht, dass nicht immer wieder Versuche unternommen worden wären, das Ende zu datieren. Die oben erwähnten Hinweise deuten darauf hin, dass vereinzelt auch das Jahr 1000 zu Spekulationen Anlass gab. Aber wie wir bei Raoul Glaber erfahren, galt dies nicht weniger vom Jahre 1033, tausend Jahre nach dem Leiden Christi; er schreibt über jenes Jahr angesichts der eingetretenen Kalamitäten: *«Man glaubte, dass die Ordnung der Jahreszeiten und die Gesetze der Elemente, die die Welt bisher bestimmt hatten, in das ewige Chaos zurückgefallen seien, und man fürchtete das Ende des menschlichen Geschlechts.»*¹² Das Wichtige aber ist, dass die Kirche jener Tage diesen Ängsten mit Nachdruck entgegengetreten ist. Abbo von Fleury hat dem exaltierten Prediger in Paris widersprochen. Richard von St. Viktor wird später ausdrücklich erklären, dass die buchstäbliche Auslegung der Stelle in der Apokalypse nicht mehr möglich sei, weil das Jahr 1000 ohne entscheidende Erschütterung verstrichen sei¹³.

Der zweite Grund ist darin zu suchen, dass sich die Zählung der Jahre nach der Geburt Christi im zehnten Jahrhundert noch nicht allgemein durchgesetzt hatte. Die Zählung geht auf Dionysius Exiguus (532) zurück. Sie wird zunächst nur von Gelehrten in chronographischen Werken verwendet und erscheint erst im 8. Jahrhundert vereinzelt in privaten und königlichen Urkunden. Sie wird von da an allmählich häufiger, dringt aber erst im hohen Mittelalter allgemein durch¹⁴. Wenn sie auch im zehnten Jahrhundert in

einzelnen päpstlichen Urkunden auftaucht, verwendete doch die päpstliche Kanzlei um die Jahrtausendwende im allgemeinen noch die Zählung nach Indiktionen¹⁵. Die kaiserliche Kanzlei benützte verschiedene Zählungen nebeneinander¹⁶. Der Osten folgte ohnehin einem Kalender, der mit der Erschaffung der Welt einsetzte. Das Jahr 1000 konnte darum gar nicht in dem Masse die Phantasie beschäftigen, wie wir es uns von unseren heutigen Voraussetzungen her vorstellen. Es ist bezeichnend, dass nach der allgemeinen Annahme der Zählung *ab anno dominicae incarnationis* verhältnismässig bald der Übergang von einem Jahrhundert zum andern besondere Bedeutung erhielt. Auf das Jahr 1300 fanden sich spontan Ströme von Pilgern in Rom ein. Der damalige Papst Bonifatius VIII erklärte das Jahr zum Heiligen Jahr und sprach den Pilgern besondere Indulgenzen zu. Die Einrichtung des Heiligen Jahres ist die päpstliche Antwort auf eine spontane Bewegung der Volksfrömmigkeit¹⁷.

3. Ein Konzil oder ein anderes "Ereignis 2000"?

Welche legitime Bedeutung kann das Jahr 2000 im Leben der Kirche haben? Angesichts der Tatsache, dass der Übergang in ein neues Millennium so leicht zu Spekulationen Anlass gibt, die sich biblisch nicht begründen lassen, ist es doppelt wichtig, diese Frage zu stellen. Kann das Datum in sinnvoller Weise benützt werden, um den Inhalt des Evangeliums zur Geltung zu bringen?

Der Vorschlag ist gemacht worden, dass die heute noch getrennten Kirchen im Jahre 2000 gemeinsam ein universales Konzil feiern sollen. Der Vorschlag ist nicht weit her geholt. Seit einiger Zeit wird in der ökumenischen Bewegung die Frage erörtert, wie die Einheit, in der sich die Kirchen zusammenfinden sollen, aussehen könnte. Sie ist in den vergangenen Jahren immer wieder als «konziliare Gemeinschaft» umschrieben worden, das heisst als eine Gemeinschaft, die so eng ist, dass sie unter Umständen ein universales Konzil abhalten könnte. Warum also dieses Ziel nicht konkreter machen? Warum nicht für das Jahr 2000 ein universales Konzil in Aussicht nehmen?

Ein grandioser Traum! Vertreter der Kirchen aus aller Welt kommen zusammen zu einer feierlichen Versammlung. Aufgrund von sorgfältigen Vorbereitungen stimmen sie am ersten Tag alle ein in dasselbe Bekenntnis des Glaubens. Sie erklären die Trennungen ausdrücklich für überwunden und feiern dann gemeinsam die Eucharistie. Der Weg ist dann offen, um die Aufmerksamkeit den grossen Fragen zuzuwenden, die der Lösung bedürfen: den Mächten, die die Existenz des Menschen und der Welt bedrohen. Indem sie sich über ihre Rolle in der heutigen Welt gemeinsam klar zu werden suchen, wird das Zeugnis vom Evangelium neue Vitalität und Relevanz gewinnen.

Ein grandioser Traum! Ist er aber realistisch? Werden die Kirchen ihre Gegensätze überwinden können? Werden sie sie rechtzeitig überwinden, um genau im Jahre 2000 zu einem solchen Konzil zusammenkommen zu können? Die Hindernisse, die der Verwirklichung der «konziliaren Gemeinschaft» heute noch im Wege stehen, sind erheblich und es sieht heute keineswegs so aus, als ob sie in absehbarer Zeit behoben werden könnten. Im Gegenteil, die Kirchen sind heute wieder in steigendem Masse mit sich selbst beschäftigt, und kaum etwas berechtigt zu der Annahme, dass sich die Knoten in den kommenden Jahren lösen werden.

Ein weiteres Bedenken ist aber noch bedrängender. Nehmen wir an, dass ein universales Konzil im Jahre 2000 zusammentreten kann, was wird es zu sagen haben? Was wäre gewonnen, wenn es nur Allgemeinheiten über Gott, den Menschen und die Welt sind? Vermutlich werden im Jahre 2000 viele Veranstaltungen mit besonderen Ansprüchen auftreten. Grosse Worte über das neue Millennium werden in Mengen über die Menschheit niedergehen. Die Kirchen müssen darum doppelt auf der Hut sein, dass nicht gerade bei dieser Gelegenheit das Verdikt über sie gefällt wird: «*si tacuisses, philosophus mansisses*». Der Plan eines Konzils kann nicht ins Auge gefasst werden, damit die Kirche etwas zu sagen habe. Es ist eher umgekehrt: wenn sie etwas zu sagen hat, wird es sich auf geeignetem Wege, vielleicht durch das Werkzeug eines Konzils, Ausdruck verschaffen.

Worin wird aber am Ende des Millenniums das relevante Zeugnis der Kirche bestehen? Auf welche Weise wird es abgelegt werden? Es könnte leicht sein, dass es ganz anders als durch ein Konzil erfolgen wird und muss.

Es ist wohl überhaupt wichtig, sich von der Vorstellung frei zu machen, dass die Ausbreitung des Evangeliums im allgemeinen und die ökumenische Bewegung im besonderen eine Geschichte ständigen Wachstums wäre. Die Kirche mag mit ihrem Zeugnis im Gegenteil auf steigenden Widerstand stossen. Sie mag in eine Stellung gedrängt werden, in der sie weder die innere Ruhe noch die äussere Freiheit hat, zu einem universalen Konzil zusammenzukommen. Sie mag auf unspektakuläre Weise im Verborgenen wirken. Und doch wird ihr Zeugnis darum nicht weniger Bedeutung haben.

Die Apostelgeschichte mag dies illustrieren. Das Ende des letzten Kapitels berichtet, dass Paulus als Verklagter und Gefangener in einer Mietwohnung während zwei Jahren Gäste empfangen und das Evangelium verkündigt habe. Was für ein unspektakuläres Ende für eine Geschichte, die über die Ausbreitung des Evangeliums von Jerusalem, Judäa und Samarien bis an das Ende der Welt berichtet. Kein Paukenschlag, der die Relevanz des Evangeliums vor aller Welt dartut, sondern nicht mehr als das Zeugnis in einer kleinen verborgenen Wohnung in der Hauptstadt der damaligen Welt. Der Beginn sowohl des Evangeliums als auch der Apostelgeschichte hatte ein anderes Ende in Aussicht gestellt. Hatte Jesus nicht davon gesprochen, dass er gesandt sei, das angenehme Jahr des Herrn zu verkündigen? War in der Apostelgeschichte nicht die Vision einer neuen Gemeinschaft in der Kraft des Geistes aus allen Völkern gezeichnet worden? Gegenüber diesen grossen Perspektiven ist das Ende ein seltsamer Gegensatz: der Apostel unter polizeilicher Bewachung in Rom. Hätte man im Lichte des Anfangs nicht erwarten dürfen, dass die weltweite Bedeutung des Evangeliums Christi durch ein eindrucksvolles Ereignis, etwa ein Konzil der damaligen Gemeinden, symbolisiert werde? Das abrupte Ende der Apostelgeschichte hat einzelne Exegeten sogar zu der Annahme geführt, dass die Erzählung ursprünglich noch eine Fortsetzung gehabt habe, die später verloren ging. Das Ende ist aber sicher authentisch. Eine entscheidende Station auf dem Wege der Verkündigung ist erreicht: das Evangelium wird, wenn auch im Verborgenen, in Rom, dem Herzen der damaligen Oikoumene, verkündigt. Könnte das Zeugnis der Kirche am Ende des zweiten Millenniums nicht auch diesen Charakter haben?

Ein universales Konzil findet statt, wenn der Heilige Geist dazu drängt. Es lässt sich nicht nach dem Kalender auf ein bestimmtes Jahr planen.

Ist es also überhaupt nicht sinnvoll, das Datum des Jahres 2000 in den Dienst der Verkündigung zu stellen? Handelt es sich in jedem Falle um eine illegitime Versklavung der Kirche an die Zeit und ihren Ablauf? Jedenfalls darf mit dem Jahre 2000 nicht ein Ziel verbunden werden, dessen Erreichung von bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen und Konstellationen abhängt. Gott lässt sich seine Wege nicht vorschreiben. Eine Planung, die die Kirche seiner unvorhersehbaren Führung entwindet, wäre unzulässig. Wenn das Jahr 2000 eine besondere Bedeutung gewinnen soll, müsste es auf eine Weise geschehen, die sich aus dem bleibenden, von den Zeitläufen unabhängigen Auftrag der Kirche ergibt. Die Vorstellungen und Aktivitäten, die sich mit der Erwartung der Jahrtausendwende verbinden, müssen um die getreue Verkündigung des Evangeliums kreisen, um die Vertiefung der Gemeinschaft unter den getrennten Kirchen und ihr gemeinsames verantwortliches Zeugnis in der heutigen Welt.

4. Ein angenehmes Jahr des Herrn!

Diese Überlegung legt einen andern Vorschlag nahe: wäre es nicht sowohl legitim als auch sinnvoll, wenn sich die Kirchen heute vornähmen, das Jahr 2000 gemeinsam als Halljahr im Sinne des Alten Testaments und im Lichte der Verkündigung Jesu zu feiern? Könnte nicht eine zeitgemässe Übertragung dieses Modells in die heutige Zeit der Erwartung des neuen Millenniums eine tiefe Bedeutung geben?

Was ist ein Halljahr?

Leviticus 25 gibt uns darüber Auskunft. Danach war es für die Israeliten Gesetz, jedes siebte Jahr als Sabbatjahr und jedes fünfzigste Jahr als Halljahr zu feiern. Das Sabbatjahr war eine Ruhezeit für die Erde. Das Feld durfte nicht besät und die Reben nicht beschnitten werden.

Die Regeln für das Halljahr gingen noch darüber hinaus. Es sollte jeweils am zehnten Tag des siebenten Monats, also am Jom Kippur, dem Versöh-

nungstag, ausgerufen werden. Drei Forderungen begleiteten das Jahr. So wie auch im Sabbatjahr durfte nicht gesät und geerntet werden. Israeliten, die verarmt waren und Land und Häuser, die zum Land gehörten, verkauft hatten, sollten im Halljahr wieder zu ihrem Besitz kommen. Volksgenossen, die sich als Sklaven verkauft hatten, sollten wieder freigelassen werden.

Der Sinn dieser Regeln ist klar. Das Volk sollte in diesem fünfzigsten Jahr sein Vertrauen auf Gott und seinen Willen zur Gemeinschaft in besonderer Weise unter Beweis stellen. So wie Gott das Volk in der Wüste bewahrte, erhält er es auch heute. Er ist es, der es ernährt. Die Ausbeutung der Erde kann darum für ein Jahr ruhen. Vor allem aber gibt das Halljahr die Gelegenheit, die durch allerlei persönliche Missgeschicke und Schwächen zerstörte Gemeinschaft wieder herzustellen. Ungleichheit und Versklavung im Volk werden aufgehoben. Der Umstand, dass das Jahr am Versöhnungstag eröffnet wurde, ist vermutlich nicht zufällig. Auf die Reinigung des Volkes sollte die Wiederherstellung seiner Gemeinschaft folgen

Es ist nicht sicher, dass die Vorschriften über das Halljahr wirklich eingehalten wurden. Die Nachrichten über die Durchführung des Jahres in der Praxis sind überaus spärlich; sie deuten eher darauf hin, dass man es damit nicht allzu ernst nahm. Aber selbst wenn es sich um verhältnismässig praxisferne Vorschriften handeln sollte, steht doch eine tiefe Weisheit dahinter. Die Einrichtung des Halljahres gründet auf der Einsicht, dass es in regelmässigen Abständen wiederkehrender Anstrengungen bedarf, um die ursprüngliche Absicht der göttlichen Offenbarung aufrechtzuerhalten. Die Gemeinschaft des Volkes kann durch allmähliche Erosion unterhöhlt werden. Sie muss bewusst wiederhergestellt werden, wenn sie sich nicht verlieren soll.

Jesus nimmt auf das Halljahr nach dem Zeugnis des Lukas-Evangeliums am Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit Bezug. Er erklärt in der Synagoge von Nazareth: *«Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat; er hat mich gesandt, den Armen frohe Botschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkündigen und den Blinden das Augenlicht, die Zerschlagenen zu befreien und zu entlassen, ein angenehmes Jahr des Herrn zu verkündigen»* (4,18f.). Jesus ruft das Halljahr in Erinnerung, um die Zeit zu beschreiben, die mit seinem Kommen und öffentlichen Auftreten ange-

brochen ist. Das messianische Zeitalter hat angefangen. Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen. Die tiefsten Intentionen des Versöhnungstages und des Halljahres werden in seiner Person erfüllt. Die Sünden werden vergeben. Die messianische Gemeinde sammelt sich. Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden kommen zur Herrschaft. Das Halljahr aller Halljahre ist angebrochen.

Haben damit die Vorschriften von Leviticus 25 ihre Bedeutung verloren? In gewissem Sinne ohne Zweifel ja. Die gesamte Zeit nach Christus ist durch sein Opfer und die Erwartung des Reiches Gottes ein einziges Halljahr geworden. Sie muss nicht mehr in Perioden von sieben und sieben mal sieben Jahren unterteilt werden. Die Gegenwart Christi in der Kraft des Geistes ist die ständige Quelle von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden. Die Kirche hat denn auch die Tradition des Halljahres nicht, auch nicht in erneuerter Gestalt, übernommen. Sie hat den Inhalt jener Vorschriften vielmehr in ihre ständige Verkündigung und ein Stück weit wohl auch ihre Praxis aufgenommen. Sie verkündigt in gewissem Sinne das Halljahr jedesmal, wenn sie die Eucharistie feiert.

Aber hätte sie nicht auch die Freiheit gehabt, das Halljahr weiterhin zu feiern? Hätte es nicht seinen guten Sinn gehabt, in regelmässigen Abständen Stationen der gemeinsamen Besinnung einzuschalten? Sie hat mit guten Gründen auch den Sabbat übernommen und gefeiert. Warum nicht auch das Sabbatjahr und vor allem das Halljahr? Sie können einen der Verkündigung der Versöhnung und der Gemeinschaft in Christus untergeordneten Dienst erfüllen. So wie das Volk des Alten Bundes kann die Kirche im Laufe der Jahre ihren authentischen Charakter verlieren. Sie kann sich aufgrund falscher Optionen in gefährlicher Weise von ihren Ursprüngen entfernen. Sie kann mit unvergebener Schuld weiterleben. Sie kann sich mit Spaltungen abfinden, als ob sie unabänderlich wären. Sie kann sich so an die Welt anpassen, dass sie ihr Salz verliert. Die Station eines Halljahrs kann ihr zum Anlass der Besinnung über solche zerstörerischen Optionen dienen.

5. Versöhnung der Kirchen

Worin könnte eine zeitgemässe Übertragung des Halljahres bestehen? Die Aufmerksamkeit wird sich in erster Linie der Versöhnung in Christus zuwenden müssen. Der Entschluss, gemeinsam ein Halljahr zu feiern, ist dann sinnvoll, wenn er dazu beiträgt, dass die Kirchen den Dienst der Versöhnung, der ihnen übertragen ist, mit grösserem Ernst und Einsatz erfüllen. Der grosse Versöhnungstag hat stattgefunden. Gott hat die Welt in Christus mit sich selbst versöhnt. Er hat in die Kirche das Wort der Versöhnung gelegt. Es kommt jetzt darauf an, dass sie es hörbar und wirksam verkündigt. Die heute getrennten Kirchen müssen alles daran setzen, dass sie gemeinsam als Gesandte für Christus auftreten und mit einer Stimme sagen: Lasset euch versöhnen mit Gott. Sie mögen sich in vieler Hinsicht voneinander unterscheiden. Sie mögen aufgrund von besonderen geschichtlichen Erfahrungen das Bewusstsein einer besonderen Berufung haben. Sie müssen sich aber mit all ihren Besonderheiten dieser einen umfassenden Berufung unterzuordnen wissen. Indem sie das Jahr 2000 gemeinsam als Halljahr vorbereiten und feiern, können sie das Bewusstsein dieser einen Berufung stärken.

Die Verkündigung der Versöhnung setzt voraus, dass die Kirchen unter sich selbst versöhnt sind. Wenn es ihnen mit der Verkündigung ernst ist, dürfen sie darum in der Bemühung um die Vertiefung der Gemeinschaft nicht erlahmen. Der heutige Zustand der ökumenischen Bewegung ist unbefriedigend. Die Kirchen sind zwar nicht mehr völlig getrennt, sind aber auch nicht in voller Gemeinschaft miteinander verbunden. Ihre Gemeinschaft ist noch eine zwitterhafte Grösse, die sich in dieser oder jener Richtung entwickeln kann. Die gemeinsame Ankündigung eines Halljahres mag den Kirchen die Gelegenheit geben, diesen unentschiedenen Zustand zu überwinden und die Schwelle der Einheit zu überschreiten.

Eine gemeinsame Erklärung könnte eine Anzahl von nächsten Schritten auf dem Wege zur Gemeinschaft ins Auge fassen. Die Aufmerksamkeit muss dabei darauf gerichtet werden, dass dadurch den Gemeinden je an bestimmten Orten die Freiheit zu neuen gemeinsamen Initiativen zuteil wird. Das Halljahr darf nicht in erster Linie in einer grossen internationalen

Manifestation bestehen. Es muss von den Gemeinden je an bestimmten Orten gefeiert werden. *«Am Versöhnungstage sollt ihr in eurem ganzen Lande die Posaune erschallen lassen»*, heisst es in Leviticus 25,9. Die Botschaft der Versöhnung soll ja nicht im allgemeinen, sondern immer in bestimmten geschichtlichen Situationen laut werden. Es kommt darum darauf an, die heute noch getrennten Kirchen instandzusetzen, je am Ort gemeinsam als Gesandte für Christus aufzutreten. Die ökumenischen Räte auf lokaler und nationaler Ebene könnten durch die gemeinsame Vorbereitung des Halljahres einen neuen Rahmen für ihre Tätigkeit erhalten und über ihre gegenwärtige Lähmung und Stagnation hinauswachsen.

Und welche Schritte könnten im Blick auf das Halljahr durch einen gemeinsamen Entschluss möglich gemacht werden? Einige Beispiele seien genannt. Ein Modus könnte vereinbart werden, der es erlaubt, die grossen Feste, vor allem Ostern und Pfingsten, gemeinsam zu feiern. Die Taufe der Kirchen könnte ausdrücklich gegenseitig anerkannt werden, insbesondere könnte ein Gottesdienst der Taufbestätigung mit einem gemeinsamen Bekenntnis formuliert werden. Die Kirchen könnten sich vornehmen, regelmässig im Gottesdienst füreinander Fürbitte zu leisten. Sie könnten sich verpflichten, ihren Gottesdienst und ihre Praxis von Taufe und Eucharistie im Lichte des in der ökumenischen Diskussion erreichten Konsensus zu überprüfen. Sie könnten sich darauf einigen, den ökumenischen Räten in diesem Rahmen mehr Autorität zu übertragen. Sie müssten mit Leitern ausgestattet werden, die in die Lage versetzt werden, ein Stück echter persönlicher Episkope über alle Gemeinden eines bestimmten Gebietes auszuüben.

Und warum sollte eine solche Erklärung nicht im Laufe der nächsten Jahre zustandekommen können?

6. Der Dienst der Versöhnung in der Gesellschaft

Die Botschaft der Versöhnung gilt dem Einzelnen in seiner Verlorenheit. Die Gesandten, die Christus aussendet, bringen ihm die Gewissheit, dass Gott ihn liebt und zu retten gewillt ist. Er kann umkehren und in der

Gemeinschaft mit Christus neues Leben finden. Gottes versöhnendes Handeln umfasst aber zugleich die gesamte Schöpfung. Er lässt nicht fahren, was er geschaffen hat. Seine Aufmerksamkeit gilt der Menschheit als Ganzes und der Erde, auf der sie lebt. Sie sollen nicht zugrundegehen. Die Gemeinschaft der Glaubenden, die sich um den Auferstandenen, den Erstgeborenen von den Toten, bildet, ist im Grunde nur das erste Zeichen des Heils, das Gott im Begriffe ist zu schaffen. Die Kirche hat den Auftrag, durch ihr Wort und ihre Existenz als dieses Zeichen zu wirken.

Worin besteht dieser weitere Dienst der Versöhnung? Die konkreten Weisungen, die das Halljahr begleiteten, sind in dieser Hinsicht äusserst bedeutsam. Sie sind, zum mindesten in ihren Intentionen, von unmittelbarer Relevanz für die heutige Zeit. Eine zeitgemässe Übertragung des Halljahres im Zusammenhang mit der Jahrtausendwende könnte darum für die Kirchen von richtungsweisender Bedeutung sein. Das Halljahr 2000 könnte für sie zum Anlass werden, zu einer wirklichen Gemeinschaft im Dienste der Versöhnung zusammenzuwachsen.

Drei grosse Themen werden uns durch Leviticus 25 in Erinnerung gerufen: der notwendige Respekt vor der geschaffenen Natur, das Recht aller Menschen auf die Güter dieser Erde und die Sorge um eine echte Gemeinschaft, in der die Gegensätze von arm und reich, von unfrei und frei, von schwarz und weiss, von Frau und Mann überwunden sind.

Die erste Weisung besteht darin, die Erde ein Jahr lang ruhen zu lassen. Es gehört mit zum Respekt vor Gott, dass die geschaffene Erde mit allem, was sie hervorbringt, respektiert wird. Der Mensch kann nicht ununterbrochen säen und ernten. Er muss sich der Grenzen bewusst sein, die ihm gezogen sind. Er ist von Gott als Haushalter bestellt. Er ist nicht der Meister, sondern nur der Verwalter. So sehr Gott ihm die Gaben der Schöpfung zuspricht, schützt er sie doch auch zugleich vor allzu brutalem Zugriff. Der Mensch hat heute die Grenzen überschritten. Die Natur, von der er früher in so hohem Masse abhängig war, ist umgekehrt von ihm und seinem Handeln abhängig geworden. Er ist aber damit nur in die unbarmherzigen Hände seines eigenen Handelns geraten. Er hat zunehmend den Eindruck, dass er durch den ständigen Ausbau seiner Technologie und die konsequente Ausbeutung der Erde in eine von ihm selbst gestellte 'Falle' gegangen ist¹⁸.

Wie aber wiederum in die Grenzen zurückfinden, die dem Menschen in Wirklichkeit gezogen sind? Wie mit den zerstörerischen Folgen umgehen, die die Falle bereits mit sich gebracht hat? Indem sie gemeinsam ein Halljahr ausrufen, werden sich die Kirchen diesen Fragen stellen.

Die zweite Weisung betrifft die Rückgabe des Landes an die, die es aus Verarmung verloren haben. Alle Glieder des Volkes sollen in gleichem Masse Anteil am verheißenen Lande haben. Die Gemeinschaft kann nur blühen, wenn sie von Solidarität und Gerechtigkeit getragen ist. Die Menschheit heute ist in gefährlicher Weise gespalten. Reiche und arme Nationen stehen einander gegenüber, und es ist nicht abzusehen, wie und wann der Graben sich überwinden liesse. Und doch ist in diesem Gegensatz der Stoff zu mörderischen Konflikten enthalten. Die reichen Länder, gefangen in einem System ständigen ökonomischen Wachstums, verteidigen immer ungescheuter ihre Interessen. Die Unterdrückung der Kräfte in den armen Ländern, die eine gerechtere Ordnung herbeizuführen suchen, nimmt immer krassere Formen an. Können diese Konflikte entschärft werden? Gibt es Wege der Gerechtigkeit? Indem sie gemeinsam ein Halljahr ausrufen, werden sich die Kirchen diesen Fragen stellen.

Die letzte Weisung hat die Entlassung der Sklaven zum Inhalt. Die von Gott gewollte Gemeinschaft kennt nicht den Gegensatz von Übergeordneten und Untergeordneten, von Freien und Unfreien, von Herren und Knechten, von Privilegierten und Ausgebeuteten. Sie ist eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern. Die immer wieder neu vorgenommene Entlassung der Sklaven soll dieses Verständnis der Gemeinschaft zur Geltung bringen. Indem sie heute gemeinsam ein Halljahr ausrufen, werden die Kirchen gemeinsam mit dieser Forderung konfrontiert. Was können sie tun, um die Gemeinschaft zu fördern? Sie werden sich gemeinsam für den Menschen einsetzen, der in welcher Form auch immer das Opfer seines Mitmenschen zu werden droht. Sie werden sich für die Verteidigung der Menschenrechte einsetzen. Sie werden insbesondere für die Abschaffung der schlimmsten Form von Unterdrückung, nämlich der Folter, kämpfen.

Werden die Kirchen den Lauf der Geschichte zu verändern vermögen? Werden durch die Feier eines Halljahres andere Voraussetzungen für das dritte Millennium geschaffen? Es wäre falsch, diese Erwartung mit dem

Halljahr zu verbinden. Die Kirchen haben nicht die Verheissung empfangen, dass ihr Zeugnis die Welt verändern werde. Es ist darum wichtig, dass sie die Möglichkeiten, die ihnen offen stehen, realistisch einschätzen. Sie dürfen sie einerseits nicht unterschätzen. Die Botschaft, die ihnen aufgetragen ist, *kann* Situationen aufbrechen, die ausweglos schienen. Der Kleinglaube, in dem sie sich ans Werk machen, wird durch unerwartete Wirkungen des Evangeliums in der Gesellschaft oft genug beschämt. Ihre Stimme kann aber andererseits auch ungehört verklingen, ja kann Widerstand und Verfolgung hervorrufen. Sie können sich darum nur immer von neuem auf ihr Zeugnis und ihren Dienst konzentrieren, ohne zuviel auf den Erfolg zu sehen, den sie damit erzielen. Die Frage ist nicht in erster Linie, ob die Feier eines Halljahres die Voraussetzungen des dritten Millenniums verändert. Die Frage ist vor allem, ob sie den Kirchen hilft, ihren Dienst der Versöhnung getreuer auszuüben.

Die drei Weisungen des Halljahres sind in erster Linie als Einladung zur Selbstbesinnung der Kirchen zu verstehen. Leben sie in der heutigen Gesellschaft so, wie es sich vom Evangelium her ergeben müsste? Halten sie selbst sich an die Grenzen, die ihnen der Schöpfer zieht? Befinden sie selbst sich auf der Seite der Armen? Haben sie in ihrer eigenen Mitte eine brüderliche Gemeinschaft verwirklicht? Oder kann ihnen in jeder dieser Beziehungen die kritische Frage des Jakobus (2,4) vorgehalten werden: *«Seid ihr nicht mit euch selbst in Widerspruch geraten?»* Ein Halljahr kann nach aussen hin nur eine Wirkung haben, wenn es zunächst und vor allem die Zielrichtung nach innen hat.

7. Das Heilige Jahr des Papstes Bonifatius VIII.

Ist aber der Gedanke des Halljahres nicht durch die Tradition der Heiligen Jahre bereits verwirklicht? Die römisch-katholische Kirche feiert seit dem Jahre 1300 regelmässig 'Heilige Jahre' und wird vermutlich, wenn nichts Unvorhergesehenes dazwischentreit, auch das Jahr 2000 wiederum zum Heiligen Jahr erklären wollen. Der heutige Papst Johannes Paulus II scheint dieser Tradition grosse Bedeutung beizumessen¹⁹.

Die Tradition geht, wie wir gesehen haben, auf das Jahr 1300 zurück. Papst Bonifatius VIII war von der grossen Zahl von Pilgern, die sich zu Anfang des Jahres in Rom eingefunden hatte, so beeindruckt, dass er das Jahr zum Heiligen Jahr erklärte und besondere Indulgenzen gewährte. Heilige Jahre sind seither immer wieder gefeiert worden, zuerst jeweils aus Anlass des Übergangs in ein neues Jahrhundert, später in kürzeren Abständen von 50 und sogar 25 Jahren. Einzig in den Jahren 1800, 1850 und 1875 fanden keine Heiligen Jahre statt²⁰.

Die Heiligen Jahre der römisch-katholischen Kirche kreisen um zwei Gedanken: die Pilgerfahrt zu den Gräbern der grossen Apostel und die Erneuerung des geistlichen Lebens. Den Pilgern, die im Heiligen Jahr nach Rom ziehen und in den grossen Kirchen Roms beten, wird ein ausserordentlicher Ablass der Sündenstrafen zugesichert. Die Reise nach Rom mit allem Ungemach, das sie mit sich bringen kann, die geistliche Disziplin, die sie erfordert, die Erfahrung der Gegenwart Gottes und der weltweiten Kirche in der ewigen Stadt, die Zusicherung der Vergebung – alle diese Elemente, so wird erwartet, werden die Gewissheit des Glaubens und die Intensität des geistlichen Lebens stärken. Die merkantilen Aspekte der Heiligen Jahre haben von jeher, vor allem in der Reformation, Zweifel und Kritik hervorgerufen. Martin Luther sagt in den Schmalkaldischen Artikeln mit der ihm eigenen bissigen Ironie: *«Da (der Ablass) Geld einzubringen begann und der Bullenmarkt gut war, erdachte (der Papst) das Guldenjahr und legte es nach Rom, das hiess Vergebung aller Pein (Strafe) und Schuld. Da liefen die Leute hinzu, denn es wäre jedermann gerne von der schweren, unerträglichen Last los gewesen. Das hiess: die Schätze der Erde finden und heben. Aber je mehr Geld er verschlang, desto weiter wurde der Schlund. Darum schickte er den Ablass durch Legaten heraus in die Länder, bis alle Kirchen und Häuser voll Guldenjahr wurden.»*²¹ Die Kritik an den Heiligen Jahren ist seither immer wieder erneuert worden. Die beiden grundlegenden Inhalte des Heiligen Jahres – die Pilgerfahrt nach Rom und die Gewährung des Ablasses – symbolisieren Vorstellungen, von denen sich die reformatorischen Kirchen aufgrund ihrer biblischen Einsicht nur distanzieren können: die römisch-katholische Auffassung von der Autorität des

römischen Stuhls in der Kirche Christi und von der Rolle der Kirche in der Zusage des Heils.

Leviticus 25 ist gelegentlich zur Begründung der Heiligen Jahre herangezogen worden. Ist aber das Modell des Halljahres durch die Tradition der Heiligen Jahre wirklich aufgenommen worden? Ist sie in Wirklichkeit nicht aus andern Quellen entstanden und von andern Motiven genährt worden? Das Heilige Jahr kann im besten Falle als spiritualisiertes Halljahr verstanden werden. Die Pilgerfahrt und der Ablass erneuern die Gewissheit der von Christus am Kreuze erkämpften Vergebung. Die konkreten Weisungen des Halljahres sind aber völlig aus dem Blickfeld verschwunden. Ob es dabei bleiben muss? Die Feier des Heiligen Jahres im Jahre 1975 hat an seinem Inhalt nichts Wesentliches geändert. Die Aufmerksamkeit wurde nach wie vor auf Rom als Zentrum der Kirche gelenkt, und wenn die Praxis des Ablasses auch in den Hintergrund trat, wurde die Lehre doch von neuem in Erinnerung gerufen.

Könnte sich aber daran nicht etwas ändern, wenn sich die Kirchen heute gemeinsam entschlossen, das Jahr 2000 als Halljahr im Namen Christi zu feiern? Könnte sich dann nicht eine andere, biblisch umfassender begründete Konzeption durchsetzen? Könnte die Art der Feier nicht deutlich machen, dass die Kirche Christi polyzentrisch ist? Und könnte nicht das Gewicht vor allem darauf fallen, dass die Kirchen entschlossen sind, aus Dankbarkeit für das Evangelium ihren Dienst der Versöhnung gemeinsam auszuüben?

In gekürzter Form veröffentlicht in: K. Fröhlich (Hg.), *Ökumene, Möglichkeiten und Grenzen heute* (Festschrift für Oscar Cullmann), Tübingen 1982, S. 151 – 170

¹ Karol Wojtyła, *Zeichen des Widerspruchs*, Zürich und Freiburg 1979, S. 232ff.

² Zitiert in: H. von Eicken, *Die Legende von der Erwartung des Weltuntergangs und der Wiederkehr Christi im Jahre 1000*, in: *Forschungen zur deutschen Geschichte*, Bd. 23, Göttingen 1883, S. 305f.

³ Vgl. dazu H. v. Eicken, a.a.O., und auch Henri Focillon, *L'an Mil*, Paris 1952, S. 50 (eine Studie, die allerdings mit grösster Zurückhaltung, vor allem in der Zitierung und Deutung der Quellen, zu beurteilen ist).

- ⁴ Adso, *Libellus de Antichristo*, Migne PL, 101, 1295.
- ⁵ Abbo, *Liber apologeticus*, Migne PL, 139, 471. Es ist zu beachten, dass Abbo von zwei verschiedenen Erwartungen spricht. Verkündigung und Karfreitag fielen nicht im Jahre 1000, sondern 992 auf denselben Tag.
- ⁶ Raoul Glaber, *Les cinq livres de ses histoires*, ed. M. Prou, Paris 1886, liber III, 3, S. 60.
- ⁷ Vgl. dazu Karl und Mathilde Uhlirz, *Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Otto II und Otto III*, Bd. 2, S. 346.
- ⁸ Raoul Glaber, a.a.O., liber IV, 1, S. 90.
- ⁹ In den *Annales Hildesheim* heisst es: "Millesimus annus supercrescens statute computacionis numerum, secundum illud quod legitur scriptum: Millesimus exsusperat et transcendit omnia annus", zitiert in: Uhlirz, a.a.O., S. 346.
- ¹⁰ Zitiert in: Uhlirz, a.a.O., S. 343.
- ¹¹ Wilhelm Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore*, *Historische Studien* 285, Berlin 1935, S. 11f.
- ¹² Raoul Glaber, a.a.O., liber IV, S. 102.
- ¹³ Migne, PL, 196, 853 D.
- ¹⁴ Ein scit dem 4. Jahrhundert n. Chr. zur Datierung verwendeter Zeitraum von 15 Jahren. Vgl. Hans Lietzmann/Kurt Aland, *Zeitrechnung der römischen Kaiserzeit des Mittelalters und der Neuzeit*, Göschen 1085, Berlin 1956, S. 5.
- ¹⁵ Hermann Grotefend, *Zeitrechnung des Deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, Bd. 2, Hannover 1891, S. 93.
- ¹⁶ Vgl. dazu: *Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser*, hrsg. von der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. 2,1, Berlin 1956, S. 5; Paul Kehrk, *Die Datierung der Diplome Kaisers Otto III*, Marburg 1889.
- ¹⁷ Paolo Brezzi, *Storia degli Anni Santi*, Milano 1975, S. 19ff.
- ¹⁸ Vgl. Hans Christoph Binswanger u.a. (Hg), *Wege aus der Wohlstandsfalle*, Frankfurt 1979.
- ¹⁹ Karol Wojtyła, a.a.O., S. 109f.
- ²⁰ Vgl. Paolo Brezzi, a.a.O., S. 156 und 159.
- ²¹ WA 50, 233

13.

Mit den Armen auf dem Weg

«Selig seid ihr Armen; denn euch gehört das Reich Gottes» (Luk 6,24)!

Was hat dieser Satz Jesu mit der Armut in der heutigen Welt zu tun?

- Mit den wachsenden Slums rund um die grossen lateinamerikanischen Städte;
- mit dem Mädchen, das vor einigen Tagen aus Indien schrieb: «Sie wissen, ich bin die einzige meiner (grossen) Familie, die aufgrund meiner Ausbildung verdienen könnte; ich suche seit acht Jahren vergeblich nach Arbeit; jetzt bin ich krank geworden»;
- mit den Ländern des Sahel, die Jahre der Dürre hinter sich haben und in der Ungewissheit leben, was ihnen die Zukunft bringen wird;
- mit den Millionen, die aus ihrem Lande haben fliehen müssen und in der Fremde kein Zuhause finden?

Preist Jesus diese Armut selig? Gewiss nicht. Gott findet keinen Gefallen am Elend der Menschen. Einzig Menschen, die in der Bequemlichkeit des Reichtums leben, können in dieser Art von Armut etwas Romantisches sehen. Gott hasst Hunger, unzureichende Wohnungen, Krankheiten, den frühzeitigen Tod von Kindern, die Repression derer, die nicht resignieren wollen, die Folter in den Gefängnissen. Er will, dass sich Menschen entfalten können. Jesus sagt durch sein Evangelium und die Sendung seiner Jünger dem Elend, das Leben zerstört, den Kampf an. Nein, «Selig seid ihr Armen» sagt etwas anderes: Gesegnet und glücklich seid ihr, die ihr an diesem Kampf teilhabt, ohne auf euch selbst und euren Vorteil zu achten. Der Satz ist nach dem Lukas-Evangelium ausdrücklich an die Jünger gerichtet. «Er erhob seine Augen auf die Jünger und sprach» (Luk 6,20). Sie haben alles verlassen, um Jesus nachzufolgen. Jesus preist sie in dieser von ihnen akzeptierten Armut selig. Sie haben nun einen grösseren Horizont vor sich. Indem sie sich in den Dienst anderer stellen, beginnen sie

etwas vom Reiche Gottes zu sehen: «...denn euch gehört das Reich Gottes» (Luk 6,20).

«Wehe euch Reichen; denn ihr habt euren Trost dahin» (Luk 6, 20)!

Jesus geht noch einen Schritt weiter. Er sagt nicht nur «Selig seid ihr Armen», sondern auch «Wehe euch Reichen». Was hat dieses «Wehe» mit dem Reichtum in der heutigen Welt zu tun?

Insbesondere

- mit dem Wohlstand, dessen sich der durchschnittliche Schweizer erfreut;
- mit den Sorgen, die er sich dennoch über seine Zukunft macht;
- mit der Verantwortung, die er gegenüber dem Elend in der Welt hat?

Das «Wehe» Jesu hat seinen Grund vor allem darin, dass die Reichen sich durch ihren Reichtum den Blick auf Gottes Reich verstellen. Sie kreisen so sehr um sich selbst, dass sie nicht an dem von ihm begonnenen Kampf teilhaben können. Sie meinen zwar, in ihrem Interesse zu handeln, trennen sich aber gerade dadurch von ihm und der Gemeinschaft mit anderen Menschen. Sie sind im Grunde einsam und sterben an der Fülle des Brotes, das ihnen zur Verfügung steht.

Der Reiche steckt demnach in einem Gefängnis, aus dem er befreit werden muss. Wie wird ihm diese Befreiung zuteil? Wie entrinnt er dem «Tod am Brot allein»? Wie kommt er dazu, am Kampfe gegen das Elend wirklich teilzunehmen?

Versuchen wir, diesen Fragen in einigen Überlegungen nachzugehen.

1. Gottes Reich – die vollständige Revolution

Die beiden Sätze «Selig seid ihr» – «Wehe euch» werden erst ganz verständlich, wenn sie auf dem Hintergrund der Überzeugung gesehen werden, dass Gott dabei ist, sein Reich aufzurichten. Jesus beginnt seine öffentliche Verkündigung mit der Aussage: Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist genahet (Mark 1,15). Gott wird herrschen und bald alles nach seiner

Gerechtigkeit und seinem Willen ordnen. Weil Jesus von dieser Erwartung erfüllt und getragen ist, kann er mit soviel Bestimmtheit sagen: Selig seid ihr Armen-Wehe euch Reichen.

Was heisst Gottes Reich? Was heisst «nach seinem Willen ordnen»? Eine Antwort auf diese Frage findet sich im Magnificat, jenem gewaltigen visionären Lied, das Maria singt, nachdem ihr angekündigt worden ist, dass sie den Messias gebären werde: «Er hat Macht geübt mit seinem Arm; er hat zerstreut, die hochmütig sind in ihres Herzens Sinn; er hat die Gewaltigen von den Thronen gestossen und Niedrige erhöht; er hat die Hungrigen mit Gaben erfüllt und Reiche leer hinweggeschickt...» (Luk 1,51/53).

Gottes Reich ist demnach die Umkehrung der gegenwärtigen Verhältnisse. Wer Macht ausübt und der Verwirklichung der Gerechtigkeit unter den Menschen im Wege steht, wird zur Seite geschoben. Wer auf der dunklen Seite der Welt lebt und Unrecht leidet, wird zu seinem Rechte kommen. Gottes Reich bedeutet Gerechtigkeit.

Damit es dahin kommt, bedarf es der Revolution. Das Magnificat ist denn auch ein ausgesprochen revolutionäres Lied. Es könnte ohne weiteres auf Barrikaden gesungen werden. Die Revolution, die hier vorausgesehen wird, geht allerdings über das hinaus, was auf Barrikaden erreicht wird und erreicht werden kann. Sie führt zu wirklicher Gemeinschaft. Auch die erfolgreichsten Versuche, die Verhältnisse umzukehren, sind immer nur ein teilweiser Erfolg. Ihre Schwäche liegt darin, dass sie, indem sie Ungerechtigkeit beseitigen, fast unausweichlich neue Unterdrückung schaffen. Die Revolution, die hier angekündigt wird, ist insofern «vollständig», als sie die endlose Kette der Gewalt und Unterdrückung durchbricht. Gott wird die Wurzeln der Unterdrückung zerstören. Er wird die Menschen von sich selbst und voneinander freimachen.

Ein blosses Lied? Ein Traum? Eine jener Visionen, die sich immer dann entfernen, wenn wir uns ihnen zu nähern versuchen? Die Botschaft der Bibel sieht es anders. Gottes Reich liegt zwar noch in der Zukunft. Die Jünger leben noch diesseits der grossen Revolution. Sie und wir mit ihnen beten noch immer darum, dass sein Reich «kommen» möge. Und doch ist das nicht die ganze Wahrheit. Gottes Reich ist bereits da. Die Umkehrung

der gegenwärtigen Verhältnisse hat bereits stattgefunden. Die neue Ordnung, die das Magnificat besingt, ist dabei, aufgerichtet zu werden. Das Dunkel ist zwar noch nicht aufgehoben. Der Sieg der Macht und Unterdrückung, das Unterliegen der Armen und Elenden sind nach wie vor harte Wirklichkeit. Die Macht des Todes ist aber jedenfalls an einer Stelle durchbrochen worden. Gott hat Jesus, der als Armer und Elender umgebracht worden ist, zum Leben erweckt. Seine Auferstehung kündigt im Dunkel an, was Gott zu vollbringen beschlossen hat. Sie lässt die Grenzen erkennen, die der alten Ordnung gesetzt sind.

Und die neue Ordnung ist so stark, dass sie sich wenigstens zeichenhaft bereits in dieser Welt durchzusetzen vermag. Jesus sorgt dafür, dass die Jünger sie in ihrem Leben erfahren. Denken wir an die Aussendung der Siebzig (Luk 10). Er schickt sie mit derselben Botschaft aus, die auch er verkündigt hat: das Reich Gottes ist genaht (Luk 10,9). Sie lassen sich senden. Sie kehren später zurück, überrascht und überwältigt von der Kraft, die dieser Botschaft innewohnt. «Herr, kraft deines Namens sind uns auch die Dämonen untertan» (Luk 10,17). Sie haben auf ihrem Weg offenkundig etwas von der Tatsache zu spüren bekommen, dass Gottes neue Ordnung sich durchzusetzen vermag. Und Jesus dankt Gott dafür, dass er sich ihnen offenbart hat (Luk 10,21).

Sie sollen aber die Umkehrung der gegenwärtigen Verhältnisse nicht nur in Worten ankündigen. Sie sollen sie in ihrem eigenen Leben darstellen. Sie sollen eine Gemeinschaft bilden, in der die neue Ordnung sichtbar wird. Wie? Das Neue Testament gibt uns zahlreiche Hinweise. Die Jünger verlassen ihre bisherige Welt. Sie geben manches auf, das sie vorher für wesentlich gehalten hatten. Sie werden durch ihre Botschaft und ihre Lebensweise zu Störenfriedern in der Ordnung dieser Welt. Sie werden ausgestossen. Die Nachfolge macht sie zu «Armen». Sie lassen aber gerade dadurch die Wirklichkeit der neuen Ordnung deutlich werden. Die erste Gemeinde in Jerusalem lebt in so enger Gemeinschaft, dass ihre Glieder auch den Besitz unter einander teilen, je nach dem was ein jeder nötig hat (Apg 2,45). Der Gegensatz von reich und arm ist in ihrer Mitte überwunden. Etwas von der Gemeinschaft, die Gott in seinem Reiche schaffen will, leuchtet auf.

2. Gottes neue Ordnung – Quelle der Unruhe

Wer an seinem Reichtum auf Kosten anderer festhält, steht also offenkundig im Widerspruch zu Gottes neuer Ordnung. Die Güter der Welt sind für alle bestimmt. Selbst was nach menschlichen Kriterien rechtmässig erworben worden ist, gehört in Wirklichkeit nicht uns, sondern muss der Gemeinschaft dienen. Was bedeutet diese Einsicht für eine Gesellschaft, die über Reichtum verfügt? Was bedeutet sie z.B. für die Schweiz?

Die Aufmerksamkeit galt in den vergangenen 100 Jahren vor allem der Ungerechtigkeit in den Grenzen des eigenen Landes. Das am Kommen des Reiches Gottes geschärfte Gewissen setzte sich dafür ein, dass die sozialen Gegensätze reduziert würden. Es ist in dieser Hinsicht denn auch einiges geschehen. Gewiss, die Probleme sind nicht gelöst. Die sozialen Unterschiede sind eher zugedeckt als aufgehoben, und man darf sich nicht darüber täuschen: es ist dem verhältnismässig grossen allgemeinen Wohlstand der Schweiz zu verdanken, dass die Unterschiede zwischen superreich, reich und weniger reich nicht als scharfe Gegensätze empfunden werden. Eine einschneidende Rezession kann die Situation wieder ändern. Aber es kann kein Zweifel sein, dass soziale Gerechtigkeit in der Schweiz im Bewusstsein der Öffentlichkeit eine anerkannte Forderung ist.

Weit schwieriger steht es mit dem Gegensatz von reich und arm über die Grenzen der Schweiz hinaus. Die Einsicht ist zwar unausweichlich, dass die Schweiz eines der reichsten Länder der Welt ist. Das durchschnittliche Einkommen pro Einwohner ist, wenn nicht das höchste, so doch eines der höchsten. Die Schweiz verfügt aber vor allem über eine Tradition von wissenschaftlicher Forschung und technologischer Entwicklung, die ihr zumindest für die nähere Zukunft einen Vorsprung gegenüber anderen Teilen der Welt sichert. Die Unterschiede, die in den eigenen Reihen existieren, fallen gegenüber den unerhörten Unterschieden mit anderen Ländern nicht wirklich ins Gewicht. Das Bewusstsein für den weiteren Horizont des Gegensatzes von reich und arm ist aber verhältnismässig jung. Die Folgerung, dass er uns eine neue Verantwortung auferlegt, wird widerwillig und nur allmählich gezogen.

Und doch wächst die Unruhe. Die Gewissen werden mehr und mehr umgetrieben. Die Bilder der Armut (oder genauer des Elends) in der Welt, die uns vor Augen stehen, sind so dramatisch, dass wir uns ihnen auf die Dauer nicht entziehen können. Sie begleiten unsere Gesellschaft wie ein ständiger Schatten. Die Einsicht verdichtet sich, dass es so nicht weitergehen kann. Etwas muss geschehen.

Die Unruhe hat ihren Grund nicht nur darin, dass der Reichtum der Schweiz von vielen Seiten kritisiert und in Frage gestellt wird. Sie hat ihren tiefsten Grund in der wachsenden Erkenntnis, dass er, jedenfalls in seiner gegenwärtigen Gestalt, mit Gottes neuer Ordnung nicht zu vereinbaren ist. Das Evangelium kann in einer reichen Gesellschaft nicht verkündigt werden, ohne dass dieser Widerspruch ständig sichtbar wird. Wie kann er überwunden werden? Einzig dadurch, dass versucht wird, konsequenter mit dem Evangelium zu leben. Die christliche Tradition, die in der Schweiz lebendig ist, drängt auf diese Entscheidung. Sie bereitet allerdings uns allen gewaltige geistliche Schwierigkeiten. Wie können wir vor der radikalen Forderung des Evangeliums bestehen? Die Unlust, die so manche Gemeinden heute kennzeichnet, hängt wohl weitgehend damit zusammen, dass wir alle mit dieser Frage noch nicht fertig geworden sind. Einige beginnen, die negative Konsequenz zu ziehen. Sie ziehen sich aus der Kirche zurück, um in grösserer Ruhe reich sein zu können. Warum, sagen sie sich, sollen wir einer Gemeinschaft angehören, deren Botschaft die Grundlage und Triebrichtung der Gesellschaft und des eigenen Lebens in Frage stellt?

3. Um den Segen kämpfen

In einer reichen Gesellschaft um den Segen kämpfen, den Jesus seinen 'armen' Jüngern zugesprochen hat: so schwierig diese Aufgabe ist, dürfen wir ihr doch nicht ausweichen.

Eines muss sofort festgestellt werden. Die Überwindung des Elends in der Welt ist in erster Linie ein politisches und soziales Problem. Es wird nicht durch eine etwas weitergehende persönliche Grosszügigkeit jedes Einzelnen gelöst. Auch wenn jeder Christ in der Schweiz seinen Beitrag zur Aktion

Brot für Alle/Fastenopfer verdoppelt, ist an den bestehenden Verhältnissen noch nichts Wesentliches verändert. Die Frage ist vielmehr, wie eine internationale Ordnung entstehen kann, die den Gegensatz von reich und arm in verhältnismässig bester Weise bewältigt; wie die ökonomischen Beziehungen zwischen der Schweiz und anderen Ländern gestaltet werden; welche Leistungen Staat und Industrie für die armen Länder bringen; welche politischen Kräfte in den armen Ländern als geeignete Partner angesehen werden. Der Kampf gegen das Elend ist in erster Linie eine politische Aufgabe, und genau so wie im letzten Jahrhundert grössere soziale Gerechtigkeit nur durch politische Auseinandersetzungen hindurch möglich wurde, gilt es auch heute. Und zeigt nicht die Erfahrung des letzten Jahrhunderts, dass die Kirche sich in diese Auseinandersetzungen verwickeln lassen muss? Nur indem sie sich politisch engagiert, kann sie um den Segen kämpfen.

Wie muss eine solche internationale Ordnung aussehen? Welche Schritte können heute unternommen werden? Wenn auch über das allgemeine Ziel Einigkeit herrscht, gehen doch die Meinungen bei der Beantwortung dieser konkreten Fragen weit auseinander. Die Gegensätze, die hier auftauchen, müssen ausgetragen werden. Ja, es ist vielleicht der erste Beitrag der Kirche, die Auseinandersetzung in Gang zu halten, vor allem da, wo um politischer Interessen willen die Tendenz besteht, sie abzurechnen oder sogar zu unterdrücken. Der Reiche, der sich der Auseinandersetzung verschliesst, scheidet von vornherein aus dem Kampf gegen das Elend aus. Sich auf sie einzulassen, ist der erste Schritt zur Befreiung.

So viele Fragen in dieser Auseinandersetzung offen bleiben müssen, stehen doch gewisse Einsichten für das christliche Gewissen verhältnismässig fest. Die Tatsache, dass sich ein umfassendes politisches Programm nicht ohne weiteres entwickeln lässt, darf nicht zum Vorwand werden, auch diese Einsichten in Zweifel zuziehen. Einige Beispiele seien hier herausgegriffen:

- Es ist jedenfalls klar, dass die industriell entwickelten Länder auf die Dauer nicht so wie bisher weiterwachsen können. Es ist allein schon um ihrer inneren und äusseren Gesundheit willen wichtig, dass sie vom Zwang von Produktion und Konsum freierwerden. Es ist aber vor allem nicht tragbar, dass sie einen proportional so hohen Anteil der Güter

dieser Erde für sich in Anspruch nehmen. Eine radikale Vereinfachung ihres Lebens ist auf längere Sicht gefordert.

- Es ist jedenfalls klar, dass die Abhängigkeit der armen Länder durchbrochen werden muss. Sie müssen in die Lage versetzt werden, aus eigenen Kräften und Mitteln zu leben. Manches liesse sich nennen, um diesen Punkt zu verdeutlichen. Es gehört z.B. dazu, dass die industrialisierten Länder die Produkte der ökonomisch ärmeren Länder nicht von ihren Märkten ausschließen, nur weil sie günstiger angeboten werden und so die eigene Produktion gefährden könnten. Es gehört aber auch dazu, auf eine gerechtere 'Verteilung' des Wissens und der technologischen Mittel hinzuwirken. Der Vorsprung der industriell entwickelten Länder in Forschung und Technologie verfestigt den Gegensatz von reich und arm.
- Es ist jedenfalls klar, dass der Gegensatz von reich und arm nur überwunden werden kann, wenn die armen Nationen selbst entscheiden können, worin ihre Bedürfnisse bestehen. Es führt nicht zum Ziel, wenn sich reiche Nationen nach ihren eigenen Vorstellungen für die armen Nationen einsetzen. Lösungen können nur aus einem Dialog zwischen Partnern wachsen. Sind aber die Regierungen armer Länder in allen Fällen wirkliche Partner? Handeln sie im Interesse der armen Klassen? Wir wissen alle genug von autoritären Regimen und korrupten Administrationen in den Ländern der Dritten Welt, um daran Zweifel zu haben. Es gehört darum mit zum Kampf gegen das Elend, sich dafür einzusetzen, dass die armen Klassen der armen Länder sich organisieren und ihre Rechte vertreten können.
- Es ist jedenfalls klar, dass der Repression Widerstand geleistet werden muss, vor allem da, wo der Kampf um grössere Gerechtigkeit im Gange ist. Insbesondere gilt es, der Anwendung der Folter zu widerstehen. Die Folter als System ist eine verhältnismässig junge Errungenschaft, geboren aus der Sorge, dass die bestehenden Verhältnisse verändert werden und eine chaotische Situation entstehen könnte. Und wie rasch wird diese Errungenschaft als 'leider unvermeidlich' angesehen! Die Kirche kann sich nicht damit abfinden. Sie sieht in jedem Gefolterten Christus

selbst. Es ist darum eine Forderung des Glaubens, sich für ihn einzusetzen.

4. Die persönliche Dimension

Der Kampf gegen das Elend kann aber nicht ausschließlich auf der politischen und sozialen Ebene stattfinden. Nachdem lange Zeit die christliche Verantwortung allein im persönlichen Einsatz gesehen wurde, besteht heute die umgekehrte Tendenz. Der Gegensatz von reich und arm, so wird oft gesagt, kann allein durch eine neue politische Ordnung überwunden werden. Was der Einzelne tut, fällt nicht ins Gewicht, ja lindernde Aktionen des guten Willens sind sogar insofern gefährlich, als sie das wirkliche politische Problem vernebeln. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter wird heute mit Recht gelegentlich auf folgende Weise abgewandelt: der wirkliche Samariter hat sich für eine Gesellschaftsordnung einzusetzen, in der keine Notwendigkeit und kein Platz für Wegelagerer ist.

Die Veränderung der Strukturen ist in der Tat erforderlich. Der Einsatz des Einzelnen kann durch die äusseren Verhältnisse neutralisiert und unwirksam gemacht werden. Der Einsatz für eine neue Ordnung macht aber die persönliche Auseinandersetzung mit dem Reichtum nicht überflüssig. Das Neue Testament legt grösstes Gewicht auf die persönliche Dimension. Christus hat die Befreiung des Reichen im Auge, und der Reiche kann nur frei werden, wenn er sein persönliches Leben überprüft. Sein Einsatz für eine neue Ordnung wird nicht überzeugend sein, wenn er nicht mit persönlichem Einsatz verbunden ist.

Manches liesse sich aufgrund des Neuen Testaments dazu sagen. Drei Überlegungen seien hier besonders betont.

Reichtum hat zur Folge, dass der Reiche den Armen nicht mehr sieht. Der reiche Mann im Gleichnis sieht den armen Lazarus vor seiner Türe nicht (Luk 16,19ff). Er war vermutlich ein gutherziger Mensch. Er unternimmt nur darum nichts, weil sein Reichtum ihn in seiner in sich geschlossenen Welt festhält. Die Fenster seines Festsals zeigen ihm wohl eher einen heilen Garten als das Elend der Welt. Können wir Schweizer das Elend

sehen? Es wird uns zwar von TV, Zeitungen, Aufrufen usw. immer wieder vor Augen geführt. Wir sind aber doch davon getrennt. Es wird erst zum lebendigen Gegenüber, wenn wir uns an einer Stelle persönlich zu engagieren beginnen.

Reichtum bietet Sicherheit. Der reiche Kornbauer in einem anderen Gleichnis sagt nach guter Ernte: «Seele, du hast viele Güter auf viele Jahre daliegen, ruhe aus, iss, trink und sei fröhlich» (Luk 12,19). Er hat seine Zukunft mit schützenden Mauern umgeben und fühlt sich in diesen Mauern sicher. Jesus warnt vor dieser trügerischen Sicherheit. «Du Tor, in dieser Nacht wird deine Seele von dir gefordert werden.» Wer seine Sicherheit «auf viele Jahre» sucht, wird sie gerade verlieren. Wie weit ist unser Leben von der Sorge um Sicherheit geprägt?

Freiheit kann nur durch bewusste Gestaltung des Umgangs mit dem Reichtum gewonnen werden. Der spontane persönliche Reflex wird immer 'Behalten' sein. Massnahmen sind darum erforderlich, diesen Reflex persönlicher Disziplin zu unterwerfen. Eine solche Massnahme ist z. B. die Abgabe des Zehnten. Sie mag zwar in mehr als einer Hinsicht diskutabel sein (der Zehnte bedeutet z. B. für den Reichen nicht dasselbe wie für den weniger Reichen). Sie hat aber den unbestreitbaren Vorzug, das Teilen von vornherein zur Selbstverständlichkeit zu machen.

Und die Kirche als organisierte Gemeinschaft? Was ist von *ihrem* Reichtum zu denken? Was von jedem einzelnen Jünger gilt, muss auch im Leben der Kirche als Gemeinschaft in Erscheinung treten. Der Ruf Christi stellt jede Gemeinde vor die Frage, welche Prioritäten sie setzt. Sieht sie über ihre Grenzen weg? Oder denkt sie in erster Linie an den Ausbau des eigenen Lebens? Wird sie in erster Linie von Gedanken geleitet, ihr Einkommen «auf viele Jahre» zu sichern? Oder ist sie bereit zu teilen? Stellt sie sich an die Front des Kampfes gegen das Elend, selbst auf das Risiko hin, manche zu verärgern? Oder sucht sie in erster Linie eine repräsentativere Rolle in der sie umgebenden reichen Gesellschaft zu spielen?

5. Dein Reich komme

Wird durch das Zeugnis der Christen – das politische und das persönliche – etwas in dieser Welt verändert? Ja, gibt es überhaupt Kräfte in der heutigen Welt, die jene Umkehrung der Verhältnisse wenigstens ein Stück weit herbeiführen können? Nachdem die Prognosen noch vor einem Jahrzehnt eher optimistisch waren, sind sie heute – jedenfalls in der westlichen Welt – pessimistisch geworden.

Der Kampf gegen das Elend ist darum unweigerlich von Zweifeln umgeben. Jeder Schritt, den wir unternehmen, lässt in uns die fragende Stimme laut werden, die sagt: hat die Geschichte nicht ihren festgelegten Lauf? Kann der gute Wille auch nur das Geringste ändern? Ja, ist es nicht weiser, ihr den Lauf zu lassen; denn selbst wenn etwas verändert werden sollte, wird es doch durch andere Entwicklungen wieder zunichte gemacht. Die Summe des Elends wird immer dieselbe bleiben.

Die Gewissheit des Glaubens beruht aber nicht auf der optimistischen oder pessimistischen Analyse der geschichtlichen Situation. Sie hat ihren Grund in der Erkenntnis, dass Gott und sein Reich Inhalt und Ziel der menschlichen Geschichte sind. Die Gegenkräfte sind übermächtig. Sie beherrschen das Bild. Sie scheinen die Gegensätze auf alle Zeiten festzuschreiben. Einzig dem Glauben ist das Wissen zugänglich, dass sie nur vorübergehendes Dunkel sind.

Die Gewissheit des Glaubens beruht darauf, dass unser Blick auf die Erfüllung der Geschichte in Gottes Reich gerichtet bleibt. Wendet sich der Blick davon ab, kann nur der Zweifel übrigbleiben. Es ist bezeichnend, dass Jesus in das Unser Vater die Bitte eingefügt hat «Dein Reich komme». Es lässt sich über das Reich Gottes nicht als offensichtliche Evidenz reden. Es kann nicht zum Programm erhoben werden. Es kann nur in der Erwartung des Gebets lebendige Wirklichkeit bleiben.

Wo das Reich erwartet wird, behalten auch kleine, auf den ersten Blick völlig aussichtslose Aktionen Verheissung. Ihr Sinn hängt nicht vom Erfolg ab. Sie werden gewissermaßen in Gottes Hände gelegt. Die Erklärung über die Hoffnung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Ban-

galore 1978) sagt an einer Stelle: Mit den zwei Broten und den fünf Fischen, die der Knabe brachte, speiste Jesus die Menge der Fünftausend. Warum sollte dies nicht zutreffen?

Veröffentlicht in: Theologische Reflexionen zum Jahresthema 1980 von Brot für Alle/Fastenopfer der Schweizer Katholiken.

14.

Gewalt und Gewaltlosigkeit

Wie reden wir angemessen von Gewalt und Gewaltlosigkeit? Handelt es sich dabei vor allem um ein Thema der Ethik? Je länger desto mehr komme ich zur Überzeugung, dass ethische oder gar moralische Überlegungen zu keinem angemessenen Verständnis führen. Aggressivität, Aggression und Gewalt sind nicht einfach verirrtes Verhalten, das sich durch das entsprechende ethische oder moralische Verhalten korrigieren liesse; es hilft deshalb nicht viel weiter, eine Liste von Imperativen und Richtlinien zur Bekämpfung der Gewalt aufzustellen. Aggressivität, Aggression und Gewalt gehören vielmehr zu jenen Konstanten der menschlichen Existenz, mit denen wir umgehen lernen müssen. Sie bestehen seit Anbeginn der Welt und werden bis zu ihrem Ende dauern. Wer als Mensch lebt, partizipiert an ihnen, selbst wenn er nicht als Sieger triumphiert, sondern als unterlegene Opfer untergeht. Keiner vermag ihr zu entkommen, wie er sich auch dreht und wendet. Gewiss, es gibt Faktoren, die die zerstörerischen Wirkungen von Aggression und Gewalt eindämmen. Die gesetzliche Ordnung ist ein solcher Faktor; sie hindert Aggression und Gewalt daran, ungestraft auszubrechen. Sie werden aber dadurch als Konstanten der menschlichen Existenz nicht aufgehoben. Sie werden sich mit der ihnen eigenen Urgewalt immer wieder neu manifestieren, und oft gerade da, wo sie bewältigt und unter endgültige Kontrolle gebracht schienen. Ja, man muss sogar sagen, dass die Mechanismen, nach denen sie funktionieren, unter gewissen Gesichtspunkten zu den unerlässlichen Strukturen des menschlichen Zusammenlebens gehören. Es kann deshalb nur eines geben: wir müssen lernen, mit Aggression und Gewalt als Konstanten in uns und um uns umzugehen¹.

1. Zwei Vergleiche

Um die Besonderheit des jüdischchristlichen Denkens in diesem Bereich deutlich zu machen, möchte ich mit zwei Vergleichen beginnen. Ich möchte zunächst die Geschichte von Kain und Abel derjenigen von Romulus und Remus gegenüberstellen. Ich möchte dann die zu Unrecht weit weniger bekannte Erzählung vom Tod der Tochter Jephthas mit derjenigen von der Opferung Iphigenies vergleichen.

1.1. Kain und Abel – Romulus und Remus

Die beiden Geschichten, die durch diese Namen bezeichnet sind, weisen zum mindesten auf den ersten Blick viele Ähnlichkeiten auf. Beide handeln von einem Brüderpaar, das sich entzweit. Der eine erschlägt den anderen, und in beiden Fällen hat der Mord mit der Gründung einer Stadt zu tun.

Bruderzwist ist der Ausdruck einer Spannung, die in der menschlichen Natur zutiefst verwurzelt ist. Brüder empfinden einander als Gefahr. Indem sie sich im Leben durchsetzen und verwirklichen wollen, zeigt sich, dass ihnen der andere im Wege steht. Es kommt zu Konkurrenz und Streit. Um das Ziel, das er sich gesetzt hat, zu erreichen, muss der eine den anderen ausschalten. Sobald er allein ist und allein bestimmen kann, ist der Weg frei zur 'Gründung einer Stadt'. Die Aufhebung der unbequemen Dualität schafft die Voraussetzung für die uneingeschränkte Entfaltung der Kräfte. Einer hat gesiegt. Einer hat die Macht. Einer fällt von nun an die Entscheidungen.

Rufen wir uns zunächst die Geschichte von Romulus und Remus in Erinnerung. Sie sind die Zwillingssöhne von Mars und Silvia Rhea. Zwillinge sind von jeher in allen Kulturen als etwas Unheimliches empfunden worden. Die Dualität lässt schon bei der Geburt späteren Zwist vorausahnen. Romulus und Remus werden am Tiber ausgesetzt. Eine Wölfin nimmt sich aber ihrer an. Sie werden von ihr gesäugt und grossgezogen. Wie sie das erwachsene Alter erreichen, wollen beide eine Stadt gründen. Sie holen die Auspizien ein – Romulus auf dem Palatin und Remus auf dem Aventin. Die

Zeichen sind Romulus günstig; die doppelte Zahl von Vögeln zeigt sich ihm, und er gründet daraufhin auf dem Palatin seine Stadt. Remus lehnt sich dagegen auf. Er verhöhnt Romulus, indem er über die vorgezeichnete Baulinie springt. Romulus erschlägt ihn. Und nun scharen sich die Männer um Romulus auf dem Palatin. Die Stadt wächst, vor allem nach dem durch eine List der Raub einer ausreichenden Zahl von Sabinerinnen gelungen ist Romulus wird nach erfolgreicher Laufbahn während der Musterung des Heeres in den Himmel entrückt.

Der Sinn der Geschichte ist deutlich. Damit die Stadt gegründet werden kann, muss Remus ausscheiden. Die Dualität von zwei Brüdern kann nicht dauern. Der Konflikt, der durch die Schuld des Remus ausbricht, muss sofort gelöst werden, wenn eine geordnete Gesellschaft entstehen soll. Romulus war im Recht, als er den Hohn zurückwies. Er geht als Sieger hervor, ja, er ist nicht nur Sieger, sondern erweist sich als weiser Regent. Er gibt der Stadt den Namen, Remus verschwindet in der Versenkung und Vergessenheit. Die Geschichte ist ein klassisches Beispiel dafür, dass die Anwendung von Gewalt 'konstruktiv' sein kann; wo wäre Rom hingekommen, wenn Remus nicht getötet worden wäre?

Die Geschichte von Kain und Abel (Gen 4) ist in vieler Hinsicht ähnlich und doch grundverschieden. Kain ist Ackerbauer, Abel ist Viehzüchter. Beide treten vor Gott, ihm ihre Opfer darzubringen. Abels Opfer findet vor Gott Gefallen, Kains Opfer wird nicht angenommen. Daraufhin erschlägt Kain seinen Bruder Abel. Gott tritt vor Kain und hält ihm das vergossene Blut vor; er verhängt seine Strafe über ihn, verhindert aber zugleich, dass Kain zur Rache für seine Tat erschlagen wird. Und später heisst es, dass Kains Sohn eine Stadt begründet.

Wo liegt hier der Unterschied? Er besteht im Wesentlichen darin, dass sich der biblische Erzähler eindeutig auf die Seite Abels stellt. Romulus wird nicht nur als Sieger dargestellt, es wird auch deutlich gemacht, dass er gegenüber Remus im Recht ist. Remus muss sterben, damit die Stadt zum Blühen kommen kann. Der Konflikt ist deshalb so wirksam aus der Welt geschafft, weil der Schuldige unterliegt. Die ganze Schuld liegt auf ihm, und nachdem der Schuldige geopfert ist, kann die Gesellschaft ihre Ruhe, ihr Gleichgewicht, ihre Versöhnung und Entfaltung finden. Das Funktionieren

der Gewalt wird in dieser Geschichte von seiner 'besten' Seite gezeigt. Die Gewalt baut auf. Die Fortsetzung der Geschichte unterstreicht das noch. Romulus wird in den Himmel entrückt. Remus hingegen verschwindet von der Bildfläche.

Abels Schicksal ist anders. Er wird zwar erschlagen, aber als der Gerechte in Erinnerung behalten. Kain, der Sieger, steht unter dem Fluch. Sein Sohn gründet zwar eine Stadt. Der biblische Erzähler betrachtet aber diese Gründung nicht als Rechtfertigung der Tat. Er ist sich dessen bewusst, dass die Stadt auf Gewalt beruht. Er beschönigt nichts. Er macht deutlich, dass die menschliche Gesellschaft vom Fluch der Gewalt, durch die sie entstanden ist, begleitet bleibt. Die Gewalt wächst sogar von Generation zu Generation und wird nur mühsam in Schranken gehalten. Abel hingegen wird vom Erzähler als das unschuldige Opfer dargestellt. Gott sagt Ja zu ihm, indem er ihm auf unerwartete Weise Nachkommenschaft gibt. Adam erhält als Ersatz für Abel einen anderen Sohn: Seth; von ihm wird mit Nachdruck gesagt, er sei Adam ähnlich gewesen, nach seinem Bilde. Die wahre menschliche Nachkommenschaft stammt also von ihm. Es ist, wie wir noch sehen werden, nicht ohne Bedeutung, dass nach dem Zeugnis der Evangelien Jesus aus dieser Linie stammt.

Ein ausserordentlicher, in der Geschichte der Kulturen einmaliger Sachverhalt: eine Tradition, die nicht den Erfolg verherrlicht, sondern für das Opfer Partei nimmt. Gewalt wird problematisiert.

1.2. Die Tochter Jephthas und Iphigenie

Diese beiden Geschichten lassen einen anderen Mechanismus der Gewalt sichtbar werden. Sie erzählen beide von einem Vater, der seine eigene Tochter opfert. Warum? Er muss, um in der kriegerischen Auseinandersetzung den Sieg davonzutragen, ein Opfer bringen. Der Sieg hat seinen Preis. Er hat zerstörerische Folgen nicht nur beim Besiegten, sondern auch beim Sieger. Der König muss hergeben, was seine eigene Existenz menschlich macht. Er muss seine Tochter darbringen. Die Gewalt nach aussen

wendet sich für ihn unerwartet auch gegen ihn selbst. Der Sieg geht zusammen mit Verlust und Verarmung.

Aber wiederum: Wie verschieden sind diese beiden Geschichten! Agamemnon, der Vater Iphigeniens, hat die Absicht, gegen Troja zu ziehen. Er kann sich nicht auf die Fahrt machen, weil seine Flotte durch eine Windstille lahmgelegt wird. Um loszukommen, muss er Artemis seine Tochter Iphigenie opfern. Er ist dazu bereit, seine Tochter willigt ein. Artemis nimmt das Opfer an, und die Flotte fährt aus zum Sieg über Troja.

Die Geschichte des Richters Jephtha (Ri 11,30ff.) verläuft anders. Auch er zieht aus in den Krieg. Und er verspricht, bevor er auszieht, dass er das erste Wesen, dem er nach seiner siegreichen Heimkehr begegnen wird, opfern werde. Der biblische Erzähler gibt zu verstehen, dass dieses Opfer von Gott nicht gefordert worden war. Jephtha hatte es freiwillig angeboten. Er hatte sich aus eigenen Stücken durch ein Gelübde gebunden. Er erringt den Sieg, und es fügt sich, dass er seine eigene Tochter opfern muss, weil sie das erste Wesen ist, dem er bei seiner Heimkehr begegnet. Sie war gekommen, um den Sieger zu begrüßen. Die Tochter willigt in das Opfer ein, weil sie das Dilemma des Vaters anerkennt. «Mein Vater, du hast deinen Mund dem Herrn gegenüber aufgetan. So tue mir, wie du es ausgesprochen hast.» Sie weiss, dass sie dem Mechanismus der Gewalt, der bereits zu spielen begonnen hat, nicht entringen wird. Aber nun folgt jene Szene, jene überaus ergreifende Szene, die eine unerwartete Perspektive eröffnet.

«Dann sprach sie zu ihrem Vater: Dies sei mir noch vergönnt: lass mir noch zwei Monate Zeit, dass ich hingehe auf die Berge und meine Jungfrauschaft beweine, ich und meine Gespielinnen. Dann will ich wieder herabkommen. Er sprach: Gehe hin! und entliess sie für zwei Monate. Da ging sie hin mit ihren Gespielinnen und beweinte ihre Jungfrauschaft auf den Bergen. Nach zwei Monaten kam sie wieder zu ihrem Vater, und er tat ihr, wie er gelobt hatte. (Sie hatte aber nie mit einem Manne verkehrt.) Daher ward es Brauch in Israel: Jahr um Jahr gehen die Töchter Israels hin, die Tochter Jephthas, des Gileaditers, zu besingen, vier Tage im Jahr» (Ri 11,3740).

Vor allem der Schluss der Geschichte macht deutlich, wo der Erzähler steht. Wenn auch mit grosser Zurückhaltung, nimmt er Partei für die

Tochter. Er ist auf der Seite des Opfers, des Mädchens, das keinen eigenen Namen trägt, sondern allein durch den Namen des siegreichen Vaters in Erinnerung bleibt. Das Herz des Erzählers schlägt mit den Töchtern Israels, die jedes Jahr vier Tage lang den Tod dieses namenlosen Mädchens besingen, die das Opfer beweinen, das für den Sieg gebracht werden musste. Sie rühmen sie nicht in erster Linie als die Heldin, die den Sieg ermöglichte. Sie beweinen die Tatsache, dass sie um der siegreichen Gewalt willen als Jungfrau das Leben lassen musste. Indem sie jedes Jahr vier Tage lang demonstrieren, entreissen diese ersten 'Frauen für den Frieden' das namenlose Opfer der Vergessenheit, der es eigentlich anheimzufallen bestimmt ist².

Nochmals eine einmalige Haltung: eine Tradition, die nicht uneingeschränkt den Erfolg verherrlicht, sondern für das Opfer Partei nimmt. Gewalt wird problematisiert³.

2. Die Perspektive des christlichen Glaubens

Die beiden Vergleiche erlauben es, die Linie in das Neue Testament weiterzuziehen. Was bedeutet das Erscheinen, das Leben und das Sterben Christi im Blick auf Aggressivität, Aggression und Gewalt? Die erste Antwort, die sich aufdrängt, ist offensichtlich. Was in den beiden Geschichten des Alten Testamentes nur angedeutet ist, wird im Neuen Testament voll entfaltet und aufs Äusserste radikalisiert. Jesus deckt durch sein Verhalten die Mechanismen der Gewalt auf fast unerträglich eindeutige Weise auf. Was in diesen beiden Geschichten nur kurz aufleuchtet, wird durch ihn in das volle Licht der Aufmerksamkeit gerückt. Und es handelt sich bei Jesus nicht mehr nur um eine Erzählung, in der der Erzähler Partei nimmt, sondern um eine Einsicht, die durch den Vollzug des eigenen Lebens bezeugt wird. Die Verbindung, die zwischen Abel, dem Opfer Kains, und Jesus, dem Opfer am Kreuz, besteht, wird im Neuen Testament dadurch symbolisch angedeutet, dass die Kette der Vorfahren Jesu von Adam über Seth, das als Ersatz für Abel geborene Kind Adams, und nicht etwa über Kain führt.

Wie ist nun aber Jesus in der Auseinandersetzung mit Aggression und Gewalt zu sehen? Ich möchte vier Aspekte nennen, die für Jesus nach den Berichten der Evangelien kennzeichnend sind:

- Jesus stand der Weg offen, sich mit Gewalt durchzusetzen. Er hätte die Mechanismen der Gewalt für seine Sache einsetzen können. Das ist der Sinn der Erzählung von der Versuchung durch den Satan. Alle Reiche der Welt werden ihm angeboten. Die Macht der Welt wird ihm zur Verfügunggestellt. Er wählt den Weg der Liebe. Dieser Grundentscheid am Anfang des Lebens Jesu ist im Zusammenhang mit unserem Thema von besonderer Bedeutung.
- Jesus wählt den Weg der Liebe nicht nur, er lebt ihn. Die Bergpredigt spricht in Worten aus, dass Liebe Verzicht auf Gewalt in sich schliesst. Wichtiger aber ist noch, dass das Leben Jesu diese Worte konsequent widerspiegelt.
- Nicht nur seine Botschaft, sondern seine Art des Lebens und Handelns wirkt als Beunruhigung. Er provoziert Widerstand. Es ist wichtig, dies zu sehen. Da wo die Liebe im Sinne des Evangeliums gelebt wird, entsteht nicht einfach Frieden. Die Liebe bringt Spannungen. Sie wirkt dadurch beunruhigend, dass sie der Gewalt widerspricht. Vor allem dadurch, dass sie die Mechanismen der Gewalt schonungslos aufdeckt. Wo Jesus erscheint, stellt er die Gewalt in Frage und nimmt ihr die Rechtfertigung, mit der sie doch umgeben ist. Er stellt sich auf die Seite der Opfer, die von anderen doch als schuldig angesehen worden waren. Er gibt damit denen, die Mechanismen der Gewalt benützen, ein schlechtes Gewissen. Die Geschichten von Kain und Abel und von der Tochter Jephthas sind, wie wir gesehen haben, Ausnahmen. Die Gewalt wird in Geschichten, Mythen, Legenden, ja Gesetzen in der Regel als etwas Positiv-Konstruktives verherrlicht und gerechtfertigt.
- Und schliesslich das Wichtigste im Leben Jesu: er wird selbst zum Opfer. Der Mechanismus der Gewalt, den er aufgedeckt hat, kehrt sich gegen ihn. Er wird selbst zum Sündenbock. Er steht nicht nur auf der Seite Abels und der Tochter Jephthas. Er *wird* Abel und die Tochter Jephthas. Er stirbt am Kreuz.

Was sich bei Jesus findet, gilt auch für die Jünger. Jüngerschaft ist ja nichts anderes als die Bereitschaft, seinem Leben im eigenen Leben Raum zu geben. Was sich bei Jesus beobachten lässt, müsste sich im Leben der Jünger wiederfinden lassen. Augustin hat in seinen Schriften gelegentlich davon gesprochen, dass die Kirche ihren Anfang bei Abel, dem Gerechten, habe. Diese Aussage ist im Zusammenhang mit unseren Überlegungen von Bedeutung. Die Kirche kann so wenig wie Jesus selbst von Kain abstammen. Wenn sie Jesus gehorsam ist, steht sie in der Linie Abels. Sie ist eine Gemeinschaft von Menschen, die an die Macht der Liebe glauben; die der Gewalt widersprechen und sich auf die Seite der Opfer stellen. Sie ist eine Gemeinschaft von Menschen, die bereit sind, dafür auch den Preis zu bezahlen. Die Kirche, die von Abel stammt, wird dem Romulus-Denken widerstehen. Die grosse Frage, die sich jedem Einzelnen und der Kirche als Ganzer stellt, lautet darum: Wie kann diese Berufung durchgehalten werden? Wie kann diese Sicht der menschlichen Beziehungen in der Praxis bewährt werden?

3. Wie brechen wir aus dem Teufelskreis der Gewalt aus?

Was Jesus im Blick auf Gewalt und Gewaltlosigkeit lehrt, war von jeher schwierig zu verstehen. Denn es kann kein Zweifel sein, dass es gegen den Strich des spontanen Denkens läuft. Wenn aber bereits das Verstehen schwierig ist, wieviel grösser sind die Schwierigkeiten, wenn es darum geht, das von Jesus Vorgelebte nachzuvollziehen? Und doch hat die Botschaft Jesu heute eine zusätzliche Relevanz gewonnen. Die menschliche Gesellschaft hat sich verändert. Die erhöhte Komplexität, die ihr heute eigen ist, hat sie verletzlicher gemacht. Spannungen zwischen einzelnen Menschen, vor allem aber zwischen Völkern und Nationen, stellen ein erhöhtes Risiko dar. Jeder Konflikt kann ausarten und Zerstörungen nach sich ziehen, die weit über die Bedeutung des ursprünglichen Anlasses hinausgehen. Konflikte können darum nicht mehr so ausgetragen werden, wie es nach dem Mechanismus der Gewalt geschehen müsste. Die Auseinandersetzung, die dafür erforderlich ist, kann so weitreichende Folgen haben, dass man sie

sich nicht "leisten" darf. Die Gefahr ist zu gross, dass sie statt zu einer Lösung zu immer grösseren Weiterungen führt.

Wie lassen sich aber die spontanen Mechanismen der Gewalt durchbrechen und überwinden? Genügt die Angst vor Schaden und Zerstörung, die sich nicht mehr kontrollieren lassen? Gewiss, diese Angst setzt Grenzen. Sie erzeugt einen Reflex, der vor der Auseinandersetzung zurückschrecken lässt. Sowohl Kain als auch Romulus werden durch den heutigen Zustand der Gesellschaft zu grösserer Vorsicht genötigt. Sie halten sich in grösserer Masse zurück, weil sie wissen, dass die Tat, die sich ihnen spontan aufdrängt, gefährlicher geworden ist. Sie sind gewissermaßen dazu 'verurteilt', vom Mechanismus der Gewalt keinen Gebrauch zu machen, weil in der heutigen Zeit zu viele Risiken damit verbunden sind. Es wäre aber eine Illusion, auf diese Angst zu bauen. Die Mechanismen der Gewalt mögen durch sie eine Weile aufgehalten werden, sie werden aber nicht aufgehoben. Der Konflikt wird früher oder später doch ausbrechen.

Oder genügt es, an die menschliche Einsicht zu appellieren? Können die Mechanismen der Gewalt auf dem Wege der Vernunft in ihrer Wirksamkeit eingedämmt werden? Gewiss, es ist von grösster Bedeutung, darüber Bescheid zu wissen, wie sie funktionieren. Präzise Kenntnis ist die Voraussetzung dafür, sie zu durchbrechen und zu überwinden.

Die Mechanismen der Gewalt können aber letztlich weder durch die Vernunft noch durch den Willen beherrscht werden. Das berühmte Buch von Konrad Lorenz «Das sogenannte Böse» ist in dieser Hinsicht enttäuschend. Lorenz bietet zunächst eine überzeugende Analyse von Aggression und Gewalt in der Tier und Menschenwelt. Er lässt seine Ausführungen aber dann in einem seltsam flachen «Bekenntnis zum Optimismus» ausklingen⁴. Nachdem die urtümliche Macht der Mechanismen der Gewalt nachgewiesen worden ist, ist der Leser auf alles andere gefasst als die hausbackenen Lebensweisheiten und moralischen Richtlinien, die Lorenz ihm bietet. Das Irrationale, das die Gewalt kennzeichnet, ist mit einem Mal verschwunden. Die Problematisierung durch vernünftige Überlegung mag der Gewalt Schranken setzen. Sie wird aber nicht den eigentlichen Nerv der Mechanismen berühren.

Was bleibt also? Ich denke, der einzig wirksame Weg in der Bekämpfung der Aggression und Gewalt ist der Weg, den Jesus vorgelebt hat. Und zwar aus dem einfachen Grund, dass er die Existenz der Mechanismen der Gewalt bis ins Letzte ernstgenommen hat. Er hat die Anwendung von Gewalt nicht als eine menschliche 'Caprice' behandelt, die sich bei entsprechendem Verhalten vermeiden liesse. Gewiss, er hat zur Liebe aufgerufen. Er hat die Sinnlosigkeit der Mechanismen der Gewalt aufgedeckt. Er ist aber vor allem bereit gewesen, sich selbst an die Stelle der Opfer der Gewalt zu stellen.

Eine weitere Beobachtung über das Funktionieren der Gewalt mag an dieser Stelle wichtig sein. Der einfachste Reflex der Gewalt besteht darin, den Konkurrenten, der der Selbstverwirklichung im Wege steht, auszuschalten; es ist offensichtlich, dass Menschen bereit sind, hohe Preise zu bezahlen, um dieses Ziel zu erreichen. Sie setzen für den Sieg selbst das eigene Glück aufs Spiel. Gewalt findet aber nicht nur in solcher direkter Auseinandersetzung statt. Ihr Funktionieren ist noch unheimlicher. Wenn eine Spannung sich auf dem 'einfachen' Weg nicht lösen lässt, wird sie oft dadurch gelöst, dass die Schuld dafür bestimmten Personen oder Personengruppen zugeschoben wird. Jemand wird zum Sündenbock erklärt und aus der Gesellschaft ausgeschieden. Die Spannung, die für die Gesellschaft unerträglich geworden ist, wird auf eine bestimmte Stelle projiziert. Sie wird dadurch greifbar und kann bewältigt werden. Die Gesellschaft braucht diesen Vorgang, um leben zu können. Sie braucht Sündenböcke, die ihr die Spannungen und Konflikte abnehmen. Sie ist in Unruhe und in der Gefahr der Desintegration, solange sie nicht weiss, wer für den Konflikt die 'Verantwortung' trägt. Sie findet ihre Ruhe wieder, sobald der Sündenbock ausgeschieden ist. Die Projektion wird oft hervorstechende Persönlichkeiten treffen. Wer z.B. in verantwortlicher Stellung am politischen Leben beteiligt ist, muss von vornherein mit der Möglichkeit rechnen, eines Tages zum Sündenbock gemacht zu werden. Die Projektion kann aber auch ganz unerwartete und im Grunde unbeteiligte Menschen treffen; sie werden oft nur darum als Schuldige auserkoren, weil sie 'anders' sind.

Die Bedeutung des Todes Jesu am Kreuz besteht darin, dass er sich selbst zum Sündenbock hat machen lassen und damit die Gewalt auf sich genommen hat. Der Weg Christi schliesst diese letzte Konsequenz ein.

Was heisst das für die Kirche? Ich denke, es heisst zunächst einmal, dass sie sich das Kreuz Jesu ständig vor Augen hält, dass sie im Gottesdienst zusammenkommt und das Gedächtnis Jesu feiert. Riten und gottesdienstliche Handlungen haben von jeher eine wichtige Rolle bei der Überwindung von gefährlichen Spannungen gespielt. Statt dem Mechanismus der Gewalt seinen Lauf zu lassen, wird er auf die gottesdienstliche Ebene transponiert. Er wird im Ritus dargestellt. Je wirklicher die Darstellung empfunden wird, desto mehr vermag sie den eigentlichen Vollzug des Mechanismus zu ersetzen. Der Gottesdienst der christlichen Gemeinde ist die Zuwendung zu Christus, der am Kreuz gestorben ist; es kann kein Zweifel sein: eine Gemeinde, die mit Überzeugung singt «Christe, du Lamm Gottes, der du trägst die Sünde der Welt, erbarm dich unser», wird ihre Spannungen und Konflikte ein Stück weit überwinden können.

Der Weg Jesu verlangt aber noch mehr von der Kirche. Wenn sie 'Kirche seit Abel' sein will, muss sie den Weg Jesu in der Praxis gehen. Und hier liegt eine Quelle grosser Verlegenheit. Ist die Kirche heute 'Kirche seit Abel'? Ist jeder Einzelne von uns, bin ich ein Glied dieser Kirche? Wohl kaum, selbst dann, wenn wir an Demonstrationen für den Frieden teilnehmen. Denn der Weg Jesu führt weit über Demonstrationen hinaus.

4. Liebe gegen Gewalt

Wie sieht dann aber der Einsatz gegen Aggression und Gewalt aus? Lassen Sie mich zum Schluss vier Konsequenzen nennen. Sie entsprechen den vier Bemerkungen, die ich am Anfang über den Weg Jesu gemacht habe:

- Jesus stand vor der Versuchung, seine Sendung innerhalb der Mechanismen der Gewalt zu vollziehen. Er hat darauf verzichtet. Wer ihm nachfolgen will, muss deshalb den Einsatz in der Liebe wählen. Liebe viele mögen diesen Ausdruck als allgemeines, frommes und leeres Wort empfinden. Es bedeutet in unserem Zusammenhang die Entscheidung,

für die Gemeinschaft dazusein und sich nicht auf das Spiel der Konkurrenz einzulassen. Diese grundlegende Entscheidung muss von dem Bemühen der Selbsterkenntnis begleitet sein. Jeder von uns muss Klarheit über sich selbst gewinnen. Er muss wissen, dass auch er an den Mechanismen der Gewalt partizipiert und versuchen, ins Bewusstsein zu heben, wie das Gewalttätige in ihm selbst funktioniert. Dieses Bemühen der Selbsterkenntnis ist so etwas wie ein Gegengift gegen die Mechanismen der Gewalt. Eine Hilfe im Umgang mit den Konflikten, die ständig spontan wieder neu entstehen. Ich spreche von einem grundlegenden Entscheid für die 'Liebe', weil ich denke, dass dieses Wort mehr sagt als 'Gewaltlosigkeit'. Liebe verlangt einen positiven Einsatz, Gewaltlosigkeit gibt den Eindruck, es handle sich einzig um den Verzicht auf die Gewalt. Es geht aber um mehr als die Verurteilung der Gewalt und den Verzicht auf Verhaltensweisen, die ihr entspringen. Liebe ist die Bewegung auf andere zu.

- Die zweite Konsequenz ist der Einsatz für die Opfer. Wäre die Liebe allgemein befolgte Regel, gäbe es keine Opfer der Gewalt. Ihre Zahl ist aber in Wirklichkeit Legion. Die Mechanismen der Gewalt führen mit unausweichlicher Regelmässigkeit zu Opfern. Ständig finden wir uns in Situationen, in denen Opfer bereits entstanden sind. Der Weg Jesu führt an ihre Seite. Diese Aufgabe der Solidarität mag offensichtlich klingen. Sie ist aber in Wirklichkeit weit schwieriger zu vollziehen, als man denkt. Das spontane Denken ist geneigt, Opfer, die einmal gebracht sind, abzuschreiben. Was soll es, einer aussichtslosen oder sogar schon verlorenen Angelegenheit nachzutruern? Das Kapitel muss abgeschlossen werden. Abel ist tot, die Tochter Jephthas ist tot. Sie können nicht mehr zum Leben erweckt werden. Wir mögen das Geschehene bedauern. Aber müssen wir uns nicht dem Leben zuwenden? Die 'Kirche seit Abel' kann dieser Überlegung, so einleuchtend sie zunächst ist, nicht folgen. Sie weiss, wie leicht jemand, der untergegangen ist, nachträglich für schuldig erklärt werden kann. Sie weiss, welches tiefes Bedürfnis wir haben, unser eigenes Überleben zu rechtfertigen und wie rasch wir bereit sind, ein einmal geschehenes Unrecht zu 'erklären'. Die 'Kirche seit Abel' muss sich für die Opfer des Unrechts einsetzen. Die Töchter Israels müssen

für die Tochter Jephthas vier Tage im Jahr weinen. Weinen nicht nur im Sinne passiver Trauer, sondern im Sinne des Protestes gegen die Gewalt, die weiter und weiter Opfer erzeugt.

- Die dritte Konsequenz: Wer die Mechanismen der Gewalt kennt, weiss, dass die Gewalt auf längere Sicht neue Gewalt hervorruft. Der Einsatz der Liebe wird darum immer versuchen müssen, den Ursprung der Gewalt neu zu entdecken. Es handelt sich nicht nur darum, die letzte Manifestation zu bekämpfen. Gewalt ist in einer Gesellschaft am Werke, längst bevor sie für jedermann sichtbar wird, bevor sie die gesetzlichen Regeln überschreitet und die gesamte Bevölkerung zu beunruhigen beginnt. Es braucht darum die Phantasie, nicht bei den Symptomen stehen zu bleiben, sondern nach den tieferen Gründen zu forschen. Gewalt kann auf alle Fälle nicht erst bekämpft werden, wenn sie ausgebrochen ist.
- Und schliesslich muss wohl gesagt werden, dass die 'Kirche seit Abel' das Risiko auf sich nehmen muss, selbst Opfer zu werden. Ich wage es kaum, diesen Satz auszusprechen. Denn was bedeutet er in meinem Munde, der ich doch in einer sicheren Situation lebe? Bin ich zu diesem Risiko bereit? Ich kann davon nur reden, weil sich die Konsequenz aus dem Evangelium ergibt. Ich rede auch davon, weil das Zeugnis der Kirche in der heutigen Zeit immer wieder dazu führt, dass Christen getötet werden. Das Martyrium ist wieder eine zeitgenössische Realität geworden. Was sich in den ersten Jahrhunderten der Christenheit ereignete, wird heute neu erfahren. Ja, manche gehen so weit, dass sie von diesem Jahrhundert als einem Jahrhundert der Märtyrer sprechen. Denken wir an Personen wie Martin Luther King, Erzbischof Luwum oder Erzbischof Romero, um nur einige Namen zu nennen. Und wieviele namenlose Opfer wären zu dieser Liste hinzuzufügen.

Noch eine abschliessende Bemerkung. Das Zeugnis der Schrift redet nirgends davon, dass sich eine gewaltfreie Welt verwirklichen liesse. Die Grenzen, die der menschlichen Existenz gesetzt sind, müssen von vornherein im Auge behalten werden. Die Voraussetzungen des Zusammenlebens lassen sich nicht grundlegend verändern. Die Generation, die heute heranwächst, mag ein klareres Bild von den Gefahren haben, die ihr Überleben

bedrohen. Sie wird sich darum vielleicht zögernder auf die Anwendung der Gewalt einlassen. Aber sie wird darum der Gewalt nicht entrinnen können. Jedes Bekenntnis zum Optimismus wird durch die Tatsachen bald dementiert. Es wäre aber falsch, daraus den Schluss zu ziehen, dass der Kampf gegen die Gewalt sinnlos wäre. Im Gegenteil: jeder einzelne Schritt, den wir in der Liebe tun, hat seinen Sinn in sich selbst. Er ist ein Zeichen für eine Welt, die kommen wird. Gott wird sie schaffen. Was wir aber jetzt tun, ist ein Zeichen, das aufleuchtet und darum, weil es aufleuchtet, seinen Sinn hat. Ist das nicht genug, um einige Schritte zu tun?

Veröffentlicht in: Frauen für den Frieden (Hg.), *Unsere tägliche Gewalt*, Basel 1983, S. 203 – 217.

¹ Vgl. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978.

² Phyllis Trible, *The Sacrifice of the Daughter of Jephthah*, in: *Union Seminary Quarterly Review*, Vol. XXXVI Supplementary Issue, New York 1981; Elke Rügger-Haller, *Klage um Jiphtachs Tochter*, in: *Frauen entdecken die Bibel*, Freiburg 1986, S. 44ff.

³ Es ist interessant zu beobachten, auf welche Weise der Text von Händels Oratorium *Jephtha* die Erzählung verändert. Die Tochter Jephthas gibt sich willig als Opfer hin. «Jephtha ist Sieger! Israel ist frei! Für solch ein Heil, wie klein ist doch der Preis eines Lebens!» Gott nimmt dieses heroische Opfer nicht an, sondern gebietet ihr, ihm als Jungfrau zu dienen. «Sie ist nicht bestimmt, auf dem Altar zu bluten; der Herr des Himmels, der deinen Schwur empfing, heisst so ihn deuten, deiner Fraue hold.» Die eigentliche Intention der Geschichte wird auf diese Weise aufgehoben. Der Text will die Geschichte akzeptabler machen, fällt aber einfach zurück in die Rechtfertigung des Mechanismus der Gewalt. Vgl. G.G. Gervinus, *Händels Oratorientexte*, Berlin 1873, S. 344ff.

⁴ Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien 1973.

15.

«Ich bin Jesus, den du verfolgst.» – Eine Meditation über Folterer und Gefolterte

Apostelgeschichte 8,1-8

«Saulus aber hatte Wohlgefallen an seiner (des Stephanus) Tötung. Es kam aber an jenem Tage eine grosse Verfolgung über die Gemeinde in Jerusalem; und alle zerstreuten sich aufs Land in Judäa und Samarien, ausgenommen die Apostel. Den Stephanus aber bestatteten gottesfürchtige Männer, und sie erhoben eine grosse Totenklage über ihn. Saulus dagegen verwüstete die Gemeinde, indem er in die Häuser eindrang, und er schleppete Männer und Frauen fort und überlieferte sie ins Gefängnis.

Die nun, welche sich zerstreut hatten, zogen umher und verkündigten das Wort. Philippus aber kam in die (Haupt) Stadt Samariens hinab und predigte ihnen den Christus. Die Volksmenge aber achtete einmütig auf das, was Philippus sagte, indem sie zuhörten und die Zeichen sahen, die er tat. Aus vielen nämlich von denen, die unreine Geister hatten, fuhren sie unter lautem Geschrei aus; viele vom Schlag Getroffene und Lahme aber wurden geheilt. Da entstand grosse Freude in jener Stadt.»

Unter den grossen Zeugen des christlichen Glaubens nimmt ein Ex-Folterer einen wichtigen Platz ein. Paulus, der grosse Apostel, dessen Briefe einen wichtigen Teil des Neuen Testaments ausmachen, war vor seiner Bekehrung ein Folterer gewesen. Wir wissen es aus seinem eigenen Mund. Immer wieder hat er sich später dazu bekannt, dass er die Gemeinde verfolgt habe (1 Kor 15,7; Phil 3,5; Apg 22,20).

Die Apostelgeschichte gibt uns näheren Aufschluss über jene Zeit. Paulus war als junger Mann mit der neuen Bewegung in Berührung gekommen. Sie behaupteten, dass Gott Jesus, der am Kreuz gestorben war, von den Toten auferweckt habe. Gott hat ihn als den Messias bestätigt, sagten sie. Paulus

selbst hatte Jesus nie getroffen. Er teilte aber mit seinen jüdischen Freunden die Überzeugung, dass die Behauptung zu ungeheuerlich sei, um unwidersprochen zu bleiben. Er war darum froh, dass die jüdischen Behörden sich regten. Er war dabei, als Stephanus, einer der erfolgreichen Prediger der neuen Bewegung, vor dem Hohen Rat verklagt wurde. Nach der Vorschrift mussten die Zeugen, die vor dem Hohen Rat gegen Stephanus ausgesagt hatten, die ersten Steine werfen. Sie legten ihre Kleider zu Füßen des Paulus nieder, und er betrachtete aus der Nähe, wie Stein nach Stein auf Stephanus geworfen wurde. «Saulus aber», heisst es, «hatte Wohlgefallen an seiner Tötung» (8,1). Von jetzt an wusste er, was er zu tun hatte: Er musste mithelfen, dass diese neue Sekte nicht um sich greifen konnte. Er beteiligte sich mit der ihm eigenen Leidenschaft an der Verfolgung, die über die Gemeinde hereinbrach. «Er verwüstete die Gemeinde» (8,3)..Nicht genug damit, die führenden Köpfe zu eliminieren, auch die Gemeinde selbst musste ausgerottet werden. Er drang in die Häuser ein, schleppte Männer und Frauen fort und überlieferte sie dem Gefängnis.

Was trieb ihn dazu? Die Erklärung muss nicht weit gesucht werden. Saulus war ein frommer Jude, der sich der Tradition verpflichtet wusste. Er war Pharisäer (Phil. 3,5), der sich streng an das Gesetz hielt. Die neue Bewegung stellte in seinen Augen eine Abweichung dar. Der Glaube der Väter war in Gefahr. Gott sollte sich in Christus neu offenbart haben! Gott sollte die Grenzen des jüdischen Volkes gesprengt haben und allen Völkern den Zugang zu seiner Liebe gewähren! Ist es nicht verständlich, dass solche Behauptungen ihn in Unruhe versetzen mussten! Ist es nicht verständlich, dass er in der Mission der Christen die Gefahr nicht nur der Verführung, sondern der Subversion sah? Von seinen Überzeugungen her musste er sich mit aller Entschiedenheit zur Wehr setzen.

Er schreckte auch nicht davor zurück, Gewalt anzuwenden. Andere waren in dieser Hinsicht zurückhaltender als er. Denken wir etwa an Gamaliel, den angesehenen Lehrer. Er warnte vor der Gewalt. «Stehet von diesen Leuten ab», sagte er, «und lasset sie gewähren! Denn sollte dieses Vorhaben oder Werk von Menschen stammen, so wird es zunichte werden; stammt es aber von Gott, so werdet ihr sie nicht vernichten können» (Apg 5,38). Saulus hatte aber für solche Überlegungen nicht viel übrig. Sie wären ihm damals

als Lauheit vorgekommen. Die neue Bewegung, die sich in Jerusalem regte, musste vielmehr im Keim erstickt werden, und wenn die Behörden jetzt rasch und entschlossen handelten, konnte es ihnen noch gelingen.

Saulus war damit allerdings in einen tiefen Widerspruch geraten. Er will die reine Tradition verteidigen. Er will sein Volk vor Schaden bewahren. Er will dem Leben dienen. Er wählt aber dazu Mittel des Todes. Er setzt Gewalt ein, um die Veränderung der überlieferten Werte zu verhindern. Die Sache für die er eintritt, wird durch die Methode, die er anwendet, unglaublich gemacht. Er redet von Heil und braucht doch Gewalt, die Leben zerstört. Er will Menschen retten und steht doch mit blutigen Händen da.

Der Widerspruch wird in unserem Abschnitt dadurch auf drastische Weise sichtbar gemacht, dass die dunkle Gestalt des Saulus der hellen Figur des Philippus gegenübergestellt wird. «Die Volksmenge achtete auf das, was Philippus sagte, aus vielen fuhren unreine Geister aus, viele vom Schlag Getroffene und Lahme wurden geheilt». Auf der einen Seite Saulus, der nichts als Verwüstung anrichten kann. Auf der andern Seite Philippus, um den herum das Leben wächst. «Es entstand grosse Freude in jener Stadt», heisst es, «in die er gekommen war, von Christus zu predigen.» Philippus, indem er Christus verkündigt, wird zur Quelle des Lebens; Saulus, indem er Gewalt anwendet, disqualifiziert sich selbst.

Er lässt sich allerdings nicht sofort aus der Bahn werfen. Im Gegenteil! Er beschliesst, seine Aktion über die Grenzen Jerusalems hinaus auf Damaskus auszudehnen. Er lässt sich von den Hohepriestern Vollmachten geben, damit er gegenüber den Behörden gedeckt ist, und macht sich auf den Weg. Aber genau in dem Augenblick tritt die unerwartete Wende ein. Er begegnet dem Christus, den er in der Person seiner Jünger verfolgt. Der Auferstandene selbst tritt ihm vor Augen und ruft ihn an: «Saul, Saul, warum verfolgst du mich?»

Paulus fällt ihm zu Füssen und wird von ihm in Dienst genommen. Eine Umkehr, wie sie weitreichender kaum gedacht werden könnte. Es ist darum auch nicht verwunderlich, dass sein ganzes Wesen, Seele und Leib davon betroffen wird. Er wird für eine Weile blind und braucht lange Zeit, bis er

seine Erfahrung auf der Strasse nach Damaskus versteht und über ihre Folgen ins Klare kommt.

Paulus begegnete dem Auferstandenen. Es wurde ihm deutlich, dass er stärker war nicht nur als er selbst, sondern auch als die Tradition, die er mit so viel Leidenschaft verteidigte. Er musste anerkennen, dass die Zukunft ihm gehörte. Aber war damit nicht auch das Gericht über sein bisheriges Leben gesprochen? Denn dieser Auferstandene war ja kein anderer als Jesus, der die Botschaft der Liebe verkündigt hatte, der jedes Angebot der Macht von sich gewiesen hatte, und der, weil er auf jedes Mittel der Gewalt verzichtete, Schritt für Schritt den Weg bis zum Tod am Kreuz gehen musste.

Indem Paulus dem Auferstandenen begegnete, musste er einsehen, dass sein bisheriges Leben ein Irrtum gewesen war. Er war «um der guten Sache willen» zum Folterer geworden. Jetzt wird ihm klar, dass daraus nur Tod und Todesgeruch kommen können. Eine neue Zeit ist für ihn angebrochen. An die Stelle der Gewalt ist die Liebe getreten. «Das Alte ist vergangen, siehe, es ist neu geworden.»

Paulus – ein Ex-Folterer! Wir haben bereits gesehen, dass Paulus diese Vergangenheit weder leugnet noch verschwiegen hat, ja, es ist ihm sogar offensichtlich wichtig gewesen, immer wieder darauf hinzuweisen, dass er diesen Weg geführt worden war. Denn wurde nicht am Beispiel seiner Erfahrung Gottes unwiderstehliche Gnade sichtbar? Auch aus Folterern vermag er sich seine Diener zu machen!

Die besondere Vergangenheit, der der Auferstandene auf dem Weg nach Damaskus ein Ende setzte, ist aber auch insofern nicht vergessen, als sie im Denken des Paulus tiefe Spuren hinterlassen hat. Oder ist es nicht auch damit zu erklären, dass er den Gekreuzigten immer und immer wieder in den Mittelpunkt stellte? Nicht er selbst will mit «überredenden Weisheitsworten» im Vordergrund stehen (1 Kor 2,4); nachdem er den Weg der Gewalt hinter sich gelassen hat, will er jetzt nur noch Raum dafür schaffen, dass der Geist selbst in den Herzen wirken kann.

Aber was heisst das nun für die Kirche? Was heisst es insbesondere für den Kampf gegen die Folter?

1. Der auferstandene Christus sagt ein eindeutiges Nein zur Versuchung der Macht. Er will keinen Zwang. Er will die Menschen von innen her erfassen und in der Intimität ihres Herzens verwandeln. Der Weg der Macht ist zwar auf den ersten Blick wirksamer und erfolgreicher. Wer Macht hat, hat auch Einfluss, er vermag sich durchzusetzen. Der Preis, den die Kirche für diesen 'Erfolg' bezahlen muss, ist aber hoch. Denn jedesmal, wenn sie versucht, ihrer Sache von aussen nachzuhelfen, wird das Evangelium verfälscht. Gottes Geist wird in menschliche Regie genommen, das Evangelium wird zum Programm erniedrigt, das sich in nichts von anderen Programmen unterscheidet.

Der Auferstandene sagt nein zu dieser Verkehrung. Und doch ist die Kirche der Versuchung der Macht im Laufe ihrer Geschichte bis heute immer wieder erlegen. Sie ist selbst immer wieder den Weg gegangen, den Saulus gegenüber den ersten Christen gegangen ist. Wie oft haben Christen im Laufe der Jahrhunderte Andersdenkende verfolgt? Wie oft ist die Kirche inquisitorisch geworden? Wie oft hat sie es als ihre Pflicht angesehen, Ketzer mit Gewalt zu beseitigen – von der Verfolgung der Juden ganz zu schweigen? Wie oft ist sie vor allem ein Bündnis mit den Mächten und Mächtigen ihrer Zeit eingegangen? Sie meint, auf diese Weise Einfluss zu gewinnen und sich ihre Zukunft zu sichern. In Wirklichkeit untergräbt sie die Glaubwürdigkeit ihres Zeugnisses.

Oder was anderes geschieht heute in Südafrika und Südamerika? Die Kirche ist hier verbunden mit Regimes, die angeblich für die Sache Christi eintreten wollen, sich aber in Wirklichkeit in immer grössere Ungerechtigkeit verstricken. Sie sprechen davon, dass sie berufen seien, die Werte der christlichen Zivilisation gegenüber der Gottlosigkeit des Marxismus zu schützen, greifen aber zu Mitteln, die diesen Werten in jeder Hinsicht widersprechen: Ausbeutung, Repression und Folter. Und die Kirche wird durch dieses Bündnis zur Komplizin der Ungerechtigkeit.

Die Stimme des Ex-Folterers Paulus ist eine ständige Erinnerung daran, dass der auferstandene Herr uns zu Wächtern bestellt hat. Er mahnt die Kirche, sich immer und unter allen Umständen auf die Seite der Opfer zu schlagen.

2. Wächter, die für die Opfer eintreten: Was heisst das eigentlich? Was heisst es insbesondere im Kampf gegen die Folter? Rufen und Schreien in dem Augenblick, in dem die Folter in einem bestimmten Land zur anerkannten Methode wird, in der Folterer ausgebildet und Folterkammern eingerichtet werden? Artikel schreiben und Briefe an die verantwortlichen Behörden senden, wenn Menschen verhaftet und gefoltert werden? Den Angehörigen beistehen? Das alles gehört ohne Zweifel dazu. Wer aber im Kampf gegen die Folter engagiert ist, weiss, dass die Aufgabe des Wächters weit früher beginnt. Er weiss, dass die Anwendung der Folter immer ein Zeichen dafür ist, dass die Gesellschaft aus den Fugen geraten ist. Interessen sind nicht ins Gleichgewicht gebracht worden. Gegensätze haben sich ungehindert auswachsen können. Konflikte sind unerledigt geblieben. Widerstand ist unterdrückt, vielleicht sogar mit Gewalt gebrochen worden. Und mit einem Mal ist die Atmosphäre entstanden, in der die Anwendung der Folter in den Augen der Regierung und der Polizei 'leider' unausweichlich wird. Die Ordnung kann anders angeblich nicht mehr aufrechterhalten werden. Die Verantwortung des Wächters beginnt darum längst bevor die Folter tatsächlich praktiziert wird. Sie beginnt, wenn sich die ersten Anzeichen der Entfremdung, der Polarisierung und der Verängstigung einstellen.

Wenn wir den Kampf gegen die Folter konsequent betreiben, gehört dazu der Einsatz dafür, dass die Gesellschaft dialogfähig bleibt und nicht sofort dem Reflex der Angst erliegt.

Gehen wir nochmals zu Paulus zurück. Er lebte in einer Umgebung, die durch das Auftauchen der neuen Bewegung erschreckt wurde. Was bedeutet diese neue Lehre für die bewährte Ordnung? Er selbst ist von dieser Frage umgetrieben. Er sucht aber nicht das Gespräch, sondern entscheidet sich sofort dafür, die Gefahr durch gewaltsame Unterdrückung zu bannen. Die Angst vor der Zukunft trägt immer die Versuchung zur raschen Lösung durch Gewalt in sich.

Und gilt das nicht auch für unsere Gesellschaft? Ist diese Angst nicht auch in unserer Mitte am Werk? Gewiss, das Gleichgewicht ist bei uns noch verhältnismässig solide. Zeigt sich aber die Wirkung der Angst nicht darin, dass weite Kreise in unserem Land im Grunde dankbar sind

für Regimes, die die Interessen der westlichen Welt mit allen Mitteln der Gewalt verteidigen, dass sie bereit sind, selbst Exzesse schweigend hinzunehmen, wenn dadurch angebliche Subversion ausgeschaltet werden kann? Eine respektable Zeitung konnte vor wenigen Jahren unwidersprochen schreiben: Das Problem der argentinischen Subversion konnte leider nur für den Preis von 15 000 Leben gelöst werden. Die Stimme des Ex-Folterers Paulus warnt uns vor solchen 'Lösungen'.

3. Was heisst es, Wächter zu sein, die sich auf die Seite der Opfer stellen? Die entscheidende Voraussetzung dafür ist die Offenheit für das Leiden der Welt. Wie weit lassen wir das Schicksal derer, die unter die Räder der Geschichte geraten sind, überhaupt an uns herankommen? Wie nahe sind sie uns? Paulus ist durch seine Begegnung mit dem Auferstandenen auf den Weg der Liebe gesandt worden. Die Frage ist, ob wir uns mit ihm senden lassen.

Gewiss, das Leiden der Welt ist wie ein Ozean, den niemand auszuschöpfen vermag. Jeder von uns kennt darum die Augenblicke der Entmutigung. Welchen Sinn hat es, sein Herz zu öffnen, wenn wir die Welt doch nicht ändern können? Welchen Sinn hat es, in die Dunkelheit hineinzugehen? Die Frage führt uns manchmal zu dem Geheimnis, von dem Paulus auf dem Weg nach Damaskus berührt wurde. Welchen Sinn hatte die Liebe, durch die Jesus ans Kreuz gebracht wurde? Sie hat ihren Sinn darin, so wurde ihm damals klar, dass Gott genau auf dieser Liebe neues Leben aufbaut. Und stehen nicht auch wir unter dieser Verheissung?

Veröffentlicht in: Sie wissen nicht, was sie tun, Neun biblische Betrachtungen über Gefolterte, Folterter und christliche Hoffnung, Bern 1989.

LUKAS VISCHER

Gottes Bund gemeinsam bezeugen

Aufsätze zu Themen
der ökumenischen Bewegung

Herausgegeben von einem Freundeskreis

VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Vischer, Lukas:

Gottes Bund gemeinsam bezeugen: Aufsätze zu Themen der
ökumenischen Bewegung / Lukas Vischer. Hrsg. von einem Freundeskreis.
– Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992
ISBN 3-525-56115-6

Umschlagentwurf: Karlgeorg Hoefler

© 1992 Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
Printed in Germany. – Das Werk einschließlich aller seiner Teile
ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb
der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung
in elektronischen Systemen.
Druck: Gulde-Druck GmbH, Tübingen
Bindearbeit: Hubert & Co., Göttingen

Inhalt

Vorwort

A. Reformiertes Erbe

- | | |
|---|----|
| 1. Der Auftrag der reformierten Kirchen heute | 11 |
| 2. Neuere reformierte Glaubensbekenntnisse | 23 |
| 3. Die reformierten Kirchen – eine unheilbar zersplitterte Familie? | 41 |
| 4. Gottes Bund bezeugen | 65 |
| 5. Die Reformation – Ereignis in der Geschichte der einen Kirche | 81 |

B. Ökumenische Bewegung und konziliare Gemeinschaft

- | | |
|---|-----|
| 6. Konziliare Gemeinschaft und Konzile | 101 |
| 7. Confessio Fidei in der ökumenischen Diskussion | 121 |
| 8. Rezeption von Konsensus in der ökumenischen Bewegung | 141 |
| 9. Eine ökumenische Kirchengeschichte? | 157 |
| 10. Zur Zukunft des Ökumenischen Rates der Kirchen | 179 |
| 11. Das Papsttum in evangelischer Sicht | 215 |

C. Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung

- | | |
|---|-----|
| 12. Ein Heiliges Jahr? | 239 |
| 13. Mit den Armen auf dem Weg | 261 |
| 14. Gewalt und Gewaltlosigkeit | 273 |
| 15. «Ich bin Jesus, den du verfolgst» – Eine Mediation über Folterer und Gefolterte | 287 |
| 16. Mensch und Schöpfung in der ökumenischen Diskussion | 295 |

Vorwort

Mit dem Autor der vorliegenden Aufsätze begegnet uns ein Theologe von internationalem Rang und einer der bedeutendsten Ökumeniker der vergangenen Jahrzehnte. Vielleicht hängt es mit seinem besonderen Werdegang zusammen, dass er in der deutschsprachigen akademischen Theologie eine Sonderstellung einnimmt. Vier Hinweise mögen das verdeutlichen.

1. Lukas Vischers Leben und Wirken steht von Anfang an im konkreten Dienst der Kirche in ihrer mannigfachen Gestalt – lokal und universal. Nach einigen Jahren im Gemeindepfarramt wechselte er für beinahe zwei Jahrzehnte zum Ökumenischen Rat der Kirchen nach Genf, wo er intensiv an den Fragen, Aufbrüchen und Nöten von Kirchen in aller Welt Anteil nahm. Nach seinem Ausscheiden aus dem ÖRK fand er in der eigens für ihn geschaffenen Evangelischen Arbeitsstelle Ökumene Schweiz ein Betätigungsfeld, von dem aus er sich erneut für die Kirche engagieren konnte: international durch seine massgebende Mitarbeit beim Reformierten Weltbund, national durch zahllose Vortragsverpflichtungen in Kirchengemeinden und durch seine Beteiligung an Bewegungen wie der von ihm mitbegründeten Schweizerischen Evangelischen Synode. Weder seine nebenamtliche Professur für Ökumenische Theologie an der Universität Bern noch seine mehrfache Auszeichnung als Ehrendoktor hindern ihn daran, sich selber schlicht als Pfarrer Vischer zu bezeichnen. Sein Dienst galt und gilt der Kirche, ihrem Zeugnis, ihrer Einheit und Erneuerung.
2. Hand in Hand mit seiner theologischen Arbeit geht für Lukas Vischer ein starkes Engagement für bedrängte Menschen und Gruppen, ja für die bedrängte Schöpfung insgesamt. Daraus erwuchs ein z.T. höchst arbeitsintensiver Einsatz etwa in der entwicklungspolitischen "Erklärung von Bern", im Kampf gegen den Rassismus in Südafrika, bei der Aktion der Christen für die Abschaffung der Folter ACAT, in Fragen der Asylpolitik und in der Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft Kirche und Umwelt. Auch als akademischer Theologe ist er ein leidenschaftlich engagierter, kritischer Zeitgenosse mit der seltenen Fähigkeit, sein kri-

tisches Denken auf nicht verletzende, positive und aufbauende Weise zu artikulieren.

3. Lukas Vischers Publikationen sind zahlreich und in vielen Sprachen erschienen. Aber nur selten hat er im traditionellen Sinn ein Buch geschrieben. Nicht der in Musse und aus einer gewissen Distanz heraus verfasste Gesamtentwurf ist das Medium, das ihm vornehmlich entspricht, sondern vielmehr das durch eine bestimmte Situation herausgeforderte mündliche Wort an eine bestimmte Hörerschaft. Darum sind seine Gedanken hauptsächlich in vielen einzelnen Aufsätzen dokumentiert, die auf das Genus mündlich gehaltener Reden zurückgehen und das Entscheidende in einfacher und verständlicher Sprache zum Ausdruck bringen. Sein hellwaches Eingehen auf die "Zeichen der Zeit" und auf konkrete Menschen lässt ein frühzeitiges Gespür für Fragen, Entwicklungen und Bewegungen erkennen, die von der Allgemeinheit erst viel später wahrgenommen werden und denen sich theologische Reflexion nicht mit fertigen Entwürfen, wohl aber mit fundierten Beiträgen zuzuwenden hat.
4. Vielen ist Lukas Vischer eher als Herausgeber und Verfasser von Vorworten, Einleitungen und Gruppenberichten denn als selbständiger Autor bekannt geworden. Die Zahl der von ihm herausgegebenen Schriften ist enorm. Auch darin zeigt sich etwas für sein Wirken Typisches: ihm liegt mehr daran, Initiator und Animator des gemeinsamen Gesprächs zu sein als seine eigene theologische Meinung umfangreich darzustellen. Theologie, so wie er sie versteht und treibt, sucht in erster Linie nicht nach der persönlichen Profilierung des einzelnen Theologen, sondern nach dem gemeinsam zu Verantwortenden. Es ist nicht auszuschliessen, dass sich hier ein zukunftssträchtiger Stil wissenschaftlicher theologischer Arbeit abzeichnet.

Trotz oder gerade wegen seiner Besonderheit ist Lukas Vischer zu einem namhaften ökumenischen Theologen geworden, zu einem profilierten Interpreten reformierter Tradition und zu einem solidarischen Zeitgenossen, dessen Wirken in vielen Ländern aller Kontinente Achtung und Anerkennung gefunden hat. Mit seiner ihm eigenen Vorstellung von Aufgabe und Auftrag der Theologie hängt allerdings auch eine besondere Schwierigkeit

zusammen: Es ist nicht leicht, einen einigermaßen repräsentativen Eindruck von den zentralen theologischen Themen und Anliegen Lukas Vischers zu gewinnen. Seine Aufsätze sind in zahlreichen Zeitschriften und Sammelbänden erschienen und daher schwer greifbar mit der einzigen Ausnahme der "Ökumenischen Skizzen" (Frankfurt 1972). Aus diesem Grunde schien es uns Unterzeichnern, Freunden, Kollegen und ehemaligen Mitarbeitern wünschenswert und geboten, ihn nun doch zu einem traditionellen Buch zu bewegen, in diesem Fall zu einem Sammelband einiger seiner Aufsätze, die hiermit einer am ökumenischen Geschehen interessierten Leserschaft neu zugänglich werden sollen. Der Zeitpunkt seines 65. Geburtstags und der damit zusammenhängende Abschluss der regulären beruflichen Tätigkeit im Frühjahr 1992 schienen für ein solches Unternehmen geeignet.

Lukas Vischer hat sich unserem Ansinnen nicht verschlossen, wenngleich es ihn nötigte, im Verlauf der Zusammenstellung und Überarbeitung der vorliegenden Aufsätze seine selbstkritische Zurückhaltung zu überwinden. Umso mehr sind wir ihm für den vorliegenden Band dankbar. Seine Beiträge umkreisen schwerpunktmässig die drei grossen Themenbereiche, denen seine bisherige Arbeit gegolten hat: a) die Vergegenwärtigung des reformierten Erbes für die heutige Zeit, b) die Vertiefung der Ökumenischen Bewegung in Richtung auf eine konziliare Gemeinschaft der Kirchen, und c) die mit den Stichworten Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung bezeichnete dreifache Perspektive der Kirche, angesichts einer globalen Überlebenskrise den Grund ihrer Hoffnung in Wort und Tat zu bezeugen.

Mögen die in diesem Band vereinigten Beiträge eine Leserschaft finden, die sich einerseits zu weiterer wissenschaftlicher Bearbeitung anregen und andererseits inspirieren und ermutigen lässt, an je ihrem Ort und auf je ihre Weise Gottes Bund mit uns Menschen und mit seiner ganzen Schöpfung zu bezeugen!

Karin Bredull Gerschwiler

Andreas Karrer

Christian Link

Jan Milic Lochman

Heinz Rügger

A

Reformiertes Erbe

1.

Der Auftrag der reformierten Kirchen heute

Was heisst evangelisch-reformiert? Warum müssen evangelisch-reformierte Kirchen bestehen? Zu welchem Zeugnis sind sie heute berufen? Die Fragen sind nicht neu. Jede Generation seit der Reformation hat sie sich von neuem stellen müssen. Sie rufen aber heute angesichts der gewaltigen Veränderungen, die die menschliche Gesellschaft erschüttern, mit besonderer Dringlichkeit nach einer Antwort. Es geht darum, dass die Botschaft Christi glaubwürdig verkündigt wird. Es geht darum, dass sie den Menschen in seinen Hoffnungen, Zweifeln und Ängsten wirksam erreicht. Was heisst evangelisch-reformierte Kirche im Blick auf diese übergreifende Aufgabe?

Die Frage verlangt aber auch eine Antwort im Blick auf die Begegnung mit andern Kirchen. Was sagen die reformierten Kirchen ihren Partnern in der ökumenischen Bewegung über sich selbst und ihre Überzeugungen? Der Aufbruch der ökumenischen Bewegung hat auch für die reformierten Kirchen eine neue Situation entstehen lassen. Die Fronten haben sich verschoben. Plausibilitäten, die festzustehen schienen, sind mit einem Mal unsicher geworden. Die reformierten Kirchen sind darum genötigt, sich neu zu fragen, wie sie sich selbst im Blick auf andere Kirchen und auf die Kirche überhaupt verstehen?

Die Antwort liegt nicht einfach bereit. Im Gegenteil, die Verlegenheit, die durch die Frage hervorgerufen wird, springt in die Augen. Die reformierten Kirchen sind nur in begrenztem Masse zu gemeinsamen Auskünften fähig. Gewiss, sie sind in vielfältiger Weise in der Auseinandersetzung mit den Problemen der heutigen Welt, oft in vorderster Front engagiert. Sie haben die spontane Neigung, sich für die Verständigung, Annäherung und Zusammenarbeit der getrennten Kirchen einzusetzen. Werden sie aber aufgefordert, ihre Überzeugungen als reformierte Kirchen gemeinsam zu formulieren, bleiben die Antworten unbestimmt und oft sogar widersprüchlich. Der Dialog mit andern Kirchen wird dadurch erschwert. Vertreter anderer

Kirchen klagen oft darüber, wie schwierig es sei, in Erfahrung zu bringen, wofür die reformierten Kirchen eigentlich heute einstehen. Diese Schwierigkeit gilt aber nicht nur für den, der von aussen auf die reformierten Kirchen blickt. Sie wird mit vielleicht noch grösserer Schärfe von den Gliedern der Kirchen selbst empfunden. Was heisst es eigentlich, einer Kirche dieser Tradition anzugehören?

Die Verlegenheit kann natürlich überspielt werden. Sie kann dadurch beseitigt werden, dass sie glorifiziert wird. Etwa durch die Auskunft, dass die Grösse der reformierten Tradition in der Freiheit bestehe, die jedem einzelnen zugestanden werde, dass aber diese Freiheit gemeinsame Antworten von vornherein unmöglich mache. Niemand wird das Gewicht dieser Tatsache bestreiten können oder wollen. Eine Kirche, die die Notwendigkeit mündiger Verantwortung jedes einzelnen betont, muss in der Tat damit rechnen, dass sich Gemeinsamkeit nur mit Mühe erreichen lässt. Diese Feststellung enthebt aber die reformierten Kirchen nicht der Aufgabe, diesen mühsamen Weg zu beschreiten. Die Frage bleibt darum gestellt: Was heisst evangelisch-reformierte Kirche heute?

1. Die eine Kirche

Um Klarheit über den Auftrag der reformierten Kirchen heute zu gewinnen, ist es von grösster Bedeutung, sich in Erinnerung zu rufen, dass der Blick der Reformatoren auf die gesamte Kirche gerichtet war. Es ging ihnen darum, die Herrschaft Christi in der ganzen damaligen Kirche neu zur Geltung zu bringen. Der Gedanke an eine neue, von der katholischen Kirche getrennten Kirche lag ihnen ferne. Weder Luther noch Calvin wollten eine lutherische oder eine reformierte Kirche gründen. Sie trugen den Namen Reformatoren, weil es ihnen um die Reform der einen Kirche ging. Die Scheidung in getrennte Lager erfolgte gegen ihren Willen. Sie hatte in ihren Augen darin ihren Grund, dass ihr Ruf nach Erneuerung nicht nur nicht aufgenommen wurde, sondern auf Widerstand stiess. Sie haben an dieser Entwicklung gelitten und die Hoffnung auf eine im Evangelium begründete Verständigung nur nach langem Zögern aufgegeben. Diese Leidenschaft für die ganze Kirche unterscheidet sie von den Sektierern aller

Zeiten, denen es jeweils um den Aufbau einer neuen Gemeinschaft geht. Die Reformatoren waren uneingeschränkt vom Glauben an die 'eine, heilige, katholische und apostolische Kirche' geleitet.

Hören wir dazu einen Abschnitt aus dem Brief, in dem Calvin im Auftrag des Genfer Rates die Angriffe Kardinal Sadolets zurückwies (1539):

«Was man mir als Abfall von der Kirche vorzuwerfen pflegt, so bin ich mir darin nichts Schlechtes bewusst. Oder ist der als Deserteur anzusehen, der die Fahne des Anführers wieder hochhebt, wo er Soldaten dahingesunken und ängstlich bleich die Reihen verlassen sieht und sie auf ihren Posten zurückruft? Denn so zerstreut waren die Deinen, o Herr, dass sie nicht nur keine neuen Befehle mehr vernehmen konnten, sondern schon fast ganz ihren Anführer, ihren Dienst, ja ihren Fahneneid vergessen hatten. Um sie aus diesem Wirrwarr zu sammeln, habe ich sie nicht einem fremden Feldzeichen unterstellt, sondern eben deinem einzigen Banner, dem wir folgen müssen, wenn wir zu deinem Volke zählen wollen. Hier wurde ich von jenen Leuten gestellt, die statt andere in Reih und Glied zu halten, sie vielmehr in Verwirrung geführt haben. Als ich nicht locker liess, arbeiteten sie rücksichtslos dagegen an. Hier hat die ganze Unruhe ihren Ausgangspunkt, bis der Streit schliesslich zu zwei getrennten Fronten führte. Dir ist es nun anheimgegeben, Herr, zu verkünden, bei wem die Schuld liegt.»¹

Der Gedanke, der Calvin leitet, ist deutlich. Die Fronten, die entstanden sind, müssen durch die gemeinsame Anerkennung des Evangeliums überwunden werden. Der Friede kann zwar nicht durch Kompromisse erreicht werden. Die Perspektive der Einheit und Gemeinschaft in Christus darf aber unter keinen Umständen aus den Augen verloren werden. Die Christen müssen in der ständigen Bereitschaft leben, aus dem Munde des Herrn zu vernehmen, 'bei wem die Schuld liegt'. Die spätere Geschichte hat diese Perspektive verdunkelt. Die getrennten Fronten verfestigten sich zu zwei getrennten Lagern. An die Stelle der reformatorischen Bewegung trat die reformierte Kirche. Sie wurde durch die Verwerfung der vorgeschlagenen Reformen gezwungen, selbst und allein die im Credo bekannte Kirche Jesu Christi zu sein.

Die reformierten Kirchen haben sich allerdings mit dieser neuen Rolle nie vollständig abfinden können. Der ursprüngliche Impuls der Reformation ist durch alle Zeiten wirksam geblieben. Gewiss, in dem Mass, als die Hoffnung darauf schwand, dass sich die reformatorische Botschaft doch noch durchsetzen könnte, begannen die reformierten Kirchen sich auf den ihnen zur Verfügung stehenden Kreis zu beschränken. Die Aufmerksamkeit galt mehr und mehr den ihrer eigenen Tradition innewohnenden Fragen und den sich daraus ergebenden Komplikationen. Die Überzeugung blieb aber zugleich zutiefst in ihrem Bewusstsein verankert, dass sie Kirche Jesu letztlich nur zusammen mit den Kirchen anderer Traditionen sein können. Ihr Leben und ihr Zeugnis ist durch eine ständige doppelte Betonung gekennzeichnet. Einerseits sich selbst als die wahre Kirche Jesu Christi zu sehen und zu verstehen und andererseits die Wirklichkeit der Kirche Jesu Christi auch jenseits der eigenen Grenzen zu suchen und sichtbar zu machen. Diese doppelte Tendenz zeigt sich unter anderem auch darin, dass sie sich nie völlig von der römisch-katholischen Kirche als ihrem Gegenüber loszulösen vermochten. Sie haben durch die Jahrhunderte im Bewusstsein gelebt, einen Schatz zu hüten, der ihnen im Grunde für die gesamte Kirche anvertraut war. Selbst wo sie sich in steriler Weise als blosse Antithese zur römisch-katholischen Kirche verstanden, war noch immer etwas von diesem Bewusstsein lebendig.

Der Aufbruch der ökumenischen Bewegung hat eine neue Situation entstehen lassen. Die Fronten sind durchbrochen worden. Der Dialog ist möglich geworden. Reformatorische Einsichten, die sich während Jahrhunderten nur als polemische Positionen vertreten liessen, sind mit einem Mal Themen geworden, die sich in der Gemeinschaft mit andern Kirchen verhandeln lassen. Die ökumenische Bewegung mit ihrer Offenheit für gemeinsame neue Schritte ist in gewissem Sinne die Fortsetzung der ursprünglichen reformatorischen Bewegung.

Die ökumenische Bewegung stellt darum die reformierten Kirchen vor eine gewaltige Herausforderung. Wie bringen sie die reformatorische Botschaft in die Gemeinschaft aller Kirchen ein? Auf welche Weise tragen sie dazu bei, dass die Herrschaft Christi in der Kirche zur Geltung kommen kann? Diese Aufgabe hat aber Konsequenzen für ihr Selbstverständnis. Sie müs-

sen wieder lernen, ihr Leben und ihr Zeugnis auf den Horizont der gesamten Christenheit auszurichten. Die reformierten Kirchen würden ihrer besten Tradition untreu werden, wenn sie sich als Konfession unter den Konfessionen verstünden und sich für nicht mehr als einen neuen Stil des Umgangs unter den Konfessionen einsetzten. Sie würden ihrer besten Tradition ebenso untreu werden, wenn sie sich nur als die angemessene Spielart christlicher Existenz für einen bestimmten territorial begrenzten kulturellen Kontext (z. B. die Schweiz oder Schottland) oder für einen bestimmten Typus von Menschen (z. B. Intellektuelle) ansähen. Sie erfüllen ihr Wesen nur, wenn sie den ursprünglichen reformatorischen Impuls wieder aufnehmen und sich als Werkzeuge im Vorgang der heutigen kirchlichen Erneuerung verstehen.

Diese Folgerung hat insofern etwas Erschreckendes, als die reformierten Kirchen in ihrem gegenwärtigen Zustand für die Erfüllung dieser Aufgabe kaum ausgerüstet sind. Sie bedürften tiefgreifender Reformen, um die reformatorische Bewegung in der ökumenischen Bewegung glaubwürdig fortsetzen zu können. Denn in wie vieler Hinsicht bleiben sie hinter den Einsichten der Reformation als auch den Anforderungen der Gegenwart zurück! Wenn sie darum ihren Auftrag an der einen Kirche erfüllen sollen, besteht ihre erste Verantwortung wohl darin, an ihrer eigenen Erneuerung zu arbeiten.

2. Was ist reformiert?

Diese erste Überlegung wirft sofort die Frage auf, wie denn eigentlich die reformierte Tradition inhaltlich zu umschreiben sei. Die Schwierigkeit dieser Frage ist offensichtlich. Denn es ist nicht von vornherein klar, wovon bei der Beantwortung auszugehen ist. Von den Schriften Calvins und der übrigen Reformatoren? Von den verschiedenen Bekenntnissen und Katechismen des 16. und 17. Jahrhunderts? Jedermann weiss, dass sich die Umschreibung auf Grund dieser Quellen nur in beschränktem Masse vornehmen lässt. Sie sind gewiss unentbehrlich, wenn es darum geht, die Voraussetzungen des reformierten Denkens zu klären. Sie reichen aber nicht aus, um den Inhalt der reformierten Tradition daraus abzulesen.

Oder lässt sich ein anderer Weg beschreiten? Lassen sich gewisse Überzeugungen angeben, die für die reformierte Tradition kennzeichnend sind? Gewiss ist dies möglich. Bestimmte Überzeugungen kehren fast unweigerlich in allen Äusserungen reformierter Theologen wieder. Denken wir etwa an die Autorität der Heiligen Schrift, an die souveräne Herrlichkeit Gottes und die ausschliessliche Mittlerschaft Christi, an die zentrale Stellung der Predigt als Verkündigung des lebendigen Wortes Gottes, an die Unterordnung der Kirche unter das eine Haupt, an das allgemeine Priestertum, an die Heiligung als Ausfluss der Dankbarkeit für die empfangene Gnade, an die Betonung der Verantwortung für die Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung. Alle diese Überzeugungen sind in der Tat für das reformierte Denken kennzeichnend, und wer die Frage nach dem Inhalt der reformierten Tradition beantworten will, kann nicht an ihnen vorübergehen. Aber lässt sich der Inhalt der reformierten Tradition durch eine solche Liste angemessen umschreiben? Die Frage stellt sich sofort, welche dieser Themen auch heute notwendiger Bestandteil reformierter Lehre sind. Wie steht es z. B. heute mit der Lehre von der Prädestination und Erwählung, die während langer Zeit im reformierten Denken eine beherrschende Stellung einnahm? Ist sie in jener Ausprägung aufrecht zu erhalten? Und in welcher Interpretation und Formulierung sind die als reformiert geltenden Überzeugungen heute als reformiert anzusehen?

Oder ist das spezifisch Reformierte überhaupt nicht in erster Linie auf der Ebene der Lehre, sondern eher in einer bestimmten Spiritualität zu suchen? Lässt sich also der Inhalt der reformierten Tradition am ehesten beschreiben, indem bestimmte Wesenszüge reformierter christlicher Existenz beschrieben werden? Dieser Versuch ist in unzähligen Varianten immer wieder unternommen worden. Bestimmte Haltungen sind als die reformierte Haltung bezeichnet worden: die Betonung der Freiheit des einzelnen, das verantwortliche Christsein in der Distanz zur Kirche, die Betonung des Prophetischen im Leben der Kirche, die Überwindung der Trennung zwischen Sakralem und Säkularem, die Offenheit für ein christliches Engagement in der Gesellschaft, der Sinn für die Bedeutung neuer geschichtlicher Entwicklungen, aber auch für die Vorläufigkeit aller Verwirklichungen in der Geschichte oder was immer im Laufe der Zeit als 'typisch

reformiert' ausgegeben worden ist. Alle diese beschreibenden Aussagen treffen ohne Zweifel ein Stück weit zu. Die reformierte Tradition ist in der Tat von bestimmten Zügen gekennzeichnet, und eine Beschreibung der Spiritualität, wie sie sich herausgebildet hat, vermag manches zur Klärung beizutragen. Die Frage stellt sich aber, welches Gewicht dieser Spiritualität zukommt. Sie ist eine Frucht der geschichtlichen Entwicklung. Ist sie aber konstitutiv für die reformierte Tradition? Sind die reformierten Kirchen nur so lange reformiert, als sie von dieser Spiritualität geprägt sind? Oder ist es denkbar, dass sich aus dem ursprünglichen Impuls der Reformation eine anders geartete Spiritualität ergibt? Jeder Versuch, die reformierte Tradition durch eine bestimmte geistliche Haltung zu definieren, hat fast unausweichlich zur Folge, dass sie auf diese Haltung festgelegt wird. Eine Besonderheit, die sich in der Auseinandersetzung mit andern Kirchen ergeben hat, erhält in ungebührlicher Weise normativen Charakter, und die reformierten Kirchen werden leicht zu der Meinung verleitet, diesem einmal geprägten Bild auf alle Zeiten folgen zu müssen. Diese Normativität ist aber insofern gefährlich, als sie den Reichtum der Tradition verkürzt und die reformierten Kirchen in eine sektiererische Existenz führt. Statt Jesus Christus nachzufolgen, fallen sie unter die Herrschaft irgendeines 'protestantischen Prinzips'.

Was also lässt sich über den Inhalt der reformierten Tradition sagen? Eine erste Antwort muss auf den Impuls zurückgreifen, von dem die Reformation überhaupt getragen war: die Herrschaft Jesu Christi über die Kirche neu zur Geltung zu bringen; aufzuräumen mit allem, was Gottes gnädiges Handeln verdunkelt, und Raum zu schaffen für eine Kirche, die seine Liebe in der Kraft des Geistes preist. Zunächst ist es schlicht diese Leidenschaft, die die reformierten Kirchen kennzeichnet oder kennzeichnen muss. Sie ist in der Reformation zum Durchbruch gekommen. Sie muss das Handeln jeder neuen Generation bestimmen. Sie muss die reformierten Kirchen auch heute vor allen weiteren Überlegungen leiten. Die reformierte Tradition ist nicht so sehr die Treue zu einer bestimmten in der Vergangenheit formulierten Einsicht oder Haltung als vielmehr die Treue zu dem Projekt, das sich aus dieser immer erneuerten Leidenschaft ergibt.

3. Bekenntnis und Bekennen

Wie lässt sich nun aber diese erste – allgemeine – Aussage weiter entfalten? Die Reformatoren selbst und die auf sie folgenden Generationen haben ihr Verständnis des Evangeliums in Bekenntnissen formuliert. Inhalt, Bedeutung und Geschichte dieser Bekenntnisse können hier nicht dargestellt werden. Eine Feststellung ist aber im Blick auf unser Thema von besonderer Wichtigkeit. Die Bekenntnisse der reformierten Kirchen sind in der Regel mit einem Vorbehalt versehen. Gewiss, die Autoren erheben den Anspruch, das Evangelium in gültiger Weise auszusagen. Ausgehend von der Tradition der Alten Kirche, wie sie in den altkirchlichen Bekenntnissen ausgesprochen ist, suchen sie darzulegen, was für ihre Zeit darzulegen ist. Sie wissen aber auch, dass die Kirche über diese jetzt verbindlichen Formulierungen hinausgeführt werden kann. Eine neue Situation kann eintreten, in der das Zeugnis der Schrift in neuer Weise zu sprechen beginnt.

Dieser Vorbehalt ist vielleicht am schönsten im Bekenntnis der Kirchen von Bern, dem sog. Berner Synodus von 1532, zum Ausdruck gebracht worden.

«Würde uns aber etwas von unsern Pfarrern oder andern vorgebracht, das uns näher zu Christus führt und nach Vermögen des Wortes Gottes allgemeiner Freundschaft und christlicher Liebe zuträglicher ist als die jetzt aufgezeichnete Meinung, das wollen wir gern annehmen und dem Heiligen Geist seinen Lauf nicht sperren. Denn der ist nicht rückwärts gerichtet auf das Fleisch, sondern dringt allezeit vorwärts auf das Ebenbild Christi Jesu, unseres Herrn.»²

Dieser Satz ist im Grunde mehr als ein Vorbehalt. Er zeigt vielmehr, dass das Bekenntnis von dem Vertrauen getragen ist, dass der Heilige Geist die Kirche zu ständig neuem Bekennen führen wird. Der Grund ist gelegt. Jede Generation muss auf diesem Grunde bauen. Nicht dass sie das Frühere einfach hinter sich lassen oder gar verachten dürfte. Die Kirche muss sich aber in jeder Generation von neuem vor der Schrift verantworten und in der Kraft des Geistes auf das Ebenbild Christi vorzudringen suchen.

Es mag – abgesehen von den besonderen historischen Umständen des 16. und 17. Jahrhunderts – mit diesem dynamischen Verständnis des Bekenntnisses zusammenhängen, dass die reformierten Kirchen nie ein abschlies-

sendes gemeinsames Bekenntnis formuliert haben. Sie haben durch die Jahrhunderte hindurch mit einer Vielfalt von lokalen Bekenntnissen gelebt und sie in ihrer Vielfalt stehen lassen.

4. Bekennen heute

Was heisst das aber anderes, als dass die reformierte Tradition vor allem daraus erkannt werden kann, wie die reformierten Kirchen das Evangelium *heute* bekennen. Der Rückgriff auf die Zeugnisse der Vergangenheit ist zwar unbedingt erforderlich, reicht aber nicht aus für die gemeinsame Auskunft, die sie der Welt und auch den andern Kirchen schulden. Ihre Identität wird durch den Akt des Bekennens selbst bestimmt. Die Frage ist also, wie die reformierten Kirchen die Herrschaft Christi über die Kirche und die Welt durch ihr Leben und ihr Zeugnis heute bezeugen.

Dieses Ergebnis mag wie eine Ausflucht tönen. Denn kommt es nicht der Verweigerung einer klaren Antwort gleich? Statt das spezifisch Reformierte eindeutig zu definieren, wird auf die Bewegung hingewiesen, in der sich die reformierte Tradition ständig befindet. Heisst das nicht, sich der bedrängenden Frage entziehen? Die berühmte, an sich richtige reformierte Formel *'ecclesia reformata semper reformanda'* wird ja oft auf diese Weise missbraucht. Sie wird von reformierten Christen dann angerufen, wenn sie keine Antwort haben; sie ersetzt als Prinzip die Reformen, die in den eigenen Reihen vorzunehmen wären. Es wäre darum gut, ein Moratorium in der Benützung der Formel auszurufen, bis grössere Klarheit darüber erreicht ist, was die reformierten Kirchen in Tat und Wahrheit heute zu sagen haben.

Das Ergebnis ist allerdings insofern keine Ausflucht, als in den letzten Jahren mehrere reformierte Kirchen in verschiedenen Teilen der Welt ihre Überzeugungen in neuen Bekenntnissen formuliert haben. Eine Reihe von verbindlichen Aussagen liegt heute vor. Die reformierten Kirchen leben nicht ausschliesslich im Projekt. Manche haben sich der Herausforderung der Gegenwart gestellt und ihre Antwort zu artikulieren versucht. Muss sich darum die Aufmerksamkeit nicht mit besonderem Nachdruck diesen Be-

kenntnissen zuwenden? müssen nicht sie in erster Linie danach befragt werden, was evangelisch-reformiert heute heisst?

Was ergibt sich aus diesen Texten? Die Beantwortung dieser Frage ist darum nicht einfach, weil die einzelnen Äusserungen inhaltlich nicht in genau dieselbe Richtung weisen. Es ist vermutlich sogar ein Euphemismus, von einem vielstimmigen Chor zu reden. Zum mindesten auf das erste Hören scheinen die Stimmen keineswegs aufeinander abgestimmt zu sein, und es wäre darum eine Illusion, aufgrund der heutigen Bekenntnisse ein einheitliches Bild entwerfen zu wollen.

Die Spannung spitzt sich dadurch weiter zu, dass die reformierten Kirchen in verschiedene Kontexte gestellt sind und je Verschiedenes zu bekennen haben. Die Bekenntnisse, die in den letzten Jahrzehnten entstanden sind, tragen die Züge bestimmter geschichtlicher Situationen und Herausforderungen. Sie sind nur in diesem Kontext voll verständlich. Sie sind aber zugleich ein Versuch, das eine Evangelium Jesu Christi zu bekennen, das für alle Kirchen in gleicher Weise gilt. Sie sind darum immer auch ein Appell an die Solidarität aller Kirchen. Wieweit aber können Kirchen aus der Ferne an einer Sache solidarisch teilnehmen, die von der Kirche dort, oft in unklaren und undurchsichtigen Auseinandersetzungen, als Gottes Sache erkannt worden ist?

Müssen wir uns also mit der Feststellung abfinden, dass die reformierten Auskünfte widersprüchlich lauten? Oder gibt es einen Weg, die übereinstimmenden Tendenzen, die sich in den Bekenntnissen finden, gemeinsam kritisch zu überprüfen, zu vertiefen und weiterzuentwickeln?

Die blosser Feststellung einerseits der gemeinsamen Tendenzen und andererseits der Gegensätze reicht jedenfalls nicht aus. Die gemeinsame Analyse muss weitergetrieben werden. Die reformierten Kirchen müssen sich gemeinsam an die Klärung der Fragen machen, die durch die Konfrontation ihrer eigenen Bekenntnisse aufgeworfen werden. Was die Kirchen heute bekennen, ist in den übrigen Kirchen kaum bekannt. Jedes Bekenntnis, das eine Kirche ablegt, ist aber im Grunde nichts anderes als eine Aufforderung, gemeinsam in einen Prozess synodaler (oder konziliarer) Klärung zu treten. Die Aufforderung liegt vor. Die reformierten Kirchen haben Bekenntnisse

formuliert. Die Frage ist nur, ob sie auch den Mut haben, aufeinander zu hören und sich gegenseitig in Frage stellen zu lassen.

Wie bereits erwähnt, haben die reformierten Kirchen nie ein gemeinsames Bekenntnis formuliert, in dem der reformierte Glaube in repräsentativer Weise zusammengefasst wäre. Sie haben mit einer Vielfalt von Bekenntnissen zu leben gewusst. Es kann auch heute nicht darum gehen, einen gemeinsamen Text zu entwerfen. Selbst wenn ein solches Unternehmen verwirklicht werden könnte, wäre es nicht wünschenswert, es zu unternehmen. Bekenntnisse die tragfähig sein sollen, müssen ihren Ort in einer bestimmten Situation mit den ihr innewohnenden Herausforderungen haben. Der Verzicht auf ein gemeinsames Bekenntnis ist aber nur legitim, wenn die reformierten Kirchen bereit sind, mit ihren Bekenntnissen in eine lebendige Auseinandersetzung zu treten. Die Bekenntnisse, die in der Zeit der Reformation entstanden, wurden hin- und hergeschickt, bevor sie Gültigkeit erhielten. So lokal sie waren, waren sie doch in der Regel das Ergebnis eines lebendigen Austausches. Die Notwendigkeit eines solchen Austausches hat in unserer Zeit eher noch zugenommen. Denn es gibt in dieser Welt kaum einen Ort mehr, der nicht in gewissem Sinne auch in allen andern Orten enthalten wäre. Die Vielfalt der Bekenntnisse darf nicht zur Fragmentation führen. Die gemeinsame Beratung vermag das Bekenntnis an jedem einzelnen Ort vor Einseitigkeiten zu bewahren. Sie vermag neue Dimensionen zu eröffnen und auf bisher vernachlässigte Verantwortungen hinzuweisen.

Es scheint mir darum, dass die reformierten Kirchen, vermutlich durch das Werkzeug des Reformierten Weltbundes, vermehrt den Austausch über ihr Bekenntnis aufnehmen müssten. Gewiss, die Verständigung wird nicht einfach sein. Auseinandersetzungen werden nicht ausbleiben. Es mag zunächst so aussehen, als ob die Vielstimmigkeit des reformierten Chores noch kakophonischer werde. Die Kirchen, vor allem ihre offiziellen Vertreter, werden es darum instinktiv vorziehen, den Weg eines geringeren Widerstandes zu suchen. Sie möchten die unausgetragenen Spannungen durch den Seiltanz des Kompromisses und das Transponieren der Probleme auf die bürokratische Ebene überdecken. Sie werden dadurch die authentische Gemeinschaft verlieren. Indem sie die grossen Fragen gemeinsam frontal angehen, werden sie zwar gewiss nicht Übereinstimmung in den Konflikten

erreichen. Sie mögen aber die Erfahrung machen, dass in den Auseinandersetzungen eine Gemeinschaft wächst, die auch für andere glaubwürdig ist.

Vortrag an der Facoltà valdese di Teologia am 21. Oktober 1981 (unveröffentlicht).

¹ Musste Reformation sein? Calvins Antwort an Kardinal Sadolet, übersetzt und eingeleitet von Günter Glöde, Berlin 1957, S. 41f. Der lateinische Wortlaut in "Johannis Calvini Opera Selecta", Bd. I ed. Petrus Barth, München 1926, S. 457-489.

² Der Berner Synodus von 1532, Bd. 1: Edition und Abhandlungen zum Jubiläumsjahr 1982, hrsg. vom Forschungsseminar für Reformationstheologie unter Leitung von Gottfried W. Locher, Neukirchen-Vluyn 1984, S. 26

2.

Neuere reformierte Glaubensbekenntnisse

Zahlreiche reformierte Kirchen haben sich in den vergangenen drei Jahrzehnten entschlossen, ihren Glauben in neuen Bekenntnissen oder Erklärungen zu beschreiben und festzuhalten.

Eine Entwicklung hat in dieser Hinsicht stattgefunden, die vor 50 Jahren, als in Genf das 400jährige Jubiläum der Reformation gefeiert wurde, kaum vorstellbar gewesen wäre. Zwar bestand in den reformierten Kirchen von jeher die grundsätzliche Möglichkeit zu neuen Bekenntnissen. Die Formulierung neuer Bekenntnisse ist aber de facto mit dem Ende des 17. Jahrhunderts zu einem Stillstand gekommen. In den folgenden Jahrhunderten haben sich die reformierten Kirchen in immer neuen Anläufen mit der Frage auseinandergesetzt, wie sie mit dieser mehr oder weniger abgeschlossenen Bekenntnistradition umzugehen hatten.

Verschiedene Wege sind dabei beschritten worden. Manche reformierte Kirchen sind bis heute der Überzeugung, dass die Bekenntnisse des 16. und 17. Jahrhunderts das Wesentliche des Evangeliums nicht nur für die damalige, sondern auch für die heutige Kirche in gültiger Weise aussagen. Sie betrachten sie (oder eher: eine bestimmte Auswahl von ihnen) darum auch heute für verbindlich. Andere Kirchen, vor allem im Bereich, in dem das Westminster Bekenntnis in Geltung stand, versuchten, auf die veränderten Erfordernisse der Zeit einzugehen, indem sie den Text des Bekenntnisses korrigierten und modifizierten. Einige Kirchen sind noch weiter gegangen und haben im Laufe des 18., 19. und 20. Jahrhunderts stufenweise die Verpflichtung auf die klassischen Bekenntnisse überhaupt abgeschafft. Die Erinnerung an die Bekenntnistradition ist in diesen Kirchen weitgehend verblasst. So z.B. in Frankreich und in der Schweiz.

Die Auseinandersetzungen vollzogen sich nicht ohne Schwierigkeiten. Sie führten zu tiefen Krisen in den reformierten Kirchen und haben an vielen Orten Spaltungen zur Folge gehabt, die bis heute nicht überwunden sind.

In jüngster Zeit hat sich die Situation grundlegend verändert. Eine neue Option ist hinzugekommen. Statt sich immer wieder zu fragen, welche Bedeutung den Bekenntnissen früherer Generationen für die Kirche heute allenfalls zukommt, haben zahlreiche Kirchen den Versuch gewagt, auf der Grundlage der Schrift und im Umgang mit der reformierten Tradition, aber auch mit anderen Traditionen, neu auszusagen, wie der Inhalt des Evangeliums heute zu bezeugen ist.

Die Epoche, in der wir leben, ist in dieser Hinsicht von einer Kreativität gekennzeichnet, wie sie vorher einzig in den ersten Jahrzehnten nach dem Durchbruch der Reformation bestanden hatte. Eine Fülle von neuen Bekenntnissen ist entstanden.

1. Wie ist es zu diesem neuen Aufbruch gekommen?

Der tiefste Grund ist ohne Zweifel in der Tatsache zu suchen, dass sich die Voraussetzungen für die Verkündigung radikal verändert haben. Ungeahnte Horizonte haben sich geöffnet. Neue Fragen sind aufgebrochen, die dringend nach einer gemeinsamen Antwort riefen. Die Bekenntnisse des 16. und 17. Jahrhunderts reichten dafür nicht aus. So gewichtig und umfassend sie sind, gehören sie doch einer vergangenen Zeit an. Wenn die reformierten Kirchen auf einleuchtende Weise Rechenschaft über ihre Hoffnung ablegen wollten, *mussten* sie neu einsetzen. So wie die Väter in ihrer Zeit versucht hatten, die grossen Linien der Verkündigung zusammenzufassen, mussten auch sie versuchen, die Relevanz des Evangeliums für die heutige Zeit nachzuweisen und darzulegen.

Ein zweiter Grund ist die ökumenische Bewegung. Die Kirchen sind einander näher gekommen. Sie stehen heute nicht nur in einem intensiven Dialog, sondern haben sich daran gewöhnt, gemeinsam Zeugnis abzulegen. In einzelnen Ländern haben reformierte Kirchen gemeinsam mit Kirchen anderer konfessioneller Traditionen vereinigte Kirchen gebildet. Die Aus-

einandersetzung im Rahmen der ökumenischen Bewegung musste zu einer Neuinterpretation der eigenen Tradition führen. Aussagen, die früher als selbstverständlich gegolten hatten, mussten überdacht und überprüft werden. Anfragen anderer Kirchen mussten eine Antwort finden.

Die eigentliche Nötigung zu neuen Bekenntnissen kam allerdings noch von einer anderen Seite. Zahlreiche reformierte Kirchen sind in den letzten Jahrzehnten in Situationen der Bewährung geführt worden. Sie sahen sich mit Mächten und Kräften konfrontiert, durch die die Verkündigung des Evangeliums infragegestellt wurde. Sie mussten bekennen, wenn sie ihnen nicht erliegen wollten.

Das entscheidende Ereignis war die Theologische Erklärung von Barmen. Sie war kein Versuch, den christlichen Glauben nach sorgfältiger Überlegung zusammenfassend darzustellen. Sie ergab sich vielmehr aus der Notwendigkeit, klärend in eine konfuse Situation einzugreifen. Die Grenze zwischen Wahrheit und Irrtum stand in Gefahr. Gewiss, der Text hatte seine Vorgeschichte. Seine Bedeutung als Bekenntnis der Kirche wurde aber erst in den folgenden Auseinandersetzungen in vollem Umfang deutlich. Es ist darum richtig, wenn später gesagt wurde, dass er nicht 'erarbeitet' worden sei, sondern der Kirche zugefallen sei. Ein Bekenntnis wird nicht ausgedacht, sagte Karl Barth einmal, sondern es folgt auf eine unausweichliche Herausforderung, wie auf den Blitz der Donner folgt¹.

Die Theologische Erklärung von Barmen stellt einen Wendepunkt in der Geschichte der reformierten Kirchen dar. Wenn vorher zwar von der grundsätzlichen Freiheit zu neuem Bekennen die Rede gewesen war, war mit diesem Text die Schwelle überschritten worden. Die grundsätzliche Möglichkeit war zur vollzogenen Wirklichkeit geworden. Die Kirche war aufgrund eines eindeutigen Bekenntnistextes zu neuem Bekennen aufgefordert worden. Jede Kirche musste sich von jetzt an fragen, ob sie eigentlich ihren Auftrag mit genügender Eindeutigkeit erfülle. Das Vorbild der Theologischen Erklärung von Barmen hat die Kirchen vor allem sensibler gemacht für die Gefahr, in bestimmten Krisen und Konflikten das Wesentliche des Evangeliums aus den Augen zu verlieren. Die neuen Bekenntnisse, die in den letzten Jahrzehnten entstanden sind, sind ohne die Theologische

Erklärung von Barmen kaum erklärlich. Der neue Aufbruch ist durch sie ausgelöst worden.

2. Drei Typen

Wenn wir uns diese drei Gründe für die Neuformulierung von Bekenntnissen vor Augen halten, können wir kaum mehr überrascht sein, dass sich drei verschiedene Typen von Texten unterscheiden lassen:

- a) Da sind zunächst die Texte, die eine zusammenfassende Darstellung des Glaubens geben. Vor allem Kirchen in Nordamerika haben diesen Typus des Bekenntnisses gewählt. Das bekannteste Beispiel ist das 'Bekenntnis 1967' der Vereinigten Presbyterianischen Kirche in den USA². Aber auch die südliche Presbyterianische Kirche in den Vereinigten Staaten, die Reformierte Kirche von Amerika, die Presbyterianische Cumberland Kirche sowie die Presbyterianische Kirche von Kanada haben diesen Weg eingeschlagen. Der Typus der zusammenfassenden Darstellung findet sich auch ausserhalb Nordamerikas. Beispiele aus Grossbritannien, Korea, Indonesien und Japan könnten genannt werden. Besondere Aufmerksamkeit verdient das Bekenntnis der Presbyterianischen Kirche von Kuba. Es stellt den Versuch dar, in einer radikal veränderten gesellschaftlichen Situation eine neue Orientierung anzubieten.
- b) Der zweite Typus sind die Bekenntnisse, die im Rahmen von Unionsverhandlungen entstanden sind. Wo immer der Weg auf eine Vereinigte Kirche hin beschritten wurde, musste die Frage nach dem gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens aufgeworfen werden. Die beteiligten Kirchen mussten sich darüber verständigen, wie das Evangelium gemeinsam ausgesagt werden konnte. In dem Masse, als reformierte Kirchen an dieser Verständigung beteiligt waren, sind die Bekenntnisse als 'reformierte' Bekenntnisse anzusehen. Denn eine reformierte Kirche hört ja nicht in dem Augenblick auf, reformiert zu sein, in dem sie sich mit Kirchen anderer Traditionen vereinigt. Der Schritt in die Einheit ist vielmehr ein Schritt in der eigenen Tradition. Reformierte Bekenntnisse

dieser Art sind in Südindien (1941), Madagaskar (1958), Zambia (1965), Nordindien (1965), Belgien (1978), Australien (1979) und Grossbritannien (1981) entstanden.

- c) Der dritte Typus sind die Bekenntnisse, die ähnlich wie die Theologische Erklärung von Barmen in einer bestimmten Situation Klarheit über das Wesentliche des Evangeliums zu schaffen suchen. Diese Bekenntnisse sind dadurch gekennzeichnet, dass sie gelegentlich mit einer gewissen Einseitigkeit auf bestimmte Fragestellungen eingehen. Sie sind dem Leser nur dann in vollem Umfang verständlich, wenn er sich den Kontext vor Augen hält, in dem die betreffende Kirche ihr Zeugnis abzulegen hat. So haben z.B. koreanische Christen ein Bekenntnis formuliert, in dem die Verantwortung der Kirche in einer Situation der Unterdrückung in besonderer Weise zur Sprache kommt (1976). So hat die Presbyterianische Kirche von Taiwan in einem kürzlich endgültig verabschiedeten Bekenntnis ihre doppelte Solidarität zum Ausdruck gebracht einerseits mit der universalen Kirche und andererseits mit dem Volk, in dessen Mitte sie das Evangelium verkündet und für dessen Rechte sie eintreten will (1985). So ist in einem Entwurf zu einem Bekenntnis der niederländisch-reformierten Missionskirche in Südafrika davon die Rede, dass *«Trennung, Feindschaft und Hass zwischen Völkern und Gruppen eine Sünde ist, die Christus bereits überwunden hat»*³ (1982). Diese Texte sind insofern mehr als bloße Stellungnahmen zu bestimmten Fragen, als sie den Rang eines Bekenntnisses in Anspruch nehmen. So wie die Bekenntnisse der Alten Kirche beginnen sie mit den feierlichen Worten *«Wir glauben»*. Sie sind von der Absicht geleitet, das Bekenntnis der christlichen Kirche auf eine bestimmte Situation hin zu interpretieren.

3. Welche Bedeutung kommt der neuen Entwicklung zu?

Es ist wichtig, dass die reformierten Kirchen diese neue Entwicklung zur Kenntnis nehmen. Es ist noch wichtiger, dass sie gemeinsam darüber zu reflektieren beginnen. Denn was hat dieser neue Aufbruch anderes zu

bedeuten, als dass die Bekenntnistradition, die abgeschlossen schien, wiederum neu in Bewegung geraten ist?

Die Frage nach der Identität der reformierten Tradition stellt sich damit auf neue Weise. Indem die reformierten Kirchen ihren Glauben in *neuen* Bekenntnissen zum Ausdruck bringen, machen sie unmissverständlich deutlich, dass sich ihre Identität letztlich einzig aus dem Vollzug der Verkündigung ergeben kann. Sie ist nicht durch irgendwelche Texte der Vergangenheit bereits endgültig umschrieben und festgelegt, sondern wird in der lebendigen Auseinandersetzung mit dem Evangelium ständig neu geboren.

Die neuen Bekenntnisse, die in den letzten Jahrzehnten entstanden sind, rufen den Auftrag der Kirche in Erinnerung. Sie sind so etwas wie eine Einladung, gemeinsam aufzubrechen in die Zukunft, die Gott bereithält. Nicht dass damit die klassischen Bekenntnisse ihre Bedeutung verloren hätten. Sie sind Stationen auf einem Weg, auf den die Reformierten in Dankbarkeit und in kritischer Besinnung zurückblicken. Sie bleiben eine Quelle der Inspiration, ja sie gewinnen vielleicht sogar neue Relevanz, wenn die heutige Kirche ähnlich, wie es die Väter der Reformation zu ihrer Zeit getan haben, das Evangelium für die heutige Zeit auszusagen sucht.

Die neuen Bekenntnisse, die in den letzten Jahrzehnten entstanden sind, sind sowohl ein Geschenk als auch eine Herausforderung. Die reformierten Kirchen müssen sich mit dieser neuen Entwicklung auseinandersetzen. Sie müssen sich darüber Rechenschaft abzulegen suchen, wohin sie geführt worden sind, und inwiefern sich ihre Identität dadurch zu Recht oder zu Unrecht verändert hat. Die gemeinsame Reflexion gehört zu den dringendsten Aufgaben, denen sich die reformierte Familie zu stellen hat.

Aber wie soll das geschehen? Die Unterschiede zwischen den einzelnen Bekenntnissen sind beträchtlich. Sie sind aufs Ganze gesehen unabhängig voneinander entstanden, und es ist darum nicht erstaunlich, dass sie kein einheitliches Bild bieten. Es ist darum nicht ohne weiteres klar, worin die Perspektiven und Akzente bestehen, die die reformierten Kirchen heute miteinander verbinden. Ein Prozess des Austausches, der gegenseitigen Befragung und Korrektur wäre erforderlich, um darüber deutlichere Vor-

stellungen zu gewinnen. Es darf auch keine Illusion darüber herrschen, dass in den neueren Bekenntnissen nicht alles ausgesagt ist, was die reformierten Kirchen heute bewegt. Vieles ist im Fluss. Vieles ist erst in Ansätzen vorhanden, vieles erst in der Intimität kleiner Kreise lebendig. Das Leben der reformierten Kirchen ist weit reicher als die Texte ahnen lassen, die uns zur Verfügung stehen.

Dennoch möchte ich heute den Versuch machen, einige Kennzeichen zu nennen, die diesen neuen Texten gemeinsam zu sein scheinen:

3.1. Gott in Christus: Der Herr und Vollender der Geschichte

Die Bekenntnisse sind gekennzeichnet durch eine starke Betonung der Dimension der Geschichte. Die Autoren scheinen fast ausnahmslos von derselben grundlegenden Frage bewegt zu sein: Wie ist zu reden von Gottes Heil angesichts der menschlichen Geschichte mit ihren Höhen und Tiefen, mit ihrem Fortschritt und ihrer Ausweglosigkeit? Die Antwort auf diese Frage lautet in immer neuen Variationen: Gott ist, indem er in Christus Mensch geworden ist, in die menschliche Geschichte eingetreten; so wie er mit Jesus gewesen ist im Leben, im Tod und der Auferstehung von den Toten, geht er heute mit uns durch die Geschichte bis zu dem Tag, da sein Reich anbrechen wird.

Zahlreiche Bekenntnisse betonen, dass Gott, wie er sich in Christus offenbart hat, der Herr über die Geschichte ist und dabei ist, sie zur Vollendung zu führen. Weit mehr als in früheren Bekenntnissen ist davon die Rede, dass Gott sich auf die Geschichte des menschlichen Geschlechts einlässt. Das Leben Jesu wird breiter behandelt. Das Heil wird augenfällig in der Art und Weise seines Umgangs mit den Menschen, denen er begegnet. So wie Gott in Christus *in* der Geschichte gehandelt hat, handelt er auch heute in der Geschichte. Er verfolgt in ihr das Ziel seines Reiches. Die Kirche hat darum zu leben in der Aufmerksamkeit auf das, was Gott heute tut, und zugleich in der Erwartung des Reiches, das er zu seiner Zeit anbrechen lässt. Die Ereignisse der Geschichte sind nicht belanglos. Sie sind, wenn sie im Hören auf sein Wort richtig interpretiert werden, Hinweise auf den Weg, den Gott auf sein Reich hin geht. Die Kirche muss sich *in* der Geschichte bewähren.

Gewiss, die meisten Bekenntnisse wiederholen die früheren Aussagen über die Versöhnung und Erlösung in Christus. Sie betonen aber, dass Gottes versöhnendes und erlösendes Handeln sich in der Geschichte abgespielt hat und noch abspielt. Die Formulierungen werden da besonders lebendig, wo es darum geht, Gottes Mitgehen in der Geschichte zu beschreiben.

Ein besonders kennzeichnendes Zitat sei hier angeführt:

«Die Geschichte der Kirche mit Gott war nicht mit den letzten in der Schrift genannten Ereignissen zu Ende. Zu allen Zeiten hat die Gemeinschaft der Gläubigen ihre Pilgerschaft mit dem Herrn der Geschichte fortgesetzt.

...

Wir bekennen, dass wir die Erben dieser ganzen Geschichte sind. Wir müssen unsere Vergangenheit im Gedächtnis behalten zur Warnung und Ermutigung, aber nicht, um sie noch einmal zu durchleben. Jetzt ist die Zeit unserer Erprobung, da Gottes Geschichte mit der Kirche durch uns voranschreitet. Wir sind aufgerufen, jetzt als Gottes Diener im Dienste der Menschen in aller Welt zu leben.»⁴

3.2. Form und Stil der Bekenntnisse

Die neueren Bekenntnisse unterscheiden sich von früheren Texten auch in ihrer Form und ihrem Stil. Die Form wird natürlich weitgehend bestimmt durch die Absicht, die hinter den Bekenntnissen steht. Je nach Typus begegnen wir auch unterschiedlichen Formen: zusammenfassende Darstellung, Formulierung von Konsensus oder thesenartige Erklärung.

Alle Bekenntnisse tragen aber im Vergleich zu früheren Texten in weit höherem Masse doxologischen Charakter. Selbst da, wo der Versuch gemacht wird, einen Überblick über den christlichen Glauben zu geben, wird der lehrhafte Ton möglichst vermieden. Keines der neueren Bekenntnisse benützt die Form des Katechismus, eine Form, die doch einmal in der reformierten Tradition eine wichtige Rolle spielte. Der Glaube wird in den neueren Texten eher bezeugt als im einzelnen erklärt. Eine Sprache wird

verwendet, die nicht allein den Verstand, sondern auch das Empfinden ansprechen soll. In einigen Bekenntnissen werden die Aussagen in rhythmische Sätze gegliedert (Reformierte Kirche von Amerika, Presbyterianische Kirche der Vereinigten Staaten und Presbyterianische Kirche von Kanada). Am deutlichsten wird diese Tendenz bei der Vereinigten Kirche von Kanada. Statt einen ausführlichen Text zu formulieren, hat sie ihren Glauben in einem kurzen Credo zusammengefasst; er gehört zu den stärksten und schönsten Texten, die in jüngerer Zeit entstanden sind:

«Wir sind nicht allein, wir leben in Gottes Welt.

Wir glauben an Gott:

*der schuf und weiter schafft,
der in Jesus, dem fleischgewordenen Wort, gekommen ist,
um zu versöhnen und neu zu machen,
der in uns und anderen wirkt
durch seinen Geist.*

Wir vertrauen auf Gott.

Wir sind gerufen, die Kirche zu sein:

*Gottes Gegenwart zu feiern,
andere zu lieben und ihnen zu dienen,
Gerechtigkeit zu suchen und dem Bösen zu widerstehen,
Jesus zu verkündigen, den Gekreuzigten und Auferstandenen,
unseren Richter und unsere Hoffnung.*

Im Leben, im Tod, im Leben jenseits des Todes

ist Gott bei uns.

Wir sind nicht allein.»⁵

Verschiedene Motive stehen hinter dieser Tendenz, dem Bekenntnis die Form und den Stil des Lobpreises zu geben. Vor allem ist es die Einsicht, dass Gottes Handeln in Christus und in der Kraft des Heiligen Geistes ein Geheimnis bleibt, das nie angemessen erfasst werden kann. Das Bekenntnis der Kirche muss das deutlich machen. Sie darf nicht so viel erklären wollen, dass kein Raum mehr für das Staunen bleibt. Das Bekenntnis darf nicht so angelegt und formuliert werden, dass der Glaube als Lehrsystem erscheint, zu dem jedes Glied der Kirche seine Zustimmung zu geben hat. Das Bekenntnis muss sich auf das Wesentliche beschränken und Einzelheiten

in der Schwebelassen. Einzig auf diese Weise kann vermieden werden, dass das Bekenntnis zu einem belastenden Gesetz wird, durch das die Freiheit der Interpretation über Gebühr eingeschränkt wird.

Eine wichtige Frage bleibt dabei allerdings unbeantwortet. Es wird nicht klar, welchen Ort die Bekenntnisse im Leben der Kirche einnehmen können. Sie sind, von wenigen Ausnahmen abgesehen, zu lang, um im Gottesdienst verwendet werden zu können. Sie eignen sich aber auch nur in beschränkter Masse für die Verwendung in der Katechese. Die Frage stellt sich darum, inwiefern sie von der Kirche überhaupt rezipiert werden können. Sie können natürlich als offizielle Rechenschaft der Kirche über ihren Glauben veröffentlicht und zur Lektüre und zum Studium empfohlen werden. Findet aber auf diesem Weg eine wirkliche Rezeption statt? Vermutlich sind es die Texte, die dem Typus der Stellungnahmen zu konkreten Fragen angehören, die in den reformierten Kirchen heute am wirksamsten rezipiert worden sind.

3.3. Die Betonung des 'Jetzt'

Die meisten Bekenntnisse verstehen sich als Äusserungen, die zwar verbindlich sind, aber doch einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte angehören. Sie wollen den Glauben 'jetzt' und in der bestimmten Situation, in der die Kirche sich jetzt befindet, bezeugen. Wir haben bereits gesehen, dass die reformierten Bekenntnisse von jeher durch eine Offenheit für Neuformulierungen gekennzeichnet waren. Die neueren Texte gehen aber darüber hinaus. Sie betonen, dass das Bekenntnis der Kirche ein Akt in der Geschichte ist. Die starke Betonung der Dimension des Geschichtlichen macht sich im Verständnis auch des Bekenntnisses selbst geltend. Was die Kirche zu bekennen hat, ist immer durch den *'kairos'* des Bekennens mitbestimmt.

So hat die Vereinigte Presbyterianische Kirche der Vereinigten Staaten ihr Bekenntnis im Titel mit einer Jahreszahl versehen: Bekenntnis 1967. Sie wollte dadurch unmissverständlich deutlich machen, dass sie sich auf einem Weg befindet, der in der Zukunft zu weiteren Äusserungen führen könne. Und in der Tat ist die Vereinigte Kirche über jenes Bekenntnis hinausge-

führt worden. Sie hat sich inzwischen mit der Presbyterianischen Kirche des Südens vereinigt und ist gemeinsam mit ihr an der Arbeit, ein neues Bekenntnis zu erarbeiten.

Ähnliches lässt sich über die in Unionsverhandlungen formulierten Bekenntnisse sagen. Sie bringen den Konsensus zum Ausdruck, der zur Zeit der Union bestand, lassen aber ausdrücklich weitere Entwicklungen offen, die sich aus der gemeinsamen Erfahrung der Vereinigten Kirchen ergeben können.

Die Betonung des 'Jetzt' wird noch stärker in den Bekenntnissen, die durch die Auseinandersetzung mit einer konkreten Situation hervorgerufen werden. Sie reden in diese Situation hinein. Sie heben Aspekte des Evangeliums hervor, die in dieser Situation von besonderer Bedeutung sind und deshalb den Status des Bekenntnisses verdienen. Sie nehmen in Anspruch, zu diesem bestimmten Zeitpunkt wahr zu sein, und bleiben einzig darum auch in Zukunft gültig, weil sie zu diesem Zeitpunkt wahr gewesen sind.

Die starke Betonung der Dimension des Geschichtlichen wirft allerdings die Frage auf, inwiefern der Glaube der Kirche eigentlich durch die Zeiten derselbe bleibt. Wie wird im Wechsel der Zeiten deutlich, dass die Kirche in ihrem Bekennen zu allen Zeiten dieselbe apostolische Kirche ist?

3.4. Diskontinuität in der Thematik der Bekenntnisse

Wer sich mit den neueren Bekenntnissen befasst, entdeckt bald, dass gewisse Themen, die in der Vergangenheit eine gewichtige Rolle spielten, heute fast vollständig fehlen. Das deutlichste Beispiel für diese Diskontinuität ist die Lehre von der Prädestination. Sie wird in keinem der Bekenntnisse mehr ausführlich behandelt, und die wenigen Stellen, an denen sie überhaupt Erwähnung findet, zeigen, dass sie heute nur noch entweder in reduzierter Gestalt oder in radikaler Neuinterpretation vertreten wird.

In einigen Bekenntnissen wird die Erwählung Jesu Christi erwähnt. Er ist der Erwählte, ausersehen für unser Heil (Presbyterianische Kirche von Kanada). Er ist das *«beste Beispiel der Prädestination»*⁶ (Presbyterianische Kirche in der Republik Korea). Es kann davon die Rede sein, dass wir in

Christus erwählt worden sind. *«Bevor die Welt erschaffen wurde, wurden wir in Christus ausersehen, Teil von Gottes Familie zu sein»*⁷ (Presbyterianische Kirche von Kanada und ähnlich Reformierte Kirche in Amerika). Die Prädestination wird in diesen Aussagen als Ausdruck dafür benützt, dass Gott der alleinige Urheber unseres Heils ist. Von einer doppelten Prädestination zum Heil und zur Verwerfung ist an keiner Stelle die Rede.

In einigen Bekenntnissen wird das Stichwort 'Prädestination' zwar erwähnt, aber in völlig neuem Zusammenhang verwendet. So kann es z.B. heissen, dass der Mensch durch allerlei Faktoren im voraus konditioniert sei, dass er aber diese Gegebenheiten durch seinen eigenen Willen zu transzendieren in der Lage sei (Presbyterianische Kirche von Korea). Oder es kann gesagt werden, dass der Mensch dazu *«prädestiniert»*⁸ sei, frei zu sein (Presbyterianisch-Reformierte Kirche in Kuba). Prädestination steht hier für die geschichtliche Bestimmung und Berufung des Menschen, der er in eigener Verantwortung nachkommen muss, wenn er sie nicht verfehlen will.

Es ist offensichtlich, dass die Lehre von der Prädestination in ihrer klassischen Formulierung in den reformierten Kirchen heute nicht mehr rezipiert wird.

Warum diese Diskontinuität? Verschiedene Gründe sind dafür verantwortlich. Der entscheidende Grund ist die Schwierigkeit der Lehre selbst. Sagt sie nicht zuviel aus über Gottes unergründliche Pläne mit dem menschlichen Geschlecht? Ist darum nicht grösste Zurückhaltung am Platz, vor allem im Bekenntnis der Kirche? Gewiss, das Bekenntnis muss deutlich machen, dass Gott der alleinige Urheber des Heils ist, es muss aber vermeiden, über Erwählung und Verwerfung zu viel wissen zu wollen.

Die Diskontinuität hängt aber auch mit der Verschiebung der Fragestellung zusammen. Die neueren Bekenntnisse fragen in erster Linie danach, wie sich Gottes Heil in Christus in der Geschichte der Menschheit auswirkt, und welche Rolle dabei der Kirche zufällt. Das Interesse hängt darum nicht so sehr daran, was Gott von Ewigkeit her bestimmt hat. Die Bekenntnisse betonen vielmehr, dass Gott als souveräner Herr diese Geschichte zu ihrem Ziel führt. Das Thema der Souveränität und Selbstverherrlichung Gottes ist nach wie vor lebendig. Es wird aber jetzt im Zusammenhang mit dem Ablauf

der Geschichte behandelt. Die Geschichte ist der Schauplatz seines Handelns, und indem er sich in Christus den Menschen zuwendet, ermächtigt er sie, in Freiheit an diesem Handeln teilzunehmen.

3.5. Alte Themen in neuer Perspektive – *sola scriptura*

Auch die neueren Bekenntnisse betonen einmütig, dass die Heilige Schrift Grundlage und Richtschnur für die Lehre und das Leben der Kirche sei. Die Leidenschaft, die hinter der Formel '*sola scriptura*' steht, ist in den reformierten Kirchen auch heute lebendig. Gottes Wort, wie es in Jesus Christus Mensch geworden ist, ist der Kirche vorgeordnet, und weil dieses Wort allein in der Schrift auf gültige Weise bezeugt ist, muss die Kirche ständig von neuem zu diesem Zeugnis zurückkehren und von diesem Zeugnis neu ausgehen. Jedes Bekenntnis, jede Erfahrung und jeder Akt muss am Massstab der Schrift beurteilt werden.

Es ist nun aber interessant zu beobachten, dass die neueren Texte von der Autorität der Schrift mit neuen Akzenten reden. Vor allem drei Gedanken sind ihnen in wachsender Masse gemeinsam:

- Der geschichtliche Charakter der Heiligen Schrift wird mit Nachdruck unterstrichen. Sie ist eine Sammlung von Zeugnissen, die in der Gemeinschaft des Glaubens entstanden sind. Sie *sind* in gewissem Sinne Gottes Wort. Es muss aber unterschieden werden zwischen Jesus Christus, der als das lebendige Wort Mensch geworden ist, und dem geschriebenen Wort, das in gültiger und verlässlicher Weise von ihm Zeugnis ablegt. «Die Schriften des Alten und Neuen Testaments sind nötig, ausreichend und verlässlich als Zeugen Jesu Christi, des lebendigen Wortes»⁹ (Presbyterianische Kirche in den Vereinigten Staaten).

Das Zeugnis der Schrift muss in seinem geschichtlichen Zusammenhang gesehen und verstanden werden. Die Schrift darf nicht in abstrakter Weise als inspirierte Norm verstanden werden. Gottes Stimme spricht zur Kirche durch die Zeugnisse, die zu verschiedenen Zeiten der Geschichte mit seinem Volk entstanden sind.

Die Art und Weise, wie z.B. im Westminster Bekenntnis von der Autorität der Schrift die Rede ist, ist damit de facto in mehr als einer Hinsicht überholt.

- Es hängt eng mit diesem ersten Akzent zusammen, dass dem Vorgang der Interpretation der Schrift grössere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Das Zeugnis der Schrift bedarf der Interpretation. Was Gott in einer bestimmten geschichtlichen Situation gesagt hat, muss in die geschichtliche Situation von heute umgesetzt werden. Diese Umsetzung kann letztlich einzig vom Heiligen Geist vollzogen werden. Die Bekenntnisse betonen aber auch die Rolle, die die Kirche in diesem Zusammenhang zu erfüllen hat. Die Schrift ist das Buch der Kirche. Es kann einzig in der Gemeinschaft des Glaubens wirklich verstanden werden. Der Geist, der das Zeugnis der Schrift inspiriert hat, ist derselbe, der die Kirche ins Leben gerufen hat und leitet. Die Interpretation der Schrift wird erst möglich, wenn diese unauflösliche Verbindung zwischen Gott, Schrift und Kirche anerkannt wird.

Es ist charakteristisch, dass die Aussagen über die Schrift in der Regel nicht mehr (wie noch etwa im Westminster Bekenntnis) an den Anfang gestellt werden, sondern meistens im Zusammenhang des dritten Artikels erfolgen.

- Da und dort wird die Frage gestellt, wie sich Gottes Wort, wie es in der Schrift bezeugt ist, zu seinem Handeln in der Geschichte verhält. Keines der Bekenntnisse geht ausführlich auf die Frage ein. Manche einzelnen Formulierungen zeigen aber, dass sie im Bewusstsein der Kirchen lebendig ist. Was hat es zu bedeuten, dass Gott in der Geschichte am Werk ist? Was hat es zu bedeuten, dass die Schrift selbst Zeugnis gibt «von der historischen Gegenwart Gottes in der Welt»¹⁰ (Presbyterianische Kirche in der Republik Korea)? Einerseits betonen die Bekenntnisse, dass jede neue geschichtliche Erfahrung an der Schrift gemessen werden müsse, andererseits möchten sie den Eindruck vermeiden, dass alles, was Gott zu sagen habe, bereits gesagt sei. Sie legen grösseres Gewicht auf die Notwendigkeit, geschichtliche Ereignisse aufgrund der Schrift zu interpretieren. Ein Zitat aus dem Bekenntnis der Presbyterianischen Kirche in der Republik Korea mag dies verdeutlichen: «Die Kirche sieht die

Werke Gottes, des Herrn der Geschichte, in allen Ereignissen und nimmt eine Stellung jenseits von Pessimismus und Optimismus ein. Sogar inmitten von sozialer Ungerechtigkeit und politischer Krise errichtet Gott eine gerechte neue Ordnung. Gott lässt Wissenschaft und Technologie, Politik und Wirtschaft, Gelehrsamkeit und Kunst usw. seinem Reich dienen; durch Ereignisse in der Geschichte spricht er auf neue Art und Weise. Die Kirche sollte nicht aufhören, seine Worte zu hören, alle Menschen zur Umkehr zu rufen und Gottes Zukunft zu verkündigen.»¹¹

3.6. Kirche

Fast alle Bekenntnisse gehen verhältnismässig ausführlich auf das Thema der Kirche ein. Die Betonung liegt dabei auf dem missionarischen Auftrag der Kirche.

Gewiss, Ausführungen über die Sakramente und die innere Ordnung der Kirche fehlen nicht. Ja, es lässt sich sogar beobachten, dass die Bedeutung von Taufe und Abendmahl stärker unterstrichen wird als in früheren Zeiten. Das gilt vor allem von den Texten, die in Unionsverhandlungen entstanden sind. Die Aufgabe, ein gemeinsames Verständnis der Kirche zu erarbeiten, machte es unausweichlich, den Fragen der inneren Ordnung grösste Aufmerksamkeit zu widmen.

Die eigentliche Betonung liegt aber dennoch auf dem missionarischen Auftrag. Die Kirche ist dazu berufen, in dieser Zeit eine Zeugin des Evangeliums zu sein. Sie ist von Gott in die Welt gesandt. Sie darf darum nicht in sich gekehrt bleiben, sondern muss sich für die Menschen öffnen. Gottes Wort ergeht an sie nicht allein in der Kirche, sondern auch in der Welt. Er ist ja in der Welt am Werk. Indem die Kirche sich in die Welt senden lässt, folgt sie darum ihrem Herrn in gewissem Sinne nach. Indem sie sich für die Begegnung mit den Menschen bereit hält, wird ihr erst wirklich deutlich werden, welche Absichten Gott mit ihr verfolgt.

Der missionarische Auftrag wird in erster Linie durch die Verkündigung erfüllt. Er schliesst aber auch das Engagement für Frieden und Gerechtigkeit ein. Mehrere Bekenntnisse gehen ausdrücklich auf diesen Aspekt des

missionarischen Auftrags ein. Vor allem die Bekenntnisse, die dem dritten Typus angehören, sind hier zu nennen. Sie machen unmissverständlich deutlich, dass der Kampf für die Menschenrechte (Korea), der Einsatz für die Selbstbestimmung der Völker (Taiwan), die Verwerfung der Apartheid (Südafrika) und das entschlossene Nein gegen die Massenvernichtungsmittel (Bundesrepublik Deutschland) integraler Bestandteil des Bekenntnisses zu Jesus Christus und darum auch des missionarischen Auftrags sind.

Es hängt mit dieser Betonung des missionarischen Auftrags zusammen, dass in mehreren Bekenntnissen mit besonderem Nachdruck von der Qualität der Gemeinschaft die Rede ist, die die Kirchen auszeichnen muss. Sie soll ein Zeichen sein für Gottes gnädige Zuwendung zu den Menschen. Ein Zeichen nicht allein durch ihre Verkündigung, sondern auch durch die Gemeinschaft, die in ihrer Mitte gelebt wird. Ihr Einsatz in der Gesellschaft gewinnt erst Glaubwürdigkeit, wenn sie die Forderungen, die sie an die Gesellschaft richtet, zuerst an sich selbst gerichtet hat.

3.7. Der Horizont der ökumenischen Bewegung

Die Beteiligung an der ökumenischen Bewegung wird heute von der grossen Mehrzahl der reformierten Kirchen bejaht. Sie bleibt zwar nach wie vor umstritten, und es wäre eine Illusion anzunehmen, dass das konfessionalistische Denken völlig überwunden sei.

Die meisten Bekenntnisse gehen seltsamerweise auf die Frage des Verhältnisses zu anderen Kirchen nicht ausdrücklich ein. Die einzige Ausnahme in dieser Hinsicht sind selbstverständlich die Texte, die in Unionsverhandlungen entstanden sind. Sie machen nicht nur durch verbale Erklärungen, sondern auch durch konkrete Schritte deutlich, dass nach reformiertem Verständnis die Kirche nicht mit den Grenzen der Konfessionen zusammenfällt. Gott sammelt sich sein Volk aus allen Kirchen, und es ist darum grundsätzlich möglich, ja mehr noch: geboten, sich über die Grenzen der Konfessionen hinweg als dieses *eine* Volk zusammenzufinden.

Die neueren Texte gehen insofern einen Schritt in diese Richtung, als sie auf ausdrückliche Abgrenzungen von anderen Traditionen verzichten. Keine der Verwerfungen, die sich in den klassischen Bekenntnissen der refor-

mierten Tradition finden, wird heute wiederholt, sei es gegenüber der römisch-katholischen Kirche, gegenüber der lutherischen oder der mennonitischen Kirche. Die reformierten Kirchen haben im Gegenteil Anstrengungen unternommen, nachzuweisen, dass jene Verwerfungen den heutigen Partner nicht mehr betreffen.

Diese grössere Offenheit gegenüber anderen konfessionellen Traditionen bedeutet allerdings nicht, dass in den neueren Bekenntnissen keinerlei Grenzen gezogen würden. Die meisten Texte enthalten implizit auch Verwerfungen. Die Texte, die den status confessionis ausrufen, weisen sogar ausdrücklich auf Optionen hin, an denen sich entscheidet, wo die Kirche Jesu Christi zu finden ist.

Diese doppelte Beobachtung ist von grosser Bedeutung. Sie zeigt, wie die reformierten Kirchen ihr Verhältnis zu anderen Kirchen verstehen. Die Grenze zwischen wahrer und falscher Kirche verläuft nicht nach konfessionellen Traditionen, sondern nach den Optionen des aktuellen Bekennens. Die Einheit kommt dadurch zustande, dass sich die Kirchen, wie Calvin in seinem Brief an Kardinal Sadolet gesagt hat, unter dem Banner Christi sammeln. Die neueren Bekenntnisse sind eine Aufforderung zunächst an die reformierten Kirchen, dann aber auch an die Kirchen anderer Traditionen, dem Ruf Christi gemeinsam Folge zu leisten.

Diese sieben Überlegungen sind ein Versuch, Kennzeichen zu nennen, die den neueren Bekenntnissen gemeinsam sind. Es ist klar, dass weit mehr gesagt werden müsste, um ein auch nur annähernd vollständiges Bild von der Vielfalt dieser Texte zu geben. Neben den Konvergenzen würden dann auch die Divergenzen deutlich werden, und die vertiefte Beschäftigung mit den Texten würde unweigerlich die Frage aufwerfen, ob und inwieweit diese Bekenntnisse die befreiende Wahrheit des Evangeliums angemessen zum Ausdruck bringen.

Eine wirkliche Klärung kann nur durch den lebendigen Austausch zwischen den reformierten Kirchen erreicht werden. Die Bekenntnisse, die in den einzelnen Kirchen entstanden sind, müssen gemeinsam geprüft werden. Indem eine Kirche ihren Glauben bekennt, richtet sie im Grunde eine Frage

an alle anderen Kirchen. Sie will gehört werden, ist aber auch bereit, sich korrigieren zu lassen. Einzig aus einem solchen Austausch zwischen den Kirchen selbst kann sich ergeben, was die reformierten Kirchen heute gemeinsam zu bekennen haben.

Die Kommunikation unter den reformierten Kirchen ist heute noch zu wenig entwickelt, als dass dieser Prozess des Austausches wirklich stattfinden könnte. Kann vielleicht die Reformationsfeier in Genf einen Anstoss dazu geben, dass das Gespräch unter den reformierten Kirchen intensiver, lebendiger und verbindlicher wird?

Vortrag zum 450. Jubiläum der Reformation in Genf 1986 (unveröffentlicht)

¹ Vgl. Karl Barth, *Das Bekenntnis der Reformation und unser Bekennen*, in: *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge Bd. 3*, Zollikon 1957, S. 266

² Diese und viele der im folgenden erwähnten Bekenntnisse finden sich in L. Vischer (Hg.), *Reformiertes Zeugnis heute. Eine Sammlung neuerer Bekenntnistexte aus der reformierten Tradition*. Neukirchen-Vluyn 1988.

³ *Reformiertes Zeugnis heute*, a.a.O., S. 7

⁴ Aus dem Bekenntnis der Presbyterianischen Kirche in den Vereinigten Staaten von 1976: *Reformiertes Zeugnis heute*, a.a.O., S. 195f.

⁵ *Reformiertes Zeugnis heute*, a.a.O., S. 131

⁶ *Reformiertes Zeugnis heute*, a.a.O., S. 39

⁷ *Reformiertes Zeugnis heute*, a.a.O., S. 139

⁸ *Reformiertes Zeugnis heute*, a.a.O., S. 117

⁹ *Reformiertes Zeugnis heute*, a.a.O., S. 191

¹⁰ *Reformiertes Zeugnis heute*, a.a.O., S. 38

¹¹ *Reformiertes Zeugnis heute*, a.a.O., S. 47

3.

Die reformierten Kirchen – eine unheilbar zersplitterte Familie?

Einleitung

Die reformierte Familie ist zutiefst gespalten. In zahlreichen Ländern findet sich heute mehr als nur eine reformierte Kirche. Manche von ihnen leben in offener gegenseitiger Ablehnung und Feindschaft. Manche existieren nebeneinander in völliger Indifferenz: weder bekämpfen sie einander noch suchen sie die Gemeinschaft. Die reformierte Familie ist die einzige in der Christenheit, die mehrere internationale Zusammenschlüsse geschaffen hat: während die Mehrheit der reformierten Kirchen (164) dem Reformierten Weltbund angehören, bildet eine Minderheit konservativer Kirchen (32) die Reformierte Ökumenische Synode. Zahlreiche reformierte Kirchen (etwa 100) gehören weder dem einen noch dem anderen Zusammenschluss an.

Der Reformierte Weltbund hat im Laufe seiner Geschichte immer wieder versucht, der Trennung entgegenzuwirken. Die Beunruhigung über die wachsende Spaltung war sogar eines der Motive, die zu seiner Gründung führten. Die Theologen und Kirchenführer, die 1875 die Initiative ergriffen, erhofften sich von einem weltweiten Zusammenschluss ein vertieftes Bewusstsein der unauflöslchen Einheit in Christus: die katholischen Wurzeln der reformierten Tradition sollten deutlicher zur Geltung kommen, die sektiererischen Neigungen mancher reformierter Kirchen überwunden werden. Es ist kein Zufall, dass die erste Zeitschrift des Weltbundes unter dem Titel *'The Catholic Presbyterian'* erschien. Die Generalversammlungen kehren immer wieder zu der Frage zurück. Die Generalversammlung von Genf (1948) unterstreicht *«the grave misfortune of a divided Reformed Church within a single country»*, und in Princeton sechs Jahre später wird folgende Empfehlung verabschiedet: *«we urge our member churches both to*

begin, and where begun, to continue conversations with a view to closer fellowship and ultimate reunion»¹.

Auch auf der Generalversammlung von Ottawa kommt die Frage wieder zur Sprache. 1985 wird eine eigene Konsultation durchgeführt, um das Problem in Griff zu bekommen².

Alle diese Bemühungen haben aber bisher das Bild nicht entscheidend zu verändern vermocht. In einzelnen Ländern haben sich getrennte reformierte Kirchen wiedervereinigt. Das wichtigste neuere Beispiel ist die Wiedervereinigung der Southern Presbyterian Church und der United Presbyterian Church in den Vereinigten Staaten (1985). Eine Initiative von ähnlicher Tragweite ist in den Niederlanden im Gange: die Annäherung der Gereformeerde Kerken und der Hervormde Kerk. Vor allem muss hier erwähnt werden, dass sich reformierte Kirchen in mehr als einem Lande an Unionsverhandlungen mit anderen Konfessionen beteiligt haben und heute Teil einer Vereinigten Kirche geworden sind: unter den Mitgliedskirchen des Reformierten Weltbundes finden sich sechzehn vereinigte Kirchen. Der Zustand der Trennung konnte durch solche Entwicklungen zwar gemildert, aber nicht aufgehoben werden, ja selbst weitere Spaltungen konnten nicht vermieden werden. Während zahlreiche reformierte Kirchen in vorderster Front an der ökumenischen Bewegung beteiligt waren, ist es in vielen Ländern zu neuen Spaltungen gekommen.

Wie ist diese Situation zu erklären und zu verstehen? Handelt es sich bei der Neigung zur Spaltung um eine unheilbare Krankheit der reformierten Tradition? Oder kann ihr Einhalt geboten werden? Welche Wege bieten sich an?

1. Wie ist es zu den heutigen Trennungen gekommen?

Welche Gründe sind dafür verantwortlich? Welche Faktoren haben dazu geführt? Einige Aspekte seien hier in Kürze genannt:

1.1. Die reformierte Tradition schliesst im Grunde mehrere Traditionen in sich.

Bereits die Selbstbezeichnungen der reformierten Kirchen deuten auf die Verschiedenheit der Traditionen hin: während die einen sich 'reformiert' nennen, bezeichnen sich die anderen als 'presbyterianisch', 'kongregationalistisch' oder auch 'evangelisch'. Jeder dieser Namen steht für einen eigenen Typus. Die 'reformierten' Kirchen sind die Kirchen, die im unmittelbaren Umkreis der Schweizer Reformation auf dem europäischen Kontinent entstanden sind. Die presbyterianischen Kirchen haben ihre Wurzeln im angelsächsischen Raum. Sie sind aus der Reformation Schottlands herausgewachsen. Die starke Betonung der presbyteralen Ordnung in der Auseinandersetzung mit der bischöflich verfassten Kirche führte zur Selbstbezeichnung 'presbyterianisch'. Während unter den 'reformierten' Kirchen verschiedene Bekenntnisse nebeneinander in Geltung standen, betrachten die presbyterianischen Kirchen in der Regel das Westminster Bekenntnis als die gemeinsame Basis ihrer Lehre und Verkündigung. Die kongregationalistischen Kirchen sind in England in der Auseinandersetzung mit der etablierten Kirche entstanden. Sie legen das Gewicht auf die Eigenständigkeit und Autorität der versammelten Gemeinde und stehen formulierten Bekenntnissen mit betonter Zurückhaltung gegenüber. Die sogenannte Savoy Declaration (1658), eine nur leicht überarbeitete Fassung des Westminster Bekenntnisses, kann am ehesten als ihr Bekenntnis angesehen werden. Die kongregationalistischen Kirchen gründeten 1879 den Kongregationalistischen Weltbund. Er vereinigte sich 1970 mit dem Reformierten Weltbund, ohne dass sich darum auch die Mitgliedskirchen der beiden Organisationen in den einzelnen Ländern vereinigt hätten. Als 'evangelisch' bezeichnen sich die Kirchen, die durch die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts geprägt sind. Die Ausrichtung auf die reformierten Bekenntnisse tritt bei ihnen zurück. Ihr Kennzeichen ist die Betonung des persönlich und gemeinschaftlich erfahrenen Heils. Da die missionarische Bewegung von dieser Spiritualität getragen war, findet sich dieser Typus reformierter Kirchen vor allem unter den jüngeren Kirchen in Afrika, Asien und dem Pazifik.

Diese vier Typen schliessen sich gegenseitig keineswegs aus. Sie haben ihre gemeinsame Grundlage in der Reformation des 16. Jahrhunderts. So ähnlich sie aber einander sind, zeichnen sie sich doch durch eigene Schwerpunkte aus. Diese Unterschiede fallen genügend ins Gewicht, dass unterschiedlich geprägte Kirchen nicht ohne weiteres *eine* Kirche zu bilden vermögen. Reformierte, presbyterianische, kongregationalistische und evangelische Kirchen führen bis heute in zahlreichen Ländern eine gesonderte Existenz.

1.2. Auswanderung und Mission haben in manchen Ländern zur Gründung mehrerer voneinander unabhängiger Kirchen geführt.

Das gilt z.B. für die Vereinigten Staaten. Auswanderer aus Schottland, Holland, Deutschland, der Schweiz und in neuerer Zeit aus Ungarn gründeten je ihre eigene Kirche. Das ist an sich nicht ungewöhnlich. Es ist nichts als natürlich, dass Einwanderer in der neuen Umgebung die ihnen vertrauten Traditionen aufrechterhalten und den Gottesdienst in ihrer Sprache feiern möchten. Es fällt aber auf, dass diese Kirchen, auch nachdem sie in den Vereinigten Staaten Wurzeln geschlagen hatten, nicht zu einer Kirche zusammenfinden konnten. Sie wurden zu Denominationen neben anderen Denominationen. Ähnliche Vorgänge lassen sich heute in einer Reihe von Ländern beobachten, etwa in Brasilien und Argentinien. Immer wieder zeigt es sich, dass die reformierten Kirchen Mühe haben, verschiedene nationale Traditionen in *einer* Kirche zusammenzuhalten. Das Problem wird in Zukunft aller Wahrscheinlichkeit nach noch grössere Dimensionen annehmen. Die grossen Bevölkerungsbewegungen unserer Zeit werden immer neue ethnische Minderheiten schaffen. Denken wir etwa an die Molukken in Holland oder die wachsende Zahl koreanischer und taiwanesischer Gemeinden in vielen Ländern der Welt.

In noch höherem Masse hat die missionarische Bewegung zu parallelen Gründungen von reformierten Kirchen geführt. Die missionarische Initiative ging von den Kirchen und Missionsgesellschaften der einzelnen Länder aus. Jede nationale Kirche trug das Evangelium bis 'an die Enden der Erde'. Jede wurde zum Anlass für das Entstehen einer Reihe von Kirchen, die zu

ihrem Umkreis gehörten. Ein Blick auf die Liste der reformierten Kirchen lässt sofort erkennen, dass die reformierte Familie aus einer Anzahl von 'missionarischen Gruppen' besteht. Jede dieser Gruppen ist geprägt durch die Traditionen des Herkunftslandes der Mission. In der Regel haben diese missionarischen 'Unterfamilien' verhältnismässig wenig Kontakt untereinander. Die Kommunikation zwischen den reformierten Kirchen, die in Asien und Afrika dem holländischen, französischen oder nordamerikanischen Umkreis angehören, ist keineswegs selbstverständlich (vgl. dazu den Anhang S. 63).

Die Situation ist besonders kompliziert in Ländern, in denen verschiedene Missionsgesellschaften zugleich tätig wurden. Die Folge konnte dann die Gründung verschiedener reformierter Kirchen im selben Lande sein. Ein gutes Beispiel ist die Lage in Kamerun. Die Vielzahl der reformierten Kirchen des Landes erklärt sich zu einem grossen Teil aus der Geschichte der Mission. Während die eine ihren Ursprung in Schottland und der Schweiz hat, gehen die anderen auf Initiativen in Frankreich und Nordamerika zurück. Alle Versuche, sie zu einer Kirche zusammenzuführen, sind bis jetzt gescheitert. Auch in Zaire führte die Tätigkeit verschiedener Missionsgesellschaften zur Gründung mehrerer reformierter Kirchen. Sie sind heute zusammen mit zahlreichen anderen protestantischen Gemeinschaften in der Eglise du Christ au Zaire zusammengeschlossen.

1.3. Manche Spaltungen haben ihre Ursache in Auseinandersetzungen um die wahre Lehre.

Die Geschichte der reformierten Kirchen ist gekennzeichnet von einem ständigen Ringen um das rechte Verständnis des Evangeliums. Auseinandersetzungen über die richtige Interpretation des biblischen Zeugnisses haben im Laufe der Jahrhunderte immer wieder zu Spaltungen und Sezessionen geführt.

Die Geschichte dieser Auseinandersetzungen kann hier auch nicht andeutungsweise beschrieben werden. Einige Hinweise müssen genügen. Zu den wichtigsten lehrhaften Fragen, die Anlass zu Auseinandersetzungen gaben,

gehört die Frage nach der Autorität der Schrift. Wie ist das Verhältnis von Wort Gottes und dem geschriebenen Zeugnis der Heiligen Schrift zu verstehen? In welchem Sinne kann davon die Rede sein, dass Gott durch die Schrift redet? In welchem Sinne ist die Heilige Schrift durch den Heiligen Geist inspiriert? In mehr als einem Falle sind diese Fragen zum Anlass einer Spaltung geworden. Die Einheit der reformierten Kirchen wird heute insbesondere durch die Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus in hohem Masse gefährdet.

Von nicht weniger grosser Bedeutung ist die Frage nach dem Bekenntnis. Zahlreiche reformierte Kirchen sind über dieser Frage auseinandergebrochen. Inwieweit sind die Bekenntnisse des 16. und 17. Jahrhunderts auch heute noch verbindlich? Obwohl alle reformierten Kirchen der Überzeugung sind, dass das Zeugnis der Heiligen Schrift der Autorität der Bekenntnisse übergeordnet ist und die Kirche aus der Schrift Einsichten gewinnen kann, die ihr bisher verschlossen geblieben waren, weichen sie doch in ihrer Einschätzung der Bekenntnisse voneinander ab. Während die einen der Auffassung sind, dass das Zeugnis der Schrift durch die Bekenntnisse des 16. und 17. Jahrhunderts auch heute noch in gültiger Weise zusammengefasst wird, sind andere der Ansicht, dass die heutige Generation über jene Texte hinausgehen und das biblische Zeugnis im heutigen Kontext in neuen Bekenntnissen zu bezeugen hat. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts haben Auseinandersetzungen über die Gültigkeit der Bekenntnisse immer wieder zu Sezessionen geführt (z.B. in der Schweiz, in Schottland und in den Vereinigten Staaten).

1.4. Erweckungsbewegungen sind oft zum Anlass von Spaltungen geworden.

Erweckungsbewegungen, die neu aufbrechen, konnten oft nicht in die bestehende Kirche integriert werden. Das Szenario ist immer wieder dasselbe. Die neue Spiritualität ruft, oft nicht zu Unrecht, auf seiten der etablierten Kirche Misstrauen hervor. Werden hier die überlieferte Lehre und Praxis nicht in unzulässiger Weise in Frage gestellt? Die Bewegung wird als Gefahr verstanden und darum abgelehnt oder sogar ausdrücklich ver-

urteilt. Umgekehrt üben neue Bewegungen, oft ausdrücklich, oft aber auch durch die einfache Tatsache ihrer Existenz, Kritik an der bestehenden Kirche. Ist sie wirklich wahre Kirche? Haben ihre Glieder die Gemeinschaft mit Christus erfahren? Hat sie ihren missionarischen Auftrag verstanden? Die Auseinandersetzung kann so tief gehen, dass die Erweckungsbewegung entweder ausgestossen wird oder von sich aus eigene Wege geht und eine neue Kirche gründet.

Im 19. Jahrhundert hat die Erweckungsbewegung zu zahlreichen neuen Kirchen oder doch besonderen Gemeinschaften in den bestehenden Kirchen geführt.

Im 20. Jahrhundert haben an vielen Orten die Pfingstbewegung und in neuerer Zeit auch die charismatische Bewegung die reformierten Kirchen in ihrer Einheit erschüttert. Vor allem in Lateinamerika lässt sich das Phänomen beobachten, dass reformierte Kirchen sich entweder von der Pfingstbewegung lossagen oder sich von der neuen Spiritualität erfassen und verwandeln lassen. Die Auseinandersetzung mit der pfingstlichen Lehre und Frömmigkeit ist bis heute nicht abgeschlossen.

1.5. Oft haben sich die Wege über politischen und gesellschaftlichen Fragen geschieden.

Das Verhältnis von Kirche und Staat ist seit der Reformation immer wieder zum Anlass tiefgreifender innerkirchlicher Konflikte geworden. Welche Rolle kommt der Obrigkeit zu? Worin besteht ihre Aufgabe im Blick auf die Kirche? Wieviel Unabhängigkeit muss der Kirche zustehen, damit sie ihren Auftrag wirklich zu erfüllen vermag? Diese Fragen ziehen sich durch die gesamte Geschichte der reformierten Kirchen. Immer wieder kam es zur Sezession von Gruppen, die die Glaubwürdigkeit der Verkündigung durch staatliche Eingriffe gefährdet sahen. Vor allem die presbyterianische Kirche von Schottland wurde von Schismen dieser Art erschüttert. Aber auch in anderen Ländern führten Konflikte über das Verhältnis von Kirche und Staat zur Gründung von reformierten 'Freikirchen' (z.B. im 19. Jahrhundert in der Schweiz).

Spaltungen konnten und können sich auch über bestimmten politischen und gesellschaftlichen Optionen ergeben. Die presbyterianische Kirche in den Vereinigten Staaten ist im vergangenen Jahrhundert über der Frage der Sklaverei auseinandergebrochen. Und heute stellt sich die Frage, inwieweit eine christliche Gemeinschaft, die das Apartheidsystem 'theologisch oder moralisch rechtfertigt', noch in Anspruch nehmen kann, Kirche Jesu Christi zu sein. Der Riss zwischen den 'weissen' und den schwarzen und farbigen reformierten Kirchen in Südafrika ist so tief, dass er einer Trennung gleichkommt.

Ein wichtiges Motiv der Spaltung ist in den vergangenen Jahrzehnten der militante Anti-Kommunismus geworden. In manchen Ländern sondern sich kleine Gruppen von den Kirchen ab, weil sie der Meinung sind, dass der Kampf gegen den 'gotteslästerlichen' Marxismus nicht mit ausreichender Entschlossenheit geführt werde. In der grossen Mehrheit handelt es sich um Gruppen, die ihre Wurzeln in den Vereinigten Staaten haben oder von irgendwelchen Zentren in den Vereinigten Staaten gesteuert werden. Sie finden bereitwilliges Gehör in reaktionären Kreisen, die nach einer religiösen Rechtfertigung ihrer politischen Überzeugungen suchen. Sie spalten die Kirche, indem sie den Kampf gegen den Kommunismus zu einem zentralen Gegenstand des Bekenntnisses machen.

1.6. Spaltungen haben ihren Grund oft in soziologischen und kulturellen Faktoren gehabt.

Spaltungen sind oft durch äussere Faktoren gefördert worden. Die Zugehörigkeit zu einer Nation, zu einer ethnischen oder sprachlichen Gruppe, zu einer Klasse oder Rasse ist oft ein entscheidendes Motiv zur Bildung einer gesonderten Kirche gewesen. Die Kirchen, die durch Auswanderung in ein fremdes Land entstehen, sind bereits erwähnt worden. Sie sind aber nicht das einzige Beispiel. Soziologische und kulturelle Faktoren können vor allem eine Spaltung, die aus anderen Gründen entstanden ist, vertiefen und verstärken. Sie können vor allem der Wiedervereinigung fast unüberwindliche Hindernisse in den Weg stellen.

1.7. Die ökumenische Bewegung hat nicht nur Annäherung und Union, sondern auch Spaltungen zur Folge gehabt.

Die Unionen zwischen mehreren Kirchen, die in den letzten Jahrzehnten zustandekamen, waren für die presbyterianischen Kirchen in mehr als einem Falle 'zwiespältig'. Während die Mehrheit sich entschloss, der Vereinigten Kirche beizutreten, entschied sich eine Minderheit dafür, eine gesonderte Kirche zu gründen. Als 1925 die Vereinigte Kirche von Kanada entstand, bildete sich die Presbyterianische Kirche von Kanada. Ein ähnlicher Vorgang wiederholte sich bei den Unionen in Pakistan (1970) und in Australien (1977).

Selbst die Mitgliedschaft und Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen konnten zum Anlass der Trennung werden. Die Frage hat vor allem in Korea eine wichtige Rolle gespielt. Die Trennung der beiden presbyterianischen Kirchen 'Tonghap' und 'Haptong' in den fünfziger Jahren ist weitgehend auf diesen Grund zurückzuführen.

2. Warum kann es in den reformierten Kirchen so leicht zu Spaltungen kommen?

Das Bild, das sich uns präsentiert, ist nicht ermutigend. Die reformierten Kirchen haben sich im Laufe der Zeit immer wieder aufs neue gespalten. Woran liegt das? Gewiss, bestimmte äussere Gründe können in jedem einzelnen Falle geltend gemacht werden. Aber damit ist noch nicht alles erklärt. Andere konfessionelle Traditionen haben in denselben Umständen den Tendenzen der Trennung offensichtlich wesentlich besser widerstanden. Die Gründe müssen also im Wesen der reformierten Tradition selbst liegen.

2.1. Die Reformatoren betonen die Rolle des lebendigen und befreienden Wortes Gottes für die Erneuerung der Kirche. Sie kämpften mit Leidenschaft dafür, dass das Zeugnis der Schrift ernstgenommen werde. Auch die Bekenntnisse der Reformationszeit dienten aus-

schließlich dem Zweck, Gottes Wort in der Kirche Raum zu verschaffen. Diese Betonung konnte leicht umschlagen in Biblizismus oder sogar Konfessionalismus. Viele Spaltungen haben darin ihren Grund, dass Schrift und Bekenntnis verabsolutiert wurden.

Die Reformatoren gingen davon aus, dass Jesus Christus selbst die Grundlage und die Quelle der Einheit ist. Er allein ist es, der seine Gemeinde *«sammelt, schützt und erhält»*. *«Das einzige Band kirchlicher Einheit entsteht dadurch»*, sagt Johannes Calvin, dass *«der Herr Christus, der uns mit Gott Vater versöhnt hat, uns in die Gemeinschaft seines Leibes aus dieser Aufspaltung wieder sammelt, auf dass wir so durch sein eigenes Wort und den Heiligen Geist zu einem Herzen und einer Seele zusammenwachsen möchten»*³. Angesichts des Zerfalls der Kirche beriefen sie sich auf das Zeugnis der Schrift. Denn wo wäre das Evangelium klarer bezeugt als in dem ursprünglichen Zeugnis, das der Kirche auf ihren Weg mitgegeben wurde? Gottes Wort wird sich der Kirche erschliessen, wenn sie sich mit offenem Herzen und Verstand diesem Zeugnis zuwendet.

Dieses subtile Verhältnis zwischen Gottes Wort und Schrift ist aber Missverständnissen ausgesetzt. Der Hinweis auf das Zeugnis der Schrift als Quelle der Erkenntnis kann zum 'Prinzip' gemacht werden. Das Bekenntnis, dessen alleiniger Zweck es war, den Raum für die Verkündigung des lebendigen Wortes freizuhalten, kann zur 'verbindlichen Lehre' erhoben werden. Die Einheit der Kirche wird mit einem Male nicht mehr durch Gottes lebendiges und befreiendes Wort, sondern durch den inspirierten Text der Schrift oder das Bekenntnis konstituiert. Die Versuchung stellt sich ein, aus Schrift und Bekenntnis ein zusammenhängendes System zu konstruieren und als Mass der Einheit zu verwenden. Sobald aber eine bestimmte Interpretation der Schrift in der Kirche zum Gesetz wird, stellt sich fast unweigerlich auch die Gefahr von Spaltungen ein.

Der Umgang mit Schrift und Bekenntnis als Grundlage des kirchlichen Lebens haben der reformierten Tradition darüberhinaus einen Stich ins Intellektualistische und gelegentlich ins Rationalistische gegeben. So erheblich der Anteil der reformierten Kirchen an der theologischen Forschung ist, kann nicht geleugnet werden, dass sie sich gelegentlich durch

eine fast sterile intellektualistische Nüchternheit auszeichnen. Sie haben darum auch immer wieder die Neigung gehabt, die Wahrheit ausschließlich durch theologische Formeln zu bestimmen und neue Aufbrüche in der Kirche ausschließlich an feststehenden theologischen Aussagen zu messen und zu beurteilen.

2.2 Die Reformatoren betonten, dass Jesus Christus durch sein Wort und die Kraft des Heiligen Geistes immer aufs neue gegenwärtig wird. "Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter Euch." Die Kirche entsteht dadurch, dass Jesus Christus sich ihr mitteilt. Die geschichtlich vorfindliche Kirche kann nicht ohne weiteres in Anspruch nehmen, die Kirche Christi zu sein. Die geschichtliche Kontinuität mit den apostolischen Zeiten macht sie noch nicht zur wahren Kirche. Sie ist letztlich einzig dadurch Kirche, dass sie jetzt auf Gottes Wort hört. Diese reformatorische Einsicht kann leicht umschlagen und zur Geringschätzung sowohl der kirchlichen Gemeinschaft als auch der Kontinuität der Tradition durch die Jahrhunderte führen. Die reformierten Kirchen sind diesem Missverständnis immer wieder erlegen.

Die Kritik der Reformatoren war unvermeidlich. Die Selbstsicherheit der Kirche ihrer Zeit musste erschüttert werden. Die Kirche kann ihren Anspruch darauf, die wahre Kirche Jesu Christi zu sein, nicht anhand von Kriterien erweisen, die sie ihrem eigenen Leben entnimmt. Das lebendige Wort ist letztlich der einzig gültige Massstab, der angelegt werden kann. Die ununterbrochene Tradition ist keine Gewähr für die Wahrheit.

Die Reformatoren wussten aber etwas vom Geheimnis der Kirche. Sie ist die Gemeinschaft, die Gott selbst ins Leben gerufen hat. Sie ist Gottes Volk, Christi Leib und der Tempel des Heiligen Geistes. Sie ist der Ort, an dem Jesus Christus sich mitteilen will. Gottes Treue erweist sich darin, dass er diese Gemeinschaft des Glaubens von Generation zu Generation begleitet und sie nie völligem Irrtum und Zerfall überlassen wird. Wenn die ununterbrochene Kontinuität durch die Jahrhunderte auch nicht die Wahrheit

garantiert, ist sie doch ein Zeichen für Gottes Verheissung und Verlässlichkeit.

«Die Kirche ist die Gemeinschaft aller Heiligen», sagt Calvin, «über den ganzen Erdkreis verbreitet, alle Zeiten überragend, und doch um die eine Lehre Christi und den einen Geist geschart. Sie pflegt und bewahrt die Einheit des Glaubens und die brüderliche Eintracht. Dass wir von dieser Kirche irgendwie abweichen, verneinen wir entschieden. Wir verehren sie vielmehr wie eine Mutter und wünschen, dauernd nur an ihrer Brust zu bleiben.»⁴

Dieser tiefe Respekt vor der Kirche in ihrer Kontinuität durch die Jahrhunderte ist in der reformierten Tradition über weite Strecken verloren gegangen. Die an sich richtige Einsicht, dass die Kirche der ständigen Reform bedarf, um in der Wahrheit zu bleiben, wird immer wieder dazu missbraucht, den Bruch mit der bestehenden Kirche zu vollziehen. Es gibt in reformierten Kreisen so etwas wie einen 'reformatorischen Reflex', die uneingestandene Neigung nämlich, jenen Bruch im 16. Jahrhundert, zu dem die Reformatoren wider ihren Willen gedrängt wurden, in der heutigen Generation nun aus eigenen Stücken zu wiederholen. Das allzu häufige und oft gedankenlose Zitieren des schönen Diktums 'ecclesia reformata semper reformanda' spielt in dieser Hinsicht eine verhängnisvolle Rolle. Die Meinung kann sich durchsetzen, dass eine Kirche erst dann Anspruch auf die Wahrheit erheben kann, wenn sie sich von der bestehenden Kirche losgesagt hat.

- 2.3. Die Reformatoren betonten Gottes Zuwendung zu jedem einzelnen Menschen. So gewiss die frohe Botschaft allen Menschen gilt, wird sie immer auch dem einzelnen Menschen verkündigt. Ich darf die Worte hören: Deine Sünden sind dir vergeben. Ich darf die Gewissheit haben, dass ich von Gott angenommen bin. Ich brauche dafür letztlich nicht die Vermittlung durch die Kirche. Die Reformatoren betonten allerdings mit demselben Nachdruck, dass Gottes Zuwendung unausweichlich in die Gemeinschaft der Kirche führe. Indem wir die Taufe empfangen, werden wir als Glieder in Christi Leib eingefügt. Die grundlegende Bedeutung der Gemeinschaft für die**

Entfaltung des persönlichen Glaubens ist aber in der reformierten Tradition nicht immer ernst genug genommen worden. Einzelne haben sich mit ihrer Erfahrung immer wieder über die Gemeinschaft der Kirche hinweggesetzt.

Karl Barth spricht mit Ironie von der Versuchung vieler reformierter Christen, in die unsichtbare Kirche zu fliehen: *«Eine Fluchtbewegung dieser Art ist es, wenn der einzelne glaubende Christ sich verdriesslich oder auch in vornehmer Überlegenheit gegenüber seiner eigenen und dann natürlich auch allen anderen Kirchen distanzieren, sich mit seinem Gott, seinem Christus, seinem Heiligen Geiste in irgendeine Einsiedelei oder auf irgendeinen hohen Turm begeben und dort seines privaten Glaubens froh sein und nach seiner Fassung selig werden wollte, möglicherweise im Blick auf die una sancta, die augenblicklich in seiner Person ihr einziges Mitglied habe.»*⁵

Die Distanz zur Kirche als der jedes einzelne Glied verpflichtenden Gemeinschaft kann auch zur Folge haben, dass einzelne Christen, die sich durch Gaben der Führung auszeichnen, zu rasch zur Überzeugung kommen, mit der bestehenden Kirche brechen zu dürfen oder zu müssen. Geistliche 'condottieri' sind in vielen Fällen zur Ursache reformierter Spaltungen geworden.

2.4. Die Erfahrung von Gottes völlig unverdienter Gnade hat die Reformatoren dazu geführt, über Gottes Erwählung in Christus nachzudenken. Sie sind zum Schluss gekommen, dass Gottes Zuwendung allein in Gottes Entscheidung und Initiative und in keiner Weise in menschlichem Verdienst begründet sein könne. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist die Kirche die Gemeinschaft derer, die Gott in seiner unergründlichen Liebe zum Heil erwählt hat. Die Reformatoren sahen darin in erster Linie den Auftrag, Gott vor aller Welt für seine Liebe zu preisen. Der Gedanke der Erwählung konnte aber leicht missverstanden werden: die reformierten Kirchen sind immer wieder der Versuchung erlegen, sich als erwählte Schar über die sie umgebende Welt und insbesondere andere Kir-

chen zu erheben. Die Folgen für die Einheit der Kirche waren jeweils verheerend.

Die Lehre der Erwählung ist eine unausweichliche Folgerung aus der Lehre von Gottes Gnade und der Rechtfertigung aus dem Glauben. Die Reformatoren waren sich der Gefährlichkeit dieser Lehre bewusst. Sie kann zu einem ungesunden Selbstvertrauen führen oder den Glaubenden auch in tiefe Zweifel stürzen: gehöre ich nun wirklich zu den von Gott vor allen Zeiten Erwählten? Die Reformatoren warnen mit Nachdruck davor, sich von der rationalen Logik dieser Lehre in die eine oder die andere Richtung hinreissen zu lassen. Wer mit der Botschaft Christi konfrontiert wird, weiss, dass er ganz und gar auf Gottes Liebe angewiesen ist: er soll sich daran halten und auf diesem Grunde leben. Es gehört zum christlichen Glauben, das Geheimnis der Erwählung zu respektieren. Die reformierten Kirchen haben aber im Laufe der Jahrhunderte die Neigung gehabt, dieses Geheimnis aufzulösen. Die Lehre der Erwählung konnte leicht als Grundlage eines messianischen Sendungsbewusstseins missbraucht werden. In immer neuen Situationen, sei es gegenüber der römisch-katholischen Kirche oder als Träger einer bestimmten Erfahrung oder eines bestimmten missionarischen Auftrags, haben reformierte Kirchen sich als das erwählte Volk verstanden.

Die Lehre der Erwählung kann allerdings statt zu Abgrenzungen im Gegenteil zu grösserer Offenheit gegenüber der Welt und insbesondere den anderen Kirchen führen. Denn erinnert uns das Geheimnis der Erwählung nicht gerade daran, dass wir uns kein letztes Urteil über die Menschen erlauben dürfen? Macht sie uns nicht offen dafür, dass der Heilige Geist auf Wegen handelt, die unserem Verstehen und Urteilen entzogen sind? Jede voreilige Abgrenzung von anderen Kirchen widerspricht im Grunde dem Geiste der Reformation. Die Kirche ist eine Gemeinschaft, die in der ständigen Erwartung von Gottes unerwartetem Handeln auch ausserhalb ihrer Grenzen lebt.

2.5. Die Reformatoren haben grösstes Gewicht auf die Kirche als lokale Gemeinschaft gelegt. Der Leib Christi ist in erster Linie die an jedem einzelnen Ort im Glauben gelebte Gemeinschaft. Sie wird da

Wirklichkeit, wo Menschen sich versammeln, um auf das Wort zu hören und das Brot zu brechen. Die universale Kirche wird als Gemeinschaft von lokalen Kirchen verstanden, die sich immer neu zusammenfinden müssen. Aus dieser Betonung kann leicht eine Überbetonung werden. Die lokale und nationale Kirche kann sich gegenüber der universalen Gemeinschaft der Kirche verschliessen. Viele Spaltungen haben ihren Grund in dem mangelnden Engagement der reformierten Kirchen, die universale Gemeinschaft sichtbar zu machen und ernstzunehmen.

Nach reformiertem Verständnis trägt die Kirche jeder Region die Verantwortung für die Reinheit der Lehre, die Gestaltung des Gottesdienstes, die missionarische Verkündigung und die Ausbildung der Pfarrer in ihrem Bereich. Sie ist in ihren Entscheidungen nicht verpflichtet, sich dem gemeinsamen Urteil der Schwesterkirchen unter- oder einzuordnen. Besonders auffällig ist es, dass die reformierten Kirchen bis auf den heutigen Tag nie ein gemeinsames Bekenntnis formuliert haben. Sie berufen sich auf eine Vielfalt von Bekenntnissen, die von je einzelnen Kirchen verfasst wurden.

Diese starke Betonung der lokalen, regionalen und nationalen Autonomie der Kirchen hat unbestreitbare Vorzüge. Sie hat dazu beigetragen, den einzelnen Kirchen ein hohes Bewusstsein ihrer Verantwortung zu geben. Die Kirche einer Region konnte bei neu aufbrechenden Fragen nicht auf Antworten von 'anderswo' warten, sondern musste sich ihnen aufgrund der ihr gegebenen Gaben und Einsichten stellen. Die starke Betonung der lokalen Kirche hat vor allem dazu geführt, dass Kirchen, die durch missionarische Anstrengungen neu entstanden, verhältnismässig bald unabhängig wurden und die Verantwortung für die missionarische Verkündigung in ihrer Umgebung übernahmen.

Die Risiken, die diese regionale Unabhängigkeit mit sich bringt, sind aber nicht weniger unbestreitbar. Die Kirchen können sich zu rasch mit sich und ihren beschränkten Einsichten zufrieden geben. Die Korrektur, die durch den Austausch mit anderen Kirchen ganz selbstverständlich erfolgen sollte, beginnt zu fehlen. Die Kirchen können einem Geist der Eigenwilligkeit verfallen. Die Beschränkung auf den nationalen Raum kann zur Folge

haben, dass sich die Kirchen zu ausschließlich auf die Interessen der eigenen Nation einstellen. Und vor allem ist diese Konzeption der Kirche dafür verantwortlich, dass die missionarische Bewegung zu parallelen Gründungen verschiedener, national geprägter Kirchen im selben Land führte.

Calvin war sich dessen bewusst, dass der Austausch unter den Kirchen die Voraussetzung für die Erfüllung ihres Auftrages sei. Er hat sich unermüdlich dafür eingesetzt, dass Bande zwischen den Kirchen zustandekamen. Die reformierten Kirchen haben zu Unrecht diesem Aspekt des reformatorischen Erbes zu wenig Beachtung geschenkt.

2.6. Die Reformatoren haben sich für die sorgfältige Ausbildung der Pfarrer eingesetzt. Wer das Wort in der Kirche verkündigt, muss mit der Schrift vertraut sein. Calvin hat im Blick auf die Ausbildung die Schaffung eines besonderen Amtes vorgeschlagen: die Lehrer oder doctores. Die Stellung der theologischen Schulen in der reformierten Kirche ist aber bis heute unklar geblieben. Die Erfahrung zeigt, dass theologische Schulen in den Auseinandersetzungen, die zu Spaltungen führen, eine wichtige Rolle spielen.

Der Vorgang kann sich auf sehr verschiedene Weise abspielen. In der Regel beginnt er damit, dass eine theologische Schule einen freieren Umgang mit der Schrift und der reformierten Tradition pflegt und damit das Misstrauen konservativerer Kreise in der Kirche weckt. Der Konflikt, der so entsteht, kann dann auf zweierlei Weise zur Spaltung führen. Die Leitung der Kirche kann die Hand auf die theologische Schule legen und die von der Norm abweichenden Meinungen ersticken. Die theologische Schule kann sich von der Kirche trennen und so zum Anlass für die Gründung einer neuen Kirche werden.

Die Stätten der theologischen Überlegung müssen in der Kirche eine gewisse Freiheit haben, sie müssen sich den theologischen Fragen, die das Evangelium aufwirft, unvoreingenommen stellen können. Calvin hat dies sehr deutlich gesehen. Er schlug das Amt der *doctores* vor, weil die Kirche

nach seiner Überzeugung Menschen braucht, die in einer gewissen Distanz zu den täglichen Aufgaben der Kirche den Herausforderungen des Evangeliums nachsinnen können. Theologie und Bekenntnis der Kirche sind unauflöslich miteinander verknüpft, sind aber nicht identisch. Das Bekenntnis ist ein Akt der Kirche als Ganzer. Theologie und Bekenntnis stehen darum in einer gewissen Spannung zueinander. Reformierte Kirchen haben gelegentlich dadurch Schaden gelitten, dass sie diese Spannung nicht zu bewältigen vermochten.

- 2.7. Die reformierte Tradition hat von jeher mit Nachdruck betont, dass sich der Anspruch des Evangeliums auf alle Bereiche des menschlichen Lebens erstreckt. Auch das öffentliche Leben ist nicht davon ausgenommen. Das Bekenntnis der Kirche beschränkt sich nicht auf den Bereich des Persönlichen. Die Kirche ist vielmehr aufgerufen, mit ihrer Verkündigung für Gerechtigkeit in der menschlichen Gesellschaft einzutreten. Auseinandersetzungen über das öffentliche Zeugnis der Kirche sind für die reformierten Kirchen in vielen Fällen eine Frage des rechten Bekennens. Sie können darum leicht zu Trennungen führen. Sie überdauern oft den geschichtlichen Anlass, der sie unausweichlich machte.**

Die reformierten Kirchen haben in den besten Augenblicken ihrer Geschichte ein klares Zeugnis für die Herrschaft Christi über die Kirche *und* die Welt abgelegt. Sie haben in der Regel den Versuchen, sei es von innen oder von aussen, widerstanden, die Verkündigung auf den Bereich des 'Geistlichen' zu beschränken. Selbst wo sie nicht mehr als eine Minderheit waren, haben sie sich in der Regel nicht in ein geistliches Ghetto drängen lassen. Sie sind grundsätzlich von der Überzeugung ausgegangen, dass politische Optionen dem Urteil des Evangeliums zu unterwerfen seien. So oft sie auch in konkreten geschichtlichen Situationen versagt haben, ist doch die Aussage der Barmer Erklärung kennzeichnend für ihre Haltung: *«wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften»* (These 2).

Die leidenschaftlichen Auseinandersetzungen über das rechte Verhältnis von Kirche und Staat werden einzig auf diesem Hintergrund voll verständlich. Die Freiheit der Kirche gegenüber dem Staat muss um des rechten Zeugnisses in der Öffentlichkeit willen gewahrt bleiben.

Wie wird aber in den Auseinandersetzungen über Fragen des öffentlichen Lebens Christi Ruf zur Einheit zur Geltung gebracht?

Wie kann deutlich gemacht werden, dass in Christus eine Einheit vorgegeben ist, die das notwendige Nein zum Irrtum und Abfall überdauert? Wie kann vermieden werden, dass eine Vielzahl von reformierten Kirchen entsteht, die Zeugen von vergangenen Auseinandersetzungen sind? Wo es um die Integrität der Verkündigung geht, müssen die Wege sich unausweichlich scheiden. Die reformierten Kirchen haben dies in vielen Fällen erkannt. Sie haben hingegen nicht ebenso oft den *kairos* des neuen gemeinsamen Anfangs erkannt.

Diese sieben Überlegungen sind ein Versuch, zu erklären, warum reformierte Kirchen für Spaltungen besonders anfällig sind. Es ist wichtig, dass sich die reformierten Kirchen ihrer 'schwachen Stellen' bewusst sind. Wenn das Erbe der Reformatoren heute in der Einheit bewahrt und zur Geltung gebracht werden soll, müssten sie die Verletzlichkeit ihrer Tradition zum Gegenstand gemeinsamer Aufmerksamkeit und Wachsamkeit machen.

3. Wie kann der Spaltung begegnet werden?

Die Voraussetzung dafür, dass bestehende Spaltungen überwunden und neue Spaltungen vermieden werden können, ist die vertiefte Gemeinschaft unter den reformierten Kirchen in aller Welt. Die reformierten Kirchen sind heute aufs Ganze gesehen in zu hohem Masse sich selbst überlassen. Sie stehen nicht in so selbstverständlichem Austausch miteinander, dass sie sich gegenseitig verantwortlich fühlten und sowohl ihre Gaben als auch ihre Probleme miteinander teilten.

3.1. Vermehrter Austausch über die fundamentalen Fragen des Zeugnisses.

Die reformierten Kirchen sollten sich intensiver über die grossen Fragen verständigen, die die Verkündigung des Evangeliums in der heutigen Welt aufwirft. Das heisst nicht, dass sie sich auf ein gemeinsames Bekenntnis einigen müssen. Die bisherige Regel, dass jede Kirche für Lehre und Bekenntnis in ihrem Bereich zuständig ist, hat nach wie vor ihr gutes Recht. Einzig aufgrund dieser Regel ist es erklärlich, dass sich so zahlreiche reformierte Kirchen in den letzten Jahren an die Aufgabe gewagt haben, angesichts der heutigen Herausforderungen das Evangelium in einem Bekenntnis zu bezeugen. Diese Aufgabe kann aber sinnvoll nur erfüllt werden, wenn die Kirchen bereit sind, sich über die Fragen auszutauschen, die sich ihnen in diesem Zusammenhang stellen. So sehr das Bekenntnis die Angelegenheit jeder einzelnen Kirche ist, ist es auch die Angelegenheit aller Kirchen. Sie haben aufeinander zu hören.

Dieser Austausch setzt unter anderem einen intensiven Austausch auf der Ebene der theologischen Schulen voraus.

3.2. Die Beteiligung an der ökumenischen Bewegung, insbesondere an Gesprächen mit anderen konfessionellen Traditionen, müsste zum Gegenstand gemeinsamer Besinnung gemacht werden.

Die Begegnung mit anderen konfessionellen Traditionen ist heute zur Selbstverständlichkeit geworden. Sie stellt manche überlieferten Aussagen der reformierten Tradition in Frage. Unklar ist vor allem, welche Folgen die wachsende Gemeinschaft mit anderen konfessionellen Traditionen für die Gemeinschaft unter den reformierten Kirchen hat. Die Verständigung über die Implikationen der ökumenischen Bewegung ist eine dringende gemeinsame Aufgabe der reformierten Kirchen.

3.3. Die heutigen bilateralen Beziehungen unter den reformierten Kirchen müssten ergänzt werden durch vertiefte multilaterale Bezie-

hungen unter allen reformierten Kirchen. Das Bewusstsein, derselben Familie anzugehören, muss verstärkt werden.

Die einzelnen Kirchen haben heute ein nur schwach ausgebildetes Bewusstsein ihrer Zusammengehörigkeit. Vor allem die Kirchen, die aus den missionarischen Anstrengungen der letzten zwei Jahrhunderte hervorgegangen sind, haben in der Regel nur mit einer verhältnismässig kleinen Auswahl von Partnerkirchen Kontakt. Multilaterale Beziehungen könnten die Kirchen von manchen Verengungen befreien.

3.4. Die reformierten Kirchen müssten in Zeiten innerer Krise oder äusserer Schwierigkeiten auf die selbstverständliche Solidarität aller reformierten Kirchen zählen können.

Manche Spaltungen sind in den vergangenen Jahrzehnten eingetreten, ohne dass die reformierte Familie sich gerührt hätte. Sie hat sich darauf beschränkt, sie mit Bedauern zur Kenntnis zu nehmen. Müsste aber nicht selbstverständlich sein, dass jeder Riss, der sich durch eine reformierte Kirche zieht, die gesamte reformierte Gemeinschaft in Mitleidenschaft zieht? Die reformierten Kirchen können aber nur dann wirksam für die Einheit eintreten, wenn ihnen die Solidarität bereits vor dem Aufbrechen der Krise eine Selbstverständlichkeit gewesen ist.

3.5. Um die Vertiefung der Gemeinschaft untereinander zu erreichen, brauchen die reformierten Kirchen ein wirksames Instrument. Der Reformierte Weltbund in seiner gegenwärtigen Gestalt ist zu schwach, um diesen Dienst leisten zu können.

Die Beziehungen unter den reformierten Kirchen kommen nicht von alleine zustande. Sie müssen bewusst gefördert werden. Es bedarf einer Instanz, um die erforderlichen Begegnungen zu ermöglichen. Es bedarf vor allem einer Instanz, die die umfassende Gemeinschaft symbolisiert und deutlich macht, dass keine Kirche der anderen übergeordnet ist. Die weltweite

Gemeinschaft wird erst dann echte Gemeinschaft sein, wenn sie auf wirklicher Gegenseitigkeit beruht.

Anhang

Die reformierte Familie – Spiegelbild der Missions- und Migrationsgeschichte

Versuch einer Übersicht

Wie wir oben (S. 44f) gesehen haben, ist durch die Ausbreitung der reformierten Tradition in alle Welt ein überaus kompliziertes Netz von Beziehungen entstanden. Indem die missionarische Bewegung von je-einzelnen Kirchen getragen wurde, entstanden bestimmte 'missionarische Familien', oft sogar mehrere Kirchen im selben Land. Auch Auswanderung konnte zur Gründung von neuen national bestimmten Kirchen führen.

Einige Beobachtungen seien hier zusammengetragen:

a) Die holländische Linie

Sowohl durch Auswanderung als auch durch missionarische Arbeit erfolgten Gründungen von neuen reformierten Kirchen in zahlreichen Ländern – vor allem in Nordamerika, Südafrika, der Karibik, Surinam und Indonesien. Kleinere Holländisch-reformierte Kirchen entstanden in Lateinamerika.

Die Kirchen, die in der 'Reformierten Ökumenischen Synode' zusammengeschlossen sind, haben in der grossen Mehrzahl ihre Wurzeln in Holland.

b) Die britische Linie

Zunächst sind hier die Auswanderungsbewegungen nach Nordamerika und später nach Australien und Neuseeland zu erwähnen.

Das durch die missionarische Ausbreitung entstandene Netz von Beziehungen ist mehrschichtig.

Da ist zuerst die Arbeit der *schottischen* Mission (gegründet 1795). Sie hat in Kamerun, Zambia, Indien und mehreren weiteren Ländern gewirkt. Dann gibt es die Arbeit, die von *England* ausging (London Missionary Society, gegründet 1795).

Eine eigene 'Unterfamilie' wurde durch die Presbyterianische Kirche von Wales ins Leben gerufen (Presbyterianische Kirche von Mizoram in Indien).

c) Die französischsprachende Linie

Sie ging von der Eglise Reformée de France und dem französischsprachenden Teil der reformierten Kirchen der Schweiz aus. Sie ist vor allem in den französischsprachenden Ländern Afrikas und im Pazifik zu finden. Die reformierte Kirche von Moçambique gehört mit dazu.

Die CEVAA (Communaute Evangélique d'Action Apostolique) ist aus diesem Kreis von Kirchen herausgewachsen, schliesst aber eine Anzahl von Kirchen anderer geographischer Herkunft und sogar Konfession ein.

d) Die deutsche und deutschsprachende schweizerische Linie

Das reformierte Element in der missionarischen Arbeit, die von Deutschland ausging, ist verhältnismässig gering. Wesentlich sind hingegen die Impulse, die von der Basler Mission ausgingen (gegründet 1815). Sie hat zur Gründung von Kirchen in Ghana, Kamerun, Nigerien, Indien, China und Hongkong geführt.

e) Die nordamerikanische Linie

Ein vielschichtiges Netz geht von den verschiedenen reformierten Kirchen in Nordamerika aus.

Die Presbyterianische Kirche in den Vereinigten Staaten unterhält eine eindrucksvolle Vielfalt von Beziehungen. Sie gehen nach China, Korea, Japan und vor allem nach Zentral und Südamerika. Sie ist aber auch im Nahen Osten und in einzelnen Ländern Afrikas (z.B. Kamerun) vertreten.

Kleinere Gruppen sind um die Reformed Church of America und die Cumberland Presbyterian Church (Kolumbien, Japan, Hongkong) entstanden.

Die Presbyterianische Kirche von Kanada hat vor allem in China und Taiwan gearbeitet.

Eine eigene reformierte 'Unterfamilie' bilden in gewissem Sinne die Churches of Christ (Disciples). Sie sind heute in Nordamerika, Zaire, Indien, England und Australien vertreten.

Eine unübersichtliche missionarische Welle geht heute von Nordamerika vor allem über Zentralamerika hinweg. Es ist schwer auszumachen, inwieweit neu entstehende Kirchen zur reformierten Familie gezählt werden können.

f) Die schwedische Linie

Die Mission Covenant Church nimmt eine besondere Stellung ein. Sie gehört dem Reformierten Weltbund an und unterhält zugleich enge Beziehungen zu freikirchlichen Gemeinschaften, die dem Weltbund nicht angehören. Aus ihrer Arbeit sind unser andern Kirchen im Congo und in Zaire hervorgegangen.

g) Die südafrikanische Linie

Die reformierten Kirchen in Südafrika haben im südlichen Afrika eine ausgedehnte missionarische Arbeit geleistet. Sie haben nicht nur in Südafrika selbst, sondern auch in den umliegenden Ländern Holländisch-reformierte Kirchen gegründet.

h) Die italienische Linie

Durch die Auswanderung von italienischen Waldensern nach Südamerika ist eine kleine italienische Gruppe entstanden. Die Waldenser im Rio di Plata stehen in enger Verbindung mit den Waldensern in Italien.

i) Die koreanische Linie

In jüngster Zeit haben koreanische Gemeinden missionarische Arbeit in mehreren Ländern begonnen – in erster Linie unter ausgewanderten Koreanern, gelegentlich aber auch unter Nicht-Koreanern, zum Beispiel in Bolivien. Einzelne taiwanesischen Kirchen sind durch Auswanderung in Brasilien, Paraguay und vor allem in den Vereinigten Staaten entstanden.

j) Einzelmissionen

In vielen Fällen ist die missionarische Verkündigung nicht von einer Kirche oder einer kirchlichen Gesellschaft ausgegangen, sondern war das Unternehmen einer einzelnen Gemeinde, einer Gruppe oder sogar eines einzelnen Christen. Viele dieser Unternehmungen gehören theologisch in den Umkreis der reformierten Kirche, sie zählen sich aber nicht selbstverständlich zur Familie der reformierten Kirche. Solche Gruppen existieren z.B. in Zaire oder in Lateinamerika.

Memorandum für die Generalversammlung des Reformierten Weltbunds in Seoul (1989), veröffentlicht in *Mission und Einheit*, Vorbereitungsheft für die Generalversammlung, Genf 1989.

¹ Proceeding of the Seventeenth General Council, Princeton 1954, Genf 1954, S. 79

² Unity and Union as a challenge of the Reformed Family, Report of a consultation held in New Delhi, from October 8-11, 1985, *Reformed World*, Vol 39/3, September 1986, S. 582ff

³ Musste Reformation sein? Calvins Antwort an Kardinal Sadolet. Übersetzt und eingeleitet von Günter Gloede, Berlin 1957, S. 52. Der lateinische Wortlaut in "Johannis Calvini Opera Selecta", Bd. I ed. Petrus Barth, München 1926, S. 489.

⁴ ebda., S. 19

⁵ Kirchliche Dogmatik IV/1, S. 756

4.

Gottes Bund bezeugen

1. Die Einladung

«Ihr werdet meine Zeugen sein» (Called to Witness to the Gospel Today) - so lautet der Titel der Studie, die die Generalversammlung des Reformierten Weltbundes von Ottawa damals 1982 in Gang setzte. Eine besondere Gruppe arbeitete während der ganzen Versammlung an einem Text, der den Mitgliedkirchen vorgelegt werden sollte. Das kleine Heft¹ war als Einladung konzipiert. Die Mitgliedkirchen sollten dadurch angeregt werden, in je ihrem Kontext das Evangelium in seiner Bedeutung für die heutige Situation zu bezeugen. Das Projekt war von der Überzeugung getragen, dass die *raison-d'être* der reformierten Kirchen in ihrer Bereitschaft zum aktuellen Bekennen liege. 'Was ist reformiert?' - Um diese Frage zu beantworten, reicht es nicht aus, den Blick in die Vergangenheit zu wenden und bestimmte Überzeugungen und Eigenarten der reformierten Kirchen zu benennen. Die Antwort ergibt sich letztlich erst dadurch, dass die reformierten Kirchen – aufgrund der Schrift und in der Auseinandersetzung mit den Zeugen aller Jahrhunderte – heute auszusagen versuchen, was das Evangelium Jesu Christi zu bedeuten hat. Die Kirche ist ein wanderndes Volk. Sosehr die Quelle des Heils, aus der sie lebt, über alle Zeiten ein und dieselbe bleibt, muss doch ihr Dienst als Zeuge immer wieder von neuem erfüllt werden. Die Studie «Ihr werdet meine Zeugen sein» sollte einen kleinen Beitrag auf diesem gemeinsamen Weg leisten. Das Vorwort spricht von einer Einladung zu einem gemeinsamen Abenteuer. Und das war die Studie in der Tat. Statt von einer klar umschriebenen Definition der reformierten Tradition auszugehen, rief sie die reformierten Kirchen auf, sich auf eine gemeinsame Reise mit vielleicht neuen Entdeckungen einzulassen.

Was ist dabei herausgekommen? Das Projekt hat seinen Zweck ohne Zweifel ein gutes Stück weit erfüllt. Es war zwar kein durchschlagender Erfolg: Der Vorschlag war zu neu und von seiten des Reformierten Welt-

bundes zu unerwartet, als dass sich sofort eine grosse Zahl der Mitgliedkirchen daran beteiligt hätte. Das Heft wurde aber in zahlreiche Sprachen übersetzt und fand weite Verbreitung. Es wurde Anlass zu Begegnungen und Gesprächen, gelegentlich über die Grenzen heute voneinander noch getrennter reformierter Kirchen hinweg. Manche Antworten, die eingingen, lassen etwas vom aktuellen Bekennen reformierter Kirchen erkennen. Das Heft löste bei einzelnen Kirchen auch eine gewisse Verlegenheit aus. Ihre Antworten reden weniger vom Bekenntnis als von den Hindernissen, die klarem Bekennen im Wege stehen. Sie klagen über die innere Lähmung, die die Kirche am freien Gehen hindere. Kurz: die Studie wurde zu so etwas wie einem Spiegel, in dem der gegenwärtige Zustand der reformierten Kirchen sichtbar wurde.

Die Erfahrung zeigt, dass ein Projekt dieser Art auch in Zukunft dringend erforderlich ist. Wenn die reformierten Kirchen ihren Auftrag erfüllen sollen, müssen sie in der Frage nach ihrem gemeinsamen Zeugnis in ständigem Kontakt bleiben. Sie wissen, dass das Bekenntnis immer neu formuliert werden muss. Sie wissen, dass ihnen die neuen Antworten, die jeweils erforderlich werden, von keiner übergeordneten Instanz in der Kirche gewissermassen von oben diktiert werden können, sondern sich aus der Erfahrung der einzelnen Kirchen ergeben müssen. Sie sind darum auf die Kommunikation unter den Kirchen angewiesen. Gewiss, ihre Vertreter kommen alle sieben Jahre zu einer Generalversammlung zusammen. Genügt das aber, um wirklich *gemeinsam* an der Sache zu bleiben? Die Antwort ist klar: die reformierten Kirchen brauchen einen intensiveren Rhythmus des Austausches und der Verständigung über ihr gemeinsames Zeugnis, und es ist wichtig, dass wir uns Gedanken machen über die Mittel und Wege, die dies möglich machen. Ein Projekt wie die Studie *«Ihr werdet meine Zeugen sein»* könnte sich in dieser Hinsicht als entscheidende Hilfe erweisen.

2. Die Stunde der Umkehr

Ein Projekt dieser Art ist umso dringlicher, als die Kirche angesichts der heutigen Situation in besonderem Masse zu einem klaren und eindeutigen

Bekenntnis herausgefordert ist. Das Bewusstsein dafür wächst, dass die Kirche nur Kirche sein kann, wenn sie Farbe bekennt. Es liegt offensichtlich etwas in der gegenwärtigen Zeit, das abwartende Unentschiedenheit je länger desto weniger zulässt. Es ist sicher kein Zufall, dass das biblische Wort *kairos* in den letzten Jahren so geläufig geworden ist. Noch vor kurzem war es Teil jenes unzugänglichen Vokabulars, das nur Theologen verständlich ist; heute ist es in aller Leute Mund und wird gelegentlich sogar in der Tagespresse zitiert. Was ist damit gemeint? Der *kairos* ist die von Gott gesetzte Stunde der Umkehr, ein Augenblick, aber mehr als nur ein Augenblick im chronologischen Ablauf der Zeit; der *kairos* ist die Stunde, in der Gottes Ruf an uns ergeht, der Augenblick seines Angebots, den wir erfassen oder zu unserem Unheil auch verstreichen lassen können. Das *kairos*-Dokument in Südafrika² ist an dieser Stelle in erster Linie zu nennen: der Versuch einer Gruppe engagierter Christen, Gottes Ruf zur Umkehr in der besonderen Situation der Apartheid in allen seinen Implikationen für die Kirche und ihr Zeugnis zu verstehen und zu deuten. Ein ähnlicher Versuch ist inzwischen auch in Zentralamerika gemacht worden, und ich weiss von Gruppen in anderen Teilen der Welt, die sich dieselbe Aufgabe stellen. Überall dieselbe Einsicht, dass die Stunde der Entscheidung gekommen sei und dass die Kirche, um Vollmacht und Eindeutigkeit in Verkündigung und Handeln zu gewinnen, eines Exodus aus ihren Gefangenschaften, seien sie unfreiwillig oder freiwillig, bedürfe.

Warum eigentlich diese Häufung? Es kann nicht allein an den einzelnen Situationen liegen, die in je ihrer Zuspitzung einen *kairos* für die Kirche darstellen. Die Tatsache, dass Gottes Ruf an so vielen Orten als unausweichlich erfahren wird, ist vielmehr der Ausdruck dafür, dass für uns alle eine neue Zeit angebrochen ist, eine Zeit, die im Vergleich zu früheren Zeiten einen zutiefst anderen Charakter trägt. Ich denke dabei an die Tatsache, dass heute die Menschheit als ganze tödlichen Bedrohungen ausgesetzt ist. Ihr Überleben ist in Frage gestellt. Ich erspare es mir, die Gründe, die zu dieser unausweichlichen Feststellung führen, einmal mehr zu nennen. Sie sind schon oft genug aufgezählt worden. Die Masslosigkeit vieler Generationen, vor allem die Masslosigkeit der westlichen Welt und ihrer Zivilisation, trägt jetzt ihre Früchte. Die Frucht der Sünde ist der Tod,

sagt die Heilige Schrift (Röm 6,23). Es wird heute immer deutlicher, dass dieser Satz nicht allein eine geistliche Wahrheit ausspricht, sondern sowohl für den einzelnen Menschen als auch für die Menschheit als Ganze buchstäblich zutrifft. Während wir früher von der Annahme ausgehen konnten, dass begangene Sünden zwar zerstörerische Folgen haben, dass aber Gott in seiner Gnade immer wieder einen neuen Anfang gewähre, müssen wir uns heute fragen, ob wir noch das Recht haben, mit dieser Gnade zu rechnen. Nehmen wir das Beispiel eines Krieges. Paul Gerhardt formulierte am Ende des Dreissigjährigen Krieges in einem seiner grossen Lieder das Gebet: «*Lass nach so viel Blutvergiessen deine Gnadenströme wieder fliesen...*». Werden wir dieses Gebet nach einem atomaren Krieg noch aussprechen können? Wird es sich so wie damals um ein Ereignis handeln, das zwar unsagbares Unheil über unzählige Menschen brachte, dessen Folgen sich aber schliesslich absorbieren und überwinden liessen? Oder werden wir damit das Gericht auf uns gezogen haben? Wie immer wir den Grad der vielfältigen Bedrohungen einschätzen, jedenfalls gilt, dass wir alle in neuartiger Weise mit den Folgen menschlicher (und ich sage es nochmals: vor allem der westlichen) Masslosigkeit konfrontiert sind. Die Menschheit ist zu einer Gemeinschaft des Überlebens geworden. Das Unheil ist in so greifbare Nähe gerückt, dass die Optionen, die wir treffen, und die Entscheidungen, die wir fällen, aufgrund der Folgen, die sie nach sich ziehen können, eine neue Qualität erhalten. Gottes Ruf zur Umkehr trifft uns darum alle. Der *kairos* ist nicht auf einzelne Situationen beschränkt. Er ist übergreifend und umfassend.

3. Gottes Bund

Was haben wir in dieser Zeit zu sagen? Täusche ich mich nicht, so ist in den letzten Jahren die Botschaft von Gottes Bund in neuer Weise wichtig geworden. Das Thema hat zwar in der reformierten Tradition von jeher einen wichtigen Platz gehabt. Auch der Reformierte Weltbund hat sich schon früher ausführlich damit befasst. Ich denke hier an die Studie, die in den Jahren vor der Generalversammlung von Ottawa durchgeführt wurde. Das Interesse am Thema hat aber seit Ottawa nochmals zugenommen.

Zweierlei ist hier zu nennen: der Aufruf zu einem *'Bund für Gerechtigkeit und Frieden'*, den der Exekutivausschuss unmittelbar nach Ottawa ausgehen liess (Frühjahr 1983), und die kürzlich erschienene Veröffentlichung «Covenanting for Peace and Justice»³.

Warum ist diese Botschaft angesichts des heutigen *kairos* so wichtig? Darum, weil sie Gottes Treue zu seiner Schöpfung in Erinnerung ruft. Gottes Bund ist so etwas wie eine Selbstverpflichtung: Gott lässt sich bei seiner Liebe behaften. Er ist und bleibt den Menschen, ja seiner ganzen Schöpfung zugewandt. Er sucht ihr Heil, indem er sich ihnen mitteilt. Seine Gegenwart wird immer wieder neu besiegelt: mit Abraham, mit Moses, mit dem Volke Israel, mit David. Und in Jesus Christus weitet sich die Verheissung auf die gesamte Menschheit aus. Es wird deutlich, dass Gott in seiner Liebe von jeher das Heil der Menschen, ja der ganzen Schöpfung im Auge hatte. Über alle Abgründe, in die die menschliche Geschichte führen mag, bleibt er der Gott, der die Gemeinschaft mit seiner Schöpfung, den Menschen und allem, was sie umgibt, sucht. Und diese Treue dürfen wir vor aller Welt bezeugen.

Ein mögliches Missverständnis muss hier allerdings sofort beseitigt werden. Sosehr es gilt, dass Gott uns zu Partnern macht, bleibt er doch das alleinige Subjekt des Bundes. Er ist die Quelle der Gemeinschaft. Gottes Bund wird nie zu einer Angelegenheit menschlicher Initiative. Entsteht aber heute nicht immer wieder dieser Eindruck? Lasst uns einen Bund schliessen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung! Als ob es um nicht mehr als die Mobilisation möglichst vieler Kräfte ginge! Als ob Gottes Ratschluss für die Zukunft in menschliche Strategie umgesetzt werden könnte! Auch der Reformierte Weltbund hat durch seinen Aufruf nach Ottawa zu diesem Missverständnis beigetragen. Wie ärmlich wären wir aber dran, wenn wir selbst im Mittelpunkt des Bundes stünden! Das Befreiende an der Botschaft von Gottes Bund liegt doch gerade darin, dass wir nicht – einmal mehr – uns selbst verkünden müssen, sondern bezeugen können, dass Gott selbst über all unser Versagen hinweg am Werke ist.

Er macht uns zu Partnern, indem er uns in seinen Bund hineinnimmt und unter seiner Zuwendung leben lässt. So wie Maria lässt er uns etwas von der Ordnung schauen, die er herbeiführen wird und in Zeichen bereits jetzt herbeiführt: die Hungrigen werden gesättigt und die Reichen gehen leer

aus, die Mächtigen werden von den Thronen gestossen und die Erniedrigten werden erhöht (Lk 1,52f). Die Geschöpfe, deren Würde und Rechte mit Füßen getreten werden, werden wieder zum Leben erweckt. Noch ist es nicht offenbar, dass Gott auf der Seite derer steht, die zu Opfern von Macht und Gewalt werden. Noch ist es nicht offenbar, dass Gott kein Werk seiner Hände fahren lässt. So sehr aber die Kräfte der Ungerechtigkeit, der Zerstörung und des Todes die Oberhand zu haben scheinen, ist Gottes Bund der Liebe und des Friedens doch stärker. Der Grund für diese neue Welt ist dadurch gelegt, dass Gott Jesus, den Gekreuzigten, das Opfer von Macht und Gewalt, zu neuem Leben erweckt hat. Die Erfüllung des menschlichen Lebens liegt darin, diese jetzt noch verborgene Ordnung der Auferstehung zu bezeugen. Gottes Bund bezeugen heisst den Kräften des Todes widerstehen, selbst wenn sie die ganze Zukunft für sich zu haben scheinen.

In und unter Gottes Bund leben! Was heisst das aber nun für die reformierten Kirchen heute? Lassen Sie mich aufgrund der Erfahrungen der letzten Jahre eine Antwort in fünf Schritten versuchen.

4. Eine Gemeinschaft bekennender Kirchen

Die Antwort auf Gottes Bund besteht zuerst darin, dass die Kirchen Gottes grosse Taten bekennen. Jede Kirche, je an ihrem Ort, und die Kirchen gemeinsam stehen darum vor der Aufgabe, sich und ihrer Umwelt klar zu machen, worauf es im Evangelium ankommt. Wie muss die Kirche reden, wie muss sie handeln, damit etwas von Gottes Bund in ihrer Mitte aufleuchten kann? Diese Frage begleitet die Kirche auf allen Ebenen ihres Lebens.

Es ist gute reformierte Tradition, dass jede einzelne Kirche die Verantwortung für ihr Bekenntnis trägt. Im Gegensatz zu anderen konfessionellen Traditionen haben die reformierten Kirchen nie ein gemeinsames Bekenntnis formuliert und für allgemein verbindlich erklärt. Jede Kirche muss an ihrem Orte aussagen, was über das Evangelium auszusagen ist. Diese Tradition hat sich auch in den vergangenen Jahren fortgesetzt. Seit der Generalversammlung von Ottawa hat eine ganze Reihe von Kirchen neue

Bekenntnisse formuliert oder doch bekenntnismässige Erklärungen abgegeben. Denken wir, um nur einige Beispiele zu nennen, an das Belhar-Bekenntnis der Niederländisch-Reformierten Missionskirche in Südafrika⁴, an das Bekenntnis der presbyterianischen Kirche von Taiwan⁵, an die Erklärung über Kirche und Staat der presbyterianischen Kirche von Japan, an das Bekenntnis der presbyterianischen Kirche von Kanada⁶.

Diese Betonung des einzelnen Kontextes hat manches für sich. Das Bekenntnis der Kirche kann in der Tat nicht im luftleeren Raum entworfen werden. Die Bedeutung des Evangeliums wird immer erst in der Auseinandersetzung mit den Gegebenheiten einer bestimmten Situation wirklich deutlich, und keine Kirche kommt darum um die Frage herum, was das Evangelium in der bestimmten Konstellation von Mächten und Gewalten, in die sie hineingestellt ist, zu sagen hat. Die Vielfalt der Bekenntnisse ist ein Reichtum, der nicht unterschätzt werden darf.

Ist aber damit bereits alles gesagt? Ist das Evangelium durch diese Vielfalt von einzelnen Bekenntnissen bereits ausreichend ausgesagt? Oder müssen die reformierten Kirchen heute auch gemeinsam reden und handeln? Wenn es zutrifft, dass der *kairos* übergreifend und umfassend ist, kann darüber kaum ein Zweifel sein: das Zeugnis der reformierten Kirchen kann nicht mehr allein im jeweiligen Kontext erfolgen, sondern muss mehr und mehr auch gemeinsam ausgesprochen werden. Karl Barth gehörte zu den reformierten Theologen, die mit Vehemenz für die überlieferte Betonung kontextuellen Bekennens eintraten. In einem berühmt gewordenen Artikel erinnerte er in den zwanziger Jahren daran, dass «*das legitime Subjekt des reformierten Bekenntnisses*» die Einzelkirche sei und dass es einzig an einem «*Ort*» abgelegt werden könne, «*wo man menschlich stehen, menschlich sich begegnen, menschlich miteinander weinen und sich freuen kann*»⁷. Aber selbst er räumte ein, dass die Zeiten sich ändern könnten. Eine geschichtliche Situation könnte eintreten, meinte er, in der die reformierten Kirchen keine andere Wahl haben, als gemeinsam zu reden. Ich denke, genau diese Situation ist heute eingetroffen. Angesichts der umfassenden Bedrohungen muss Gottes Bund heute von den reformierten Kirchen gemeinsam bezeugt werden.

Was heisst das aber? Soll nach all diesen Jahrhunderten doch ein gemeinsames Bekenntnis entstehen? Ein derartiger Versuch würde vermutlich in derselben Sackgasse wie alle früheren Versuche enden. Die Aufgabe besteht eher darin, dass sich die reformierten Kirchen über die Inhalte und Aussagen zu verständigen suchen, die in keinem der einzelnen Bekenntnisse heute fehlen dürfen. Nicht ein übergeordnetes Bekenntnis, das die einzelnen Bekenntnisse überflüssig machte, sondern das bewusste Bemühen, das, was gemeinsam ausgesagt werden muss, *in* der Vielzahl der einzelnen Bekenntnisse zum Zuge kommen zu lassen. Die reformierten Kirchen müssen mehr und mehr zu einer *Gemeinschaft* bekennender Kirchen zusammenfinden.

Das heisst, dass sie in höherem Masse als bisher bereit sein müssen, aufeinander zu hören und einzugehen, dass sie sich verpflichtet wissen, ihr Bekenntnis in der Gemeinschaft mit anderen Kirchen zu verifizieren, dass sie ihr Bekenntnis als Saite auf einem Instrument verstehen, eine Saite, die zwar ihren eigenen unverwechselbaren Ton gibt, aber auf die anderen Saiten abgestimmt sein muss, um den Akkord zum Klingen zu bringen. Jede Kirche hat zu prüfen, welche Aussagen einer anderen Kirche möglicherweise universale Bedeutung haben und darum auch in ihrem Bekenntnis ihren Platz finden müssen. Lassen Sie mich hier als Beispiel die Frage nach der Stellung der Frau in der Kirche nennen. Die Forderung, dass die fundamentale Gleichheit von Frauen und Männern im Zeugnis und im Leben der Kirche zum Ausdruck kommen muss, lässt sich nicht auf bestimmte Situationen beschränken. Sie hat universale Gültigkeit und muss darum in der Sprache, dem Inhalt und der Zielrichtung jedes einzelnen Bekenntnisses ihren Niederschlag finden.

5. Eine Gemeinschaft missionarischer Kirchen

Bekennende Kirchen sind immer auch missionarische Kirchen. Sosehr das Bekenntnis zuerst der Klarheit über das Evangelium in den eigenen Reihen dient, zielt es doch immer zugleich auf die Kommunikation nach aussen. *«Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem, in ganz Judäa und Samarien und bis an die Enden der Erde»*. Klarer als durch diese Verheissung an die Jünger

am Anfang der Apostelgeschichte (1,8) könnte es nicht ausgesprochen werden, dass die Kirche den Auftrag erhalten hat, Gottes unverbrüchlichen Bund vor allen Menschen zu bezeugen.

Diese Formulierung kann allerdings leicht missverstanden werden. Sie suggeriert, dass der missionarische Auftrag dadurch erfüllt wird, dass die Kirche hinausgeht: der Weg beginnt in Jerusalem und führt über eine Etappe nach der anderen bis an das 'Ende der Erde'. Diese Vorstellung beherrscht das Verständnis des missionarischen Auftrags in weiten Kreisen bis heute. Sie ist aber in Wirklichkeit schon längst weitgehend obsolet geworden. Die missionarische Reise bis an die Enden der Erde hat stattgefunden. In allen Teilen der Welt sind Kirchen entstanden, die ihrerseits mit derselben Verheissung und demselben Auftrag konfrontiert werden: Ihr werdet meine Zeugen sein. Mission ist heute nicht mehr die Bewegung von einem Zentrum zur Peripherie. Mission ist das gemeinsame Zeugnis der vielen Kirchen, die über den Erdkreis verstreut sind.

Was heisst das für die reformierten Kirchen heute? Wie werden sie zu dieser Gemeinschaft missionarischer Kirchen? Die erste Voraussetzung ist, dass sie sich gegenseitig überhaupt wahrnehmen. Reformierte Kirchen finden sich heute in fast allen Ländern der Welt. Sie stellen in ihrer Ausbreitung über die ganze Welt ein beträchtliches Potential missionarischer Präsenz dar. Es fällt aber immer wieder auf, dass die meisten reformierten Christen nur ein sehr unvollständiges Bild der reformierten Familie haben. Ich denke, dass wir uns Gedanken darüber machen müssen, wie die gegenseitige Kenntnis vertieft und das Netz der Beziehungen zwischen den reformierten Kirchen ausgebaut werden kann. Die Kommunikation verläuft bis heute in zu engen Bahnen. Sie ist nach wie vor zu ausschließlich auf 'Mutter- und Tochterkirchen' beschränkt. Die reformierte Familie ist nicht ein Netz, sondern besteht aus verschiedenen durch den Verlauf der missionarischen Bewegung bestimmten 'Unternetzen' von Beziehungen. Wenn sie aber eine *Gemeinschaft* von missionarischen Kirchen werden soll, muss es gelingen, aus dieser Beschränkung auszubrechen. Jede Kirche muss sich als Teil eines Ganzen verstehen können.

Die zweite Voraussetzung ist die Arbeit an einem gemeinsamen Verständnis des missionarischen Auftrags. Denn es ist offensichtlich: die refor-

mierten Kirchen sind sich heute darüber nicht einig. Die Gegensätze, die auf den internationalen Missionskonferenzen des Ökumenischen Rates der Kirchen in San Antonio und der Evangelikalen in Manila einmal mehr zu Tage getreten sind, finden sich auch in ihrer Mitte wieder. Sie drohen zu Polarisierungen zu führen, die nicht nur das missionarische Zeugnis lähmen, sondern in einzelnen Fällen auch die Einheit der Kirche in Frage stellen. Ist aber diese Entwicklung wirklich unausweichlich? Sind die Gegensätze, solange sie aufgrund des Zeugnisses der Schrift ausgetragen werden, wirklich so unüberbrückbar, wie sie ausgegeben werden? Gerade die Botschaft von Gottes Bund könnte sich in vieler Hinsicht als Ansatz zu lösenden Antworten erweisen. Gegensätze könnten sich als die zwei Seiten derselben Münze erweisen. Nehmen wir als Beispiel die Notwendigkeit der persönlichen Bekehrung, wie sie von evangelikalen Kreisen immer wieder betont und in Erinnerung gerufen wird. Gottes Bund hat in der Tat diese persönliche Seite. Wirkliche Befreiung ist nur möglich aufgrund persönlicher Umkehr und Zuwendung zu Gott. Gottes Bund umfasst sowohl die intimste Sphäre jedes einzelnen Menschen als auch den Bereich des öffentlichen Lebens. Er heilt einzelne Personen; er lässt neue Gemeinschaft im engsten Kreise wachsen, zwischen Mann und Frau, in der Familie, zwischen den Generationen, zwischen Nachbarn, zwischen denen, die der Alltag zu Feinden macht. Er will aber zugleich das Engagement für Gerechtigkeit. Das Besondere an der Botschaft von Gottes Bund ist gerade diese Verbindung. Warum sollten wir also zulassen, dass in Gegensätze auseinandergerissen wird, was in Wirklichkeit zusammengehört?

6. Eine Gemeinschaft, die für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung eintritt

Die drei Begriffe sind in den letzten Jahren immer wichtiger geworden. Sie sind nicht zufällig zu einer Formel zusammengefügt worden. Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung bezeichnen die drei Fronten, an denen sich die Kirchen heute zu bewähren haben. Sie sind aufgerufen, Gottes Bund zu bezeugen gegenüber der Ungerechtigkeit, die immer größere Zahlen von Opfern fordert, gegenüber dem zerstörerischen Bedürfnis

nach Sicherheit, das den Frieden prekär werden lässt, gegenüber der systematischen Ausbeutung der Natur, die von Gott geschaffenes Leben unwiederbringlich vernichtet. Keines dieser Engagements lässt sich von den anderen trennen. Sie bilden ein Ganzes. Die Meinung ist dabei nicht, dass die Kirchen in der Lage wären, eine gerechte und friedliche Welt herbeizuführen, in der jedes Geschöpf zu seinem Recht kommt. Der Vorschlag des Ökumenischen Rates der Kirche, dass sich die Kirchen quer über alle konfessionellen Grenzen in einem *«konziliaren Prozess gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Friede und die Bewahrung der Schöpfung»* engagieren sollen, beruht nicht auf dieser Illusion. Er ist eher als Schrei der Sorge und der Warnung zu verstehen. Das Überleben ist in Gefahr. Wie können die Kirchen in dieser Situation Zeugen des Lebens sein? Was haben sie dazu beizutragen, dass die Schäden in Grenzen gehalten werden können? Und vor allem: wie können sie in dieser Zeit des Überlebens zu einer Kraft und Quelle der gegenseitigen Solidarität werden? Die Menschheit ist zu einer *Gemeinschaft* des Überlebens geworden, habe ich gesagt. Ist sie aber wirklich eine Gemeinschaft des Überlebens? In dem Masse, als die Bedrohungen wachsen, nimmt im Gegenteil auch die Rücksichtslosigkeit zu. Wenn nur *wir* überleben! Ich bin immer wieder überrascht, mit wieviel Zynismus und Gleichgültigkeit in wissenschaftlichen Szenarien der Zukunft von der Gefährdung der anderen gesprochen wird. *«Die Liebe wird in vielen erkalten»*, sagte Jesus seinen Jüngern voraus (Matth. 24,12). Der konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Friede und die Bewahrung der Schöpfung ist als Widerstandsbewegung zu verstehen: die Liebe soll nicht nur bleiben, sondern muss wachsen.

Der Reformierte Weltbund hat dieses Projekt des Ökumenischen Rates der Kirchen nicht nur mitinitiiert, sondern von Anfang an auch mitgetragen. Es ist darum wichtig, dass wir uns Gedanken darüber machen, wie wir uns in Zukunft daran beteiligen wollen und werden.

Lassen Sie mich hier auf einen Aspekt hinweisen, der in Zukunft wachsende Bedeutung gewinnen könnte: das Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Denn ist es nicht auffallend, in wievielen Ländern das Zeugnis der Kirche zu Konflikten oder doch Spannungen führt mit dem Staat oder genauer: mit den Mächten, die im Staate das Sagen haben? Zahlreiche Beispiele könnten

hier genannt werden. Denken wir etwa an die Presbyterianische Kirche von Taiwan mit ihrer Forderung, dass dem Volke das Recht gegeben werden müsse, selbst über die Zukunft des Landes zu bestimmen. Denken wir an die Kirchen Koreas, die sich, oft im Konflikt mit offiziellen Strategien, für die Wiedervereinigung Koreas einsetzen. Denken wir an die Auseinandersetzungen, die in mehreren Ländern in der Frage der Aufnahme von Flüchtlingen ausgebrochen sind: an das Zeugnis vieler einzelner Gruppen, die es vorziehen, gegen offizielle Vorschriften zu verstossen, als ausgewiesene Flüchtlinge einer ungewissen Zukunft zu überlassen. Denken wir an die Lage in Südafrika, die sich immer mehr zuspitzt und bei vielen die Frage wach werden lässt, inwieweit die gegenwärtige Regierung nach wie vor den Anspruch erheben kann, legitime Regierung zu sein. Wie ist diese Häufung von Konflikten zu beurteilen? Jeder Konflikt hat sein Gepräge. Jeder muss in sich selbst sorgfältig geprüft werden. Sie stellen uns aber zugleich auch vor die allgemeine Frage, wie das Verhältnis von Kirche und Staat heute zu verstehen ist. Die Autorität des Staates muss um des geordneten Zusammenlebens willen bejaht werden. Wieviel Gehorsam ist aber von der Kirche gefordert und wann beginnt die Verpflichtung zu zivilem Ungehorsam? Diese Fragen stellen sich heute umso dringender, als das Engagement der Kirchen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, vor allem da, wo es konsequent eingegangen wird, aller Voraussicht nach die Zahl der Konflikte mit dem Staat noch zunehmen lassen wird. Gottes Bund richtet sich an die gesamte Menschheit. In und unter Gottes Bund bleibt darum den Kirchen der einzelnen Länder keine andere Wahl, als sich mehr und mehr als universale Gemeinschaft zu verstehen und die Autorität der nationalen Staaten daran zu messen, inwieweit sie der Gerechtigkeit, der gemeinsamen Sicherheit und der Erhaltung der Schöpfung für alle dienen. Die Bedrohungen, denen die Menschheit ausgesetzt ist, lässt die nationale Souveränität noch relativer werden, als sie es schon immer war.

7. Eine Gemeinschaft in lebendiger Kommunikation

Eine Gemeinschaft bekennender Kirchen, eine Gemeinschaft missionarischer Kirchen, eine Gemeinschaft solidarischer Kirchen - dreimal hinter-

einander ist jetzt von Gemeinschaft die Rede gewesen. Bilden aber die reformierten Kirchen heute wirklich eine Gemeinschaft? Ich denke, jeder unvoreingenommene Beobachter wird bald zu der Feststellung kommen, dass dies nicht der Fall ist. Die reformierten Kirchen sind heute zutiefst gespalten. So sehr die reformierte Familie über die ganze Welt verbreitet ist, gibt es doch nur wenige Länder, in denen die reformierten Christen eine einzige Kirche bilden.

Die reformierten Kirchen sind zwar aktiv an der ökumenischen Bewegung beteiligt. Manche ihrer Vertreter setzen sich sogar an vorderster Front für die Einheit der Kirche ein. Zahlreiche reformierte Kirchen gehören dem Ökumenischen Rat der Kirchen an und tragen wesentlich zu seinem Zeugnis bei. Der Reformierte Weltbund hat die ökumenischen Kontakte auch in den letzten Jahren intensiv gepflegt. Er hat eine ganze Reihe von Dialogen geführt: mit Anglikanern, Baptisten, Disciples of Christ, Lutheranern, Mennoniten und Methodisten, mit der römisch-katholischen Kirche und seit kurzem auch mit der Orthodoxen Kirche des Ostens. Die Ergebnisse der meisten dieser Dialoge liegen vor, und es wird unsere Aufgabe sein, die erforderlichen Konsequenzen daraus zu ziehen und darüber zu befinden, welche weiteren Schritte ins Auge gefasst werden können und sollen.

Was sollen aber alle diese ökumenischen Aktivitäten, wenn die reformierten Kirchen der Gemeinschaft in ihrer eigenen Mitte so wenig Beachtung schenken? Der Reformierte Weltbund hat sich zwar von Zeit zu Zeit mit dem Thema befasst und immer wieder die Forderung aufgestellt, dass es in ein und demselben Land nicht mehr als *eine* reformierte Kirche geben dürfte. Der Trend zu immer neuer Spaltung ist aber dadurch kaum aufgehalten worden. Die Zerteilung ist im Laufe der Zeit ein derart tief verankertes Kennzeichen der reformierten Familie geworden, dass sie kaum mehr als Widerspruch zur Botschaft Christi empfunden wird, ja gelegentlich sogar mit allerlei fadenscheinigen Argumenten gerechtfertigt und verteidigt wird. Das Engagement in der ökumenischen Bewegung kann aber nur glaubwürdig sein, wenn es begleitet ist von der konzentrierten Anstrengung, die Gemeinschaft in den eigenen Reihen aufzubauen. Ja, auch alle Überlegungen über Bekennen, Mission und Solidarität werden abstrakt

bleiben, solange sie nicht von einer Gemeinschaft in lebendiger Kommunikation getragen werden.

Die Antwort auf einen immer wiederkehrenden Einwand sei hier gleich vorweggenommen. Wenn von Einheit die Rede ist, ist nicht Uniformität, sondern Gemeinschaft und Austausch gemeint. Einheit ist nicht der Gegensatz zu Vielfalt, sondern zu Abbruch oder Nicht-Existenz der Kommunikation. Einheit setzt nicht Übereinstimmung in allen Dingen voraus, sie verlangt einzig so viel Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums, dass die Kirchen gemeinsam beten, gemeinsam beraten, gemeinsam planen und gemeinsam entscheiden können. Es wäre nun aber eine Illusion, darauf zu vertrauen, dass sich diese Gemeinschaft im entscheidenden Augenblick immer wieder von selbst ergeben werde. Um zu leben und zu wachsen, bedarf sie vielmehr der ständigen Pflege. Zur Antwort auf Gottes Bund gehört darum die Arbeit an der Gemeinschaft: das Engagement dafür, dass der regelmässige Austausch und die Kommunikation unter den Kirchen lebendig bleiben.

Was können wir dazu beitragen, dass dem Trend zur Spaltung Einhalt geboten wird? Ja noch mehr: dass Kräfte geweckt werden, die der Gemeinschaft dienen, dass sich mehr und mehr reformierte Christen das Engagement für die Einheit zur persönlichen Aufgabe machen, dass die Leidenschaft für die Einheit, die für die Reformatoren, vor allem Johannes Calvin, kennzeichnend war, heute wieder lebendig wird? Calvin schrieb einmal, dass er bereit wäre, um der Einheit willen Ozeane zu überqueren.

8. Eine Gemeinschaft des Lobpreises

Und Gottes Bund ist schliesslich eine Einladung, Gottes Namen zu preisen, ihm dafür zu danken, dass wir vor ihm in dieser Welt existieren dürfen, eine Einladung, die Verheissung seines Heils vor aller Welt zu feiern.

Im Studienheft 'Ihr werdet meine Zeugen sein' wird der Versuch gemacht, auf einer kurzen Seite auszusagen, worauf es im Evangelium letztlich ankommt. Es heisst dort: *«Das Evangelium von Jesus Christus ist die frohe Botschaft von der Liebe Gottes. Gott schenkt uns Freiheit. Er gibt uns trotz*

unseres Ungehorsams nicht den Mächten der Zerstörung und des Todes preis. Er hat seinen Sohn hingegeben, der für uns gestorben und auferstanden ist, damit wir das Leben hätten. Ihm vertrauen wir uns im Glauben an, und in seiner Gemeinschaft leben wir. Dabei entdecken wir, dass uns vergeben ist und dass unser ganzes Leben ein Ausdruck des Lobes und der Dankbarkeit sein darf.»⁸ Es ist wichtig, dieses Bekenntnis zu Gottes Gnade und Vergebung ständig von neuem an den Anfang zu setzen. Wir brauchen die Erinnerung daran, dass wir vor Gott und den Menschen auf Vergebung angewiesen sind. Keine Erkenntnis lässt sich so schwer festhalten, keine Erkenntnis verflüchtigt sich so rasch. Kaum sind wir uns unserer Hilflosigkeit bewusst geworden, stellt sich wiederum die Lust ein, unser Leben selbst in die Hände zu nehmen. Und doch wissen wir im Grunde, dass wir immer wieder auf den Ruf 'Kyrie eleison' zurückgeworfen werden. Uns wird heute wie vielleicht nie zuvor bewusst, wie wenig wir die Folgen unseres Tuns, auch unseres gut gemeinten Tuns, in den Händen haben. Wieviele von dem, was wir einmal in guten Treuen meinten tun zu müssen, stellt sich heute als Irrweg heraus! Auch die Spaltung der Kirche hat einen ihrer Gründe, vielleicht den tiefsten, darin, dass wir das Bekenntnis zu Gottes Gnade und Vergebung vor Gott und voreinander nicht ausreichend deutlich ausgesprochen, sondern auf eigenen Einsichten und Strategien bestanden haben.

Eine Gemeinschaft des Lobpreises – das heisst eine Gemeinschaft des Gottesdienstes. Es ist lebenswichtig, der Dimension des Gottesdienstes den ihr gebührenden Platz im Leben der Kirche zuzugestehen. Denn wie lässt sich das Bekenntnis zu Gottes Gnade besser festhalten als im Gottesdienst? Wo wird uns deutlicher bewusst, aus welcher Quelle wir leben, als in der Feier des Abendmahls? Der Gottesdienst ist gewissermassen das Tor in das christliche Leben. Die reformierten Kirchen sind in dieser Hinsicht in der Regel zurückhaltend. Sie neigen dazu, den Gottesdienst als Gelegenheit der gegenseitigen oder sogar der einseitigen Belehrung zu verstehen. Sie haben eine Hemmung gegenüber dem gemeinsamen Feiern. Aber gibt es letztlich ein echteres Zeugnis als Gott ein Fest zu feiern? Indem wir seinen Namen preisen, werden wir freier, seinen Bund in dieser Welt zu bezeugen.

Gottes Bund bezeugen, Vortrag an der 22. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes 1989, veröffentlicht in Dokumente und Berichte der Generalversammlung von Seoul, 15.-28. August 1989, Genf 1990

¹ Ihr werdet meine Zeugen sein. Ein Aufruf zur Selbstbesinnung an die Kirchen des Reformierten Weltbundes, Neukirchen-Vluyn ²1984

² Das KAIROS Dokument, Herausforderung an die Kirche. Ein theologischer Kommentar zur politischen Krise in Südafrika. EMW-Informationen 64, Hamburg 1985

³ Covenanting for Peace and Justice, Studies from the World Alliance of Reformed Churches 13, Genf 1989

⁴ Reformiertes Zeugnis heute, a.a.O., S. 7-9

⁵ Reformiertes Zeugnis heute, a.a.O., S. 61

⁶ Reformiertes Zeugnis heute, a.a.O., S. 132ff

⁷ Karl Barth, Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen Reformierten Bekenntnisses, Vortrag in Cardiff 1925 in: Gesamtausgabe, hrsg. v. Holger Finze, Bd.3, Zürich 1990, S. 630f.

⁸ Ihr werdet meine Zeugen sein. Ein Aufruf zur Selbstbesinnung an die Kirchen des Reformierten Weltbundes, Neukirchen 1983, S. 14

5.

Die Reformation – Ereignis in der Geschichte der einen Kirche

Welche Bedeutung kommt dem *Ereignis* der Reformation und der Spaltung, die sich aus der damaligen Auseinandersetzung ergeben hat, in der Geschichte der einen Kirche Jesu Christi zu? Soweit ich sehen kann, ist diese Frage in den grossen Dialogen zwischen den reformatorischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche noch kaum behandelt worden. Und doch denke ich, dass der Weg zur Einheit erst dann wirklich frei wird, wenn sie eine befriedigende Antwort findet.

Warum liegt so viel daran, wie wir das Ereignis der Reformation und die Spaltung, die sich daraus ergeben hat, heute beurteilen und einschätzen? Manche werden die Meinung vertreten, dass wir jene Vorgänge der Vergangenheit auf sich beruhen lassen sollten. Vergessen, was hinter uns liegt, und von nun an gemeinsam nach vorne blicken! Der gemeinsame Blick in die Zukunft ist gewiss die grundlegende Voraussetzung für das Zusammenwachsen in die Einheit hinein. Der Schritt aus der Trennung in die Einheit nötigt aber zugleich, gemeinsam einen neuen Blick in die Vergangenheit zu werfen. Unausweichlich stellt sich die Frage, wie und wo Gott denn eigentlich seine Kirche durch die Jahrhunderte erhalten habe. Alle Kirchen sind sich darüber einig, *dass* er sie erhalten habe. Er ist treu und tritt in keinem Geschlecht von seiner Verheissung zurück. Die Kirche Jesu Christi hat darum kontinuierlich zu allen Zeiten existiert, und zwar nicht nur als Idee, sondern als geschichtliche Grösse, als Gemeinschaft von berufenen und glaubenden Menschen. Wo aber war diese Kirche in der Zeit der Spaltung? Wo ist sie heute? Hat sie sich in einer einzigen der vielen Kirchen fortgesetzt? Oder subsistierte sie und subsistiert sie auch heute in allen Kirchen? Wie kann die Treue Gottes zu seinem Volke so aufgezeigt werden, dass der Weg zur Einheit freigelegt wird?

Lassen Sie mich an einem Beispiel deutlich machen, wie aktuell diese Fragen werden können. Ich denke an die Unionen zwischen reformierten,

methodistischen und anglikanischen Kirchen, wie sie etwa in Indien stattgefunden haben. Die Verhandlungen zogen sich über viele Jahre, ja Jahrzehnte hin, bevor sie zu erfolgreichem Abschluss kamen. Die kontroversen Fragen der Lehre konnten verhältnismässig leicht bewältigt werden. Auch die Ordnung der künftigen vereinigten Kirche liess sich ohne allzu grosse Schwierigkeiten entwerfen. Die Gespräche stiessen hingegen auf eine fast unüberwindliche Hürde, als es um die gegenseitige Anerkennung der Ämter ging. Die anglikanischen Partner gingen von der Überzeugung aus, dass die Kontinuität der Kirche durch die Jahrhunderte unter anderem auch in der episkopalen Sukzession ihren Ausdruck finde. Wie aber sollte sie in die vereinigte Kirche eingeführt werden, ohne einen Schatten auf die Tradition der reformierten und methodistischen Kirchen zu werfen? Nicht dass diese beiden Kirchen den Sinn der Handauflegung durch einen Amtsträger bei der Ordination in Frage gestellt hätten. Die Schwierigkeit war vielmehr, dass diese Handauflegung als notwendiges Zeichen der Kontinuität zu gelten hatte. Verleugneten sie nicht ihre Väter, wenn sie sich dieses Zeichen geben liessen?

Die Erfahrung zeigt, dass Versuche der Vereinigung, auch wenn sie zunächst hoffnungsvoll begonnen hatten, an diesem Dilemma scheitern können. Ich könnte Ihnen mehr als nur ein Beispiel dafür nennen. Die Unionen, die in Indien und einzelnen anderen Ländern zustande gekommen sind, sind bisher eher die Ausnahme geblieben, und sie konnten einzig darum zu erfolgreichem Abschluss geführt werden, weil es den beteiligten Kirchen gelang, sich auf ein Verständnis der Kontinuität der Kirche zu einigen, das den letzten Schritt möglich machte.

Wird das nicht auch in Zukunft gelten? Ja, wird es nicht in noch viel grösserem Masse gelten, wenn sich der Kreis der beteiligten Kirchen erweitert? Das gemeinsame Verständnis der Kontinuität der Kirche ist eine der unerlässlichen Voraussetzungen für den weiteren Fortschritt der ökumenischen Bewegung.

1. Die Bedeutung der Reformation

Fragen wir aber nach der Kontinuität der Kirche durch die Jahrhunderte, werden wir unausweichlich mit der Frage konfrontiert, welche Bedeutung dem Ereignis der Reformation für die kontinuierliche Geschichte der Kirche Jesu Christi zukommt. Die Reformation kann unter zahlreichen Gesichtspunkten betrachtet werden. Die Aufmerksamkeit gilt in der Regel zunächst den theologischen Aussagen der Reformatoren und der reformatorischen Bekenntnisse. Sie werden in den Dialogen neu untersucht und auf ihre Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit mit den Aussagen und Bekenntnissen anderer Kirchen geprüft. Wenn es aber um die Frage der Kontinuität der Kirche geht, reicht diese Betrachtungsweise nicht aus. Die Aufmerksamkeit muss sich vielmehr der Reformation als Ereignis zuwenden. Was ist der Kirche dadurch widerfahren, dass es zu einer reformatorischen Bewegung kam? Wie haben wir die Tatsache zu verstehen, dass sie auf so viel Widerstand stiess? Was hat es zu bedeuten, dass es zur Spaltung kam? Vor allem: Was hat es zu bedeuten, dass die Trennung bis zum heutigen Tag noch nicht wieder hat geheilt werden können?

Die Frage kann auf einfache Weise beantwortet werden. Die Reformatoren haben zwar manche biblische Einsichten wiederum ans Licht gebracht. Viele der Reformen, die sie vertraten, waren in der Tat mehr als nur fällig. Die reformatorische Bewegung hätte aber nicht zur Spaltung führen dürfen. Indem es die Reformatoren auf den Bruch ankommen liessen, stellten sie sich ausserhalb der Kontinuität der einen Kirche. Gewiss, die Kirchen, die aus der reformatorischen Bewegung hervorgingen, haben Wesentliches der gemeinsamen Tradition beibehalten, und es bleibt darum immer möglich, dass der unselige Bruch geheilt wird. Die römisch-katholische Kirche kann das Ihre dazu beitragen, indem sie die berechtigten Anliegen der Reformatoren aufnimmt und den reformatorischen Kirchen einen Platz in ihrem Hause einräumt. Die Kontinuität, die in der römisch-katholischen Kirche gelegentlich zwar verdunkelt war, im Wesentlichen aber doch bewahrt geblieben ist, wird dann wieder in vollem Umfang aufleuchten.

Reicht aber diese Sicht der Reformation aus? Sie bleibt darum unbefriedigend, weil sie letztlich die Reformation dennoch als Ereignis interpretiert,

das der einen Kirche 'Abbruch' tat. Die Sicht kann zwar mit viel Verständnis und Respekt für reformatorische Einsichten vertreten werden. Sie betrachtet aber letztlich das Ereignis der Reformation und die reformatorischen Kirchen, die sich daraus ergeben haben, dennoch als eine Abweichung, die den wahren Strang der Kontinuität der Kirche beeinträchtigt hat.

Die Sicht ist zunächst darum unbefriedigend, weil sie den reformatorischen Kirchen den Weg zur Einheit erschwert, ja fast unmöglich macht. Sie werden sich zwar über die Tatsache freuen, dass manche Einsichten ihrer Väter und ihrer Tradition über die eigenen Grenzen hinaus rezipiert werden. Sie werden aber in keiner Form der Vereinigung zustimmen können, die nicht in vollem Umfang deutlich macht, dass Gott seine Kirche auch in der Tradition ihrer eigenen Kirche hat leben und wachsen lassen. Die Voraussetzung dafür ist, dass die Reformation von allen Kirchen als Ereignis *in* der Kontinuität der Kirche Jesu Christi gesehen und anerkannt wird.

Die formale Überlegung ist aber noch nicht alles. Ein noch tieferer Grund spricht dafür, dass das Ereignis der Reformation von entscheidender Bedeutung für alle heute voneinander getrennt lebenden Kirchen ist. Denn ist es wahrscheinlich, dass Gott ein Ereignis von so weitreichenden Folgen zugelassen hätte, wenn er damit nicht ein Ziel für alle Kirchen verfolgt hätte? Die Trennung, die sich daraus ergeben hat, dauert nun schon mehrere Jahrhunderte, nahezu ein Viertel der gesamten Geschichte der Kirche Christi. Ist es nicht wahrscheinlich, dass in dieser Geschichte ein Sinn verborgen liegt, den es gemeinsam zu entdecken gilt? Gewiss, Sünde war von Anfang an mit im Spiel. Die Spaltung ist weitgehend durch Irrtum und Versagen zustande gekommen, und wenn sie bis heute nicht behoben werden konnte, ist das ein gutes Stück weit auch menschlichem Eigensinn zuzuschreiben. Diese Feststellung erklärt aber nicht alles. Die Reformation und die darauf folgende Geschichte sind zugleich eine Erfahrung, durch die Gott seiner Kirche etwas von seinen Wegen mitteilen und deutlich machen will. Die Frage danach, wie Gott seine Kirche durch die Jahrhunderte erhält, lässt sich ja nicht aufgrund von irgendwelchen vorgefassten Überzeugungen beantworten. Sie muss vielmehr aufgrund des tatsächlichen Verlaufs der Geschichte immer neu beantwortet werden. Wie bei kaum

einer anderen Frage ist die ekklesiologische Überlegung hier darauf angewiesen, die Erfahrung der Kirche immer neu zu interpretieren.

Ist darum die Tatsache, dass die getrennten Kirchen heute einander näherkommen und die Einheit neu zu verwirklichen trachten, nicht eine Einladung, gemeinsam über die Bedeutung der Reformation zu meditieren? Was wollte und will ihnen Gott durch dieses Ereignis und durch die Zeit der Trennung sagen?

2. Die Reformatoren

Wenden wir uns zunächst den Reformatoren selbst zu. Es ist immer wieder bewegend festzustellen, wie wenig die Trennung, die schliesslich eintrat, in ihrer eigenen Absicht lag. Wer die Reformatoren im Rückblick darstellt, ist leicht versucht, sie als Begründer neuer Kirchen zu beschreiben. Von der geschichtlichen Wirkung her ist das zutreffend. Den Reformatoren selbst war dieser Gedanke aber fremd. Sie hatten aufgrund der Beschäftigung mit der Schrift und der Auseinandersetzung mit der Tradition der Kirche eine Entdeckung gemacht; sie fühlten sich genötigt und getrieben, sie *in* der Kirche zu vertreten. Was sie mit dieser Botschaft bewirkten, ging weit über das hinaus, was sie erwartet hatten. Es ist keine Übertreibung, zu sagen, dass die Reformatoren vom Geschehen, das ihre Verkündigung auslöste, überwältigt wurden.

Das Ereignis der Reformation konfrontierte sie deshalb auch mit neuen Fragen, die sie sich ursprünglich nicht gestellt hatten. Wie war der Widerstand zu verstehen, auf den ihre Botschaft stiess? Wie war die Gefahr der Trennung zu beurteilen, die immer akuter wurde? Wer waren sie selbst in dieser Sache, die die Kirche ihrer Zeit offensichtlich so tief erschüttern sollte? Alle Reformatoren haben sich mit diesen Fragen immer wieder auseinandergesetzt. Das Bild ist überall dasselbe. Einerseits hatten sie die Gewissheit, von Gott gesandt zu sein. Die Botschaft *musste* vertreten werden. Die Überzeugung, dass sie ihnen von Gott selbst aufgetragen sei, war zu stark, als dass in dieser Hinsicht Verzicht oder Kompromisse möglich gewesen wären. Andererseits waren sie von den Folgen ihres Wirkens

zutiefst betroffen. Die Vorwürfe und Anklagen, die gegen sie gerichtet wurden, trieben sie um. Inwieweit lag es an ihnen, dass so viel Unruhe entstanden war? Vor allem aber mussten sie fragen, welche Folgen sich aus der Entwicklung für das Verständnis der Kirche und ihrer Kontinuität ergaben.

Die Spannung lässt sich bei Martin Luther am deutlichsten beobachten. Wenn es darum ging, die anerkannte Wahrheit zu vertreten, liess er keinen Zweifel darüber, dass er sich von Gott gesandt wisse. Er hatte seine Botschaft nicht selbst erfunden, sondern aus der Schrift geschöpft. Es wäre Ungehorsam gewesen, davon zurückzutreten. Er war sich bewusst, von Gott zu einer besonderen Rolle ausersehen zu sein. Er hat sich zwar bezeichnenderweise nie Reformator genannt¹. Dieser Titel ist ihm erst später gegeben worden. Er konnte sich aber einen *«Propheten der Deutschen»*, einen *«Apostel und Evangelisten in deutschen Landen»* oder *«Gottes unwürdiges Gezeug»* nennen². Er litt aber zugleich unter dieser Rolle. Die Auseinandersetzungen, in die er gedrängt wurde, blieben eine ständige Anfechtung für ihn. Hören wir nur eine jener Stellen, an denen die innere Spannung zum Ausdruck kommt: *«Durch alle Mühe und Arbeit, auch durch die besten Gründe der Heiligen Schrift, habe ich mein eigen Gewissen kaum rechtfertigen können, dass ich, einer allein, gegen den Papst habe auftreten können... Wie oft hat mein Herz gezappelt, mich gestraft und mir ihr eines stärkstes Argument vorgehalten. Bist wirklich allein du klug? Sollten die andern alle irren und so lange Zeit geirrt haben? Wie wenn vielleicht du geirrt und so viele Menschen zum Irrtum geführt hast, die nun alle in Ewigkeit verdammt sind? So fragte ich solange, bis Christus mich mit seinem einen gewissen Wort befestigt und bestätigt hat und mein Herz nicht mehr zappeln musste, sondern sich gegen die Argumente der Papisten aufrichtete, wie ein steinernes Ufer gegen die Wellen, und ihr Drohen und Stürmen verlachen konnte.»*³

Auch Calvin lebte in derselben Spannung. Ich denke vor allem an die berühmte Erwiderung an Kardinal Jakob Sadolet von 1539, in der er sich gegen den Vorwurf zu verteidigen hatte, die Kirche gespalten zu haben. So polemisch diese Schrift auch ist, spürt man doch jeder Zeile an, wie tief Calvin von der Frage betroffen ist. Es ist mehr als nur ein literarisches Mittel, wenn er in der Mitte seiner Schrift in der Form eines Gebetes zu

sprechen beginnt. Statt sich gegen den Kardinal zu verteidigen, trägt er die Auseinandersetzung vor Gott selbst: *«Wir wollen Herz und Sinn auf diesen Richter richten, der allein durch die strahlende Helle seines Antlitzes aufdeckt, was sonst im Schatten schlummert.»*⁴

Besonders bedrängend war für die Reformatoren die Tatsache, dass sie durch die Verkündigung ihrer Botschaft und die Auseinandersetzungen, die sich ergaben, in steigendem Masse dazu geführt wurden, die Autorität sowohl der Tradition als auch der Hierarchie der Kirche in Frage zu stellen. Die Zweifel konzentrierten sich zunächst auf den Papst. Wie konnte es sein, dass er die reformatorische Botschaft verwarf? Und wenn er sie verwarf, war dann nicht über die besondere Person des Papstes die Institution des Papsttums als solche in Zweifel gezogen? Die fruchtlosen Auseinandersetzungen der folgenden Jahre haben, wie wir alle wissen, Luther und auch die übrigen Reformatoren in wachsendem Masse zu der Überzeugung geführt, dass der Papst der Antichrist sei. Das Amt, das die Reinheit der Tradition seit den Aposteln hätte gewährleisten sollen, war im Gegenteil Quelle des Irrtums geworden. Vielleicht noch schwerwiegender war der nächste Schritt: Der Zweifel an der Autorität der Konzile. Martin Luther hatte diese Überzeugung nicht von allem Anfang an gehabt, sie wurde ihm durch die Disputation mit Johannes Eck aufgenötigt. Konzile *können* irren! Alle Reformatoren haben an der Autorität vor allem der altkirchlichen Konzile de facto festgehalten. Es war ihnen aber durch die Auseinandersetzungen mit ihren Gegnern klargeworden, dass diese Autorität einzig in ihrer Übereinstimmung mit dem Evangelium, nicht in irgendeiner anderen, ihnen innewohnenden Qualität beruhe. Die entscheidende Wende war damit vollzogen. Einzig das Evangelium entscheidet über die Kontinuität der Kirche durch die Jahrhunderte. Es gibt keine andere Instanz, die die Gegenwart der Wahrheit sichern würde.

Nachdem diese Wende einmal vollzogen war, ist es nicht verwunderlich, dass die Reformatoren auch der bischöflichen Sukzession keine entscheidende Bedeutung mehr zumessen konnten. Sie haben zwar den grössten Wert darauf gelegt, dass die Verkündiger von der Kirche zu ihrem Dienst beauftragt werden. Sie haben sich in kritischen Situationen auch gerne darauf berufen, dass sie selbst ihr Amt von der Kirche empfangen hätten.

Sie konnten aber die bischöfliche Sukzession nicht länger als selbstverständlichen Ausdruck der Kontinuität der Kirche ansehen. Einzig die Sukzession des Evangeliums war massgebend. «*Ad evangelium successio est alligata*», konnte Luther sagen⁵, und wo das Evangelium nicht verkündigt wird, spricht er von toten Sukzessionen (*mortuae successiones*)⁶.

Das Ergebnis ist deutlich. Die Botschaft der Reformatoren und der Widerstand, auf den sie stiess, führten unausweichlich dazu, das überlieferte Verständnis der Kontinuität der Kirche zu hinterfragen.

3. Neue Perspektiven

Wie sind nun aber die Reformatoren und ihre unmittelbaren Nachfolger mit dieser bedrängenden neuen Erkenntnis umgegangen? Sie konnten sich ja nicht damit begnügen, negativ zu argumentieren. Sie mussten sich der Frage stellen, wie denn von den Voraussetzungen her, zu denen sie von innen und aussen gedrängt waren, die Kontinuität der Kirche durch die Jahrhunderte zu verstehen sei. Soweit ich sehen kann, sind hier vier Überlegungen zu nennen:

1. Die Überzeugung, dass Gott seine Kirche durch alle Zeiten erhalten habe, blieb für die Reformatoren die selbstverständliche Voraussetzung aller Überlegungen über die Kontinuität der Kirche. Gott erfüllt seine Verheissung. Er bleibt der Gemeinde, die er berufen hat, treu. Sie sind sich auch darüber einig, dass die Kontinuität eine geschichtliche Realität ist. Sie haben sich nicht in die Auskunft geflüchtet, dass die wahre Kirche grundsätzlich unsichtbar sei. Die Kirche hat von den Anfängen bis heute kontinuierlich in der Geschichte existiert und wird bis zum Ende der Zeiten in der Geschichte weiterleben. Sie wird überall da geschichtliche Realität, wo Gott sein Wort wirken lässt. Das Wort, das Gott einmal und immer wieder ergehen liess, ist die eine *nota*, an der dem Glaubenden die Gegenwart Christi erkennbar wird. «*Unica enim et perpetua et infalibile Ecclesiae nota semper fuit Verbum.*»⁷ Oder: «*stat fixa sententia, ecclesiam non nasci nec subsistere in natura sua, nisi verbo Dei*»⁸. Gewiss, die Reformatoren haben gelegentlich noch weitere Merkmale aufge-

zählt, an denen die wahre Kirche erkennbar wird. Die eigentliche Betonung lag aber immer auf dieser einen *nota*, dem Worte Gottes.⁹ Die Kirche ist darum für sie streng genommen eine verborgene Realität. Nicht unsichtbar, wohl aber verborgen. Ihre Existenz kann nur im Glauben wahrgenommen werden. *«Es ist ein hoch tief verborgen Ding die Kirche, dass sie niemand kennen noch sehen mag, sondern allein an der Taufe, Sakrament und Wort fassen und glauben muss.»*¹⁰ Die Kontinuität der Kirche durch die Jahrhunderte kann darum letztlich nicht nachgewiesen werden. Der Weg, den Gott sie führte, ist vielleicht ganz anders verlaufen, als wir anzunehmen geneigt sind. Sein Wort hat vielleicht in der Unscheinbarkeit gewirkt. Sein Leib war in Minderheiten, bei Geringen und Kleinen, vor allem aber im Leiden unter dem Kreuz verborgen¹¹. Weil sie ganz auf dem Wirken des Wortes beruht, kann sie auch gerade da neu Wirklichkeit werden, wo sie für tot angesehen wurde. Die Kirche lebt in Auferstehungen, sagte Calvin.

Gehören wir dieser Gemeinschaft an? Alles kommt darauf an, dass jeder von uns die Gewissheit erhält, der von Gott erwählten Schar anzugehören, die sich dem Worte öffnet. Vielleicht ist das Thema der Erwählung im theologischen Denken und den Bekenntnissen der Reformationszeit unter anderem auch aus diesem Grund so wichtig geworden, weil sich durch diese Vorstellung zugleich die geschichtliche Realität der Kirche durch die Jahrhunderte und ihre Verborgenheit erklären liess. *«Ich glaube»*, sagt der Heidelberger Katechismus, *«dass der Sohn Gottes aus dem ganzen menschlichen Geschlecht sich eine auserwählte Gemeinde zum ewigen Leben durch seinen Geist und sein Wort in Einigkeit des wahren Glaubens von Anbeginn der Welt bis ans Ende versammle, schütze und erhalte, und dass ich derselben ein lebendiges Glied bin und bleiben werde»* (Frage 54).

2. Wenn das Wort die Kirche schafft, bleibt jeder neuen Generation kein anderer Weg, als auf das Wort, das Gott in Christus ergehen liess, zurückzugreifen. Die Kirche kann nicht aus der Tradition, wie sie die jeweils vorhergehende Generation erreicht hat, abgeleitet werden. Sie muss aus dem Wort heraus ständig von neuem entstehen. Die Tradition hat keine eigene Dynamik, sondern wird von Generation zu Generation

dadurch weitergeführt, dass Gott sein Wort von neuem wirken lässt. Die Kirche kann sich darum weder auf ihre eigene Vergangenheit noch auf irgendwelche neuen Eingebungen verlassen. Der Geist, der sie in alle Wahrheit führt, wird immer vom ursprünglichen Worte ausgehen. Indem sie sich diesem Worte öffnet, wird sie in einer neuen Zeit auch neue Einsichten gewinnen. Denn das Wort drängt ja immer nach vorne. Es weist auf den Herrn hin, der wiederkommen wird¹². Die Kontinuität der Kirche wird demnach in jeder neuen Generation dadurch erfahrbar, dass sie sich in das Wirken des Wortes hineinziehen lässt. Was in der Vergangenheit bereits aus diesem Wort geboren war, beginnt dann zu leuchten und zu sprechen. Die kontinuierliche Geschichte, die damit sichtbar wird, hat ihre Bedeutung darin, dass sie auf das Wort hinweist. Sie ist nicht aus sich selbst grundlegend. Die Kirche soll *«an keiner Histori oder Geschicht nit hangen oder hafften»*, sagt der reformatorische Historiker Kaspar Hedio sehr schön (1551), *«sonder ihr hertz weiden und trösten in der verheissenen und gewissen zukunft unseres Heilands Jesu Christi»*¹³.

3. Entscheidend wichtig war für die Mehrzahl der Reformatoren die Einsicht, dass die Verkündigung Christi von allem Anfang an den Kräften des Antichrists gegenüberstand. Kirche und Anti-Kirche lagen zu allen Zeiten miteinander im Streite. Luther spricht im Anschluss an Aussagen früherer Theologen gerne von der Kirche Abels und der Kirche Kains. Gott hat die wahre Kirche durch das Auf und Ab der Geschichte immer wieder bewahrt, gesammelt und beschützt. Die Kräfte des Antichrists haben aber zugleich im Laufe der Geschichte bis in die jüngste Zeit zugenommen. Die Reinheit der Kirche Abels ist durch diesen wachsenden Abfall verdunkelt worden. Sie ist durch die übermäßige Sichtbarkeit des Antichrists noch verborgener geworden. Die Reformation bedeutet in gewissem Sinne eine neue Zuspitzung dieser Auseinandersetzung. Einerseits ist es eine Zeit der Gnade, weil Gott das Evangelium neu ans Licht gebracht hat, eine privilegierte Zeit, weil die Kirche Abels neu zur Geltung kommt. Andererseits ist es eine Zeit der Unruhe, der Verwirrung und des Leidens, weil die Auseinandersetzung so dramatische Gestalt annimmt. Für manche war diese Zuspitzung ein Hinweis darauf, dass die Endzeit angebrochen war.

4. Schliesslich ist noch eine vierte Überlegung zu nennen. Manche Reformatoren haben den Versuch gemacht, die "Zeugen der Wahrheit" aufzuzählen, die in jeder Generation das Evangelium erkannt und verkündigt hatten. Sie wollten und konnten es nicht genug sein lassen mit der allgemeinen Aussage, dass Gott zu allen Zeiten Zeugen erweckt habe, sondern unternahmen es, die ununterbrochene Kette der *testes veritatis* beim Namen zu nennen. «*Quaelibet aetas*», sagt Kaspar Hedio, «*habuit suos theodidaktous, et in fide electorum Dei, agnitioneque veritatis, iudicio sano praeditos*»¹⁴. Liess sich zeigen, wer diese «Theodidakten» waren? Der Versuch stand in gewissem Sinne im Widerspruch zu den übrigen Überlegungen über die Kontinuität der Kirche. Denn wurde dadurch nicht dennoch die Verborgenheit der Kirche ungebührlich aufgehoben? Es ist aber verständlich, dass sich dieses Bedürfnis einstellte. Denn blieb ohne diesen Nachweis die Behauptung der Kontinuität nicht allzu unbestimmt und unanschaulich? Konnte wirklich als geschichtlich bezeichnet werden, was sich in der Geschichte in keiner Weise fassen liess? Martin Luther selbst hat immer wieder solche Namen genannt. Es ging ihm dabei allerdings mehr darum, Beispiele von echten Zeugen aufzuführen, als die Lückenlosigkeit der wahren Kirche durch die Jahrhunderte historisch nachzuweisen.¹⁵ Dieses Interesse findet sich erst in einer späteren Generation. Ein Stück weit bei Kaspar Hedio und dann vor allem bei Matthias Flacius. Er legte in den Magdeburger Zenturien einen eigentlichen *Catalogus testium veritatis* vor. Dasselbe Anliegen ist später noch auf andere Weise vertreten worden. Die Kontinuität konnte etwa in der Sukzession der Minderheiten, der Aussenseiter und Non-Konformisten gesucht werden. Wie immer die Antwort im Einzelnen aussah, wurde in den evangelischen Kirchen immer wieder der Versuch gemacht, die Sukzession im Worte anschaulich geltend zu machen.

4. Die Frage der Kontinuität im Gespräch zwischen den Kirchen heute

Wie ist nun aber die Frage der Kontinuität der Kirche durch die Jahrhunderte heute zu beurteilen? Die Kirchen sind einander nach Jahrhunderten der Trennung wieder nähergekommen. Obwohl sie noch getrennt sind, können sie doch beginnen, die Einheit als reale Möglichkeit ins Auge zu fassen. Wie wird die einmal vereinigte Kirche die Kontinuität der Kirche Jesu Christi durch die Jahrhunderte verstehen? Wenn nächste Schritte vollzogen werden sollen, muss sich das ökumenische Gespräch bereits jetzt mit dieser Frage befassen. Welche Bedeutung kommt den theologischen Überlegungen der Reformatoren selbst im Blick darauf zu? Können sie auch heute noch Gültigkeit beanspruchen? Oder muss die Frage nach der Kontinuität der Kirche heute im Zeitalter der ökumenischen Bewegung neu und ganz anders gestellt werden?

Es wird kaum ein Zweifel daran sein, dass die Aussagen der Reformatoren der Revision bedürfen. Vor allem muss eines ausdrücklich unterstrichen werden. Die Vorstellungen der Reformatoren über die Kontinuität der wahren Kirche dürfen auf alle Fälle nicht zur Glorifizierung der eigenen konfessionellen Tradition missbraucht werden. Das ist im Laufe der Jahrhunderte bis zum heutigen Tage immer wieder geschehen. Was die Reformatoren über die wahre Kirche ausgesagt hatten, wurde ohne viel Hemmungen auf die eigene Tradition übertragen. Die Folgerungen, zu denen sie in der konkreten Auseinandersetzung ihrer Zeit gedrängt worden waren, wurden zur Grundlage für die Beschreibung des Gegensatzes zwischen den evangelischen Kirchen und den übrigen Traditionen. Die evangelischen Kirchen waren die erwählte Schar; sie waren die Kirche, die aus dem Wort lebte; sie waren die wahre Gemeinschaft des Glaubens gegenüber der irrenden Kirche. Die Vorstellungen der Reformatoren konnten durch diese Übertragung gelegentlich sogar zur Grundlage für ein eigentliches messianisches Bewusstsein der evangelischen Kirchen werden. Diese Entwicklung war und ist darum so verhängnisvoll, weil dadurch die Aussagen der Reformatoren auf subtile Weise in ihr Gegenteil verkehrt

werden: Die wahre Kirche wird damit wieder mit einer bestimmten geschichtlichen Grösse identifiziert.

Aber nicht nur an die konfessionalistischen Interpreten der Reformatoren, sondern auch an die Reformatoren selbst sind Fragen zu richten. War ihr Urteil über die römische Kirche, die Papisten, wie sie sagten, wirklich zutreffend? Hat nicht der weitere Verlauf der Geschichte deutlich werden lassen, dass die Tradition, in der sie vor allem Abfall und Irrtum sahen, in weit höherem Masse der Erneuerung fähig war als sie angenommen hatten? Sie erwies sich in Tat und Wahrheit als Quelle von neuen Kräften. Die römische Kirche ist zu einem Werkzeug der missionarischen Ausbreitung geworden und *«hat es wie keine andere Kirche verstanden, so zu den Völkern zu sprechen, dass diese auf sie hören»*¹⁶. Kann sie da wirklich die Anti-Kirche gewesen sein, die die Reformatoren in ihr sahen? So weitgehend die Kritik der Reformatoren im Einzelnen berechtigt war, muss doch ihr pauschales Urteil im Rückblick als unangemessen bezeichnet werden. Die wahre Kirche war gerade auch in der Tradition *«verborgen»*, die sie mit so viel Schärfe als bloss menschliche Tradition denunzierten und bekämpften.

Das heisst allerdings nicht, dass die damalige Auseinandersetzung einfach gegenstandslos geworden wäre. Die Feststellung, dass sich die Reformatoren in ihrer Einschätzung der römischen Kirche ein Stück weit geirrt haben, hebt die Tatsache nicht auf, dass die Auseinandersetzung tiefe Gründe hatte. Die Trennung kam nicht von ungefähr. Sie hatte ihren Grund darin, dass sich die reformatorische Botschaft in der Tat nicht in das damalige Verständnis von Tradition und Autorität einfügen liess. Die Trennung hätte nur vermieden werden können, wenn sich die damalige Kirche bereit gefunden hätte, ihr Verständnis neu zu überdenken. Und das gilt auch heute. Die Trennung kann nur überwunden werden, wenn es gelingt, gemeinsam ein Verständnis von Tradition und Autorität zu entfalten, in dem die Einsichten der Reformatoren ihren vollen Platz finden können. Dialoge, die sich auf den theologischen Inhalt der reformatorischen Botschaft konzentrieren, die Auseinandersetzung, zu der sie geführt hat, aber unbeachtet lassen, sind unzureichend. Es wäre eine Illusion zu glauben, dass sich die Ereignisse der Reformation im Augenblick der Vereinigung gewissermaßen 'abstossen' liessen. Die Auseinandersetzung *muss* aufgearbeitet wer-

den. Das Problem wird dadurch noch verschärft, dass die Botschaft der Reformatoren nur dadurch durch die Jahrhunderte bewahrt werden konnte, dass eigene Kirchen entstanden. Die damalige Auseinandersetzung ist dauerhafte Geschichte geworden. Diese Geschichte kann weder rückgängig gemacht noch in ihrer Bedeutung in Zweifel gezogen werden. Die einmal vereinigte Kirche wird nur dann auf widerstandsfähiger Grundlage beruhen, wenn es gelingt, gemeinsam zu einer Konzeption der Kontinuität der Kirche vorzustossen, in der dieser getrennten Geschichte volle Gerechtigkeit widerfährt.

Was heisst das nun im Blick auf die vier genannten Überlegungen der Reformatoren? Lassen Sie mich folgende vier Folgerungen vorschlagen:

1. Nötigt uns die Erfahrung der Reformation nicht dazu, äusserst zurückhaltend zu werden gegenüber der Vorstellung, dass die Kontinuität der wahren Kirche durch die geschichtliche Kontinuität irgendwelcher Strukturen gewährleistet werden kann? Weder das Papsttum noch die bischöfliche Sukzession waren im 16. Jahrhundert in der Lage, dem, was an der Reformation wahr und berechtigt war, in die Kirche Eingang zu verschaffen. Ja, es kann kein Zweifel sein, dass die Einheit der Kirche zu einem grossen Teil gerade durch das Versagen dieser Strukturen auseinanderbrach. Auch der Ruf nach einem Konzil führte zu keiner Lösung. Können aber Strukturen, die in einem entscheidenden Augenblick der Kirchengeschichte versagt haben, weiterhin als *notwendige* Träger der Kontinuität der Kirche angesehen werden? Sind sie als solche nicht disqualifiziert worden? Zeigt nicht gerade die Erfahrung der Reformation, dass Gott seine Kirche auf komplizierteren Wegen führt?

Gewiss, die Kirchen der Reformation werden zugeben müssen, dass ihre Sicht der Kontinuität leicht zu einem spiritualistischen Verständnis der Kirche führen kann. Sie werden vor allem zugeben müssen, dass sie oft zu bereitwillig einem tief eingewurzelten Reflex des Anti-Institutionalismus nachgeben und die Kontinuität der Kirche überall, nur nicht in den kontinuierlichen Strukturen sehen wollen. Sie müssen sich gewiss neu bereit finden, ja zu sagen zu sichtbaren Zeichen, durch die der geschichtliche Charakter der Kontinuität der Kirche unterstrichen und augenfällig gemacht wird.

Werden sie aber nicht gerade um der Einheit willen geltend machen müssen, dass es sich dabei nie um mehr als um Zeichen handeln kann? Die getrennten Kirchen werden sich nur vereinigen und in der Einheit leben können, wenn sie aus der Erfahrung ihrer Trennung diese Folgerung ziehen.

2. Zeigt die Erfahrung der Reformation nicht, dass der Weg in die Zukunft sich der Kirche einzig durch den Rückgriff auf das ursprüngliche Wort öffnet? Die Botschaft der Reformatoren hat zur Trennung geführt. Kann aber die Trennung je anders überwunden werden als durch die gemeinsame Hinwendung zum Ursprung, aus dem alle Kirchen gewachsen sind? Und wird die einmal vereinigte Kirche ihren Weg in der Einheit je anders fortsetzen können, als dass sie sich ständig von den Ursprüngen her leiten lässt?

Gewiss, die Kirchen der Reformation werden zugeben müssen, dass sie durch die ständige Betonung des ursprünglichen Wortes das Bewusstsein für die Kontinuität der Kirche durch die Jahrhunderte ein Stück weit verloren haben. Sie werden zugeben müssen, dass sie vieles von jenem Reichtum, den Gott der Kirche im Laufe der Jahrhunderte hat zuteil werden lassen, eingebüsst haben. Der Dialog mit anderen Kirchen ist für sie darum so wichtig, weil er ihnen so viel Vergessenes in Erinnerung ruft.

Werden sie aber nicht gerade um der Einheit willen jene Leidenschaft der Reformatoren für das lebendige Wort geltend machen müssen? Die eine Kirche kann nicht durch einen kunstvoll ausgedachten Kompromiss aus den bestehenden Traditionen abgeleitet werden, sie entsteht, wächst und lebt aus der erneuernden Kraft der einen ursprünglichen Tradition, die alle Traditionen durchweht und sich auch heute neu zu manifestieren vermag.

3. Und zeigt die Erfahrung der Reformation nicht weiter, dass es zu allen Zeiten um die Auseinandersetzung zwischen der wahren und der irrenden Kirche geht? Wird wirklich das Evangelium verkündigt? Wird wirklich die Verantwortung wahrgenommen, die sich daraus ergibt? Die Kirche muss sich diesen Fragen ständig stellen. Auch die einmal verein-

nigte Kirche wird sich diesen Fragen stellen müssen. Die getrennten Kirchen werden nicht schon dadurch zur wahren Kirche, dass sie die Einheit auf irgendeine Weise wiederfinden, sondern vor allem dadurch, dass sie gemeinsam die Grenze erkennen, die heute wahre und irrende Kirche voneinander trennt.

Die Kirchen der Reformation haben, wie wir bereits gesehen haben, die Grenze vielleicht zu rasch und endgültig gezogen. Sie haben sich, so wie übrigens auch andere Kirchen, vor allem zu lange mit der Auskunft zufrieden gegeben, dass die Frage nach der wahren Kirche durch die konfessionellen Grenzen beantwortet sei. Das Zeugnis der Reformatoren hätte dieses Missverständnis im Grunde nicht aufkommen lassen dürfen. Denn besagt es nicht gerade, dass die Front nicht von vornherein gegeben ist, sondern von jeder Generation neu entdeckt werden muss?

4. Der Gedanke der *testes veritatis* mag auf den ersten Blick eine etwas primitive Vorstellung sein. Denn liegt die Versuchung nicht allzu nahe, aus der Vergangenheit ein Florilegium zusammenzustellen, das der eigenen Überzeugung und dem eigenen Geschmack entspricht? Die Absicht, die hinter diesem Versuch steht, ist aber auch einer tieferen Interpretation fähig. Ist die Kette der Zeugen nicht der Ausdruck der Überzeugung, dass die eigentliche Sukzession in der Kirche diejenige der Beter, der Lehrer, der Seher und Propheten ist? Gott wird es nie an Stimmen fehlen lassen, die sein Wort bezeugen. *«Jede Zeit hat ihren Luther»*¹⁷, sagt Kaspar Hedio¹⁸. Eine Wolke von Zeugen begleitet die Kirche auf ihrem Wege durch die Jahrhunderte. Wenn die getrennten Kirchen zusammenfinden sollen, müssen sie vor allem auf diese Wolke achten. Die Einheit wird da fest gegründet sein, wo das gemeinsame Bewusstsein für diese Sukzession gewachsen ist. Und auch die einmal vereinigte Kirche wird ihre Aufmerksamkeit vor allem darauf richten müssen, dass diese Sukzession in ihrer Mitte weitergeführt wird. Sie wird in der ständigen Bitte leben, dass Gott die Zeugen beruft, deren sie bedarf, um ihm gehorsam zu sein. Alle Überlegungen über Sukzessionen anderer Art können im Vergleich dazu höchstens untergeordnete Bedeutung beanspruchen.

Vortrag anlässlich des 80. Geburtstags von Karl Rahner SJ. am 5. März 1984, veröffentlicht in: Zeitschrift für Katholische Theologie 106, 1984, S. 365 – 375.

¹Wolfgang Höhne, Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Band 12, Berlin und Hamburg 1963, S. 162. Luther konnte hingegen das Wort "reformieren" von sich selbst brauchen: "Ich habe mehr gereformiert als fünf Konzile", sagt er z. B. einmal.

²Karl Holl, Luthers Urteile über sich selbst (1903), in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, 1948⁷, S. 392.

³WA VIII, 411, 29ff.; WA VIII, 482, 28ff.

⁴Musste Reformation sein? Calvins Antwort an Kardinal Sadolet. Übersetzt und eingeleitet von Günter Gloede, Berlin 1957, S. 39. Lateinischer Wortlaut in "Johannes Calvini Opera selecta", Bd. I ed. Petrus Barth, München 1926, SS. 457-489

⁵WA XXXIX, 2, 176, 5.

⁶WA XXXIX, 2, 180, 23

⁷In Esaiam Prophetam schol. 1534, WA XXV, 97

⁸WA I, 13, 38

⁹Vgl. dazu Ernst Wolf, Die Einheit der Kirche im Zeugnis der Reformation, in: Peregrinatio, Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, München 1954, S. 156ff.

¹⁰Wider Hans Worst, WA LI, 507, 14

¹¹Vgl. W. Höhne, a.a.O., S. 83ff.

¹²Berner Synodus mit den Schlussreden der Berner Disputation und dem Reformationsmandat, Bern 1978, S. 41.

¹³Hartwig Keute, Reformation und Geschichte. Kaspar Hedio als Historiograph, Göttinger Theologische Arbeiten, Band 19, Göttingen 1980, S. 195 (vgl. S. 393).

¹⁴H. Keute, a.a.O., S. 133.

¹⁵W. Höhne, a.a.O., S. 80.

¹⁶William Temple in der Eröffnungspredigt für die Zweite Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Edinburg 1937 in: Das Glaubensgespräch der Kirchen. Die Zweite Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung abgehalten in Edinburg vom 3.-18. August 1937. Bearbeitet von L. Hodgson, übers. von Ernst Staehelin, Zollikon-Zürich 1940, S. 24

¹⁷H. Keute, a.a.O., S. 180

¹⁸Die vom Ökumenischen Rat der Kirchen veröffentlichten Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt (Frankfurt 1981) gehen leider auf die eigentliche Sukzession der

testes kaum mit einem Worte ein, verweilen dafür umso ausführlicher bei der Sukzession der Bischöfe. Die 'Konvergenz' hätte durch eine bessere Verteilung der Gewichte wesentlich verstärkt werden können.

B

**Ökumenische
Bewegung und konziliare
Gemeinschaft**

6.

Konziliare Gemeinschaft und Konzile

Überlegungen über den Weg der Kirchen zu einem universalen Konzil

Die Begriffe «konziliar» und «Konzil» sind seit einiger Zeit in der ökumenischen Diskussion wiederum in den Vordergrund der Aufmerksamkeit getreten. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat auf seiner Vollversammlung in Vancouver (1983) die Kirchen aufgerufen, sich in einem «konziliaren Prozess gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung» zu engagieren. Der Deutsche Evangelische Kirchentag in Düsseldorf (1985) hat vorgeschlagen, daß die Kirchen zu einem «Konzil» zusammentreten und gemeinsam ein unüberhörbares Wort zum Frieden sagen sollten. Was heisst hier «konziliar»? Was ist mit «Konzil» gemeint?

Beide Begriffe sind nicht ohne weiteres klar. Vor allem die Formulierung des Ökumenischen Rates der Kirchen bereitet Schwierigkeiten. Mehrere Ausdrücke «konziliar», «Prozess», «gegenseitige Verpflichtung», «Bund» werden hier aneinandergereiht, ohne dass deutlich gemacht würde, in welcher Beziehung sie zueinander stehen. «Konziliar» lässt an ein Konzil denken. Der Ökumenische Rat der Kirchen redet aber von einem «Prozess gegenseitiger Verpflichtung». Was ist damit gemeint? Braucht es dafür ein Konzil? Und wenn kein Konzil erforderlich ist, warum wird der Prozess dann «konziliar» genannt? Indem erklärend das Wort «Bund» hinzugefügt wird, wird die Wendung noch verwirrlicher. Die Meinung ist offensichtlich, dass der konziliare Prozess gegenseitiger Verpflichtung ebensogut als Bund beschrieben werden kann. Die Frage entsteht dann aber sofort, in welchem Sinn der Begriff des Bundes hier verwendet wird. Kurzum: So einladend die Formulierung beim ersten Hören klingt, wirft sie bei näherem Besehen eine Reihe von Fragen auf, die der Klärung bedürfen. Auch der Vorschlag des Deutschen Evangelischen Kirchentags hat seine Schwierigkeiten. Wenn das Wort «Konzil» verwendet wurde, war der Gedanke offenbar, dass die Kirchen zu einer verbindlichen Versammlung zusammenkommen sollten.

Warum aber dafür die Bezeichnung «Konzil» wählen? Welcher spezifische Inhalt ist dem Ausdruck eigen? Oder umgekehrt gefragt: Ist für die Urheber des Vorschlags irgend etwas dadurch verloren gegangen, dass der Ausdruck aufgegeben und durch den neutralen Ausdruck «Konvokation» ersetzt werden musste?

Der Verdacht lässt sich nicht von der Hand weisen, dass die Worte «konziliar» und «Konzil» in beiden Vorschlägen ohne präzise Vorstellungen verwendet werden. Sie wurden herangezogen, um zu betonen, dass es um einen Neuaufbruch gehe. Die Kirchen sollen sich nicht mit den bisherigen, bereits erprobten Modellen des gemeinsamen Zeugnisses begnügen, sondern sich zu einer neuen Qualität der Gemeinsamkeit bereit finden. Ja, es mag sein, dass die beiden Begriffe absichtlich ohne nähere Definition verwendet wurden. Der Aufruf sollte sich nicht sofort im Gestrüpp entgegengesetzter konfessioneller Interpretationen verfangen, sondern über sie hinweg die Kirchen in Bewegung setzen. Die Klärung sollte gewissermaßen *in via* erfolgen. Genau hier liegt aber die Schwierigkeit. Die Begriffe «konziliar» und «Konzil» haben tiefe Wurzeln in der Tradition der Kirche. Sie haben eine bestimmte vorgegebene Bedeutung und können darum nicht auf unbestimmte Weise verwendet werden. Sie rufen in den verschiedenen Kirchen unterschiedliche, durch die konfessionelle Tradition vorgeprägte Vorstellungen wach, und wenn sie in der ökumenischen Diskussion verwendet werden, stellt sich fast unvermeidlich das Misstrauen ein, die Begriffe würden in einem Sinn verwendet, der der eigenen Tradition nicht entspricht. Die Geschichte der Begriffe und die verschiedenen Interpretationen, die sie in den konfessionellen Traditionen gefunden haben, müssen darum in Rechnung gestellt werden. Der Weg in die Zukunft kann nur geöffnet werden, wenn darüber eine Verständigung erzielt wird. Solange die Begriffe losgelöst von ihrem geschichtlichen Ursprung verwendet werden, werden sie nichts als Missverständnisse hervorrufen; und was der Vorschlag eigentlich im Auge hatte, wird über unfruchtbaren Debatten verloren gehen. Wenn die Begriffe hingegen auf dem Hintergrund ihrer geschichtlich gewordenen Bedeutung in kreativer Weiterführung verwendet werden, mag sich für die Kirchen ein neuer Horizont auftun. Die folgenden Überlegungen sind ein Versuch in dieser Richtung.

1. Drei Vorbemerkungen

- a) Zunächst sei darauf hingewiesen, dass der Ökumenische Rat der Kirchen sich bereits in früheren Jahren mit der Frage beschäftigt hat, inwiefern die ökumenische Bewegung als gemeinsame Vorbereitung eines universalen Konzils verstanden werden kann. Die Studie wurde von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung unternommen. Unmittelbar nach der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft (1966) traf sich eine kleine Gruppe von Theologen, um der Frage nachzugehen, welche Bedeutung die Konzile der alten Kirche als Modell für die heutige ökumenische Bewegung haben könnten. Der Austausch führte zum Ergebnis, dass zwischen der konziliaren Praxis der Alten Kirche und der heutigen ökumenischen Bewegung in der Tat eine gewisse Affinität bestehe: das Ziel der ökumenischen Bewegung könne in der gemeinsamen Vorbereitung eines universalen Konzils gesehen werden. Der Gedanke wurde von der Vollversammlung in Uppsala (1968) aufgenommen: *«Die ökumenische Bewegung trägt dazu bei, diese Erfahrung der Universalität zu erweitern, und ihre regionalen Räte sowie der Ökumenische Rat der Kirchen können als eine Übergangslösung bis zu einer schliesslich zu verwirklichenden wahrhaft universalen, ökumenischen, konziliaren Form des gemeinsamen Lebens und Zeugnisses angesehen werden. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen, die einander verpflichtet sind, sollten auf die Zeit hinarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann.»*¹ Die Debatte wurde durch diese Erklärung angeregt. Das Thema kam im Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Sprache (Canterbury 1969) und wurde in den folgenden Jahren im Rahmen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung weiterverfolgt (Löwen 1971, Salamanca 1973). In diesen Diskussionen entstand Schritt für Schritt die Beschreibung der «Einheit, die wir suchen», die schliesslich auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi (1975) offiziell angenommen wurde: *«Die Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Ortskirchen zu verstehen, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind. In dieser konziliaren Gemeinschaft hat jede Ortskirche zusammen mit den anderen volle Katholizität, sie bekennt den-*

selben apostolischen Glauben und erkennt daher die anderen als Glieder derselben Kirche Christi an, die von demselben Gott geleitet werden. Wie die Vollversammlung von Neu-Delhi ausführte, gehören sie zusammen, weil sie die gleiche Taufe empfangen haben und das gleiche Heilige Abendmahl feiern; sie erkennen die Mitglieder und die geistlichen Ämter der anderen Ortskirchen an. Sie sind eins in ihrem Auftrag, das Evangelium von Christus in ihrer Verkündigung und in ihrem Dienst in der Welt und vor der Welt zu bekennen. Zu diesem Zweck ist jede Kirche bestrebt, die angebahnten Beziehungen aufrechtzuerhalten und neue Beziehungen (sustained and sustaining relations) zu ihren Schwesterkirchen anzuknüpfen und diesen Beziehungen in konziliaren Zusammenkünften Ausdruck zu verleihen, wo immer die Erfüllung ihres gemeinsamen Auftrags dies erfordert.»²

Diese Vorarbeiten sollten nicht vergessen werden, wenn sich heute die Frage nach der Bedeutung der konziliaren Tradition für die ökumenische Bewegung von neuem stellt. Die ökumenische Diskussion wird oft durch ihr allzu kurzes Gedächtnis dazu gezwungen, längst vergangene Pfade nochmals zu gehen!

- b) Die Diskussion war von jeher durch eine sprachliche Schwierigkeit belastet. Das englische Wort «council» gibt Anlass zu Missverständnissen. Es kann sowohl Konzil als auch loser Zusammenschluss der Kirchen bedeuten. Im Deutschen und Französischen kann ein Unterschied gemacht werden: Konzil und Rat, concile und conseil. Im Englischen steht nur ein einziger Ausdruck zur Verfügung. Wenn die Diskussion über das Thema auf Englisch geführt wird – und das ist fast immer der Fall! – ist darum oft unklar, was gemeint ist: die konziliare Versammlung, die verbindlich spricht und entscheidet, oder der vorläufige Zusammenschluss von Kirchen, die sich noch nicht in der Lage sehen, die volle Gemeinschaft zu erklären. Auch die Formulierung der Vollversammlung von Vancouver ist in dieser Hinsicht nicht sofort klar. In welcher Hinsicht ist hier das Wort «konziliar» gebraucht? Erst durch die Übersetzung ins Deutsche und Französische wird deutlich, dass von der Bedeutung «Konzil» ausgegangen wird.

c) Der Vorschlag der Vollversammlung von Vancouver ruft die Kirchen zu einem klaren Engagement für «Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung» auf. Er lässt die Vision einer Kirche entstehen, die in der Gesellschaft ein entschiedenes Zeugnis ablegt. In gewissem Sinne kommen in diesem Vorschlag die beiden Bewegungen für «Glauben und Kirchenverfassung» und für «Praktisches Christentum» zusammen. Auf der einen Seite wird vorgeschlagen, dass die Kirchen einer neuen Qualität von Gemeinschaft unter sich Raum geben sollen, auf der anderen Seite wird ihnen nahegelegt, gemeinsam für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung einzutreten. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat immer wieder zusammenfassende Zielvorstellungen für das Engagement der Kirchen in der Gesellschaft formuliert. In der Zeit nach der Vollversammlung von Amsterdam (1948) war das Leitmotiv die «verantwortliche Gesellschaft». In den Jahren, die auf die Vollversammlung von Nairobi (1975) folgten, war viel davon die Rede, dass sich die Kirchen für eine «gerechte, partizipatorische und ihrer Grenzen bewusste (sustainable) Gesellschaft» einsetzen sollten. Die Vollversammlung von Vancouver (1983) stellte die drei Stichworte «Gerechtigkeit», «Frieden» und «Bewahrung der Schöpfung» in den Vordergrund. Die Akzente haben sich verschoben: Die Aufgabe, der Gefahr der Selbsterstörung durch einen atomaren Krieg entgegenzutreten, hat im Vergleich zu früheren Jahren neue Priorität erhalten. Das Neue am Aufruf von Vancouver liegt aber noch an einer anderen Stelle. Die Vollversammlung verknüpft den Ruf zur Einheit mit dem Ruf zum Engagement in der Gesellschaft. Sie spricht von einem Prozess gegenseitiger Verpflichtung, der dem Engagement in der Gesellschaft vorausgehen oder doch mit ihm verbunden sein muss. Ohne eine neue Qualität der Gemeinschaft auch kein wirkliches Zeugnis! Die Aufgabe der Kirche besteht nicht einfach darin, auf die Werte hinzuweisen, die für die gute Ordnung der Gesellschaft massgebend sind. Das Zeugnis der Kirche besteht in erster Linie darin, dass sie selbst engagierte Gemeinschaft ist und als solche der Gesellschaft, in der sie lebt, zur Verfügung steht. Der Vorschlag von Vancouver könnte darum zur Gelegenheit werden, über die alte Spannung zwischen den Zielen der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung und der Bewegung für Praktisches Christentum hinauszufüh-

ren. Gerade darum ist es zu bedauern, dass das Unternehmen, das sich aus dem Vorschlag von Vancouver ergeben hat, mit den blossen Buchstaben GFS (oder auf englisch: JPIC) benannt wird. Ganz abgesehen davon, dass solche Abkürzungen ohnehin hässlich sind, führt diese Abkürzung fast unausweichlich zum Missverständnis, dass es sich beim ganzen Vorhaben um nichts anderes als eine Modifikation früherer Zielvorstellungen für das Engagement der Kirchen in der Gesellschaft gehe. Statt JPSS jetzt JPIC! Der eigentliche neue Akzent geht damit verloren.

2. Konziliarität, konziliare Gemeinschaft, Konzile

Was lässt sich aufgrund der Tradition der Kirche über das Wesen von Konzilen aussagen? Grundlegend ist die Beobachtung, dass die Kirche zu allen Zeiten repräsentative Versammlungen abgehalten hat, auf denen entscheidende Fragen zur Sprache kamen. Von den frühesten Zeiten bis heute zieht sich eine Kette von Zusammenkünften, Konzilen, Synoden, Vollversammlungen und dergleichen mehr. Die Bezeichnungen sind nicht immer dieselben. Das Bedürfnis, zu repräsentativen Versammlungen zusammenzukommen, bleibt aber durch alle Zeiten konstant. Das sog. Apostelkonzil in Jerusalem (Apg 15) ist vielleicht das erste Beispiel. Paulus war in Antiochien mit einem Konflikt konfrontiert worden, der sowohl die Verkündigung des Evangeliums als auch die Einheit der Kirche in Gefahr brachte. Er machte sich auf, um die Angelegenheit in Jerusalem Petrus und Jakobus zu unterbreiten. In einer Debatte, an der nicht nur die Ältesten, sondern die ganze Gemeinde beteiligt waren, wurde eine gemeinsame Antwort erstritten und den Gemeinden mitgeteilt. Es mag eingewendet werden, dass es sich hier streng genommen nicht um ein Konzil handle, und es ist in der Tat offensichtlich, dass sich die Versammlung in Jerusalem in vieler Hinsicht von den regionalen und ökumenischen Konzilen der späteren Kirche unterscheidet. Sie war nichtsdestoweniger im Rahmen der Frühzeit eine repräsentative Versammlung. Sie kam zustande als Reaktion auf eine Krise und trug dazu bei, die Integrität des Evangeliums zu bewahren und eine drohende Trennung abzuwehren.

Versammlungen mit diesem Zweck haben im Laufe der Geschichte immer wieder stattgefunden. Wo immer Kirche lebendig ist, wird sie offensichtlich von innen heraus getrieben, zusammenzukommen, auszutauschen, Entscheidungen zu treffen und die Wahrheit gemeinsam zu verkündigen. Religionsgeschichtler haben darauf hingewiesen – ich denke, mit guten Gründen –, dass die Einberufung von Konzilen ein Kennzeichen der christlichen Tradition sei. Keine andere der grossen religiösen Traditionen empfand in demselben Masse die Nötigung, repräsentative Versammlungen abzuhalten und durch sie zu sprechen und zu handeln. Gewiss, es gibt in neuerer Zeit buddhistische 'Konzile' und islamische Gipfeltreffen. Sie haben aber bei weitem nicht dieselben tiefen Wurzeln in der Tradition wie die christlichen Konzile.

Die Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat für diese innere Nötigung der Kirche den Begriff der 'Konziliarität' gebraucht. Der Ausdruck ist zwar nicht direkt dem biblischen Zeugnis entnommen. Er macht aber einen Sachverhalt deutlich, der sowohl im biblischen Zeugnis als auch vor allem in der Geschichte der Kirche erkennbar ist: um ihren Ursprüngen treu zu bleiben und ihren Auftrag zu erfüllen, muss die Kirche immer wieder zu Versammlungen zusammenkommen. Sie werden vom Heiligen Geist, der die Seinen in alle Wahrheit leiten will, als Werkzeuge benützt. Sie sind nicht zufällige Ereignisse, sondern haben ihre Wurzeln im Wesen der Kirche. Sie kommen, wenn auch nicht regelmässig und vorhersehbar, so doch aus innerer Notwendigkeit zustande.

Lässt sich sagen, warum dies so ist? Es ist dem Umstand zuzuschreiben, dass Jesus Christus die Verkündigung des Evangeliums Menschen anvertraut hat: den Jüngern und nach ihnen der Kirche. Er, der Auferstandene, ist in ihrer Mitte gegenwärtig. Der Heilige Geist erschliesst immer von neuem die Bedeutung dieser Gegenwart, und die Kirche steht darum vor der ständigen Aufgabe, zu verstehen, was der Geist ihr zu sagen hat. Die Bedeutung des Evangeliums steht fest und muss doch ständig von neuem entdeckt werden. Die Erkenntnis der Kirche ist nie vollständig. In neuen Situationen werden neue Aspekte in den Vordergrund treten, die erfasst, verstanden und in Erfahrung umgesetzt werden müssen. Die Notwendigkeit von Konzilen erklärt sich aus dieser Aufgabe. Um die Weisung des Geistes

zu erfassen, muss die Kirche zusammenkommen, den Heiligen Geist anrufen, auf die Quellen zurückgehen und in der Konfrontation unterschiedlicher Erkenntnisse der Wahrheit in ihrer Mitte Raum geben. Konzile gehören zum Gang der Kirche durch die Geschichte. So wie der Gottesdienst, sind sie eine Gelegenheit, sich unter dem Wort zu sammeln, Unklarheiten zu klären, den Gehorsam zu erneuern und sich von neuem senden zu lassen.

Damit ist ein wichtiges Stichwort gefallen: ein Konzil ist im Grunde ein gottesdienstlicher Akt. Es ist von derselben grundlegenden Bewegung gekennzeichnet wie auch jeder Gottesdienst: Sammlung, Reinigung, Hören, Erneuerung des Gehorsams in der Gemeinschaft der Kirche und neue Sendung. Jeder Gottesdienst ist im Grunde ein Mini-Konzil und umgekehrt: jedes Konzil ist letztlich ein gottesdienstlicher Akt. Es ist darum durchaus angemessen, von der 'Feier' eines Konzils zu reden, und es muss als Selbstverständlichkeit gelten, dass das Herzstück eines Konzils die gemeinsame Feier der Eucharistie ist. Das tiefste Wesen des Konzils wird in nuce bereits in der Feier der Eucharistie sichtbar.

Wenn wir die Geschichte der Kirche betrachten, tritt uns eine Vielfalt von konziliaren Ereignissen entgegen. Sie lassen sich nicht auf ein Modell reduzieren, und es ist wichtig, sich dessen bewusst zu bleiben. Die einzelnen konfessionellen Traditionen haben die Tendenz, sich auf eine bestimmte Form der Konziliarität festzulegen. Sie mögen aufgrund ihrer geschichtlichen Erfahrung gute Gründe dafür anführen, und diese müssen gewiss sorgfältig in Betracht gezogen werden, wenn es darum geht, gemeinsam diejenige Form zu finden, die sich für unsere Zeit aufdrängt. Keine Tradition kann aber den Anspruch erheben, dass die Wahrheit einzig durch ein bestimmtes Modell von Konziliarität weitergegeben worden ist.

Zunächst ist vor allem eine wichtige Unterscheidung vorzunehmen: Repräsentative Versammlungen können ordentliche, aber auch ausserordentliche Ereignisse sein. Die Kirche braucht in ihrem Leben einerseits Versammlungen und Synoden, die in regelmässigen Abständen aufgrund einer feststehenden Überlieferung oder gar einer Verfassung wiederkehren. Sie braucht sie als Werkzeuge, um die gute Ordnung aufrechtzuerhalten und allenfalls auch neuauftretende Probleme zu bewältigen. Sie braucht aber

auch immer wieder ausserordentliche Versammlungen, die als Antwort auf eine Krise der Kirche zustandekommen. «Konzile» im eigentlichen Sinn des Wortes sind einzig diese Versammlungen. Die grossen Konzile der Alten Kirche sind ihnen zuzurechnen. Sie wurden in unregelmässigen Abständen in Augenblicken einberufen, als die Kirche auseinanderzubrechen drohte. Dasselbe gilt z.B. für die Reformkonzile des 15. Jahrhunderts. Sie erwiesen sich als nötig, um längst fällig gewordene Reformen durchzuführen und auf diese Weise die bereits zerbrochene Einheit wiederherzustellen. Weitere Beispiele liessen sich aus dem Leben jeder einzelnen Kirche anführen: immer wieder werden ausserordentliche Versammlungen nötig. Ein orthodoxer Theologe hat darum mit einem gewissen Recht echte Konzile als «geistgewirkte» Ereignisse bezeichnet. Gewiss, kein Konzil kommt zustande, ohne dass von bestimmter Seite die Initiative ergriffen wird. Der *kairos* muss erkannt und genutzt werden. Ein Konzil ist nicht mit einem Mal von selbst da. Es muss geplant und betrieben werden. Die Rede von einem «konziliaren Prozess» ist in dieser Hinsicht irreführend. Das Wort «Prozess» erweckt den Anschein, als handle es sich um einen Vorgang, der sich auch unabhängig von menschlichem Wollen und Planen vollziehe. Wenn es aber nicht bei blossen Träumen von einer konziliaren Zukunft bleiben soll, müssen konkrete Schritte der Verwirklichung unternommen werden. Und doch gilt auch, dass ein Konzil nur zustandekommen kann, wenn die Zeit dafür reif geworden ist. Ein Konzil ist nicht einfach ein Plan, der zu jeder Zeit ins Auge gefasst werden kann, sondern es drängt sich der Kirche zu seiner Zeit auf. Es ist darum angemessen zu sagen, dass ein Konzil letztlich durch den Heiligen Geist einberufen wird.

Eine Begebenheit aus dem Bereich der römisch-katholischen Kirche mag dies illustrieren: Anfangs der Fünzigerjahre spielte Papst Pius XII mit dem Gedanken, ein Konzil der römisch-katholischen Kirche einzuberufen. Er beauftragte eine Reihe von Kommissionen, einen Plan auszuarbeiten und in allen Einzelheiten zu prüfen. Der Bericht, der ihm vorgelegt wurde, liess die Schwierigkeiten hervortreten. Der Papst war so sehr davon beeindruckt, dass er den Gedanken fallen liess. Wenige Jahre später kündigte Johannes XXIII die Einberufung eines Konzils an. Er hatte sich mit niemandem beraten, sondern gab der eigenen Inspiration Raum. Nachdem dieser

Schritt einmal gewagt war, konnte das Zweite Vatikanische Konzil sich entfalten – eine Bewegung konnte entstehen, die auch der Papst im Augenblick der Einberufung keineswegs vorausgesehen hatte und voraussehen konnte.

Konzile zeichnen sich durch eine Vielzahl von Formen aus. Einige Hinweise mögen dies verdeutlichen:

- a) Konzile sind im Lauf der Geschichte der Kirche aus den verschiedensten Gründen einberufen worden. Allgemein lässt sich sagen, dass ein Konzil dazu da ist, die Kirche zur Wahrheit zu rufen, sie in der Wahrheit zu einen und als Gottes Volk in die Welt auszusenden. Der Anlass, der die Einberufung auslöste, war von Fall zu Fall verschieden. Ein Konzil kann notwendig werden, weil eine Frage der Lehre geklärt werden muss, weil gefährdete oder bereits zerbrochene Einheit wiederhergestellt werden muss, weil eine Standortbestimmung der Kirche im Rahmen der Zeit vorgenommen werden muss, weil eine Bewegung der Reform in Gang gesetzt werden muss, weil das Zeugnis angesichts einer politischen oder sozialen Krise in der Gesellschaft in besonderer Weise gefordert ist. Je nach Zielsetzung unterscheidet sich auch der Charakter des Konzils. Während die Aufgabe im einen Fall in erster Linie in der klaren Abgrenzung vom Irrtum bestehen muss, geht es im anderen Fall darum, Übereinstimmung zu formulieren und Massnahmen zur gegenseitigen Annäherung vorzuschlagen. Während einmal das Gewicht auf dem Anathema falscher Lehre liegt, muss das andere Mal die umfassende Weite der Botschaft Christi betont werden. Während einmal die Aufmerksamkeit ausschließlich oder in erster Linie dem inneren Leben der Kirche gilt, kreist die Diskussion das andere Mal um das Zeugnis in der Welt.
- b) Damit ist bereits gesagt, dass Konzile sich in ihrer Thematik unterscheiden. Fragen der Lehre und der inneren Ordnung können im Vordergrund stehen. Die grossen Konzile der Alten Kirche haben Lehre definiert und Anordnungen über das Leben der Kirche getroffen (canones). Konzile können sich missionarischen Fragen zuwenden. Einzelne Konzile haben ein Friedenszeugnis abgelegt. Man denke etwa an die konziliaren Diskussionen im Mittelalter über die *treugae Dei* und vor

allem an den Versuch des Konzils von Basel, das Gespräch mit der hussitischen Bewegung zu führen.

- c) Wenn wir die Geschichte der Konzile betrachten, wird offensichtlich, dass sich verschiedene Typen von Konzilen unterscheiden lassen. Es ist ein grosser Schritt von den regionalen Konzilen der ersten Jahrhunderte zu den «ökumenischen» Konzilen, die vom Kaiser einberufen wurden, und von da nochmals ein grosser Schritt zu den päpstlichen Konzilen des Mittelalters. Ein neuer Typus taucht mit den Reformkonzilen des 15. Jahrhunderts auf. Er ist die Voraussetzung für die Konzeption des universalen Konzils, die der reformatorischen Bewegung eigen war. Das gegenreformatorische Konzil von Trient und das Erste Vaticanum stellen wiederum einen eigenen Typus dar; und dasselbe gilt vom Zweiten Vatikanischen Konzil, das in der Regel als «pastorales Konzil» beschrieben wird.
- d) Wichtige Aspekte sind schliesslich die oberste Autorität und die Zusammensetzung eines Konzils. Auch hier lassen sich erhebliche Unterschiede feststellen. Wer ist berechtigt, ein universales Konzil einzuberufen? Wer ist zuständig für seine Durchführung? Gibt es eine Instanz, der ein letztes Urteil vorbehalten ist? Die ökumenischen Konzile wurden vom Kaiser einberufen; dieses Recht ist nach römisch-katholischer Auffassung seit dem Mittelalter dem Papst vorbehalten. Die Reformkonzile des 15. Jahrhunderts waren eine Herausforderung an die durch die Zeit des «grossen Schismas» geschwächte päpstliche Autorität. Die Reformatoren rechneten damit, dass ein universales Konzil vom Kaiser einberufen werden könne. Auch die Autorität während des Konzils wurde unterschiedlich gehandhabt. Die überragende Rolle des Papstes in den Verhandlungen und Entscheidungen bildete sich erst allmählich heraus. Ein entscheidender Schritt in dieser Entwicklung war ohne Zweifel die erfolgreiche Verlegung des Konzils von Basel zuerst nach Ferrara und dann nach Florenz. Ähnlich weitgehende Unterschiede bestehen im Blick auf die Zusammensetzung der Konzile. Wenn auch die Teilnehmerschaft zu allen Zeiten in der Regel aus Bischöfen bestand, finden wir bemerkenswerte Ausnahmen. Auf den ökumenischen Konzilen finden wir ausser Bischöfen auch andere Kleriker. Athanasius hat

offensichtlich als Diakon am Konzil von Nizäa teilgenommen, und die Teilnehmerschaft an den Reformkonzilen des 15. Jahrhunderts bestand keineswegs ausschließlich aus Bischöfen.

Auf diesem Hintergrund kann nun die Frage gestellt werden, ob ein universales Konzil der heute noch getrennten Kirchen im Bereich des Möglichen liegt. Ist es denkbar, dass die lange Reihe konziliarer Versammlungen eines Tages durch ein «wahrhaft ökumenisches Konzil» weitergeführt wird? Lässt sich vielleicht die ökumenische Bewegung als der Ort verstehen, an dem die heute noch getrennten Kirchen gemeinsam ein Konzil vorbereiten, das es ihnen erlaubt, «mit einer Stimme zu reden und den Weg in die Zukunft zu weisen»? Wenn wir eine bestimmte Konzeption von «konziliarer Versammlung» voraussetzen, müssen diese Fragen wohl verneint werden. Wenn etwa vorausgesetzt werden muss, dass ein universales Konzil vom Papst einberufen werden muss, allein aus Bischöfen bestehen kann und in allen Phasen der Durchführung unter der vom Anspruch der Infallibilität geprägten Autorität des Papstes steht, werden sich die Kirchen kaum einigen können. Wenn hingegen grundsätzlich die Möglichkeit eines neuartigen Modells von Konzil eingeräumt wird, könnte es wohl sein, dass die getrennten Kirchen in der ökumenischen Bewegung gemeinsam einen Weg finden. Es könnte sein, dass die Geschichte der Konzile um eine neue Periode bereichert wird.

Die Hoffnung auf ein universales Konzil ist in der ökumenischen Bewegung immer wieder zum Ausdruck gebracht worden. Zu den frühen Stimmen gehört der reformierte Theologe Philipp Schaff (1809 – 1893). Er war der Herkunft nach Schweizer, leistete aber einem Ruf nach Nordamerika Folge und lehrte bis zu seinem Lebensende an verschiedenen theologischen Schulen. 1893, kurz vor seinem Tod, rief er anlässlich des Parlamentes der Religionen, das zu jener Zeit in Chicago stattfand, zu einem universalen Konzil auf. Ähnliche Stimmen waren später immer wieder zu hören. Die Tatsache, dass Christen verschiedener Konfessionen zu internationalen ökumenischen Konferenzen zusammenkamen, liess fast selbstverständlich die Frage wach werden, ob vielleicht ein neues Modell von konziliarer Versammlung im Werden sei.

Eine andere Stimme meldete sich allerdings auch zu Wort. War ein universales Konzil wirklich ein erstrebenswertes Ziel? Durfte erwartet werden, dass ein Konzil die Kirchen in der Wahrheit zusammenzuführen vermochte? Konzile können irren. Muss diese Einsicht der Reformatoren nicht ernst genommen werden? Darf so ohne weiteres damit gerechnet werden, dass ein zukünftiges Konzil vom Heiligen Geist als sein Werkzeug benützt werden wird? Oder könnte es sein, dass es von einem anderen Geist inspiriert und getrieben wird? Könnte das Konzil ein Werkzeug in den Händen des grossen Verführers sein?

Das wichtigste Beispiel einer solchen kritischen Stimme ist wohl Wladimir Solowjew (1853 – 1900). Er entfaltet in seiner «Kurzen Erzählung vom Antichristen»³ die Vision eines Konzils des Antichristen in Jerusalem. Die Menschheit ist von Wirren heimgesucht worden. Die Sehnsucht nach-Zusammenschluss und Einheit ist wach geworden. In diesem Augenblick tritt ein Mensch auf, der sich ihr mit seinen übermenschlichen Fähigkeiten als Führer anbietet. Er ist ein Mensch von untadeliger Sittlichkeit und ungewöhnlicher Genialität, ein überzeugender Schriftsteller und hinreissender Redner. Es gelingt ihm, die Völker zu einen. In Wirklichkeit ist er der Antichrist. *«Christus war der Besserer der Menschheit, sagt er zu sich selbst, ich aber bin berufen, der Wohltäter dieser teils verbesserten, teils aber unverbesserlichen Menschheit zu sein... Christus brachte das Schwert, ich bringe den Frieden... mein Gericht wird nicht ein Gericht der blossen Gerechtigkeit, sondern ein Gericht der Gnade sein. Aber auch Gerechtigkeit wird in meinem Gericht sein, aber keine vergebende, sondern eine verteilende Gerechtigkeit...»*⁴ Seine Berufung stammt vom Satan. Er kündigt ihm in einer nächtlichen Erscheinung an: *«Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.»* Die Massen jubeln ihm zu, vor allem nachdem er sein grosses Manifest an die Menschheit erlassen hat: *«Völker der Erde! Meinen Frieden gebe ich euch!»* Bald muss er entdecken, dass sich in den Kirchen Bedenken regen: Ihnen fällt auf, dass der Übermensch nie von Christus und seinem Evangelium redet. Um jeder Opposition zuvorzukommen, lädt er ein grosses Konzil nach Jerusalem. Und die Christen aller Konfessionen leisten der Aufforderung Folge. Unter den Klängen der neuen internationalen Hymne «Marsch der einigen Menschheit» ziehen sie in den Versammlungsaal ein,

und der grosse Führer überredet sie, sich zu einigen und seinem Programm anzuschliessen. Einzig Papst Petrus II, Staretz Johannes und Professor Pauli, die Repräsentanten der drei Konfessionen, widerstehen der Verführung und ziehen mit wenigen Getreuen aus Jerusalem in die Wüste aus...

Die Warnung, die mit dieser Vision ausgesprochen ist, darf nicht übersehen werden. Es genügt nicht, dass die Kirchen in der ökumenischen Bewegung einen Weg finden, um zu einer repräsentativen Versammlung oder gar einem Konzil zusammenzukommen. Es kommt vielmehr darauf an, dass der Heilige Geist sich dieser Versammlung auch wirklich bedienen will. Wie alles, was Christen im Namen Christi unternehmen, kann auch ein christliches Konzil sein eigentliches Ziel verfehlen oder gar in sein Gegenteil verkehrt werden. Es kann darum nur mit Zittern und Zagen vorbereitet werden. Jeder einzelne Schritt muss vom Gebet getragen sein, dass Gott sich seiner schwachen Kirche erbarme und ihr im entscheidenden Augenblick sein Wort schenke.

Gibt es irgendwelche Kriterien, um Wahrheit und Irrtum auf einem Konzil zu unterscheiden? Im Grunde gibt es nicht mehr und nicht weniger Kriterien als bei anderen gemeinsamen Unternehmungen der Kirche. Ein Konzil darf nicht als Ereignis hochstilisiert werden, das auf wunderbare Weise der Zweideutigkeit der Geschichte entzogen ist. So wie bei allen anderen gemeinsamen Unternehmungen darf es sich aber von der Gewissheit und dem Vertrauen tragen lassen, dass der Heilige Geist es in alle Wahrheit leiten *will*. Es wird seine Führung ständig erbitten, es wird es zur rigorosen Regel machen, jede Aussage und jeden Schritt gemeinsam vor dem Zeugnis der Schrift zu verantworten, wird sorgfältig auf jede einzelne Stimme achten, die unter den Teilnehmern, aber auch in seinem Umkreis laut wird, wohl wissend, dass Gott sich oft auf unauffällige Weise zu erkennen gibt.

Eine letzte Überlegung ist in diesem Zusammenhang wichtig. Die Wahrheit, die einem Konzil eigen ist, wird dadurch als Wahrheit erkennbar, dass sie sich über längere Zeit hinweg im Leben der Kirche bewährt. Dass das Konzil wirklich für die Kirche gesprochen und gehandelt hat, wird sich daran zeigen, dass seine Aussagen von der Kirche «rezipiert» werden. Gewiss, ein Konzil wird immer danach trachten, verbindliche Aussagen zu machen. Es verfügt aber nicht über die Wahrheit, sondern ist mit seinen

Aussagen der Einsicht und Verantwortung der gesamten Kirche untergeordnet. So sehr es zusammentritt, um die Kirche zu repräsentieren und in ihrem Namen zu reden, ist doch von vornherein klar, dass die Kirche in ihrer Gesamtheit grösser ist als jedes Konzil. Im Vorgang der Rezeption wird erst deutlich, inwieweit ein Konzil wirklich für die Kirche gesprochen hat. Wahrheit und Irrtum werden voneinander geschieden. Gewiss kann auch die erfolgreiche Rezeption eines Konzils nicht als abschliessender Beweis für seine Wahrheit gelten. Mängel und Irrtümer können sich auch noch nach langer Zeit herausstellen. Die Bedeutung der Rezeption kann aber kaum hoch genug eingeschätzt werden.

3. Zum heutigen Stand der ökumenischen Bewegung

Wenn ein universales Konzil der heute noch getrennten Kirchen auch grundsätzlich im Bereich des Möglichen liegt, ist damit doch die Frage noch nicht beantwortet, ob die Einberufung und Durchführung eines Konzils bereits heute oder doch in naher Zukunft ins Auge gefasst werden kann. Ist ein «wahrhaft ökumenisches Konzil» ein Ziel, das erst in unbestimmter Zukunft erreicht werden kann? Oder können die Vorbereitungen dafür schon jetzt beginnen?

Um diese Fragen beantworten zu können, ist eine Überlegung über das Verhältnis von «konziliarer Gemeinschaft» und «Konzil» erforderlich. Es ist offensichtlich, dass die Kirchen in «konziliarer Gemeinschaft» leben müssen, damit ein Konzil einberufen werden kann. Einzig wenn die Kirchen einander so nahe gekommen sind, dass sie eine Gemeinschaft bilden, sind sie in der Lage, ein Konzil zu feiern; einzig dann können sie später die gemeinsam erarbeiteten und verbindlich vorgeschlagenen Ergebnisse rezipieren. Steht nicht *eine* Gemeinschaft hinter der Einberufung und der Durchführung, kann von einem Konzil nicht wirklich die Rede sein.

Konziliare Gemeinschaft fordert allerdings nicht volle Übereinstimmung in Lehre und Ordnung. Konzile sind ja oft gerade aus dem Grunde einberufen worden, dass die Übereinstimmung gefährdet oder sogar bereits zerbrochen war. Irrtum hatte sich in die Kirche eingeschlichen und die Geister

verwirrt. Die Spaltung hatte begonnen. Das Konzil war also nicht einfach der Ausdruck vorhandener Einheit, sondern eher eine Massnahme, um die Einheit aufrechtzuerhalten oder sogar wiederherzustellen. Vor allem das Konzil von Konstanz (1414 – 1418) hat diesen Aspekt der Konzile mit Nachdruck unterstrichen. Nachdem es ihm gelungen war, die bereits vollzogene Trennung aufzuheben, forderte es in einem besonderen Dekret die regelmässige Einberufung von Konzilen (Dekret Frequens vom 9. Oktober 1417). Grösste Erwartungen werden an konziliare Verhandlungen geknüpft. Euphorisch heisst es dort: *«Denn dadurch wird das Gestrüpp, die Dornen und Disteln der Häresie, des Irrtums und des Schismas ausgerissen; Fehlentwicklungen werden korrigiert; das Ordnungswidrige wird reformiert, und der Weinberg des Herrn wird zu seiner überreichen Ernte gebracht; die Vernachlässigung dieses Mittels dagegen führt zur Ausbreitung und Förderung aller dieser eben genannten Übelstände, wie sie uns die Erinnerung an die jüngste Vergangenheit und die Betrachtung der Gegenwart vor Augen führt.»*⁵

Gerade wenn Konzile diese heilende Funktion ausüben sollen, bedarf es einer soliden und widerstandsfähigen gemeinsamen Grundlage. Die verschiedenen Parteien müssen sich nach wie vor als eine Kirche wissen und den Willen haben, die in Christus gegebene Einheit sichtbar werden zu lassen. Die Voraussetzung für ein Konzil ist nicht mehr gegeben, wenn sich die Kirchen endgültig voneinander geschieden und gegeneinander abgegrenzt haben. Konziliare Gemeinschaft setzt so weitgehende gegenseitige Anerkennung voraus, dass der Schritt in die Einheit grundsätzlich möglich ist und ein Konzil jene heilende Wirkung in der Tat haben kann.

Die Vollversammlung von Uppsala (1968) rief wie wir bereits gesehen haben die Kirchen auf, gemeinsam auf ein 'wahrhaft universales Konzil' hinzuarbeiten. Die folgende Diskussion konzentrierte sich eine Weile auf die Frage, ob und wann eine solche Versammlung möglich sei. Da damals der Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum Ökumenischen Rat der Kirchen Gegenstand ernsthafter Erwägungen war, entbehrte diese Diskussion nicht der realen Grundlage. Es zeigte sich aber bald, dass sich die Aufmerksamkeit nicht auf das Konzil fixieren dürfe, sondern in erster Linie der Qualität der Gemeinschaft unter den Kirchen in der ökumenischen Bewegung gelten müsse. Wie kommt die konziliare Gemeinschaft zustan-

de? Anders gesagt: Wie kommt es zu jener Gemeinschaft unter den Kirchen, die imstande ist, ein Konzil nicht nur einzuberufen, sondern bis in den Vorgang der Rezeption durchzutragen? Die Feier des universalen Konzils war damals zwar kein unmittelbares Ziel mehr. Der Vorschlag wurde vielmehr zum Leitgedanken, an dem das gegenwärtige ökumenische Handeln der Kirchen zu messen war. Begegnungen, Dialoge, gemeinsames Zeugnis und praktische Zusammenarbeit sollten dazu beitragen, dass konziliare Gemeinschaft wachsen konnte.

Damit stellt sich die Frage, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit von 'konziliarer Gemeinschaft' die Rede sein kann. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat sich mit dieser Frage immer wieder beschäftigt. Sie nannte in der Regel folgende vier Voraussetzungen:

- a) Die Bereitschaft, sich gegenseitig als Kirchen Jesu Christi anzuerkennen. Dazu gehört, dass die Kirchen die Verurteilungen und Anathemata, die sie im Laufe der Geschichte gegeneinander ausgesprochen haben, ausdrücklich für heute nicht mehr anwendbar erklären. Konziliare Gemeinschaft setzt die Bereitschaft zu wirklicher Partnerschaft voraus.
- b) Eine Erklärung, die deutlich macht, dass die Kirchen bei allen Unterschieden, die auch in Zukunft für sie kennzeichnend bleiben mögen, von demselben apostolischen Glauben ausgehen. Ein Konzil kann nur tagen und arbeiten, wenn es sich auf eine solche Erklärung stützen kann. Sie muss von allen Beteiligten als Grundlage der Verhandlungen und Entscheidungen anerkannt werden.
- c) Ein gemeinsames Verständnis von Taufe, Abendmahl und Amt, das ausreicht, damit die Taufe gegenseitig anerkannt werden kann, damit die gemeinsame Feier des Abendmahls möglich wird und die Amtsträger von allen als Diener der Kirche angesehen und angenommen werden. Ein Konzil muss in der Lage sein, mit einer gemeinsamen Feier des Abendmahls zu beginnen.
- d) Eine ausdrückliche Verständigung darüber, was unter einer repräsentativen, entscheidungsfähigen Versammlung zu verstehen ist. Wie lassen sich die einzelnen Kirchen vertreten? Wer spricht und entscheidet in

ihrem Namen? Die Verständigung darüber ist, wenn die Versammlung frei von ständigen Querelen arbeiten soll, äusserst wichtig.

Es ist offensichtlich, dass diese Voraussetzungen heute nicht erfüllt sind. Die Kirchen haben zwar bereits einen weiten Weg zurückgelegt. Sie sind einander näher gekommen. Sie haben manche kontroverse Fragen geklärt und weitgehende Konvergenzen in Lehre und Ordnung festgestellt. Sie haben angefangen, gemeinsam Gottesdienst zu feiern und in vielen Bereichen gemeinsam Zeugnis abzulegen. Sie haben mit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen eine Struktur geschaffen, die es ihnen erlaubt, wenigstens ein Stück weit als eine Gemeinschaft in Erscheinung zu treten. Und doch ist sofort deutlich, dass sie heute noch keine konziliare Gemeinschaft sind. Selbst die erste der vier Voraussetzungen ist erst fragmentarisch erfüllt. Die Kirchen sind von wirklicher Partnerschaft noch weit entfernt.

Müssen wir also sagen, dass ein Konzil der Kirchen heute noch unmöglich ist? Das Dilemma ist offensichtlich. Wenn wir von der Dringlichkeit des gemeinsamen Zeugnisses ausgehen, liegt die Folgerung auf der Hand: Ein Konzil müsste möglich sein. Angesichts der drohenden Gefahren darf das gemeinsame Zeugnis nicht aufgeschoben werden. Die Kirchen müssen *jetzt* zusammenkommen. Wie wollen sie im Namen Christi vom Frieden reden, wenn sie nicht fähig sind, die Mauern der Trennung in ihrer eigenen Mitte zu überwinden? Der Hinweis auf die unvollendete Aufgabe der ökumenischen Bewegung nimmt sich angesichts dieser Widersprüchlichkeit wie ein Ausweichen aus. Die Vermutung liegt nahe, dass die Kirchen die Unterschiede, die sie nach wie vor voneinander trennen, vorschützen, um dem klaren Ruf Gottes nicht Folge leisten zu müssen. Und doch sind die Unterschiede vorhanden; sie können nicht dadurch aus der Welt geschafft werden, dass ihre Bedeutung minimiert wird. So sehr wir es wünschen mögen, wäre es doch eine Illusion, bereits jetzt von einer eigentlichen «konziliaren Gemeinschaft» zu sprechen.

Wie sollen wir mit diesem Dilemma umgehen? Muss der Gedanke des Konzils begraben werden? Oder gibt es Perspektiven, die beiden Seiten des Dilemmas gerecht werden? Lassen Sie mich dazu vier Überlegungen anstellen:

- a) Wenn es auch eine Illusion wäre, die heute erreichte Gemeinschaft als «konziliare Gemeinschaft» zu betrachten, so sind die Kirchen in der ökumenischen Bewegung doch auf dem Weg zu diesem Ziel. Sie können darum als «präkonziliare Gemeinschaft» bezeichnet werden. Sie sind *noch keine* «konziliare Gemeinschaft», sind aber auf dieses Ziel ausgerichtet und lassen sich *bereits heute* davon bestimmen.
- b) Wenn auch die Kirchen heute noch kein eigentliches Konzil einberufen können, sind «präkonziliare» Versammlungen nicht nur möglich, sondern erforderlich. Wenn die Kirchen auf dem Weg zur «konziliaren Gemeinschaft» weiterkommen wollen, müssen sie bewusst bereits jetzt etwas von diesem Ziel vorwegnehmen. Sie müssen sich gewissermaßen in die konziliare Praxis der einen Kirche «einüben». Es tut nicht allzuviel zur Sache, wie eine solche Versammlung bezeichnet wird. Sie kann «Konferenz», «Konvokation» oder «Weltversammlung» heissen. Wesentlich ist, dass sie als Versammlung in der Perspektive künftiger konziliarer Gemeinschaft verstanden wird.
- c) Solche präkonziliare Versammlungen werden nicht zu allen Fragen des Glaubens Stellung nehmen, sondern werden sich bewusst auf bestimmte Bereiche beschränken. Sie werden sich Fragen zuwenden, die um des Evangeliums willen zur Sprache kommen müssen, und über die die Kirchen aufgrund ihrer tiefsten Überzeugungen gemeinsam reden können. Sie werden die Unterschiede, die sie nach wie vor trennen, nicht verwischen. Sie werden aber zugleich deutlich machen, dass sie in allen Unterschieden durch dieses gemeinsame Bekenntnis verbunden sind.
- d) Eine solche Versammlung ist ein Wagnis des Glaubens. Es lässt sich nicht im voraus ausmachen, welche Autorität ihr schliesslich zukommen wird. Sie kann mit Vollmacht reden und handeln, sie kann auch irren oder sich in belanglosen Allgemeinheiten ergehen. Ihre Autorität hängt davon ab, inwieweit ihre Aussagen dem Evangelium entsprechen. Es mag sein, dass sie mit guten Gründen bald der Vergessenheit verfällt. Es mag aber auch sein, dass ihr im Rückblick weit mehr konziliare Qualität eigen war, als ihr die Kirchen im Augenblick des Geschehens zuzugestehen bereit waren.

Vortrag an einer Tagung des Ökumenischen Rates der Kirchen über den konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung in Glion am 11. November 1986 (unveröffentlicht)

¹ Bericht aus Uppsala 68. Offizieller Bericht über die vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hrsg. von Normann Goodall, übers. von Walter Müller-Römheld, Genf 1968, S. 14

² Bericht aus Nairobi 75. Offizieller Bericht der fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hrsg. von Hanfried Krüger und Walter Müller-Römheld, Frankfurt am Main 1976, S. 26

³ Wladimir Solowjew, Kurze Erzählung vom Antichrist, in: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, hrsg. v. W. Szyłkarski u.a., Bd. VIII, München 1980, S. 259-294

⁴ Ebd., S. 266

⁵ Das Dekret "Frequens" vom 9. Oktober 1417 in: J. Gill, Konstanz und Basel-Florenz, Mainz 1967, S. 390.

7.

Confessio Fidei in der ökumenischen Diskussion

1. Zwei Wege

Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ist von Anfang an von der Voraussetzung ausgegangen, dass die getrennten Kirchen die sichtbare Einheit nur aufgrund ausdrücklicher Übereinstimmung im apostolischen Glauben wiedergewinnen können. Die Verfassung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erklärt, dass das Ziel der Bewegung darin bestehe, auf die *«sichtbare Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft»*¹ hinzuarbeiten. Diese Formulierung, die von der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi (1975) angenommen wurde, findet sich ihrem Inhalt nach auch schon früher. Auf der Vollversammlung von New Delhi (1961) war der Versuch gemacht worden, eine gemeinsame Beschreibung der *«Einheit, die wir suchen»* vorzulegen. Die eine Kirche wurde damals dargestellt als *«eine völlig verpflichtete Gemeinschaft, die den einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt...»*². Auch die noch vollere Beschreibung der Vollversammlung von Nairobi erwähnt die Übereinstimmung im apostolischen Glauben an prominenter Stelle³.

Es ist nun allerdings sofort hinzuzufügen, dass über dieses Wort *«Übereinstimmung»* keine Übereinstimmung herrscht. Was heisst Übereinstimmung? Ein gemeinsames Bekenntnis oder doch eine gemeinsame Aussage? Gegenseitige Anerkennung in der Verschiedenheit? Wie weit muss sich die Gemeinsamkeit der Aussage erstrecken? Wieviel Verschiedenheit kann in der Einheit ihren Platz haben? Die Meinungen über diese Fragen gehen heute noch weit auseinander. Die Übereinstimmung reicht nur so weit, dass Übereinstimmung im apostolischen Glauben in irgendeiner Form und Gestalt erforderlich ist. Sie ist erforderlich, damit die Kirchen die Gewissheit haben können, dass sie denselben Christus und dasselbe Evangelium

verkünden, dass sie bei allen Verschiedenheiten, die sie auch in Zukunft kennzeichnen mögen, derselben Kirche Jesu Christi zugehörig sind und an derselben Berufung teilhaben. Wieviel ausdrückliche Übereinstimmung im Glauben und der Lehre ist dafür erforderlich? Die einzelnen Kirchen werden diese Frage verschieden beantworten, und es kann erst in der Begegnung und der gemeinsamen Erfahrung deutlich werden, wie diese Frage schliesslich zu beantworten ist.

In der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ist die Lösung des Problems von Anfang an in zwei Richtungen gesucht worden. Die einen waren der Ansicht, dass die Debatte von den Symbolen der Alten Kirche ausgehen müsse. Sollte es nicht möglich sein, dass die Kirchen diese Bekenntnisse als gemeinsame Grundlage anerkennen? Sie haben in der Kirche während vieler Generationen als richtungsweisende Zusammenfassung des apostolischen Glaubens gedient. Sie werden in den meisten Kirchen noch immer als gültig anerkannt. Warum sollten also die Kirchen nicht diese Bekenntnisse, vielleicht in einer zeitgemässen Interpretation, als Kern ihrer Übereinstimmung über den apostolischen Glauben ansehen? Die andern vertraten die Meinung, dass die Aufmerksamkeit sich auf den Auftrag der Kirche in der heutigen Zeit richten müsse. Die Übereinstimmung im apostolischen Glauben kann nur dadurch gewonnen werden, dass sich die Kirchen den Herausforderungen der heutigen Zeit stellen und das Evangelium gemeinsam zu verkündigen suchen. Die Kirche Jesu Christi lebt weder in der Zeit der Alten Kirche noch in einem der späteren Jahrhunderte, in denen es zur Abfassung bestimmter Bekenntnisse gekommen ist; sie lebt in der heutigen Zeit. Sie muss darum den Versuch machen, gemeinsam auszusagen, was der apostolische Glaube für diese heutige Zeit bedeutet. Sie wird gerade durch diesen Versuch über die Kontroversen der vergangenen Jahrhunderte hinausgeführt werden. Geht sie in Treue und Gehorsam gegenüber ihrem Herrn auf den Menschen von heute ein, wird sich ihr der ursprüngliche apostolische Glaube, vom Schutt, der sich in späteren Jahrhunderten angesammelt hat, befreit, mit neuer Kraft als der gemeinsame tragende Grund erweisen.

Bereits die erste Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne (1927) war von diesen beiden Weisen der Argumentation be-

herrscht. Die für die Vorbereitung der Konferenz Verantwortlichen waren in der Hoffnung nach Lausanne gekommen, dass die altkirchlichen Bekenntnisse als gemeinsame Grundlage anerkannt würden. Der Ausschuss, der für die Auswahl der Themen zuständig war, hatte eine Reihe von Fragen formuliert, die deutlich in diese Richtung drängte. *«Kann eine geeinte Kirche in folgenden Punkten übereinstimmen: a) den Glauben an Christus zu bekennen, wie er in der Heiligen Schrift gelehrt und im Apostolikum und Nicänum überliefert ist? b) die Gelegenheiten der Verwendung dieser Bekenntnisse der Entscheidung der einzelnen Kirchen zu überlassen? c) ungeachtet ihres Festhaltens an dem Wesensinhalt dieser Bekenntnisse anzuerkennen, dass der Heilige Geist, der die Kirche in alle Wahrheit leitet, sie fähig macht, die Wahrheiten der Offenbarung entsprechend den Nötigkeiten der Zukunft anders zu formulieren?»*⁴ Die Fragestellung wurde von der Konferenz aufgenommen und diskutiert. Auch die Konklusionen bewegen sich noch in ihr. Im Laufe der Diskussion waren aber auch andere Stimmen laut geworden. Der Vorschlag wurde gemacht, eine neue Erklärung zu verfassen, die den heutigen Bedürfnissen besser Rechnung trage als die Bekenntnisse der Alten Kirche. Die einen plädierten für eine Erklärung in biblischer Sprache, die andern für eine Zusammenfassung der fundamentalen Lehre der Kirche. Der wohl ungewöhnlichste aber zugleich auch interessanteste Vorschlag kam aber von einem Vertreter der chinesischen Kirchen. Er meinte, dass ein Text verfasst werden müsse, in dem die grossen Fragen der modernen, säkularisierten Welt eine gemeinsame Antwort fänden⁵.

Diese beiden Wege wurden seither immer wieder eingeschlagen. Welcher hat die grössere Verheissung? Die These, die ich heute vertreten möchte, geht dahin, dass beide Wege ihre Gültigkeit haben und schliesslich nicht in zwei verschiedene Richtungen weisen, sondern einen Kreis bilden. Soll es zu der für die sichtbare Einheit erforderlichen Übereinstimmung im apostolischen Glauben kommen, müssen beide Wege zugleich eingeschlagen werden. Die folgenden Überlegungen sollen diese These ein Stück weit entfalten.

2. Die Bekenntnisse der Alten Kirche

Wenden wir uns zuerst den Bekenntnissen der Alten Kirche zu. Inwiefern können sie als gemeinsame Grundlage der Kirchen angesehen werden? Die Antwort, die immer wieder gegeben wurde, lautet: sie sind das Bekenntnis der ungeteilten Kirche und sind von der grossen Mehrheit der Kirchen auch nach der Trennung beibehalten worden. Die grossen Aussagen der Bekenntnisse sind von allen Kirchen in Anspruch genommen worden, auch wenn sie in der Interpretation voneinander abwichen. Die Reformation geht mit grosser Selbstverständlichkeit davon aus, dass sich die Kirche an diese Bekenntnisse zu halten habe. Ist darum nicht angezeigt, von diesen Texten als dem gemeinsamen Referenzpunkt auszugehen? Ja, ist die Tatsache, dass die Kirchen diesen Texten bleibende Gültigkeit zuerkennen und sie wenigstens bei bestimmten Gelegenheiten rezitieren, nicht ausreichend Gewähr dafür, dass sie denselben Herrn und dasselbe Evangelium bekennen?

Der Vorschlag ist allerdings mit offensichtlichen Schwierigkeiten belastet. Lassen Sie mich einige nennen.

Zunächst ist zu sagen, dass die Kirchen sich nicht einmal über den Wortlaut der altkirchlichen Bekenntnisse völlig einig sind. Ich denke dabei vor allem an den Unterschied zwischen der östlichen und der westlichen Tradition im Blick auf den Text des Nicäno-Constantinopolitanums. Der Zusatz, den die westlichen Kirchen endgültig seit dem 11. Jahrhundert eingeführt haben, nämlich dass der Geist nicht allein vom Vater, sondern auch vom Sohne ausgehe, gehört bis zum heutigen Tag zu den unerledigten Streitpunkten des ökumenischen Dialogs. Der Unterschied mag in den Augen mancher geringfügig sein. Er wird aber vor allem von orthodoxer Seite sowohl aus inhaltlichen als auch formalen Gründen als wesentliches Hindernis auf dem Wege zur Einheit empfunden. Viele orthodoxe Theologen sind der Überzeugung, dass das *filioque* der Ausdruck der Fehlentwicklungen sei, die den Westen kennzeichnen, ja vielleicht sogar ursächlich dafür verantwortlich zu machen sei. Es genügt also nicht, dass der Westen aus formalen Gründen zum ursprünglichen Text des Nicänums als dem normativen Text zurückkehrt; damit es zur vollen Gemeinschaft kommt, müsste eine inhaltliche

Verständigung über die Trinität und insbesondere die Stellung des Heiligen Geistes in der Trinität stattfinden⁶.

Eine zweite Schwierigkeit ist mit diesem Hinweis auf das *filioque* bereits angedeutet. Denselben Wortlaut des Nicänums anerkennen, bedeutet noch nicht denselben Glauben bekennen. Die Bekenntnisse der Alten Kirche können verschieden interpretiert werden, und die Frage stellt sich, inwieweit die Kirchen auch in der Interpretation der Bekenntnisse übereinzustimmen haben. «*Non in verbis, sed in sensu est fides; non ergo habemus idem symbolum, si in explicatione dissidemus.*»⁷ Dieser Satz Kardinal Belarmins wurde bereits in den Verhandlungen von Lausanne in Erinnerung gerufen. Wie weit muss aber dann die Übereinstimmung gehen? Muss jede Kontroverse, die je entstanden ist, durch gemeinsame Formulierungen überwunden werden? Muss jede Verschiedenheit daraufhin geprüft werden, ob sie implizit eine verschiedene Interpretation des Bekenntnisses darstellt? Die Forderung nach übereinstimmender Erklärung der Bekenntnisse kann dazu führen, dass schliesslich eine ganze Fülle von gemeinsamen Aussagen als Voraussetzung für die Einheit der Kirche erforderlich wird.

Muss es nicht genügen, im Zentralen zu gemeinsamem Verständnis zu kommen? Eine Kirche, in der immer neue Formulierungen zu immer neuen Themen verbindlichen Charakter erhalten, würde ihr eigenes Leben und Zeugnis lähmen.

Die dritte Schwierigkeit betrifft das Verhältnis der Bekenntnisse der Alten Kirche zu den Fragen, vor die die Kirche heute gestellt ist. Kann ein Bekenntnis, das in den ersten Jahrhunderten der Kirche entstanden ist, heute als Zusammenfassung des apostolischen Glaubens dienen? Diejenigen, die sich für die gemeinsame Anerkennung der altkirchlichen Symbole einsetzen, machen oft geltend, dass diese Bekenntnisse das für den christlichen Glauben Wesentliche für alle Zeiten ausgesagt hätten. Die Bekenntnisse sind aber in Wirklichkeit in einem bestimmten Kontext, der von bestimmten Fragen gekennzeichnet war, entstanden. Die Kirche lebt von Generation zu Generation in neuen Kontexten und hat mit neuen Fragen umzugehen. Kann sie diese neuen Fragen aufgrund der altkirchlichen Bekenntnisse gemeinsam beantworten? Genügt es, dass sie ständig von neuem diese Texte interpretiert und entfaltet, um des apostolischen

Glaubens gewahr zu werden? Oder bedarf es heute aufgrund der Schrift einer selbständigen Bemühung, um die Intentionen des Evangeliums für die heutige Generation aufleuchten zu lassen?

Die Bekenntnisse der Alten Kirche sind in Auseinandersetzungen entstanden, die offensichtlich von den Fragestellungen der heutigen Zeit weit entfernt waren. Es ist darum alles andere als selbstverständlich, dass die heutigen Fragen aufgrund der Auslegung dieser Bekenntnisse bewältigt werden können. Elemente der christlichen Botschaft, die in der heutigen Zeit von entscheidender Bedeutung sind, kommen weder im Apostolikum noch im Nicänum zur Sprache. Die Erwartung des Reiches Gottes und das Verständnis des Menschen vor Gott und seine Rolle in der Geschichte werden zwar implizit erwähnt, liegen aber nicht wirklich im Bereich ihres Interesses. Die Zusammenfassung des Wesentlichen muss sich also im heutigen Kontext erweitern oder sogar verschieben. Nicht dass damit die Auslegung der altkirchlichen Bekenntnisse ihre Bedeutung überhaupt verloren hätte. Sie darf nur nicht von der übertriebenen Erwartung begleitet sein, als ob in ihnen im Keime alles bereits angelegt wäre, was je auszusagen ist. Manche Auslegungen aus jüngerer Zeit machen in dieser Hinsicht oft einen etwas erzwungenen Eindruck. Die Bekenntnisse werden als Ausgangspunkt für Aussagen benützt, die nur durch Sprünge in der Gedankenführung mit ihnen in Verbindung gebracht werden können. Das gilt selbst für gewisse Paraphrasen der Bekenntnisse. So schön in mancher Hinsicht die meditative Paraphrase des Apostolikums durch Jörg Zink⁸ ist, trägt sie doch in den Text Einsichten ein, die in Wirklichkeit nicht in ihm enthalten sind. Die Bindung an die altkirchlichen Bekenntnisse kann darum auch dazu führen, dass gewisse Fragen, die sich heute mit grosser Dringlichkeit stellen, ausgeklammert bleiben. Auch die phantasie reichste Auslegung der Bekenntnisse führt nicht wirklich an sie heran.

3. Der Status der Bekenntnisse im Leben der Kirche

Die tiefste Schwierigkeit liegt aber darin, dass verschiedene Kirchen den Bekenntnissen der Alten Kirche verschiedene Autorität in ihrem Leben zugestehen. Diese Unterschiede haben sich im Laufe der Geschichte ent-

wickelt. Jedesmal wenn die Kirche das Evangelium in einer neuen Situation zu bezeugen hatte, wurde sie mit der Frage konfrontiert, wie sie mit dem von der Kirche in früheren Generationen Bekannten umzugehen habe.

Sie musste die Bekenntnisse der Alten Kirche neu rezipieren, oder man könnte auch sagen re-rezipieren. Sie konnte es nur, indem sie das Verhältnis zwischen den Bekenntnissen und dem in der heutigen Situation Auszusagenden zu bestimmen suchte. Die Re-Rezeption konnte sich als schwierig erweisen, und es ist darum nicht verwunderlich, dass in entscheidenden Augenblicken der Geschichte der Kirche der Status der Bekenntnisse im Leben der Kirche eine neue Umschreibung erfuhr. Die Bedeutung, die jede Kirche den altkirchlichen Bekenntnissen zuschreibt, geht in der Regel zurück auf eine bestimmte geschichtliche Erfahrung.

Die gemeinsame Anerkennung der altkirchlichen Bekenntnisse kann nur Wirklichkeit werden, wenn es den Kirchen gelingt, eine Verständigung über deren Autorität und Status zu erzielen. Welche Positionen werden in der ökumenischen Bewegung heute vertreten? Wenn ich recht sehe, lassen sich vier Gruppen unterscheiden.

- a) Was über den christlichen Glauben gemeinsam auszusagen ist, ist in den Bekenntnissen bereits formuliert. Es bedarf in der Kirche weder weitergehender Interpretationen noch neuer Bekenntnisse. Es genügt, wenn die Kirche dieses Bekenntnis gewissermaßen als die zeitlose, alle folgenden Interpretationen übergreifende Zusammenfassung des apostolischen Glaubens bekennt. Gewiss, es bedarf der ständigen Aktualisierung dieser Bekenntnisse, aber was zu aktualisieren ist, findet sich bereits in den Bekenntnissen ausgesagt.
- b) Die Bekenntnisse der Alten Kirche haben insofern Gültigkeit für alle Zeiten, als sie die Bekenntnisse der Kirche in ihrer ersten Auseinandersetzung mit der Umwelt sind. Sie sind das Ergebnis einer Auseinandersetzung, die für das Leben der Kirche von fundamentaler Bedeutung ist und durch keine spätere Situation überholt wird. Sie geben darum die Richtung an, in der sich das Bekennen der Kirche auch heute vollziehen muss. Gewiss, was in den Bekenntnissen ausgesagt wird, bedarf der Interpretation, Präzisierung und Ergänzung. Neue Bekenntnisse mögen

hinzutreten. Alle späteren Bekenntnisse und das heutige Bekennen liegen aber auf dem Gleise, das durch die altkirchlichen Bekenntnisse bereits gelegt ist. Spätere Einsichten, ob es sich nun um die soteriologischen Erkenntnisse der Reformation oder Äusserungen des römisch-katholischen Magisteriums handelt, liegen in der Fortsetzung dessen, was in der Alten Kirche begonnen wurde.

- c) Die Bekenntnisse der Alten Kirche sind insofern exemplarisch, als sie den Versuch darstellen, das Evangelium im Kontext einer bestimmten Zeit gemeinsam zu bezeugen und gegen bestimmte Irrtümer abzugrenzen. Was damals unternommen worden ist, muss auch heute geschehen. Ein neues Bekenntnis ist erforderlich. Es muss aufgrund der Schrift in Analogie zu dem Akt des Bekennens, den die Kirche in den ersten Jahrhunderten vollzogen hat, formuliert werden.
- d) Einzelne Kirchen vertreten die Überzeugung, dass die Bekenntnisse der Alten Kirche ein Hindernis für die Bezeugung des Evangeliums heute darstellen. Sie führen weg von der Auseinandersetzung mit den Fragen der heutigen Welt in eine Welt, die der Vergangenheit angehört. Es gilt vielmehr aus der Schrift eine andere, der heutigen Zeit angemessenere Interpretation zu gewinnen. Dadurch dass die Bekenntnisse zu Debatten über die Autorität jenes vergangenen Denkens in der heutigen Zeit führen, sind sie auch ein Hindernis für die Einheit der Kirche. Die Kirche muss sich darum von ihnen befreien und sich in der Freiheit des direkt an der Schrift geschärften Geistes den Fragen der heutigen Zeit zuwenden.

Es ist klar, dass mit dieser kurzen Beschreibung die Unterschiede noch keineswegs erschöpfend beschrieben sind. Die vier Positionen haben nicht mehr als illustrativen Charakter. Das Verständnis der einzelnen Kirchen deckt sich nicht vollständig mit der einen oder der andern Position. Die Verhältnisse sind in Wirklichkeit noch weit komplizierter, als es hier angedeutet werden konnte. Es gehört mit zu den Aufgaben der ökumenischen Diskussion über die *confessio fidei*, aufgrund sorgfältiger Analyse eine präzisere Typologie der Unterschiede zu erstellen.

Wie immer aber diese Typologie im Einzelnen ausfallen möge, stellt sich die Frage, wie sich die Unterschiede in der Einschätzung der Autorität der altkirchlichen Bekenntnisse überwinden lassen. Wie kann es zu einem gemeinsamen Verständnis kommen? Reichen die Differenzen nicht zu tief, als dass es je zu gemeinsamer Anerkennung der Bekenntnisse kommen kann? Solange die Diskussion über die Autorität der Bekenntnisse unabhängig vom Auftrag der Kirche in der heutigen Welt stattfindet, ist die Verständigung wohl in der Tat ausgeschlossen. Es könnte aber sein, dass die getrennten Kirchen durch die Bemühung, das Evangelium in der heutigen Zeit zu bekennen, auch ein gemeinsames neues Verhältnis zu den altkirchlichen Bekenntnissen gewinnen.

So wie im Laufe der Geschichte die Kirche in neuen Situationen des Bekennens zu einer neuen Einschätzung der altkirchlichen Bekenntnisse geführt wurde, könnten die getrennten Kirchen durch das gemeinsame Zeugnis in dieser Zeit über ihre verschiedenen Auffassungen von Autorität und Status jener Bekenntnisse hinausgeführt werden. Eine neuartige Rezeption der altkirchlichen Bekenntnisse könnte dadurch in Gang kommen, sobald sie gemeinsam in der Perspektive der Front heutigen Bekennens gesehen und verstanden werden. Die altkirchlichen Bekenntnisse können einzig dadurch den ihnen zustehenden Platz im Leben der Kirche erhalten, dass die Kirche sich der Aufgabe verschreibt, das Evangelium je und je in der Gegenwart zu bekennen.

4. Das aktuelle Bekenntnis heute

Die letzte Überlegung führt uns zum zweiten der beiden Wege, von denen eingangs die Rede war. Wird die Übereinstimmung im apostolischen Glauben nicht eher in einem neuen aktuellen Bekenntnis ihren Ausdruck finden können? Das Bekenntnis ist auf die Verkündigung und den Dienst der Kirche in der Welt ausgerichtet. Es dient ihr als Zusammenfassung im Blick auf die Erfüllung ihres Auftrags. Sie hat darum die Aufgabe, ständig von neuem auszusagen, worauf es im Evangelium ankommt. Es genügt nicht, dass sie die Bekenntnisse der Vergangenheit wiederholt. Sie muss sich vielmehr auf das Wagnis einlassen, gemeinsam Rechenschaft abzulegen von

dem Grund der Hoffnung, die in ihr lebt. *«Seid allezeit bereit, jedem, der euch danach fragt, Rechenschaft abzulegen von dem Grund der Hoffnung, die in euch ist.»* Dieser Satz aus dem 1. Petrusbrief (3, 15) ist instruktiv. Er zeigt, dass der Akt des Bekennens immer in der Beziehung von Frage und Antwort steht. Gewiss, die Verkündigung bezeugt Gott, der sich in Christus offenbart hat. Sie hat ihren Ursprung in einem göttlichen Handeln, das nicht von irgendwelchen menschlichen Fragen abhängig ist. Die Kirche findet sich aber mit dieser ihr anvertrauten Botschaft Menschen gegenüber, die Erklärung und Erläuterung erwarten. Die Menschen und ihre Fragen verändern sich von Generation zu Generation. Die Kirche hat darum die Verantwortung, über dieselbe Botschaft immer auf neue, den Fragenden angemessene Weise Auskunft zu geben. Können sich die getrennten Kirchen nicht in dieser Aufgabe heute finden? Jede einzelne steht vor der Frage, wie das Evangelium zu bezeugen ist. Die Kirchen haben auch begonnen, sich die Frage in der ökumenischen Bewegung gemeinsam zu stellen. Könnte also die ökumenische Bewegung nicht der Ort werden, an dem ein neues, aktuelles Bekenntnis Gestalt gewinnt?

Es ist wichtig, deutlich zu sehen, mit welchen Schwierigkeiten die Verwirklichung eines solchen Bemühens zu rechnen hat. Drei Punkte seien in diesem Zusammenhang erwähnt:

- a) Seit den Anfängen der ökumenischen Bewegung ist immer wieder darauf hingewiesen worden, dass sich ein Bekenntnis nicht planen und konstruieren lässt. Es bedarf eines inneren oder äusseren Anlasses, damit es zur Formulierung einer gemeinsamen Aussage kommen kann. Bereits auf der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne wurde mit Nachdruck darauf hingewiesen. *«Bekenntnisse müssen aus inneren Gegebenheiten wachsen: wenn uns wieder eine Zeit geschenkt wird, in der die 'Wir-Lieder' als Bekenntnisse neu erwachen, dann muss ein neues Bekenntnis möglich werden.»*⁹ Karl Barth hat dieselbe Warnung später mit noch viel eindringlicheren Worten ausgesprochen: *«Ein Bekenntnis kann man nicht postulieren, nicht planen, nicht wollen, nicht machen. Wenn es nicht, wie Röm. 10 vorgesehen, dem Glauben folgt, wie der Donner dem Blitz, wenn es nicht alle Dämme zerreissend, wie ein Bergbach im Frühjahr daherkommt, weil Jesus Christus in einer ganz*

bestimmten Richtung, wie es vor vierhundert Jahren der Fall war, bekannt werden muss und dann schlecht und recht sofort auch bekannt wird, wenn man, vielleicht ohne vorerst zu wissen, was man allenfalls bekennen könnte, erst diskutieren muss, ob man überhaupt bekennen wolle, wenn man seines Jas und seines Neins nicht sicher ist, wenn man das verstecken muss unter allgemeinen frommen Redensarten oder unter einer Katene von Bibelsprüchen, dann entstehe, was dann auch entstehe, sicher kein Bekenntnis.»¹⁰

b) Das zweite Hindernis ist die fehlende Gemeinsamkeit der Sprache. Die verschiedenen Kirchen sprechen verschiedene Sprachen. Sie sind geprägt von einer Tradition, die auch in der Sprache ihren Ausdruck findet. Wie sollen sie die gemeinsame Sprache entwickeln, die für das gemeinsame Bekennen die Voraussetzung ist? Ein Text mag zwar entworfen werden. Er wird aber in verschiedenen Kirchen je nach ihrer Spiritualität ein anderes Echo finden. Eine orthodoxe Stimme wies bereits in Lausanne mit Nachdruck darauf hin: *«Es muss wahrlich eingestanden werden, dass, wenn die heutige Christenheit sich doch nicht als so reif ausweisen sollte, das Nicänum als das gemeinsame Bekenntnis der geeinigten Christenheit anzuerkennen, sie dann unvergleichlich viel weniger reif dazu ist, ein neues Bekenntnis gemeinsam aufzustellen und anzuerkennen.»¹¹*

c) Aber selbst wenn es gelingen sollte, ein gemeinsames Bekenntnis zu verfassen, wären die Hindernisse noch nicht aus dem Wege geräumt. Die Frage bliebe noch immer bestehen, ob damit die Übereinstimmung im apostolischen Glauben wirklich hergestellt wäre. Es könnte ja auch sein, dass sich die Kirchen in der Aktualität einer bestimmten Front finden, dass aber die aus früheren Jahrhunderten ererbten Unterschiede im Hintergrund bestehen bleiben. Die eben erst gewonnene Übereinstimmung kann wieder auseinanderbrechen, sobald die Situation sich verändert hat. Es kann sich erweisen, dass die Übereinstimmung nur fragmentarisch und punktuell war. Die Aufmerksamkeit wird sich dann wieder den unerledigten Fragen zuwenden müssen, die doch ihre Bedeutung verloren zu haben schienen. So sehr das aktuelle Bekennen die *communio* der Kirche vertiefen kann, vermag es sie doch nicht herzustellen. Das aktuelle Bekenntnis vermag darum die Übereinstimmung im

apostolischen Glauben nur unter der Voraussetzung auszudrücken, dass die *communio* unter den Kirchen bereits Wirklichkeit geworden ist.

5. Gemeinsames Bekennen in der Vielfalt der Kontexte

Das grösste Hindernis, das dem gemeinsamen aktuellen Bekenntnis im Wege steht, ist die Schwierigkeit, den Kontext, in dem die Kirche heute lebt, gemeinsam und sachgerecht zu erkennen. Was ist aktuell? Worin besteht die Besonderheit der heutigen Situation, in die die Kirche mit ihrem Bekenntnis hineinsprechen soll? Die angemessene Erkenntnis der Situation ist keineswegs eine Selbstverständlichkeit. Ja, es ist vielleicht gerade die Besonderheit der heutigen Situation, dass sie undurchsichtig ist und verschieden interpretiert werden kann. Wo liegen die echten Fragen, die sie aufwirft? Karl Barths Hinweis darauf, dass das Bekenntnis sich wie von selbst auf die Lippen der Kirche lege, hat zwar gewiss manches für sich. Der Hinweis enthebt uns aber nicht der Aufgabe, die Situation, in die das Bekenntnis gesprochen werden muss, wirklich zu erkennen. Welche Aspekte des Evangeliums müssen um des in der heutigen Situation lebenden und gefangenen Menschen willen in den Vordergrund treten? Die Relevanz des Bekenntnisses hängt von der richtigen Einschätzung der Situation ab. Es könnte ja sein, dass das Bekenntnis auf Fragen Antworten gibt, die zwar gestellt werden, die aber nicht der vom Evangelium intendierten Interpretation der Situation entsprechen. So wie es zu den Eigenheiten der Verkündigung Jesu gehörte, dass er gestellte Fragen zurückwies oder doch entscheidend korrigierte, kann es auch die Aufgabe der Kirche sein, über die gestellten Fragen hinaus in eine tiefere Realität einzudringen.

Die Einschätzung der Lage kompliziert sich dadurch, dass die Kirche in verschiedenen Kontexten lebt. Das Volk Gottes, über den Erdbreis verstreut, wird mit den verschiedensten Herausforderungen konfrontiert. Was in einer Situation der relevante Aspekt des Evangeliums zu sein scheint, kann sich in einer andern Situation als irrelevant erweisen. Ein Bekenntnis, das in einem bestimmten Kontext entstanden ist, kann nicht ohne weiteres in eine andere Situation übertragen werden. Nehmen wir als Beispiel die Erklärung der Würzburger Synode «Unsere Hoffnung»¹². Sie zählt vier

Fragen auf, denen sich die Christen in der Bundesrepublik in besonderer Weise zu stellen haben. Sie sind ohne Zweifel in höchstem Masse relevant für Christen, die in einer westlichen, industrialisierten Gesellschaft leben und so wie die Deutschen durch die verheerende Erfahrung des Zweiten Weltkrieges hindurchgegangen sind. Sind sie es aber auch in einem andern Land? Oder: Wenn die Kirche das Evangelium in einer Gesellschaft zu verkündigen hat, die von Ausbeutung und Unterdrückung gekennzeichnet ist, muss das Thema der Befreiung im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen. Ist es aber auch in der westlichen Welt das zentrale Thema? Auf den ersten Blick mag dies der Fall sein. Ist nicht die optimale Entfaltung des Menschen in der Gemeinschaft das Anliegen auch in reichen Nationen? Gewiss, die Frage stellt sich aber, ob das Thema nicht ein Stück weit illegitim wird, wenn es an den Voraussetzungen anderer Kontexte gemessen wird.

Wie kann es dann aber zu gemeinsamem Bekenntnis kommen? Muss die Kirche sich darauf beschränken, das Evangelium in jedem Kontext anders zu bezeugen? Muss die Hoffnung aufgegeben werden, mit einer Stimme zu sprechen? Entspricht der Vielfalt der Kontexte nicht im Gegenteil eine Vielfalt der Stimmen? Gerade die letzte Beobachtung über das Thema der Befreiung zeigt aber, dass auch diese Auskunft nicht befriedigend ist. Die verschiedenen Kontexte sind ineinander verhängt. Was die Kirche in einer Situation verkündigt, hat unmittelbare, wenn auch manchmal verborgene Folgen für die Kirche in einer andern Situation. Es bedarf darum der gemeinsamen Aussage, an der die Legitimität der Verkündigung in jeder Situation gemessen werden kann. Wie kann aber in der Vielfalt der Kontexte gemeinsam geredet werden?

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat sich auf ihrer Sitzung in Bangalore mit dieser Frage auseinandergesetzt. Sie war sich einerseits dessen bewusst, dass die Hoffnung, von der sie sprechen wollte, in allen Situationen letztlich dieselbe ist; sie wusste aber andererseits auch, dass diese Hoffnung nicht in abstrakter Allgemeinheit, sondern immer nur in konkreten Situationen bezeugt werden kann. Wie kann diesen beiden Einsichten zugleich Rechnung getragen werden? Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat einen Vorschlag gemacht, der meines Erachtens Aufmerksamkeit verdient¹³. Sie hat gemeinsam geredet, zugleich

aber die Vielfalt des Zeugnisses nicht nur anerkannt, sondern sogar für notwendig erklärt. Die Struktur der Erklärung spiegelt diese doppelte Bemühung wider. Sie beginnt mit einer gemeinsamen doxologischen Dankagung. Die Kommission weist auf diese Weise auf den gemeinsamen Grund hin, der tiefer ist als alle Unterschiede, die sie kennzeichnen. Sie anerkennt aber sogleich im folgenden Abschnitt die Verschiedenheit der Kontexte, in denen das Evangelium heute bekannt wird. Sie zeigt, dass die verschiedenen Stimmen miteinander im Gespräch bleiben müssen. Die Begegnung ist notwendig um der Reinheit des Zeugnisses willen. Sie hilft das eigene Zeugnis zu vertiefen und klarer zwischen begründeter Hoffnung und blossen Wünschen zu unterscheiden. Die nächsten Abschnitte der Erklärung machen dann den Versuch, die Tradition, die der Kirche in allen Kontexten gemeinsam ist, in Erinnerung zu rufen. Die Kirche wird also dargestellt als eine Gemeinschaft, die aufgrund einer gemeinsamen Tradition des Bekenntnisses in vielen verschiedenen Kontexten in gegenseitiger Verantwortung zu bekennen sucht. Die letzten beiden Kapitel gehen noch einen Schritt weiter. Sie nennen die Themen, die heute in jedem Bekenntnis, gleichgültig in welchem Kontext, vorkommen müssen und beschreiben das Engagement, von dem das Bekenntnis begleitet sein soll. Es ist dabei klar, dass diese Themen je nach Situation auf andere Weise behandelt werden müssen. Das Gemeinsame liegt aber darin, dass das Bekenntnis der Kirche diese Themen auf alle Fälle aufnehmen muss, wenn auch auf die Weise, die dem jeweiligen Kontext angemessen ist.

Die Erklärung von Bangalore ist ein erster Entwurf. Sie bedarf in mehr als einer Richtung der Überarbeitung. Ich denke aber, dass das doppelte Bemühen, das hinter ihrer Struktur steht, richtungsweisend ist.

6. Die Form des aktuellen Bekennens

Bereits die Frage nach Gemeinsamkeit der Rede und Vielfalt der Stimmen hat an die Frage nach der Form des aktuellen Bekenntnisses herangeführt. Es muss auf alle Fälle eine Struktur aufweisen, die es möglich macht, den einen Glauben und die Vielfalt der Ausprägungen in eine konstruktive

Beziehung zueinander zu setzen. Die Frage nach der Form muss aber noch unter andern Aspekten betrachtet werden.

- a) Zunächst muss von der Vielfalt der Formen die Rede sein. Wer Bekenntnis sagt, denkt unwillkürlich an einen Text, in dem die wesentlichen Inhalte des christlichen Glaubens zusammengefasst sind. Die Kirche bekennt aber auf vielfältige Weise; um die für die Einheit erforderliche Übereinstimmung über den apostolischen Glauben zu erreichen, ist es wichtig, sich dieser Vielfalt bewusst zu sein.

Die Vielfalt kommt dadurch zustande, dass Bekenntnisse in der Kirche aus verschiedenen Motiven entstehen und verschiedenen Zwecken dienen. Das Bekenntnis der Kirche kann in der Gestalt des Lobpreises ergehen. Die Kirche bekennt vor Gott im Gottesdienst gemeinsam, was sie von ihm empfangen hat. Das Bekenntnis kann dann die Form eines Gebetes oder Liedes haben. Das Bekenntnis der Kirche kann seinen Sitz bei der Taufe haben. Die Gemeinde bekennt in der Gemeinschaft mit dem Täufling, was den Inhalt des christlichen Glaubens ausmacht. Das Bekenntnis kann um der Katechese willen entstehen. Die Kirche will zusammenfassen, was sie lehrt und von denen, denen sie das Evangelium weitergibt, erwartet. Das Bekenntnis kann apologetischen oder polemischen Charakter tragen. Es kann der Zurückweisung von Anklagen oder wohl noch häufiger der Abgrenzung gegenüber Irrtümern dienen, die die Reinheit der Verkündigung und des Dienstes in Frage stellen oder sogar zerstören. Jedes Genus des Bekenntnisses hat seine Eigenart und seine eigene Dynamik.

Die Kirche bekennt aber auch noch auf andere Weisen. Sie bekennt durch die Art ihres Gottesdienstes, durch Erzählungen, die sie weitergibt, vor allem aber durch das Handeln, das sie kennzeichnet.

Es gehört zu den Folgen der Trennung, dass diese Vielfalt der Formen in den einzelnen Kirchen eine Reduktion erfahren hat und das Bekenntnis der Kirche dadurch verarmt ist. In einzelnen Kirchen wird der apostolische Glaube fast ausschließlich durch die Liturgie bekannt. In anderen Kirchen hat die katechetische Dimension die Oberhand gewonnen. Wiederum andere Kirchen legen das zentrale Gewicht auf das

Bekenntnis durch das Handeln. Jede Kirche ist durch den geschichtlichen Kontext, in dem sich ihr grundlegendes Bekenntnis herausgebildet hat, auch zu einer bestimmten Form des Bekenntnisses geführt worden. Wenn von Bekenntnis die Rede ist, wird sie in ihrem Denken und ihren Erwartungen unwillkürlich von dieser Vorstellung des Bekenntnisses ausgehen.

Soll es zur Übereinstimmung über den apostolischen Glauben kommen, muss jede Kirche die Vielfalt der Weisen des Bekennens wieder zurückgewinnen. Das gemeinsame Bekenntnis kann nur aufgrund eines neuen Bewusstseins für die «Katholizität» der Formen zustandekommen.

- b) Die zweite Frage betrifft das Verhältnis von Bekenntnis und Verwerfung. Bekenntnisse dienen in den Augen vieler in erster Linie der Abgrenzung zwischen Wahrheit und Irrtum. Ein Bekenntnis muss darum notwendig auch ein *damnamus* in sich schliessen. In den reformatorischen Kirchen wirkt die Erinnerung an die *Theologische Erklärung von Barmen* in dieser Hinsicht mächtig nach. Sie ist für viele bewusst oder unbewusst das Modell jeglichen aktuellen Bekenntnisses. Sollte es zu einem gemeinsamen Bekenntnis kommen, müsste es wiederum in der Situation der Abgrenzung gegen den Irrtum und die Verfälschung des Evangeliums geschehen.

Ist aber diese Folgerung richtig? Muss das aktuelle Bekenntnis in der heutigen ökumenischen Bewegung nicht eher an andere Modelle anschliessen? Die Aufmerksamkeit der ökumenischen Bewegung ist in erster Linie auf den gemeinsamen Grund gerichtet, der die Kirchen miteinander verbindet. Das Bekenntnis müsste ihn zu entfalten suchen. Das Bekenntnis wird darum eher affirmativ reden müssen. Gebet und Doxologie bieten sich als die geeignete Form des Redens an. Das Bemühen muss in erster Linie dahin gehen, zu zeigen, dass die Gemeinschaft in Christus weiten Raum für verschiedene Ausprägungen lässt. Die Aufmerksamkeit kann darum nicht auf Verwerfung liegen. Es gilt vielmehr, die in der Vergangenheit ergangenen Anathemas als die visierten Partner heute nicht mehr betreffend zu erweisen. Die Verwerfungen sind durch den ökumenischen Dialog wie suspendiert. Indem sie in Klammern gesetzt werden, wird die Gelegenheit geschaffen, das durch die

jahrhundertelangen Kontroversen verdunkelte Gemeinsame wiederum zur Geltung kommen zu lassen.

Das aktuelle Bekenntnis wird sich aber auf die Dauer nicht auf Affirmationen beschränken können. Verwerfungen werden unter Umständen unvermeidlich werden. Zunächst ist zu sagen, dass jede Affirmation immer auch Negation in sich schliesst. Auch wenn die Verwerfungen nicht ausgesprochen werden, werden sie mit der Affirmation doch bereits mitgesprochen. Die Nötigung zum klaren Nein geht aber über diese allgemeine Überlegung noch hinaus. Auch in ihrem Bemühen um die grösstmögliche Inklusivität der Gemeinschaft müssen sich die Kirchen dessen bewusst bleiben, dass die ökumenische Bewegung die Gemeinschaft in Christus sucht. Sie haben darum die Aufgabe, mit der grösstmöglichen Unmißverständlichkeit zu zeigen, wo diese Gemeinschaft gefährdet oder vielleicht bereits zerstört ist. Wenn wie in einzelnen Kirchen Südafrikas Bekenntnis zu Christus und Diskrimination der Rassen für vereinbar gehalten wird, wenn wie in Teilen Südamerikas im Namen nationaler Sicherheit durch Repression angeblich die Werte christlicher Kultur verteidigt werden, wenn wie in den Vereinigten Staaten die sog. Moralische Mehrheit das amerikanische gesellschaftliche System zur Grundlage eines falschen Messianismus macht, muss nein gesagt werden. Unterbliebe die ausdrückliche Verwerfung, wäre die Authentizität des Bekenntnisses in Frage gestellt.

7. Der Träger der *confessio fidei*

Wer bekennt? Diese Frage ist von besonderem Gewicht, wenn von der gemeinsamen *confessio fidei* in der ökumenischen Bewegung die Rede ist. Die Kirchen sind ja nach wie vor getrennt. Sie haben sich ein Stück weit aufeinander zu bewegt. Viele Christen haben über die Grenzen der eigenen Kirche hinaus geistliche Gemeinschaft gefunden. Sie teilen vieles und bezeugen das Evangelium immer wieder gemeinsam. Es ist denkbar, dass in diesem Raum neuer Gemeinschaft ein gemeinsames aktuelles Bekenntnis entsteht. Die Versuche, die bisher gemacht worden sind, berechtigen zu der Erwartung, dass es gelingen könnte.

Werden aber die getrennten Kirchen ein solches Bekenntnis rezipieren können? Es genügt nicht, *dass* das gemeinsame Bekenntnis entworfen wird. Es muss *so* entworfen sein, dass sich die Kirchen darin wiedererkennen können. Das heisst aber, dass es durch einen gemeinsam verantworteten Vorgang entstehen muss. In dem Masse als die Kirchen am Vorgang der Entstehung beteiligt sind, werden sie auch in der Lage sein, das Bekenntnis zu rezipieren. Die Aufmerksamkeit darf darum nicht allein auf Inhalt und Form des erforderlichen Bekenntnisses gerichtet werden, sie muss auch dem *Wie* seiner Entstehung gelten.

Die Kirchen unterscheiden sich voneinander auch durch die Art und Weise ihres Entscheidens. Der Prozess ist in jeder Kirche von andern Prämissen und Vorstellungen bestimmt. Sie gehen aus von verschiedenen Konzeptionen der Autorität. Sie erwarten den entscheidenden Anstoss zum Bekenntnis von je anderer Seite. Es ist darum alles andere als selbstverständlich, dass es zu einem gemeinsam verantworteten Vorgang des Entscheidens kommen kann. Er ist nur möglich, wenn die Kirchen sich dazu entschliessen, eine vorläufige Gemeinschaft zu bilden und in dieser Gemeinschaft auf das gemeinsame Bekenntnis hinzuarbeiten.

Es wäre an sich vorstellbar, dass das Bekenntnis einer einzelnen Kirche so viel Überzeugung ausstrahlt, dass es von den andern Kirchen spontan übernommen wird. Beispiele dafür lassen sich anführen. Es kann aber auch sein, dass ein Bekenntnis nur darum nicht übernommen wird, weil es in einer andern Kirche entstanden ist. Der Stein des Anstosses kann der Vorgang sein, durch den es zustande gekommen ist. Das persönliche Bekenntnis, das Papst Paul VI 1968 veröffentlichte, konnte ganz abgesehen von seinem Inhalt, von den übrigen Kirchen nicht verstanden und übernommen werden, weil es aufgrund einer einsamen päpstlichen Entscheidung in Umlauf gesetzt wurde.

Die Kirchen müssen darum in der ökumenischen Bewegung eine Gemeinschaft bilden, die vom Willen zum gemeinsamen Bekenntnis getragen ist. Es bedarf so etwas wie einer neuartigen konziliaren Gemeinschaft, in die jede Kirche ihre eigene Weise des Entscheidens einbringt und in der sie sie auf die Weise der andern hinzuordnen sucht. Je enger diese Gemeinschaft wird, desto wahrscheinlicher ist es, dass das aktuelle Bekenntnis zum

Ereignis wird. Gewiss, es bleibt auch dann noch eine unverfügbare Gabe. Die *communio* unter den Kirchen ist nicht mehr als der Boden, in den der Same geworfen werden kann. Die geduldige Arbeit an der Herstellung dieser Gemeinschaft bleibt aber darum nicht weniger die Voraussetzung dafür, dass die Kirchen heute den apostolischen Glauben gemeinsam bezeugen und verkündigen können.

Ein letztes Wort sei hier gewissermaßen als Postskript angefügt. Wenn es ein Zeichen dafür gibt, dass Gott der Kirche heute die Freiheit zu einem neuen aktuellen Bekenntnis geben will, ist es die Tatsache, dass heute so viele für ihr Engagement für das Evangelium mit ihrem Leben bezahlen. Das Martyrium ist vielleicht das Bekenntnis in seiner reinsten Gestalt. Märtyrer sind wohl auch diejenigen Zeugen, die unwidersprochen die Grenzen der getrennten Kirchen durchbrechen. Sie sind so etwas wie die Vorwegnahme der Gemeinschaft, zu der die Kirchen auf dem Wege sind. Wenn wir heute von der gemeinsamen *confessio fidei* sprechen, gilt es darum, die Gemeinschaft derer, die den «guten Kampf» bis zum Ende gekämpft haben, ins Bewusstsein zu rufen. Sie sind die eigentlichen Träger des Bekenntnisses. Die *confessio fidei* wird letztlich nicht aus klugen Überlegungen geboren werden, sondern aus der Nachfolge auf diesem Wege entstehen.

Vortrag an einer vom Benediktinerkloster S. Anselmo und dem Lutherischen Institut in Strassburg organisierten Tagung in Rom am 7. November 1980, veröffentlicht in G. J. Békés und Harding Meyer (Hg.), *Confessio Fidei ein römisches Kolloquium, Ökumenische Perspektiven* 11, Frankfurt, 1982, S. 137 – 154.

¹ Bericht aus Nairobi 75. Offizieller Bericht der fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hg. von Hanfried Krüger und Walter Müller-Römheld, S. 350 (vgl. auch S. 327)

² Neu Delhi Dokumente, Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz 1961, hg. von Focko Lüpken, Witten (Ruhr) 1962, S. 65

³ Bericht aus Nairobi, a.a.O., S. 26

⁴ Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne, 3.-21. August 1927, hrsg. v. Hermann Sasse, Berlin, 1929, S. 86

⁵ Ebd., S. 569f.

⁶ Ein Versuch in dieser Richtung ist von einer Gruppe von Theologen im Rahmen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gemacht worden; vgl. Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse, hrsg. v. Lukas Vischer, Beiheft zur ökumenischen Rundschau 39, Frankfurt 1981.

⁷ Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, a.a.O., S. 246.

⁸ Bekenntnisse der Kirche, hrsg. v. Hans Steubing, Wuppertal ² 1977, S. 305-308.

⁹ Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, a.a.O., S. 242.

¹⁰ Das Bekenntnis der Reformation und unser Bekennen, Theologische Existenz heute, H. 29, München 1935, S. 14.

¹¹ Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, a.a.O., S. 258.

¹² Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, Herder Korrespondenz 30, 1976, S. 200-211.

¹³ Bangalore 1978. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente. Hg. v. G. Müller-Fahrenholz, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 35, Frankfurt 1979, S. 51-60.

8.

Rezeption von Konsensus in der ökumenischen Bewegung

Die Klage ist heute oft zu hören, dass der Dialog zwischen den Kirchen an der Trennung nichts wirklich verändere. Kommissionen treffen sich ohne Unterlass. Sie führen Diskussionen über alle denkbaren Themen. Sie formulieren Papiere und lassen sie auch an die Öffentlichkeit gehen. Die Kirchen nehmen aber die Ergebnisse nicht auf. Die Trennung dauert weiter wie zuvor.

Woran liegt das? Ist der Grund darin zu suchen, dass die ökumenischen Gespräche zu 'theologisch' sind und sie das wirkliche Leben der Kirchen zu wenig in ihre Überlegungen einbeziehen? oder liegt es an der mangelnden Bereitschaft der kirchlichen Autoritäten, die Glieder der Kirche auf die gewonnene Übereinstimmung aufmerksam zu machen? Oder haben die Kirchen an Übereinstimmung gar kein so vitales Interesse? Welche Antwort auf diese Fragen auch zu geben ist, jedenfalls können wir heute eine wachsende Diskrepanz feststellen zwischen der weitreichenden Übereinstimmung, die in verschiedenen Dialogen erzielt worden ist und dem tatsächlichen Zustand der Kirchen. Der Konsensus über bisher kontroverse Fragen droht eine Angelegenheit ökumenisch engagierter Theologen zu bleiben. Die Texte, die erarbeitet werden, laufen Gefahr, einer nach dem anderen in die ökumenische Sektion theologischer Büchereien eingeordnet zu werden. Die Frage, wie Einsichten des ökumenischen Dialogs in das Leben der Kirche eindringen können, muss darum heute im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen. Es hat nicht viel Sinn, den Dialog weiterzuerfolgen, wenn er nicht zur Vertiefung der Gemeinschaft beiträgt.

Die getrennten Kirchen leben heute in einer merkwürdig zwiespältigen Stimmung. Sie haben vor einigen Jahren die ökumenische Öffnung bereitwillig begrüßt. Sie haben es als Befreiung empfunden, dass der Geist der misstrauischen Abgrenzung der Bereitschaft zum gegenseitigen Verstehen und zur Zusammenarbeit Platz machen konnte. Sie haben darum auch die

Ernennung von gemeinsamen Kommissionen mit Freude zur Kenntnis genommen. Seit jener Zeit des Aufbruchs sind nun aber mehrere Jahre verstrichen. Die Stimmung hat sich seither gewandelt. Die Kirchen betonen heute mit einem Mal wieder weit mehr ihre eigene Identität und Tradition. Warum es dazu gekommen ist? Der Grund muss wohl nicht weit gesucht werden. Die Kirchen werden heute in der Auseinandersetzung mit der heutigen Welt zutiefst erschüttert. Sie suchen darum unwillkürlich nach dem festen Fundament, auf dem sie stehen und Bekenntnis ablegen können. Die ökumenische Bewegung konnte ihnen dieses feste Fundament nicht sofort geben. Sie hat sie bisher nur den halben Weg geführt. Sie sind zwar nicht mehr getrennt, sie sind aber auch im Glauben noch nicht eins. Sie sind noch immer auf dem Weg zur Einheit, und es ist noch nicht abzusehen, wie lange es bis zum Ziel noch dauern wird. Es ist darum verständlich, dass sich die Kirchen mit einem Mal wieder nach der relativen Klarheit der eigenen Tradition sehnen und die eigene Identität zu betonen beginnen. Die Teilnahme an der ökumenischen Bewegung wird zwar noch immer grundsätzlich bejaht, praktisch beginnt man aber wieder das frühere gesonderte Leben und Zeugnis aufzunehmen.

Seltsam: in dem Augenblick, in dem der Dialog nach Jahren sorgfältiger theologischer Arbeit greifbare Ergebnisse vorlegen kann, befinden sich die Kirchen nicht mehr in derselben Stimmung. Der Konsensus findet nicht die offenen Ohren und Herzen, die zur Rezeption erforderlich wären.

Die Dringlichkeit der Aufgabe der Rezeption wird aber dadurch nur noch einmal unterstrichen. Denn die Rückkehr zur eigenen Tradition kann ja nicht das letzte Wort sein. Der Ruf zur Einheit ist zu tief im Evangelium verwurzelt, als dass er überhört und übergangen werden könnte. Der Weg zur Einheit muss weiter beschritten werden, und in dem Masse, in dem der Konsensus in den Kirchen lebendig wird, werden die Kirchen den Mut gewinnen, aus ihren gesonderten Gehäusen in die Gemeinschaft einzuwandern. Sie werden entdecken, dass die Klarheit, die sie für ihre Gewissheit und ihr Zeugnis nötig haben, in noch höherem Masse durch die erneuerte Gemeinschaft *aller* Christen gewährleistet wird.

1. Was ist Konsensus?

Es ist wichtig, zunächst einige Missverständnisse auszuräumen, die sich mit dem Wort Konsensus immer wieder verbinden.

Was geschieht, wenn getrennte Kirchen über ein kontroverses Thema arbeiten und sich zu verständigen versuchen? Besteht der Konsensus einfach darin, dass jeder Partner auf bestimmte Aussagen verzichtet und dass sich alle auf eine mittlere Position einigen? Handelt es sich beim ökumenischen Dialog um eine Verhandlung und ist der Konsens, der sich daraus ergibt, einem ausgehandelten Vertrag zu vergleichen? Das wäre ein schwerwiegendes Missverständnis. Der Dialog ist ja nicht nur die Begegnung verschiedener Partner mit verschiedenen Interessen. Er führt die verschiedenen Partner vielmehr gemeinsam vor Gott. Der Dialog ist nichts anderes als die Bereitschaft, sich gemeinsam vor dem Evangelium, wie es uns überliefert worden ist, zu verantworten. Die Quelle der Erkenntnis liegt in Jesus Christus und der Wolke von Zeugen, die ihn durch die Jahrhunderte bekannt haben. Die Ergebnisse werden nicht aus den eigenen Fingern gesogen. Sie sind nicht geschickte Einfälle, die Vermittlung ermöglichen. Das Neue am Dialog besteht vielmehr darin, dass die Partner sich gemeinsam Jesus Christus zuwenden, dass sie sich gegenseitig in ihrem Hören und Verstehen korrigieren lassen, dass sie bereit sind, sich vom anderen auf bisher Überhörtes aufmerksam machen zu lassen. Der Konsensus, der sich aus einem solchen Gespräch ergibt, ist also in gewissem Sinn als neues Aufleuchten der einen Wahrheit zu verstehen. Er hat nichts mit Kompromiss oder Indifferenz zu tun, wie ängstliche Christen immer wieder fürchten. Er ist vielmehr der Versuch der heutigen Generation, sich die wahre Tradition gemeinsam neu zu eigen zu machen.

Ein biblisches Wort kann uns dies noch verdeutlichen. Jesus kündigt seinen Jüngern das Kommen des Heiligen Geistes an (Joh 14,26). Er sagt zunächst, dass er zu ihnen geredet habe. «Dies alles habe ich zu euch geredet.» Er fährt dann fort, dass der Heilige Geist sie alles lehren werde und sie an alles erinnern werde, was er zu ihnen gesagt habe. Ein auffallender Sachverhalt: er hat *alles* gesagt, was zum Heile erforderlich ist, und doch muss der Heilige Geist sie *alles* erst noch lehren. Es ist offensichtlich nicht selbstverständlich,

dass das, was Jesus gelehrt hat, von den Jüngern auf die richtige Weise in Erinnerung gerufen werden kann. Der Geist ist die Kraft der richtigen Erinnerung. Der Dialog, so könnte man nun sagen, will nichts anderes, als dieser Erinnerung dienen. Er will die in den verschiedenen Kirchen auf verschiedene Weise verdunkelte Erinnerung erhellen. Er will in allen Verkürzungen ein vollständigeres Bild erstehen lassen.

Erinnerung! Hat also der Dialog einzig mit der Vergangenheit zu tun? So wird von vielen gefragt. Sie haben den Eindruck, dass der Dialog sie von den Fragen der heutigen Zeit wegführe. Und der Eindruck ist in der Tat nicht ganz unrichtig.

Wenn getrennte Kirchen einander begegnen, müssen sie ihre Aufmerksamkeit der Zeit zuwenden, in der die Trennung entstanden ist. Sie müssen versuchen, die Kontroversen, die zwischen ihnen stattgefunden haben, zu verstehen. Sie können das nur, wenn sie in die Sprache jener Zeit eindringen und die tiefsten Motive der Auseinandersetzung aufzudecken suchen. Konsensus ist aber mehr als die Aufarbeitung überkommener Differenzen. Der Dialog muss vielmehr den Versuch machen, aufzuzeigen, wie die Kirchen das Evangelium gemeinsam heute bekennen können. Konsensus ist erst wirklicher Konsensus, wenn er den Weg in die Zukunft eröffnet. Es handelt sich um eine dynamische, zukunftssträchtige Erinnerung. Jede Kirche wird aus dieser Erinnerung auch Neues lernen.

Müssen wir aber wirklich soviel Mühe auf die Erarbeitung von Konsensus legen? Muss die Kirche wirklich in allen Fragen, die je zwischen Kirchen strittig gewesen sind, Übereinstimmung erzielen, um in die Einheit eintreten zu können? Ist die Voraussetzung für die Einheit ein ausführliches Kompendium, in dem die Lehre der Kirche gemeinsam dargelegt wird? Die Bemühung um den Konsensus wäre missverstanden, wenn dabei an die Erarbeitung einer vollständigen Glaubenslehre gedacht würde. Es handelt sich vielmehr darum, dass die Kirchen, von der in Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist gegebenen Einheit ausgehend, die Unterschiede, die sie trennen, gemeinsam untersuchen und prüfen, ob sie auch heute noch der Gemeinschaft im Wege stehen müssen. Sie können bei dieser Untersuchung zu verschiedenen Ergebnissen kommen. Sie können feststellen, dass die Differenzen einander nicht ausschließen und bei angemessener Interpreta-

tion als komplementäre Aussagen verstanden werden können. Sie können zum Schluss kommen, dass die Differenzen sich im Laufe der Geschichte mit sekundären Faktoren verbunden haben und eine allseitige gemeinsame Hinwendung zu den wesentlichen Intentionen der verschiedenen Positionen den Weg in die Gemeinschaft eröffnen kann. Sie können sich auch darüber klar werden, dass Überzeugungen, die einmal in hohem Masse relevant waren, heute ihr Gewicht verloren haben und in der heutigen veränderten Situation die Einheit durch gemeinsame Erneuerung herbeigeführt werden kann. Sie werden sich allerdings oft auch mit der Tatsache abfinden müssen, dass die Differenzen sich noch nicht oder nur zum Teil überwinden lassen. Sie werden sich damit begnügen müssen, dass sich Übereinstimmung nur in wesentlichen Aussagen des Glaubens erreichen lässt und die Unterschiede dadurch in ein neues Licht gerückt werden.

Jedenfalls ist es wichtig, festzuhalten, dass der im Dialog gewonnene Konsensus nicht Teil des Bekenntnisses der zukünftigen Kirche sein wird. Die Texte sind vielmehr Werkzeuge, die es den Kirchen erlauben sollen, in die Gemeinschaft hineinzuwachsen. Indem sie mit diesen Texten umgehen, werden sie lernen, das sie Verbindende deutlicher sichtbar zu machen. Sie werden lernen, Unterschiede, die sie früher als trennend angesehen hatten, als unterschiedliche Ausprägungen derselben Wahrheit zu verstehen. Die eine Kirche bleibt durch das Bekenntnis zu Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist zusammengehalten. Es bedarf nicht der Ergänzung durch Bekenntnisse über immer neue Themen. Die Kirchen müssen vielmehr so zusammenwachsen, dass sie durch das einfache Bekenntnis der ersten Jahrhunderte zusammengehalten werden und in dieser Gemeinschaft den Glauben heute zu bekennen vermögen. Die vollständige Glaubenslehre muss von der einen Kirche ständig von neuem entfaltet werden.

2. Die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über Taufe, Abendmahl und Amt

Die Frage nach der Rezeption kann wohl am besten dargestellt werden, wenn wir unsere Aufmerksamkeit einem bestimmten Text zuwenden. Ich möchte für unsere weitere Überlegung von der Arbeit für Glauben und

Kirchenverfassung über *Taufe, Abendmahl und Amt* ausgehen¹. Diese drei Texte nehmen unter allen Texten, die aus Lehrgesprächen hervorgegangen sind, eine besondere Stellung ein. Die Probleme, die mit der Rezeption von ökumenischen Einsichten verbunden sind, lassen sich darum anhand dieses Beispiels besonders deutlich aufzeigen.

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist ein Gremium, in dem fast alle christlichen Traditionen vertreten sind. Die Mitgliedschaft in der Kommission steht auch Kirchen offen, die nicht dem Ökumenischen Rat der Kirchen angehören. Seit 1968 nehmen auch römisch-katholische Theologen aktiv an der Arbeit teil. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat also von ihrer Zusammensetzung her die Möglichkeit, sich mit der Trennung der Kirche in allen ihren Aspekten zu befassen. Sie leistet ihre Arbeit für die Gesamtheit der christlichen Traditionen.

Die Kommission hat in etwa zehnjähriger Arbeit (1965-1974) drei Texte über Taufe, Abendmahl und Amt erstellt. Sie hat dann auf ihrer Sitzung in Accra in Ghana (1974) beschlossen, sie allen Kirchen zur Stellungnahme zu unterbreiten. Dieser Beschluss wurde zunächst vom Zentralausschuss und ein Jahr später von der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi (1975) bestätigt². Die Kirchen wurden gebeten, bis zum 31.12.1976 ihr Urteil über die Texte zu formulieren. Eine grosse Zahl von Kirchen kam dieser Aufforderung nach. Etwa 110 Kirchen sandten mehr oder weniger ausführliche Memoranden ein.

Welche Überlegungen haben zu diesem Versuch geführt?

- a) Die Kommission wollte einen Text erstellen, in dem die *gesamte bisherige* ökumenische Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt zusammengefasst war. Das ökumenische Gespräch hat eine Neigung zum Diffusen. Themen werden immer wieder neu aufgegriffen. Übereinstimmung wird hier oder dort erzielt, leicht aber wiederum vergessen. Das ökumenische Gespräch leidet an einem ausgesprochen kurzen Gedächtnis. Die Kommission wollte darum in *einem* Texte zugänglich machen, was in der ökumenischen Bewegung bisher an gemeinsamen Perspektiven gesehen worden war.

- b) Sie wollte einen Text erstellen, der den *Kirchen* vorgelegt werden konnte. Die Einsicht hatte sich in der Kommission durchgesetzt, dass die theologische Diskussion allein die Gemeinschaft unter den Kirchen nicht wirklich herzustellen vermöge. Die theologische Arbeit ist auf die Beteiligung der Kirchen angewiesen. Die theologische Auseinandersetzung kann natürlich ad libitum weitergeführt werden. Texte können gewiss immer noch weiter ausgefeilt und verfeinert werden. Ein wirklicher Durchbruch auf dem Weg zur Einheit kann aber nur erreicht werden, wenn durch die Kirchen selbst eine neue Situation geschaffen wird. Die Kirchen, genauer das Volk Gottes, müssen sich mit den Ergebnissen des Dialogs auseinandersetzen können. Sie müssen Schritte vollziehen, die sie der Gemeinschaft näherbringen. Die theologische Diskussion der vorangegangenen Jahre hatte wohl das meiste geleistet, was sich leisten liess. Sie konnte erst aufgrund neuer Impulse durch die Kirchen selbst wieder neu und mit neuer Verheissung einsetzen.
- c) Die Kommission wollte einen Text erstellen, in dem auch die wichtigsten Ergebnisse der *bilateralen Gespräche* zwischen verschiedenen konfessionellen Traditionen enthalten waren. Die Kirchen befinden sich ja heute in einer verwirrenden Situation. Der ökumenische Aufbruch hat zu einer Vielzahl von Begegnungen und Gesprächen geführt. Jede Kirche befindet sich in einer Vielzahl von Kontakten mit anderen Kirchen. Ein ganzes Netz von bilateralen Beziehungen ist in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entstanden. Einige haben bereits zu greifbaren Ergebnissen geführt und rufen nach Rezeption. Andere haben wenigstens die Stimmung zwischen den betreffenden Kirchen verändert. Die Schwierigkeit ist aber offensichtlich. An welche Texte soll sich eine Kirche halten? Wie kann sie wissen, dass sie sich durch die Annäherung an eine Kirche nicht von der anderen entfernt? Wie soll sie vermeiden, dass sie sich vor lauter Unklarheit über die Prioritäten der Aufgabe der Rezeption überhaupt verschliesst? Die Kommission wollte dieser Schwierigkeit dadurch begegnen, dass sie den Kirchen einen zusammenfassenden Text vorlegte. Während die Ergebnisse der bilateralen Gespräche auf die Situation zwischen jeweils zwei Partnern bezogen

bleiben, sollte hier ein Text entstehen, in dem ein alle Kirchen umfassender Konsensus zum Ausdruck kommt.

- d) Der Text sollte zugleich den Kirchen eine Hilfe bieten, die vor der Aufgabe stehen, das Evangelium in die Gegebenheiten einer vom christlichen Glauben nicht berührten *Kultur*, z.B. in Asien oder Afrika, zu übersetzen. Die Vielfalt der Traditionen ist bei der Erfüllung dieser Aufgabe hinderlich. Sie sind alle von aussen in die betreffende Kultur eingedrungen. Sie bedürfen alle der Interpretation, um in der neuen kulturellen und politischen Umgebung relevant zu sein. Diese Übersetzung wird aber je nach den Voraussetzungen anders ausfallen. Die Folge davon ist, dass auch in der neuen Situation wiederum verschiedene Traditionen entstehen werden. Der werdende Konsensus kann hingegen gemeinsame Wege weisen. Er ist darum von besonderer Relevanz für diejenigen, die mit der Aufgabe der Übersetzung befasst sind.

3. Die positive Wirkung der drei Texte

Der Beschluss, die drei Texte den Kirchen vorzulegen und sie bis zu einem bestimmten Zeitpunkt um eine Stellungnahme zu bitten, ist ohne Zweifel von weittragender Bedeutung gewesen. Gewiss, die Kirchen sind auch früher zu Texten oder Empfehlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen um ihre Meinung gebeten worden. Die Aufforderung der Vollversammlung von Nairobi war aber insofern neu, als sie die Kirchen zur aktiven Mitarbeit an der Formulierung des Konsensus einlud. Theologische Texte waren früher in der Regel einfach veröffentlicht worden. Sie waren den Kirchen mit der Bitte zugestellt worden, sie zu bedenken und die ihnen angemessen erscheinenden Konsequenzen daraus zu ziehen. Der Anspruch ging diesmal weiter. Die Vollversammlung begnügte sich nicht mehr mit blosser 'Aussaat', sondern forderte von den Kirchen die gemeinsame Beteiligung an dem Projekt des Konsensus. Welche positiven Wirkungen haben sich aus dieser Einladung ergeben?

- a) Die Beschäftigung mit den Texten hat den Kirchen deutlich gemacht, dass die ökumenische Bewegung mehr von ihnen verlangt *als nur allge-*

meine Erwägungen über die Einheit der Kirche. Solange vom Wesen und Ziel des Ökumenischen Rates die Rede ist, brauchen die Kirchen keine Folgen für ihr eigenes Leben zu befürchten. Die drei Texte rühren aber unmittelbar an ihre Praxis. Sie sind insofern unbequem, als sie konkrete Fragen stellen. Die Umfrage hat eine neue Stimmung geschaffen. Einige Kirchen empfanden dies so stark, dass sie sogar ihre Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen in Frage gestellt haben. Es wurde deutlich, dass das «Spiel mit der ökumenischen Idee» auf die Dauer nicht ausreicht, sondern konkreten Schritten Platz machen muss.

- b) Die Texte wurden von vielen Kirchen so ernsthaft erwogen, weil sie eine *übersichtliche Zusammenfassung* einer Vielfalt von Positionen boten. Sie machten es ihnen möglich, sich über den eigenen Ort in der ökumenischen Bewegung einigermassen klar zu werden.
- c) Sie haben ohne Zweifel das Bewusstsein gestärkt, dass die ökumenische Bewegung einzig durch eine *gemeinsame Anstrengung* zu sichtbaren Erfolgen führen kann. Manche Kirchen haben auf die Anfrage gerne geantwortet, weil sie wussten, dass zahlreiche andere Kirchen sich mit demselben Text befassten und die Antworten später allen Beteiligten bekannt gegeben wurden. Die Anfrage eröffnete die Perspektive, dass die Kirchen gemeinsam von einer Etappe des Konsensus zur nächsten schreiten könnten.

4. Schwierigkeiten, die durch die Befragung in Erscheinung getreten sind

Die Antworten der Kirchen lassen aber auch erkennen, mit welchen Schwierigkeiten zu rechnen ist, wenn der Vorgang der Rezeption bewusst in Angriff genommen wird. Was ist in dieser Hinsicht zu beobachten?

- a) So sehr die Stellungnahmen von einem Willen gegenseitigen Verstehens getragen sind, zeigen sie doch, wie wenig bisher von einer *Spiritualität der Rezeption* die Rede sein kann. Die Kirchen haben im allgemeinen die Texte in erster Linie daraufhin geprüft, ob sie mit der Lehre und der Praxis der eigenen Kirche übereinstimmen. Sie haben nicht umgekehrt

gefragt, inwieweit der Konsensus Lehre und Praxis der eigenen Kirche in Frage stelle und korrigiere. Sie haben die werdende Übereinstimmung über Taufe, Abendmahl und Amt im Lichte der eigenen Überzeugungen gelesen. Sie haben nicht den Versuch unternommen, die eigene Kirche im Lichte des werdenden Konsensus zu sehen. Stimmen die Texte mit der eigenen Tradition überein, wird ihnen Beifall gespendet. Es wird dann vielleicht sogar gesagt, dass ein bemerkenswerter Fortschritt erzielt worden sei. Muss hingegen eine Abweichung festgestellt werden, wird erklärt, dass die Texte "noch nicht reif" seien. Die Rezeption kann aber erst stattfinden, wenn die Kirchen bereit sind, sich daraufhin befragen zu lassen, auf welche Weise sie der gemeinsamen Tradition zum Durchbruch verhelfen können. Wo haben sie die eine Tradition durch Sonderentwicklungen verdunkelt? An welchen Punkten können sie zum Aufbau der Gemeinschaft beitragen? Die Spiritualität der Rezeption geht in erster Linie vom Konsensus aus und fragt danach, wie die Kirche sich zum Konsensus verhält.

- b) Die Kirchen sind sich bis jetzt noch sehr wenig dessen bewusst, dass die Gemeinschaft nur hergestellt werden kann, wenn die Kirchen zu *Reformen* bereit sind. Die Schwierigkeit liegt hier auf zwei Ebenen. Die Kirchen haben die Tendenz, die Ergebnisse der Dialoge als theologische Texte zu lesen. Sie scheinen von der Voraussetzung auszugehen, dass die theologische Übereinstimmung auch die Einheit herbeiführen werde. Sie wenden darum ihre ganze Aufmerksamkeit der theologischen Beurteilung zu. Um die Einheit herstellen zu können, müssen aber die Kirchen in Lehre *und* Praxis aufeinander zu wachsen. Es ist darum wesentlich, dass die Kirchen ihre Stellungnahme nicht auf die theologische Reflexion beschränken, sondern die Praxis in die Besinnung mit einbeziehen. Aber selbst wo diese Einsicht besteht, ist die Bereitschaft zu Reformen um der Gemeinschaft willen gering. Jede Kirche empfindet einen konkreten Schritt unwillkürlich als Konzession. Sie neigt darum dazu, den ersten Schritt vom anderen Partner zu erwarten.

Um weiterkommen zu können, muss diese Furcht überwunden werden. Sie kann nur ausgetrieben werden, wenn deutlich gemacht werden kann, dass die erforderliche Reform sich in erster Linie aus der Schrift und um

des Zeugnisses in der heutigen Welt willen aufdrängt. Die gottesdienstlichen Reformen, die das Zweite Vatikanische Konzil vorgenommen hat, haben ohne Zweifel zur Annäherung der Kirchen beigetragen. Sie sind aber primär um der Erneuerung der römisch-katholischen Kirche willen unternommen worden. Oder ein anderes Beispiel: Es würde gewiss die Gemeinschaft der Kirchen erleichtern, wenn die evangelischen Kirchen die Eucharistie wieder regelmässig jeden Sonntag feierten. Diese Reform ist denn auch im Gange. Sie empfiehlt sich aber vor allem darum, weil sie dem Leben und Zeugnis der evangelischen Kirchen grössere Authentizität zu verleihen vermag. Sie müsste also selbst dann unternommen werden, wenn die Frage der Einheit sich überhaupt nicht stellte.

Die ökumenische Bewegung hat sich insofern als segensreich erwiesen, als sie den Kirchen die Freiheit zu notwendigen Reformen wiedergegeben hat. Reformen sind früher oft unterblieben, weil man sich von der anderen Kirche unterscheiden *musste*. Gewisse Änderungen waren sowohl von der eigenen als auch von anderen Kirchen als Eingeständnis empfunden worden, dass man sich bisher im Irrtum befunden habe. Zu 'katholisieren' oder zu 'protestantisieren' wurde als unzulässige Entgleisung betrachtet. Man sah die Identität der eigenen Kirche dadurch gefährdet. In dem Masse, in dem die Kirchen sich in positivem Dialog begegnet sind, ist diese Angst gewichen.

- c) Die Rezeption wird schliesslich dadurch erschwert, dass die Kirchen verschiedene *Konzeptionen von Autorität haben und auf verschiedene Weise entscheiden*. Lassen Sie mich hier nur einen Unterschied nennen. Während die einen Kirchen Instanzen anerkennen, die bindende Entscheidungen fällen können, und darum auch in der Lage sind, den Vorgang der Rezeption bewusst zu ordnen, gehen andere Kirchen in ihrem Verständnis der Kirche von der Erkenntnis und Erfahrung der lokalen Kirche aus: Synoden und andere kirchliche Gremien erfüllen zwar eine unverzichtbare Rolle, indem sie Reformen in repräsentativer Weise durchdenken und empfehlen; die eigentliche Entscheidung liegt aber letztlich bei der versammelten Gemeinde, und es wird darum alles darauf ankommen, dass ein Vorgang der Kommunikation stattfindet, der die ganze Kirche zu einem einhelligen Urteil führt.

Die Stellungnahmen zu den drei Texten über Taufe, Eucharistie und Amt spiegeln diese Verschiedenheit wider. Je nach Ausgangslage wurde verschieden mit den Texten umgegangen. Einige Kirchen legten Wert darauf, nur ein vorläufiges Urteil, vielleicht sogar durch eine untergeordnete Instanz, abzugeben. Sie gingen davon aus, dass erst ein ausgereifter Text zur Rezeption durch die Kirche freigegeben werden könne. Andere Kirchen zögerten nicht, die Texte den Gliedern der Kirchen zu unterbreiten und sie zum Mitdenken im Vorgang des Konsensus aufzufordern.

Die Stellungnahmen können darum nicht allein nach ihrem Inhalt beurteilt werden. Um sie wirklich miteinander vergleichen zu können, muss zugleich gefragt werden, auf welche Weise und in welcher Absicht sie zustande gekommen sind. Wenn der Vorgang der Rezeption Fortschritte machen soll, ist es wesentlich, dass die Kirchen einander in der *Weise* ihres Umgangs mit Übereinstimmungen näher kommen. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat aus diesem Grund eine besondere Studie unter dem Titel «Verbindliches Lehren der Kirche heute»³ unternommen.

5. Wie kann der Vorgang der Rezeption weiter gefördert werden?

Wie lassen sich diese Schwierigkeiten überwinden? Wie kann der Vorgang der Rezeption bewusst gefördert werden?

5.1. Gemeinsame Überlegungen auf regionaler und nationaler Ebene

Die Ergebnisse der verschiedenen Lehrgespräche, sowohl der bilateralen als auch der multilateralen, gehen jeder einzelnen Kirche zu. Jede muss auf diese oder jene Weise darauf Antwort geben. Wird aber dadurch die Annäherung der Kirchen wirklich gefördert werden können? Ist es nicht vielmehr erforderlich, dass die Kirchen einer bestimmten Region versuchen, ein *gemeinsames* Urteil über den vorgeschlagenen Konsensus zu bilden? Vertreter der verschiedenen, in der betreffenden Region vertrete-

nen Kirchen müssten zusammenkommen, um zu prüfen, welche Gemeinsamkeit in ihrem Raum bereits verwirklicht werden kann und welche Schritte jede einzelne Kirche vollziehen müsste, um den weiteren Weg auf die Einheit hin freizulegen. Diese gemeinsame Überlegung ist umso wichtiger, als fast jede Kirche sich zugleich auch mit den Ergebnissen bilateraler Dialoge auseinandersetzen hat. Um zu vermeiden, dass durch die Rezeption bilateraler Gespräche 'Sonderannäherungen' entstehen, ist die gemeinsame Beschäftigung mit den Ergebnissen multilateraler Gespräche erforderlich.

Die Kirchen mancher Länder haben solche Gespräche bereits im Blick auf die gegenseitige Anerkennung der Taufe geführt. Sie haben in manchen Fällen zu ausdrücklichen Abmachungen geführt⁴. Dieser Anfang müsste auf andere Themen des theologischen Dialogs ausgedehnt werden. Die Kirchen in jeder Region müssten sich gemeinsam darum bemühen, der *einen* Tradition in ihrer Mitte Ausdruck zu geben.

5.2. Rezeption durch Gottesdienst und Katechese

Rezeption ist nicht nur eine Angelegenheit der Information. Die Ergebnisse des ökumenischen Dialogs werden erst dann wirklich rezipiert werden können, wenn sie in das Leben der Kirche eingehen. Das heisst aber, dass sie in der Liturgie und in der Katechese der Kirche aufgenommen werden müssen. Die Texte sollten nicht nur von theologischen Kommissionen begutachtet werden. Auch liturgische und katechetische Kommissionen müssten sich damit befassen. Wie verhält sich die liturgische Ordnung jeder Kirche zu dem werdenden Konsensus über Taufe und Eucharistie? Zum Beispiel, wenn es sich in den ökumenischen Gesprächen erwiesen hat, dass die Epiklese für den Konsensus bedeutungsvoll ist, welchen Platz nimmt sie bei der Feier der Taufe und der Eucharistie in der eigenen Kirche ein? Oder: Um die Verständigung mit der baptistischen Tradition zu erleichtern, kann die Bedeutung des persönlichen Glaubens bei der Feier der Taufe dadurch deutlicher zum Ausdruck gebracht werden, dass die Wahl zwischen Kinder und Erwachsenentaufe grundsätzlich offen gelassen wird?

Die Überprüfung der katechetischen Unterweisung ist mindestens ebenso wichtig. Sie muss sich auf eine Vielfalt von Fragen beziehen. Wird durch den Gebrauch von überlieferten Katechismen ein Verständnis aufrechterhalten, das die Kirche in Wirklichkeit bereits weiterentwickelt hat? Werden durch den Wunsch, sich von anderen Kirchen zu unterscheiden, wichtige Elemente des biblischen Zeugnisses übergangen? Werden Sonderentwicklungen der eigenen Kirche überbetont? Aufs Ganze: Wird in der Katechese die Konzentration auf das Evangelium Jesu Christi in ausreichender Weise vollzogen, d.h. auf jenen Mittelpunkt, aus dem die Kirche allein lebt?

Die Gefahr besteht, dass die Fortschritte des Dialogs in der Katechese keinen genügenden Niederschlag finden. Die nächste Generation wird noch einmal mit den Unterschieden vertraut gemacht, die die eigene Kirche von anderen unterscheiden, und es wird erwartet, dass sie den ganzen, im Dialog bereits beschrittenen Weg nochmals beschreitet. Die Aufgabe besteht aber darin, die bereits gewonnene Gemeinschaft der nächsten Generation weiterzugeben, damit sie auf diesem Grunde weiterbauen kann.

5.3. Gelebte Gemeinschaft

Die Rezeption der Ergebnisse des Lehrgesprächs wird aber am meisten dadurch gefördert werden können, dass die Gemeinschaft zwischen den Kirchen sich qualitativ vertieft. Die Aufmerksamkeit darf nicht ausschließlich formulierten Ergebnissen der Gespräche und ihrer Umsetzung in das Leben der Kirche gelten. Sie muss mit mindestens ebenso grosser Intensität auf die rezipierende Gemeinschaft gerichtet werden. Es wird schliesslich alles darauf ankommen, ob die Kirchen vom Willen zur Rezeption getragen sind. Der Wille wird aber in der Masse erwachen, in dem die Kirchen bereit sind, zusammen zu leben. Die Einheit kann nicht zuerst in der Theorie entworfen und dann in der Praxis angewandt werden. Sie wächst aus der Erfahrung der Gemeinschaft. Es ist darum von grösster Wichtigkeit, dass sich die Kirchen die Regel konsequent zu eigen machen, die die Dritte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Lund 1952) formuliert hat, nämlich: *«alles gemeinsam zu tun, was gewichtige Gründe des Gewissens nicht gebieten, gesondert zu tun»*⁵. Hinter diesem Satz steht die tiefe Erkennt-

nis, dass der Geist da Gemeinschaft wirken wird, wo Christen sich im Namen Christi versammeln und auf das Wirken des Geistes warten. «Und als der Tag des Pfingstfestes endlich da war, waren sie *alle an einem Ort beisammen*» (Apg 2,1).

Die konfessionellen Unterschiede haben sich im Laufe der Zeit mit zahlreichen zusätzlichen Faktoren verbunden. Konfessionelle Positionen werden darum oft nicht um der Wahrheit der Lehre willen verteidigt. Das eigentliche Motiv ist oft die geschichtlich gewordene Identität. Schritte zur Einheit können nicht vollzogen werden, weil man glaubt, die geschichtliche Kontinuität auch in sekundären Aspekten bewahren zu müssen. Diese zusätzlichen Faktoren können Sprache, ethnische Zugehörigkeit, nationale Gefühle oder auch anders heissen. Die ökumenische Bewegung muss darum die Aufmerksamkeit diesen zusätzlichen Faktoren zuwenden. Indem die Kirchen diese sekundären, aber darum nicht weniger widerstandsfähigen Grenzen durchbrechen, werden sie die Freiheit zur Rezeption gewinnen.

Es geht ja in der ökumenischen Bewegung nicht nur darum, die Unterschiede, die in der Vergangenheit entstanden sind, hinter uns zu lassen, sondern die universale Gemeinschaft in Christus neu zum Ausdruck zu bringen und zu gestalten. Das Evangelium ist im Laufe der letzten Jahrhunderte, vor allem im 19. und 20. Jahrhundert, in andere Teile der Welt getragen worden. Neue Kirchen in bisher vom christlichen Glauben nicht berührten Kulturen sind entstanden. Es gilt alles daran zu setzen, dass die universale Gemeinschaft der Kirchen in der heutigen Welt sichtbar werden kann. Die Hindernisse, die diesem Ziel im Wege stehen, sind zu bekämpfen, ob es sich um die Domination der westlichen Zivilisation, um die Indifferenz gegenüber dem Gegensatz von reichen und armen Nationen, um den kulturellen Imperialismus der europäischen und nordamerikanischen Nationen, um nationalistischen Messianismus oder was immer sonst handelt. In dem Masse, in dem die Kirchen diese Aufgabe gemeinsam in Angriff nehmen, werden sie zu rezipierenden Kirchen werden. Denn jede Grenze der Vergangenheit oder Gegenwart, die sie überschreiten, wird ihnen zeigen, wie dringend nötig sie die Gemeinschaft haben. Einzig wer sich in seinem Kreis verschliesst, wird die Notwendigkeit der Rezeption nicht empfinden. Keine

Kirche ist heute aber gezwungen, sich in ein Ghetto zu begeben. Tut sie es, so tut sie es aus freien Stücken.

Vortrag an der Katholischen Universität von Lublin am 20. Mai 1980, veröffentlicht in *Kerygma und Dogma* 29, 1983, S. 86 – 99

¹ Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt. Drei Erklärungen, erarbeitet und autorisiert von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, hrsg. v. Geiko Müller-Fahrenholz, Frankfurt am Main 1975

² Bericht aus Nairobi 75, Offizieller Bericht der fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hrsg. v. Hanfried Krüger und Walter Müller-Römheld, Frankfurt am Main 1976, S. 36.

³ Verbindliches Lehren der Kirchen heute, Beiheft zur ökumenischen Rundschau 33, Frankfurt 1984

⁴ Vgl. Nils Ehrenström, Mutual recognition of Baptism in interchurch agreements, faith and order paper No. 90, Genf 1978

⁵ Die Einheit der Kirche, Material der ökumenischen Bewegung, hrsg. v. Lukas Vischer, München 1965, S. 94.

9.

Eine ökumenische Kirchengeschichte?

Wie können die voneinander getrennten Kirchen dazu kommen, die Geschichte der Kirche gemeinsam zu verstehen und darzustellen? Es gehört zu den Kennzeichen der Trennung, dass sie dazu heute noch kaum fähig sind. Fast jede Kirche entwirft ihr eigenes Bild vom Gang der Kirche durch die Jahrhunderte. Kirchen und Kirchenhistoriker stehen darum vor der Frage: Wie kann die Vergangenheit als gemeinsame Vergangenheit gesehen werden? Wie können die verschiedenen Perspektiven zu *einer* Perspektive zusammenwachsen?

Die Frage ist in der ökumenischen Bewegung immer wieder aufgeworfen worden. Sie *musste* aufgeworfen werden, weil jede Begegnung und jeder Dialog zwischen zwei Kirchen über kurz oder lang zur Beurteilung von bestimmten geschichtlichen Ereignissen oder Vorgängen nötigten. Das Gespräch zwischen Vertretern des Ostens und des Westens musste zu der Frage führen, wie die Episode der Kreuzzüge einzuschätzen sei. Ein Gespräch mit den Kirchen der Reformation konnte nur fruchtbar sein, wenn wenigstens der Versuch unternommen wurde, das Ereignis der Reformation neu zu verstehen und darzustellen.

Es ist darum nicht verwunderlich, dass das Ökumenische Institut Bossey in den fünfziger Jahren das Thema aufnahm. Auf zwei Tagungen (1956 und 1959) kamen Historiker verschiedener Konfessionen zusammen und machten den Versuch, Kriterien für eine ökumenische Kirchengeschichte aufzustellen. Sie warfen insbesondere die Frage auf, wie die Kirchengeschichte in den theologischen Schulen der verschiedenen Kirchen unterrichtet werden müsste, damit die jüngere Generation zu einer gemeinsamen Vision der Geschichte geführt werde. Die beiden Tagungen zeitigten allerdings kaum greifbare Ergebnisse¹. Die Akten wurden nie veröffentlicht, und der Ökumenische Rat der Kirchen verzichtete in den folgenden Jahren darauf, das Thema weiterzuverfolgen. Nicht dass die Bedeutung des Problems nicht gesehen worden wäre. Der Grund ist eher darin zu suchen, dass die Aufga-

be, die auf diesen beiden Tagungen sichtbar wurde, zu gross war, um mit den geringen Kräften der damals noch jungen ökumenischen Bewegung bewältigt werden zu können.

Die Lage hat sich seit den fünfziger Jahren in mancher Hinsicht verändert. Die Schwierigkeit der Aufgabe ist zwar nicht kleiner geworden. Der Horizont, in dem sie sich stellt, ist aber ein anderer geworden. Die Zeit ist darum gekommen, die Frage nach der Möglichkeit und den Grenzen einer Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive neu zu stellen. Eine Tagung, die 1981 anlässlich des Jubiläums des Basler Konzils (1431-1449) im Missionshaus in Basel stattfand, hat einen Anfang in dieser Richtung gemacht².

1. Der neue Horizont

Was hat sich seit den fünfziger Jahren im Blick auf dieses Thema verändert? Folgende Punkte sind zu nennen:

- Die ökumenische Bewegung ist seither umfassender geworden. Während sie in den fünfziger Jahren noch vornehmlich von den Kirchen der orthodoxen und reformatorischen Tradition getragen war, ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die römisch-katholische Kirche intensiv am ökumenischen Dialog beteiligt. Die Frage kann darum heute auf weit breiterer Basis in Angriff genommen werden.
- Eine Reihe von Versuchen ist in den letzten Jahrzehnten unternommen worden, sich über bestimmte geschichtliche Ereignisse und Vorgänge über die konfessionellen Grenzen hinweg zu verständigen. Vor allem auf der Ebene der Forschung sind die konfessionellen Faktoren in den Hintergrund getreten. Historiker der verschiedenen Konfessionen haben sich um ein neues Bild anderer Traditionen bemüht. Als Beispiele können die Bemühungen von römisch-katholischer Seite genannt werden, zu einem tieferen Verständnis einerseits der Ostkirchen und andererseits der grossen Reformatoren vorzustossen; umgekehrt die Anstrengungen von evangelischer Seite, die 'Gegenreformation', insbesondere das Konzil von Trient, neu darzustellen. Ja, der Entwurf einer

'ökumenischen Kirchengeschichte' ist bereits vorgelegt worden³. Es ist offensichtlich, dass Kirchenhistoriker in immer grösserem Masse bereit sind, sich gegenseitig in die Karten sehen zu lassen. Die konfessionelle Inspiration der Darstellung vor allem in Handbüchern und populären Schriften ist zwar nicht überwunden. Aber selbst da beginnt sich eine Verschiebung abzuzeichnen. Da und dort wird an neuem gemeinsamem Unterrichtsmaterial gearbeitet.

- Die Kirchen haben in den letzten Jahrzehnten durch ihre Beteiligung an der ökumenischen Bewegung ein stärkeres Bewusstsein für die Universalität der Kirche gewonnen. Der Horizont hat sich ausgeweitet. Die Tatsache, dass die Kirche heute in allen Kontinenten verwurzelt ist, ist für die Glieder der Kirchen offensichtlicher geworden. Die Frage danach, wie eine wirklich universale Gemeinschaft Gestalt annehmen könne, ist heute Gegenstand intensiver Überlegungen, Auseinandersetzungen und auch Konflikte. Die beiden Tagungen in den fünfziger Jahren kreisten noch um die unterschiedlichen Perspektiven der Darstellung in Europa und Nordamerika. Die Frage ist heute weit mehr, ob und wie die Darstellung dem erweiterten Horizont aller Kontinente entsprechen könne.
- Während damals von einer eigenständigen Kirchengeschichtsschreibung in Lateinamerika, Asien und Afrika noch als einem Desiderat die Rede war, ist heute manches in Gang gekommen. Historiker in Lateinamerika, Asien, dem Pazifik und Afrika haben sich ans Werk gemacht und haben bereits eine Anzahl von neuen Darstellungen vorgelegt. Diese Arbeiten lassen die Frage akut werden, wie eine neue umfassende Darstellung der Kirchengeschichte heute aussehen müsste. Sie werfen damit auch die Frage auf, wie die Geschichte jeder einzelnen Region im Blick auf diese umfassendere Perspektive darzustellen sei. Das gilt insbesondere für Europa. Bedeutet der erweiterte Horizont nicht notwendigerweise Abschied von der 'Europazentriertheit' der Kirchengeschichte? Wie aber muss dann die Geschichte der Kirche in Europa gesehen werden?
- Eine weitere Dimension muss genannt werden. Die geschichtliche Entwicklung der letzten beiden Jahrzehnte hat zu einer neuartigen Begegnung der Kirchen mit Religionen und Ideologien geführt. Die

Aufmerksamkeit gilt darum in vermehrtem Masse den Wechselwirkungen zwischen Kirche und Religionen im Laufe der Jahrhunderte. Die Erfahrung des Dialogs hat gezeigt, dass die Kirche von aussen in weit höherem Masse als Einheit gesehen wird, als dies von innen her der Fall ist. Die ökumenische Darstellung der Kirchengeschichte ist eine wichtige Voraussetzung für den Dialog.

- Ein Wort schliesslich über die Verschiebung des Interesses und der Methode in der Kirchengeschichtsschreibung. Auf's Ganze gesehen gilt heute sowohl in der Forschung als auch der allgemeinen Darstellung das Interesse in vermehrtem Masse den gesellschaftlichen, ökonomischen und psychologischen Faktoren und ihrer Wirkung auf die Kirche. Ein enormes Mass an neuer Forschung ist damit notwendig geworden. Der wissenschaftliche Betrieb hat sich verzweigt und aufgeteilt. Dadurch ist eine Gesamtschau der Geschichte noch schwieriger geworden, als sie es ohnehin schon immer war. Auf der andern Seite hat wohl gerade diese Schwierigkeit zu einer intensiveren Reflexion über die Methoden der Kirchengeschichte geführt. Die Begrenztheit des jeweiligen Standpunkts der Darstellung wird von den Historikern heute mit grösserer Bereitwilligkeit eingestanden.

2. Die Basler Tagung

Die Zusammenkunft im Basler Missionshaus hatte die Aufgabe, die Frage nach der Möglichkeit einer Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive in diesem neuen veränderten Kontext zu stellen. Sie unterschied sich von den früheren Tagungen bereits durch ihre Zusammensetzung. Die etwa 40 Teilnehmer repräsentierten nicht nur ein weiteres Spektrum von konfessionellen Traditionen, sondern spiegelten auch die Erweiterung der Ökumene wider. Etwa ein Drittel der Teilnehmer kam aus Lateinamerika, Asien, dem Pazifik und Afrika.

Die Tagung behandelte das Thema unter zwei Gesichtspunkten. Sie wandte ihre Aufmerksamkeit zunächst den konfessionellen Faktoren zu, die der gemeinsamen Darstellung der Kirchengeschichte im Wege stehen. Um sich

nicht in allgemeinen Erwägungen zu verlieren, ging sie dabei von einem bestimmten Beispiel, dem Basler Konzil, aus. Drei Referenten, jeder von anderer konfessioneller Herkunft, suchten zu zeigen, welche Darstellung dieses umstrittene Konzil in der Kirchengeschichtsschreibung seiner Tradition gefunden habe. Der zweite Teil der Tagung war den neueren Versuchen der Kirchengeschichtsschreibung in der Dritten Welt gewidmet. Vertreter der verschiedenen Kontinente berichteten, was in Lateinamerika, Asien, dem Pazifik und Afrika heute in diesem Zusammenhang im Gange sei. Ein neues, in vieler Hinsicht aufregendes Bild entfaltete sich vor den Teilnehmern. Die Einsichten, die sich in diesem Gesprächsgang ergaben, sind ohne Zweifel die wichtigsten der Tagung.

Bleiben wir aber zunächst beim ersten Aspekt des Programms. Warum wurde ausgerechnet das Konzil von Basel zum Gegenstand der Betrachtung gemacht? Die Wahl war nicht nur durch den äusseren Anlass bestimmt, dass die Stadt Basel 1981 der Eröffnung des Konzils (1431) durch eine Reihe von Feierlichkeiten gedachte. Das Konzil eignete sich für die gemeinsame Überlegung vor allem darum, weil es in den verschiedenen Traditionen weitgehend abweichende und z.T. sogar widersprüchliche Interpretationen gefunden hat. Sie sind sich zwar darüber einig, dass es sich um ein problematisches Ereignis handle. Keine Tradition nimmt das Konzil als Ereignis in Anspruch, das für sie auch heute noch wegleitende Bedeutung hätte. Es ist darum nicht unmittelbarer Anlass zu einer Kontroverse zwischen ihnen. Weil es sich aber in keine der konfessionellen Traditionen einordnen lässt, treten die verschiedenen Interpretationen umso deutlicher hervor.

Die Kirchen des Ostens fühlen sich vom Basler Konzil nur indirekt angesprochen. Sie sehen in der Versammlung ein Vorspiel zum Konzil von Ferrara-Florenz. Die dort abgeschlossene Union ist aber in den orthodoxen Kirchen bis heute Gegenstand der Polemik. Sie ist nach orthodoxem Urteil den Vertretern Konstantinopels abgenötigt worden und wird darum in der Regel unter negativen Vorzeichen in Erinnerung gerufen. Die Interpretation des Konzils von Basel wird durch dieses Urteil bestimmt. Hätte das Konzil unter günstigeren Umständen eine dauerhaftere Einigung zustandebringen können?

Die römisch-katholische Kirche steht in einem kritischen Verhältnis zum Basler Konzil. Wie könnte sie sich anders als mit grossen Vorbehalten einer Versammlung zuwenden, die mit dem Papst im Konflikt stand und sogar einen Gegenpapst wählte? Die prägnante Zusammenfassung des Urteils, das hier die Darstellung inspiriert lautet: *Basilea peperit Basiliscum*. Römisch-katholische Historiker weisen darum gerne darauf hin, dass die Konzeption, die dem Konzil zugrundelag, in der Tradition der Kirche nicht ausreichend verankert gewesen sei und dass das Unternehmen darum von vornherein habe scheitern müssen. Sie heben alle Irregularitäten hervor, die sich nennen lassen, und unterstreichen insbesondere die Tatsache, dass die Zusammensetzung des Konzils im Vergleich zu früheren Konzilen nicht repräsentativ gewesen sei. Die These von der Superiorität des Konzils über den Papst habe die Versammlung mit Widersprüchen belastet, mit denen sie nicht habe fertig werden können. Die Nichtigkeit dieser Theorie sei denn durch den Verlauf des Konzils *ad oculos* demonstriert worden. Sowohl das theologische als auch das geschichtliche Recht sei eindeutig auf Seiten Eugens IV. gewesen. Seine feste Haltung sei durch die spätere Entfaltung der päpstlichen Autorität vollends gerechtfertigt worden.

Evangelische Darstellungen setzen andere Akzente, aber auch sie können sich mit dem Konzil nicht ohne weiteres identifizieren. Die evangelischen Kirchen haben ihren Ursprung nicht in den Reformversuchen des 15. Jahrhunderts, sondern in der Reformation. Sie können darum im Basler Konzil im besten Fall einen Vorboten der grossen reformatorischen Bewegung sehen, die im 16. Jahrhundert aufbrechen sollte. Sie beschreiben zwar mit Sympathie den Widerstand des Konzils gegen die übertriebenen Ansprüche des Papstes. Sie zollen dem aufbrechenden Willen Anerkennung, die Kirche an Haupt und Gliedern zu erneuern. Sie lassen aber dann bald erkennen, dass das Konzil in ihren Augen noch zu sehr in der mittelalterlichen Welt verankert gewesen sei, um die eigentlich erforderliche Reform herbeizuführen. Und hat die Reformation nicht gezeigt, dass Konzile überhaupt eine problematische Angelegenheit sind?

Die Interessen, von denen jede dieser Darstellungen bestimmt wird, sind mit Händen zu greifen. Die Teilnehmer haben versucht, sie zu analysieren

und zu überlegen, wie es zu einem umfassenderen Bild der Geschichte kommen könne.

3. Der zwischenkirchliche Dialog

Ein erster wichtiger Beitrag zu einem solchen umfassenderen Bild wird durch den zwischenkirchlichen Dialog geleistet. Er muss ja, wie wir bereits gesehen haben, seine Aufmerksamkeit unausweichlich bestimmten geschichtlichen Ereignissen und Vorgängen zuwenden. Es handelt sich dabei in der Regel vor allem um Ereignisse und Entscheidungen, die unmittelbar mit dem Leben der Kirche heute verbunden sind, also Fakten, die in der Erinnerung lebendig bleiben, weil sie in irgendeiner Form in das Bekenntnis, die Lehre oder den Gottesdienst einer Kirche eingegangen sind.

Einige Beispiele mögen dies verdeutlichen. Vor einigen Jahren fanden inoffizielle theologische Gespräche zwischen östlich- und orientalischo-orthodoxen Theologen statt. Die Diskussion konzentrierte sich auf die Anerkennung der altkirchlichen Konzile; während die eine Seite sieben Konzile anerkennt, stellt die andere Seite die Autorität des Konzils von Chalzedon und der darauf folgenden Konzile energisch in Frage. Um Gemeinschaft herzustellen, genügt es nicht, sich inhaltlich über die strittigen lehrmässigen Fragen zu verständigen. Es muss vielmehr zu einer Einigung über die Bedeutung der sieben Konzile in der Geschichte kommen. Die Diskussion verweilte lange bei einem besonderen Aspekt, nämlich der Kommemoration der Heiligen in der Liturgie. Während für die östlich-orthodoxen Kirchen Dioskorus von Alexandrien und Severus von Antiochien als von Konzilen überführte Irrlehrer gelten, werden sie von den orientalischo-orthodoxen Kirchen als Heilige angesehen. Der gemeinsame Gottesdienst kann erst gefeiert werden, wenn dieses abweichende historische Urteil geklärt ist.

Als zweites Beispiel können die Gespräche zwischen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Europa, die sog. Leuenberger Gespräche, dienen. Um zu wirklicher Übereinstimmung vorzustossen, war es notwendig, aufgrund des 'gemeinsamen reformatorischen Ansatzes' und der

heutigen gemeinsamen Situation des Zeugnisses die Geschichte der Trennung neu zu beurteilen. Es musste insbesondere gezeigt werden, dass die in der Vergangenheit gegeneinander erlassenen Verurteilungen den heutigen Partner nicht mehr treffen. Denn wie kann Gemeinschaft zustandekommen, wenn unbewältigte Verurteilungen im Dunkeln nach wie vor vorhanden sind?

Die Beispiele könnten leicht vermehrt werden. Sie zeigen, wie eng der zwischenkirchliche Dialog mit dem Verständnis der Geschichte verbunden ist. Die im Dialog geleistete Arbeit ist ein Beitrag zu einem tieferen Verständnis der Geschichte. Umgekehrt kann ein tieferes Verständnis der Geschichte die Begegnung und Gemeinschaft der Kirchen entscheidend erleichtern und vertiefen.

4. Verschiedene ekklesiologische Perspektiven

Um zu einem umfassenderen Bild der Geschichte zu kommen, muss aber noch tiefer gegraben werden. Die Ursache für die Verschiedenheit der Darstellungen liegt schliesslich in der Verschiedenheit der Konzeptionen der Kirche. Die historischen Themen, die in den zwischenkirchlichen Dialogen zur Sprache kommen, lassen sich nicht isoliert betrachten. Sie müssen auf dem Hintergrund der Ekklesiologie gesehen werden. Je nach Verständnis vom Wesen der Kirche ergeben sich verschiedene Optionen für die Darstellung der Geschichte. Die ökumenische Debatte über das Wesen der Kirche hat darum unmittelbare Auswirkungen auf die Art und Weise, wie die Geschichte der Kirche dargestellt wird. Und auch das Umgekehrte gilt: Der Versuch, die Geschichte gemeinsam darzustellen, ist von Bedeutung für die Vertiefung der Diskussion über das Wesen der Kirche. Es ist wichtig, dieses enge Verhältnis zwischen Kirchenverständnis und Kirchengeschichtsschreibung zu sehen.

Die orthodoxen Kirchen haben die Neigung, die Geschichte der Kirche als geradlinige Entwicklung darzustellen. Die ungebrochene Kontinuität zwischen der Alten Kirche und der heutigen orthodoxen Kirche ist die selbstverständliche Voraussetzung der meisten Darstellungen. Der ortho-

doxe Historiker macht es sich oft zur erklärten Aufgabe, aufzuzeigen, wie das, was in der Kirche der ersten Jahrhunderte angelegt war, in der orthodoxen Kirche bewahrt worden ist und sich in ihr entfaltet hat. Die Geschichte der westlichen Kirche wird aus diesem soliden Bewusstsein heraus als Entwicklung gezeichnet, in der in steigendem Masse der Sinn für Mitte, Harmonie und Gleichgewicht verloren ging. Die Überbetonung des Juridischen im Mittelalter führte zur Überbetonung des Prophetischen und Charismatischen seit der Reformation. Es liegt im Wesen der westlichen Kirche, dass ihre Einheit zerbrecen musste. Die Vitalität der westlichen Kirche kann mit Bewunderung dargestellt werden. Sie wird aber auch als Grund dafür gesehen, dass sie das Verständnis für die wahre Tradition des Ostens verlor, ja den Osten immer wieder zu dominieren suchte und ihm durch ihre ungehemmte Expansion zur Gefährdung wurde.

Auch römisch-katholische Darstellungen gehen in der Regel von der Voraussetzung ungebrochener Kontinuität aus; sie suchen deutlich zu machen, wie die Kirche, mit dem Sitz von Rom als ihrem Mittelpunkt, sich Schritt für Schritt zur umfassenden Weltkirche entfaltete. Andere Traditionen werden gerne dargestellt, als empfangen sie das geistliche Leben, das in ihnen lebendig ist, durch ihre Teilhabe an der wahren Tradition, die in der römisch-katholischen Kirche dynamisch lebendig ist. Sie werden darum vornehmlich in ihrem Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche gesehen und beschrieben. Es entspricht dieser Sicht der Dinge, wenn die orthodoxen Kirchen in einem kürzlich erschienenen römisch-katholischen Handbuch der Kirchengeschichte ausschließlich unter dem Titel «Die *nicht*unierten Ostkirchen» behandelt werden⁴.

In den reformatorischen Kirchen herrscht die fast unwiderstehliche Tendenz, die Reformation als die grosse Zäsur in der Geschichte der Kirche zu betrachten. Das Wirken der Reformatoren hat einen neuen Anfang gesetzt und eine neue Zeit eröffnet. Es ist darum bezeichnend, dass in fast allen evangelischen Darstellungen mit der Reformation eine neue Periode beginnt und jeder Versuch, die Perioden der Kirchengeschichte anders anzulegen, auf heftigen Widerstand stösst. Die Betonung der Reformation führt dazu, dass die vorhergehenden Jahrhunderte ins Zwielicht geraten. Eine doppelte Frage entsteht. Wenn die Reformation notwendig wurde,

muss zu einem bestimmten Zeitpunkt der Abfall von der ursprünglichen Wahrheit stattgefunden haben. Die evangelischen Darstellungen haben sich von jeher mit dieser Frage auseinandergesetzt. Sie sind gekennzeichnet von dem Bemühen, den Ursprung der Deformation festzustellen. Er kann irgendwann im Laufe der Jahrhunderte liegen, er kann aber, vor allem in neuerer Zeit, in die ersten Jahrzehnte der Kirche, ja in das Neue Testament selbst zurückverlegt werden. Wie dem im Einzelnen sei, nachdem die dunkle Folie für das kommende Ereignis hergestellt ist, drängt sich mit umso mehr Gewicht die Frage auf, wie dann von der Kontinuität der Kirche durch die Jahrhunderte die Rede sein könne. Die evangelische Kirchengeschichtsschreibung hat seit den Reformatoren, vor allem seit Matthias Flacius, immer wieder die Kette der wahren Zeugen aufzuzeigen versucht. Sie hat aus diesem Grund auch die Neigung, ungewöhnlichen Gestalten oder auch nichtkonformistischen Bewegungen besondere Aufmerksamkeit zu schenken.

Weitere Darstellungen liessen sich nennen, die auf andern ekklesiologischen Optionen beruhen. Der Versuch ist etwa unternommen worden, die Geschichte der Kirche unter dem Gesichtspunkt des missionarischen Auftrags darzustellen⁵. Kirchesein wird in diesem Falle daran gemessen, inwieweit und auf welche Weise die Kirche diesem Auftrag gerecht wird. Die Entwicklung wird dann in ganz anderer Perspektive gesehen. Die Aufmerksamkeit gilt in besonderer Weise den Zeiten der grossen Ausdehnung der Kirche. Die Aufteilung der Perioden wird durch den Wechsel zwischen missionarischer Expansion und Stagnation bestimmt. Konfessionelle Gesichtspunkte werden ein Stück weit durchbrochen, da ja ein Kriterium die Betrachtung bestimmt, das ausserhalb der konfessionellen Identitäten liegt.

Zwei Folgerungen ergeben sich aus diesen Überlegungen. Zu einem umfassenderen Bild der Geschichte der Kirche kommen heisst nicht, ohne ekklesiologische Option auskommen. Jeder Entwurf, auch ein Entwurf in ökumenischer Perspektive, muss von einer Überzeugung über das Wesen der Kirche ausgehen. Die Aufgabe besteht also nicht etwa darin, einen neutralen Standpunkt zu finden, der über oder jenseits ekklesiologischer Überlegungen steht. Die ökumenische Kirchengeschichte kann sich nur aus einer gemeinsamen Vision der Kirche ergeben.

Soll die Geschichte der Kirche in ökumenischer Perspektive dargestellt werden, muss Klarheit über die Frage nach der Kontinuität der Kirche durch die Jahrhunderte gewonnen werden. Die verschiedenen Konzeptionen, die wir eben in Erinnerung gerufen haben, kreisen alle um diese Frage. Jede ist geprägt von einem bestimmten Verständnis der Apostolizität und der *successio apostolica* in der Kirche. Was macht die Kontinuität aus? Wo sind ihre Spuren zu finden? Die gemeinsame Antwort kann nicht gefunden werden, ohne an tiefe Überzeugungen des Glaubens zu rühren. Sie kann darum auch nicht ohne leidenschaftliche Auseinandersetzungen gefunden werden. Die Verwirklichung des Programms einer ökumenischen Kirchengeschichte wird darum kein schmerzloser Vorgang sein. Es bedarf dazu mehr als nur weitergehender Grosszügigkeit. Es braucht so etwas wie ein Umdenken von Seiten der Kirchen.

5. Schemata der Betrachtung

Die Darstellung der Geschichte wird oft bewusst oder unbewusst durch bestimmten Schemata geleitet. Um zu einer gemeinsamen Sicht der Geschichte vorzustossen, ist es wichtig, sich über den Gebrauch und die Auswirkungen dieser Schemata im Klaren zu sein.

Worum handelt es sich? Die geschichtliche Entwicklung kann z.B. unter den Stichworten 'Same, Aufgehen und volle Blüte' dargestellt werden. Sie kann auch unter den Stichworten 'Anfang, Wachstum und Zerfall' oder 'Frühling, Sommer und Herbst' beschrieben werden. Ein ganz anderes Bild ergibt sich, wenn die Entwicklung unter den Stichworten 'Ursprüngliche Reinheit, Abfall und Wiederherstellung der Ursprünge' betrachtet wird.

Die Macht solcher Bilder auf die Darstellung geschichtlicher Vorgänge darf nicht unterschätzt werden. Es verbergen sich hinter der Wahl dieses oder jenes Schemas in der Regel tiefgehende Optionen über die Bedeutung der Geschichte. Während die einen dazu neigen, die Geschichte der Kirche als eine fortschreitende Entfaltung zu sehen, neigen die andern dazu, sie in der ständigen Auseinandersetzung mit den Mächten der Finsternis zu sehen – in ständigem Erliegen und Wieder-Aufgerichtet-werden. Abfall und neues

Licht folgen einander in einem nicht abbrechenden Rhythmus (*post tenebras lux*). Die Wahl der Schemata spiegelt also auch wider, wie weit ein Historiker davon ausgeht, dass die Kirche in Schuld fallen kann.

6. Die Spiritualität des Ganzen

Was lässt sich nun aber über die theologischen und geistlichen Voraussetzungen sagen, die für die ökumenische Darstellung der Geschichte erforderlich sind?

Die Aufgabe einer ökumenischen Kirchengeschichte besteht wesensmässig darin, die Geschichte der *una sancta catholica* zu beschreiben. Die Darstellung muss bestrebt sein, die Vergangenheit der gesamten Kirche in Erinnerung zu rufen. Sie muss hinführen zu der *una sancta catholica*, die heute berufen ist, das Evangelium gemeinsam zu bezeugen. Sie darf sich nicht darauf beschränken, auf eine bestimmte heute vorfindliche kirchliche Gemeinschaft hinzuführen. Selbst wenn begrenzte Themen Gegenstand der Behandlung sind, müssen sie in diesen Horizont der Ganzheit gestellt werden.

Die Aufgabe lässt sich auch so beschreiben, dass die Darstellung in dreifacher Weise die Katholizität der Kirche widerspiegeln muss. Sie muss sich auszeichnen durch Katholizität in der Zeit, d.h. sie muss deutlich machen, dass alle Perioden der Geschichte grundsätzlich Anspruch auf Erinnerung haben. Sie muss sich auszeichnen durch Katholizität im Raum, d.h. sie muss ihre Aufmerksamkeit grundsätzlich allen Kirchen der Ökumene zuwenden und die geographischen Grenzen, die heute manchen Darstellungen anhaften, durchbrechen. Sie muss sich aber noch auf eine dritte Weise durch Katholizität auszeichnen. Sie muss getragen sein von der Überzeugung, dass die Geschichte der Kirche die Geschichte des gesamten Volkes Gottes ist. Sie darf sich nicht von bewussten oder unbewussten Unterscheidungen von Hierarchie, Klasse oder Schichten leiten lassen. Sie darf ihre Aufmerksamkeit nicht allein den grossen Personen und repräsentativen Ereignissen zuwenden. Sie muss sich darum bemühen, auch Gruppen und Volksschichten in die Darstellung einzubeziehen, deren Geschichte leicht vergessen

wird, z.B. weil sie in geschriebenen Quellen nicht ohne weiteres greifbar ist. Das gilt insbesondere von unterdrückten und verfolgten Gruppen.

Diese Spiritualität des Ganzen sei durch einige Überlegungen noch etwas näher erläutert. Drei Voraussetzungen sind dafür erforderlich.

Die erste besteht in der Überzeugung, dass die Tradition der Kirche Jesu Christi grösser ist als die Tradition der eigenen Kirche. Die eigene Kirche ist nicht das Ganze, sondern nur Teil des Ganzen, und es gilt darum, sie in diesem grösseren Zusammenhang zu sehen und darzustellen. Die Spiritualität des Ganzen bedeutet keineswegs, dass die konfessionellen Unterschiede von vornherein als bedeutungslos betrachtet werden. Sie bedeutet aber wohl die radikale Ausweitung des Interesses von der eigenen Tradition auf das Ganze der christlichen Tradition. Sie ist getragen von der Erwartung, dass der Geist sich überall da manifestiert, wo der Name Christi angerufen wird. Sie weiss, dass das Leben einer Konfession nicht eine in sich geschlossene und damit isolierbare Grösse ist. Sie ist sich dessen bewusst, dass jede Tradition geschichtlich auf andere Traditionen bezogen und auf vielfache Weise mit ihnen verflochten ist. Sie wird sich mit besonderer Aufmerksamkeit den Wechselwirkungen zuwenden, die zwischen verschiedenen Traditionen stattgefunden haben.

Die zweite Voraussetzung ist die Bereitschaft, die eigene Geschichte dem Urteil anderer Traditionen zu unterwerfen. Diese Bereitschaft schliesst die Bereitschaft ein, Fehler und Fehlentwicklungen in der eigenen Geschichte einzugestehen. Die Verteilung von Licht und Schatten lässt sich nicht im voraus festlegen. Sie muss sich in der gemeinsamen Auseinandersetzung mit den Zeugnissen der Vergangenheit ergeben. Wird diese selbstkritische Einschätzung von allen Kirchen in der Spiritualität des Ganzen vollzogen, müssen negative Feststellungen über die eigene Vergangenheit nicht mehr als Niederlagen oder Verluste empfunden werden. Sie werden vielmehr Teil der gemeinsamen und gemeinsam akzeptierten Vergangenheit werden. Die Spiritualität des Ganzen führt nicht nur dazu, die Höhen in der Geschichte anderer Kirchen anzuerkennen, sondern auch die dunkeln Züge anderer Traditionen als Teil der gemeinsamen Geschichte anzunehmen. Lassen Sie es mich auf zugespitzte Weise sagen: Die Inquisition ist Teil meiner Vergangenheit als reformierter Christ des 20. Jahrhunderts.

Und schliesslich eine dritte Voraussetzung. Gott will, dass sein Volk als *ein* Volk in Erscheinung trete und das Evangelium gemeinsam bezeuge. Das Gebet *ut unum sint* steht nicht nur am Anfang der Geschichte, sondern begleitet die Kirche von Generation zu Generation durch die Jahrhunderte. Der Ruf zur Einheit bricht nicht ab, sondern geht «wie die Strömung eines Flusses unaufhörlich durch die Zeit» (Charles Brent). Er erinnert die Kirche ständig von neuem an den Horizont, in dem sie sich erkennen muss. Eins, damit die Welt glaube. Die Darstellung der Geschichte darf sich darum nicht darauf beschränken, an den gegenwärtigen Zustand der Kirche heranzuführen. Sie muss vielmehr den Horizont im Auge behalten, der jenseits der gegenwärtigen Trennung liegt. Sie muss auf die Erfüllung des missionarischen Auftrags hinführen.

7. Die Ausweitung der Ökumene

Spiritualität des Ganzen! Dieses Stichwort gibt uns nun auch die Gelegenheit, auf den Aspekt näher einzutreten, der die Basler Tagung in besonderer Weise prägte: die Ausweitung des Horizontes durch die Gegenwart von Vertretern aus Lateinamerika, Asien, dem Pazifik und Afrika. Sie berichteten nicht nur über die neueren Versuche, die Geschichte der Kirche in ihrem Kontinent aus der Erfahrung des eigenen Kontextes heraus darzustellen, sondern suchten zu zeigen, was diese Versuche für eine ökumenische Geschichte der Kirche bedeuten könnten.

Die Berichte liessen deutlich werden, wie vielfältig die geleistete Arbeit ist. Am weitesten fortgeschritten ist die Forschung in Lateinamerika. Eine Arbeitsgemeinschaft von Historikern (CEHILA) ist dabei, eine grossangelegte Geschichte der Kirche in Lateinamerika auszuarbeiten. Sie war von allem Anfang an ökumenisch ausgerichtet. Die ersten Bände sind bereits erschienen⁶. Eine ähnliche, ebenfalls ökumenisch zusammengesetzte Arbeitsgemeinschaft existiert in Indien, und in mehreren weiteren Ländern Asiens wird an Darstellungen gearbeitet, die den Gliedern der Kirche die eigene Vergangenheit zugänglich machen sollen. Die erste Darstellung der Geschichte der Kirche auf den pazifischen Inseln ist vor kurzem herausgekommen; sie ist darum bemerkenswert, weil sie zum ersten Mal die Region

als eine Einheit ins Auge fasst und die vielgestaltige Präsenz der Kirche in diesem Teil der Welt zu beschreiben sucht⁷. Die Versuche in Afrika sind vorläufig noch auf die Darstellung von bestimmten Ausschnitten und Aspekten der Geschichte der Kirche beschränkt. Es bestehen aber Pläne, die auf umfassendere Darstellungen hinzielen⁸.

Worin liegt die Bedeutung dieser Arbeit für unser Thema? Drei wichtige Perspektiven ergaben sich auf der Basler Tagung.

Soll die Geschichte der Kirche angemessen dargestellt werden, darf sich die Aufmerksamkeit nicht auf die Geschichte der Kirchen in Europa und Nordamerika beschränken, sondern muss die Geschichte der Kirchen auf allen Kontinenten einschliessen. Die meisten Gesamtdarstellungen der Kirchengeschichte sind in dieser Hinsicht unzureichend. Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Asien und Afrika bleibt entweder überhaupt unberücksichtigt oder wird nur anhangsweise unter dem Gesichtspunkt der missionarischen Bewegung behandelt. Dieser Mangel kann nicht dadurch behoben werden, dass der Geschichte anderer Kontinente mehr Raum zugebilligt wird. Die entscheidende Frage ist vielmehr diejenige des Blickpunkts. Die Darstellung darf nicht durch die für die Kirchen in Europa und Nordamerika massgeblichen Gesichtspunkte geleitet werden. Es macht einen Unterschied aus, sagte ein Teilnehmer an der Basler Tagung, ob von der 'Entdeckung' oder der 'Invasion' Lateinamerikas die Rede ist! Die Kirchen in Lateinamerika, Asien und Afrika sind nicht nur als Frucht der missionarischen Expansion anzusehen. Sie sind mehr als nur die Epizentren der Entwicklung in den 'alten' Kontinenten. Sie haben ihre eigene Geschichte. Die Darstellung muss ein Versuch sein, die Vergangenheit aus der eigenen Tradition heraus aufgrund des heutigen Kontextes zu begreifen. Wird dieser Schritt nicht vollzogen, werden Gesamtdarstellungen der Kirchengeschichte in steigendem Masse zu einer Quelle von Spannung werden. Die berechnete Frage wird aufgeworfen: Wohin führt die Geschichte? Immer wieder zu den Kirchen Europas und Nordamerikas? Oder endlich zu der universalen Gemeinschaft der Kirche? Ja, wenn der alte Blickpunkt weiterhin dominiert, kann es dazu kommen, dass der Wert der Geschichtsschreibung überhaupt in Frage gestellt wird. Denn was sollen Bücher, durch die nur die alte Abhängigkeit verfestigt wird? Die neueren Versuche der

Darstellung in Lateinamerika, Asien und Afrika haben in dieser Hinsicht den Charakter einer Gegenbewegung. Sie haben die Funktion, die Identität der jüngeren Kirchen zu begründen.

Was heisst nun aber eigene Geschichte? Ein Bild mag es verdeutlichen. Die Geschichte der Kirche ist nicht mit einem Baum zu vergleichen, der sich immer weiter verästelt, sondern eher mit einer Pflanze, die sich durch Versamung ausbreitet. Sie verursacht das Aufgehen neuer Pflanzen, die zwar aus demselben Samen wachsen, jede aber ihre eigene Prägung hat. Mit andern Worten: die Geschichte der einzelnen Kirchen ergibt sich nicht allein aus dem missionarischen Einfluss, sondern aus der Begegnung des Evangeliums mit einem Volk, seiner Vergangenheit und seiner Kultur. Die eigene Geschichte ist die Geschichte der Erfahrung, die dieses Volk aufgrund seiner Voraussetzungen mit dem Evangelium gemacht hat. Solange die Geschichte von aussen her beschrieben wird, bleibt die Erfahrung einer andern Situation das Kriterium sowohl der Wahrnehmung als auch der Beurteilung. Entscheidend Wichtiges bleibt verborgen. Die Geschichte derer, die das Evangelium 'bringen', ist nicht einfach identisch mit der Geschichte derjenigen, die es 'empfangen' und in ihrer Situation damit umgehen. Jede Kirche hat etwas Neues und Einmaliges in das Leben der universalen Kirche einzubringen.

Die neueren Versuche in Lateinamerika, Asien und Afrika sind nicht nur darum von Bedeutung, weil sie den Horizont der Kirchengeschichtsschreibung erweitern und der Darstellung neue, bisher wenig beachtete Bereiche und Aspekte hinzufügen. Sie haben auch Folgen für die Interpretation der Kirchengeschichte, wie sie bisher in Europa und Nordamerika betrieben wurde. Sie werfen ein neues Licht auf den Verlauf der Geschichte in früheren Jahrhunderten. Ein Teilnehmer sagte mit Recht: die Basler Tagung hätte ausser einem römisch-katholischen, einem evangelischen und einem orthodoxen Referat über das Basler Konzil auch eine Interpretation aus dem Blickpunkt der Dritten Welt vorsehen müssen. Es hätte sich dann vermutlich gezeigt, dass noch andere Gesichtspunkte für die Beurteilung dieses Vorgangs wichtig sein können. Wie dem auch sei, jedenfalls werden Historiker der jüngeren Kirchen die Geschichte früherer Jahrhunderte mit andern Augen sehen. Die Auseinandersetzung der Kirche der ersten Jahr-

hunderte mit ihrer kulturellen Umwelt wird für sie eine ganz andere Aktualität haben als für Christen europäischer Herkunft. Die konfessionellen Spaltungen werden sie weniger unter dem Gesichtspunkt ihrer Ursachen als unter dem Gesichtspunkt ihrer missionarischen Auswirkungen interessieren. Bewegungen, die in Europa und Nordamerika kaum beachtet werden, können unter diesem Gesichtspunkt mit einem Mal erhebliche Bedeutung gewinnen. Vor allem aber werden manche dunkle Ereignisse, die in der Regel verschwiegen werden, mit einem Mal ins helle Licht der Erinnerung gerückt werden, weil sie in der 'eigenen' Geschichte der jüngeren Kirchen Folgen von grossem Ausmass gehabt haben. Kurz: Die neueren Versuche in Lateinamerika, Asien und Afrika machen auch in Europa und Nordamerika eine neue Interpretation der Geschichte unausweichlich.

8. Die Geschichte des Volkes

Die Vertreter der jüngeren Kirchen legten auf der Basler Tagung grösstes Gewicht darauf, dass die Geschichte der Kirche die Geschichte des Volkes sei und als solche dargestellt werden müsse. Die Aufmerksamkeit dürfe nicht in erster Linie den grossen Persönlichkeiten, den hervorstechenden Ereignissen und den Entwicklungen in der herrschenden Klasse gelten. Die Darstellung müsse vielmehr deutlich werden lassen, wie das Evangelium vom Volke angeeignet und gelebt worden sei.

Ähnliche Stimmen kamen auch aus Europa und Nordamerika. Sie entsprechen offensichtlich einer allgemeinen Tendenz in der Kirchengeschichtsschreibung. Überall wird der Versuch gemacht, hinter und unter der Geschichte, die sich in greifbaren Ereignissen und Daten beschreiben lässt, die Erfahrung des Volkes aufzuspüren. Diese Tendenz ist unter anderem auch von einem ökumenischen Interesse geleitet. Denn liegt die Vermutung nicht nahe, dass die Kirche als Volk die Trennungen, die in der Lehre, in den Institutionen und andern offiziellen Symbolen zum Ausdruck kommen, nicht oder jedenfalls nicht in derselben Weise mitvollzogen hat? Die Gegebenheiten der ökumenischen Bewegung würden in anderm Lichte erscheinen, wenn in der Darstellung der Geschichte konsequent von der Perspektive des Volkes ausgegangen würde.

Die Vertreter der jüngeren Kirchen haben aber besonderen Anlass zu dieser Betonung der Kirche als Volk. Aus dem bereits Gesagten geht fast mit Selbstverständlichkeit hervor, dass die *eigene* Geschichte der jüngeren Kirchen nur erfasst werden kann, wenn sie als Geschichte des *Volkes* erfasst wird. Denn das Spezifische, das ihre innere Dynamik ausmacht, liegt in der Erfahrung des Volkes. Eine der wesentlichen Voraussetzungen für die Kirchengeschichtsschreibung in Lateinamerika, Asien und Afrika ist darum die Ermittlung dessen, was sich auf dieser Ebene abgespielt hat. Die Quellen der missionierenden Kirchen geben die gewünschten Auskünfte oft überhaupt nicht oder nur auf indirekte Weise. Es sind darum noch andere Methoden der Forschung erforderlich, um die Stimme der bisher Ungehörten zur Geltung zu bringen, etwa die Analyse von sprachlichen Entwicklungen, von Brauchtum usw.

Noch wichtiger ist aber eine zweite Überlegung. Die Geschichte der Kirche muss als Geschichte des Volkes dargestellt werden, weil sie ja dazu beitragen soll, dem Volk zum Bewusstsein seiner Identität und Berufung zu verhelfen. Die jüngeren Kirchen stehen am Anfang einer neuen Epoche. Sie sind zu aktiven Partnern in der universalen Gemeinschaft der Kirche geworden, und es ist die Frage, ob sie diese Rolle wirklich als ein seiner selbst bewusstes Volk spielen werden. Wird die Kirche alte Strukturen der Existenz fortsetzen? Oder wird sie die tiefsten Aspirationen des Volkes, in dem sie das Evangelium vertritt, verstehen und lebendig werden lassen? Die Darstellung der Geschichte als Geschichte des Volkes kann in dieser Hinsicht einen Beitrag von grösster Bedeutung leisten.

Die Vertreter aus Lateinamerika gingen in diesem Zusammenhang noch einen Schritt weiter. Um die Geschichte der Kirche in ihrem tiefsten Sinn zu erfassen, muss sie konsequent vom Blickpunkt der Unterdrückten und Armen her verstanden und geschrieben werden. Jesus ist zu den Armen gekommen. Die Darstellung muss zeigen, wie sich die Geschichte unter dem Gesichtspunkt dieser seiner Parteinahme darbietet. Sie wird dann zugleich zu einer Waffe im Kampf der Unterdrückten und Armen um Befreiung und Gerechtigkeit.

Wie tief dieses Thema in der Geschichte der Kirche in Lateinamerika verankert ist, macht folgende Illustration deutlich. Bartolomé de las Casas,

der spanische Dominikaner, der sich in den Anfängen der spanischen Eroberung für die Eingeborenen und ihre Rechte einsetzte, hatte im Jahre 1514 ein geistliches Erlebnis, das sein ganzes Leben prägte. Er war dabei, die Eucharistie zu feiern. Der Bibeltext, den er zu lesen hatte, stand bei Jesus Sirach und lautete folgendermassen:

«Wer ein Opfer darbringt vom Gute des Armen ist wie einer, der den Sohn schlachtet vor den Augen des Vaters. Ein kärgliches Brot ist der Lebensunterhalt der Armen, wer ihm dies entzieht, ist ein Mörder» (34,24f).

Der Text traf ihn so, dass er die Feier nicht beenden konnte. Denn stammte nicht das Brot und der Wein, die er dem Vater darbrachte, aus dem Gute der Armen? War er also nicht dabei, den Sohn vor dem Vater zu schlachten? Das Erlebnis war der Anfang seines Kampfes für die Indios.

Bartolomé de las Casas gehört zu den grossen Figuren der lateinamerikanischen Kirchengeschichte. Sein Erlebnis und noch mehr sein Kampf geben das Thema an, das vom Blickpunkt der heutigen Situation her die Geschichte der Kirche bestimmt. Sein Erlebnis leitet in den Augen der lateinamerikanischen Historiker nicht weniger eine Periode der Kirchengeschichte ein als die ungefähr gleichzeitige, aber doch so ganz andere geistliche Erfahrung Martin Luthers in Europa.

9. Das Problem der Periodisierung

Wie kommt es nun aber zu einer universalen Geschichte der Kirche, zu einer Darstellung, die für die Kirchen der verschiedenen Kontinente in gleicher Weise annehmbar ist? Es ist von vornherein klar, dass bis zur Erreichung dieses Ziels noch ein weiter Weg zurückzulegen ist. Die Forderung einer ökumenischen Kirchengeschichte kann zwar erhoben werden. Die Voraussetzungen der Verwirklichung sind aber noch nicht gegeben. Ein langer Prozess des Austausches und des gegenseitigen Verstehens ist erforderlich⁹.

Auch ein weiter Weg verlangt allerdings einen ersten Schritt. Die Basler Tagung kam darum zu dem Vorschlag, die Aufmerksamkeit zunächst dem Problem der Periodisierung der Kirchengeschichte zuzuwenden.

Es ist offensichtlich, dass die Voraussetzungen, auf denen eine Darstellung der Kirchengeschichte beruht, in der Wahl der Perioden in besonders deutlicher Weise zum Ausdruck kommen. Sowohl konfessionelle als auch andere Interessen zeigen sich in der Anordnung, die vorgenommen wird. Während die Kirchen des Westens sich in der Regel darüber einig sind, mit der Reformation eine neue Periode beginnen zu lassen, ist für die orthodoxen Kirchen eine andere Einteilung einleuchtender. Eine Darstellung, die unter dem Gesichtspunkt der missionarischen Ausbreitung steht, wird, wie wir bereits gesehen haben, fast unausweichlich zu einer völlig andern Anordnung gedrängt. Wie wird aber die Folge der Perioden von den jüngeren Kirchen gesehen? Die Antwort steht keineswegs von vornherein fest.

Ein Austausch über die Periodisierung der Kirchengeschichte eignet sich darum als erster Schritt auf dem Weg zu einer universalen ökumenischen Geschichte. Er kann dazu beitragen, die Voraussetzungen bewusst zu machen, auf denen die einzelnen Darstellungen beruhen. Er kann dadurch dazu führen, dass die Verschiedenheit der Interpretationen in ihren Wurzeln und tiefsten Motiven deutlicher ins Bewusstsein tritt. Er kann vor allem in grossen Umrissen den Rahmen abstecken, in dem eine gemeinsame Vision der Geschichte entwickelt werden kann.

Selbst wenn sich das Ziel eines gemeinsamen Entwurfs eines Tages erreichen lassen sollte, wird es sich nicht um ein abschliessendes Bild handeln können. So wie die Geschichte überhaupt ständig neu interpretiert werden muss, wird auch eine Darstellung in ökumenischer Perspektive neu bearbeitet werden müssen. Jeder weitere Schritt in der Geschichte erschliesst neue Horizonte und der Rückblick auf den zurückgelegten Weg verändert sich. Neue Anforderungen in der Begegnung mit der Welt werden Erinnerungen lebendig machen, die bisher im Hintergrund geblieben waren. Die Forderung nach einer Darstellung der Geschichte der Kirche in ökumenischer Perspektive ist darum nicht als Forderung nach dem endgültigen Buch zu verstehen, das alles in sich schliesst und allen Kriterien gerecht wird. Sie ist vielmehr die Aufforderung an die Historiker unter den Theologen, durch die gemeinsame Befragung der Vergangenheit der Berufung und dem Zeugnis der Kirche heute zu dienen, indem sie zu zeigen versuchen, wie Gott sein Volk durch die Jahrhunderte geführt hat.

Veröffentlicht in Kirchengeschichtsschreibung als theologische Aufgabe, Theologische Berichte 11, Zürich/Einsiedeln/Köln 1982, S. 11 – 30

¹ Immerhin sind einige Studien aus dieser ersten Begegnung gewachsen, z.B. das Buch von Ernst Benz, Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht, Leiden/Köln 1961 (Ökumenische Studien 3).

² Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive in: Theologische Zeitschrift, hrsg. von der Theologischen Fakultät der Universität Basel, Jg. 38, Heft 5, Basel 1982.

³ Raymund Kottje und Bernd Möller (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte, Mainz/München, Bd. I 'Alte Kirche und Ostkirche' 1970; Bd. II 'Mittelalter und Reformation' 1973; Bd. III 'Neuzeit' 1974.

⁴ Hubert Jedin und Konrad Repgen (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VII: Die Weltkirche im 20. Jahrhundert, Freiburg/Basel/Wien 1979.

⁵ Kenneth S. Latourette, A History of the Expansion of Christianity, 7 Bde., New York 1937-1945.

⁶ Vgl. Enrique Dussels Einleitung zur «Historia General de la Iglesia en America Latina», Bd. I (Sigueme, Salamanca 1982; Orbis Books, New York 1982; Vozes, Petropolis 1982).

⁷ John Garrett, To live Among the Stars, Christian Origins in Oceania, Suva, Fiji, 1982.

⁸ Eine instruktive, allerdings bereits etwas überholte Übersicht über einschlägige Literatur findet sich bei Hans-Werner Gensichen, Kirchengeschichte im Kontext. Die Historiographie der jungen Kirchen auf neuen Wegen, Lutherische Rundschau 26, 1976, S. 301-313.

⁹ Towards a History of the Church in the Third World. Papers and Report of a Consultation on the Issue of Periodisation, hrsg. v. Lukas Vischer, Bern 1985.

10.

Zur Zukunft des Ökumenischen Rates der Kirchen

Die Diskussion über die Zukunft des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) zieht immer weitere Kreise. Immer unüberhörbarer wird die Frage gestellt, wie der ÖRK aussehen müsste, damit er der Einheit und dem gemeinsamen Zeugnis der Kirche heute wirklich zu dienen vermag.

1. Der ÖRK aus dem Blickwinkel der Mitgliedkirchen

Wie wird der ÖRK von seinen Mitgliedkirchen wahrgenommen? Welche Probleme stellen sich ihnen? Wer intensiv mit dem ÖRK zu tun hat, stösst bald auf folgende drei bedrängende Fragen:

- Wie weit geht die *Identifikation der Mitgliedkirchen* mit dem ÖRK? Er bezeichnet sich in seiner 'Basis' als 'Gemeinschaft von Kirchen, die Jesus Christus als Gott und Heiland bekennen...' Ist aber diese Vision im Bewusstsein der Mitgliedkirchen wirklich lebendig? Es gab wohl eine Zeit, in der die Kirchen mit dem ÖRK grosse Hoffnungen verbanden. Inzwischen ist dies anders geworden. Sie werden zwar durch Herausforderungen des ÖRK immer wieder in Atem gehalten und machen von seinem Zeugnis, seinen Studien und seiner praktischen Tätigkeit, vor allem wenn sie ihren Bedürfnissen entgegenkommen, kräftigen Gebrauch. Die Zugehörigkeit zum ÖRK ist aber nicht mehr für alle Mitgliedkirchen der selbstverständliche Rahmen und Kontext ihres Zeugnisses. Die hohen Worte, mit denen das Wesen des ÖRK etwa anlässlich von ökumenischen Jubiläen beschrieben wird, stehen in peinlicher Spannung zu dem verhältnismässig geringen Interesse, das ihm die Mehrzahl der Mitgliedkirchen entgegenbringt. Vor allem auf der Ebene der Gemeinden sind sowohl die Existenz als auch vor allem die Arbeit

des ÖRK nur wenig bekannt. Das Herz der Mitgliedkirchen schlägt nicht im Gleichtakt mit dem ÖRK.

- Wie verhält sich der ÖRK zu den immer zahlreicheren andern *kirchlichen internationalen Organisationen*? Als der ÖRK gegründet wurde, war er ohne Frage *die* Instanz der ökumenischen Bewegung. Inzwischen ist eine verwirrende Fülle von weiteren Instanzen hinzugekommen. Eine Mitgliedkirche wie der Schweizerische Evangelische Kirchenbund hat es neben dem ÖRK mit dem Reformierten Weltbund, der Konferenz Europäischer Kirchen, der Leuenberger Konkordie, allerlei internationalen bilateralen Gesprächen, vor allem aber mit der römisch-katholischen Kirche zu tun; sie unterhält darüberhinaus eine grosse Zahl von direkten Beziehungen zu einzelnen nationalen Kirchen in Europa und in andern Kontinenten. Welche Rolle spielt der ÖRK in diesem unübersichtlichen Netz? Als die römisch-katholische Kirche sich aktiv an der ökumenischen Bewegung zu beteiligen begann, sprach sie vom ÖRK mit Vorliebe als 'einem privilegierten Werkzeug der ökumenischen Bewegung'; sie brachte damit einerseits zum Ausdruck, dass der Ökumenische Rat der Kirchen nicht mehr als *ein* Werkzeug sei, andererseits dass er berufen sei, eine hervorgehobene Rolle in der ökumenischen Bewegung zu spielen. Trifft dieses Urteil heute wirklich noch zu? Und wenn es zutrifft, wird der ÖRK in der Vielfalt der Organisationen nach wie vor als privilegiertes Instrument wahrgenommen?
- Die Frage stellt sich umso bedrängender, als der ÖRK im Laufe der Jahre mehr und mehr das Profil einer Instanz gewonnen hat, die gegenüber den Kirchen eine Anzahl von klar umschriebenen Positionen vertritt. Er hat durch seine Optionen beträchtliches geleistet. Er hat den Kirchen gewisse Dimensionen des heute geforderten christlichen Zeugnisses zum Bewusstsein gebracht. Er hat auf den Skandal der Ausbeutung, der Armut und des Hungers hingewiesen. Er hat den Kirchen unausweichlich deutlich gemacht, was mit dem Rassismus für sie auf dem Spiel steht. Er hat der feministischen Bewegung Raum in der Kirche geschaffen. Er hat aber in den Auseinandersetzungen, die sich über diesen Optionen ergaben, die Kirchen nicht wirklich auf den Weg mitzunehmen vermocht. In den Augen der Öffentlichkeit erscheint er nicht

als 'Gemeinschaft von Kirchen', sondern als internationales Instrument zur Förderung bestimmter Positionen und Interessen. Dem entspricht der viel beklagte Mangel an Kommunikation zwischen dem ÖRK und den Mitgliedkirchen. Der ÖRK erscheint als ein in sich geschlossener Kreis, der seine eigenen Fragestellungen und seine eigene Sprache pflegt. Wer in seinen Stil nicht initiiert ist, hat grosse Schwierigkeiten, mitzureden. Vieles, zu vieles spielt sich ausschließlich auf der Ebene des Stabes und kleiner Kommissionen ab. Die einmal eingenommenen Positionen werden immer mehr als selbstverständlich vorausgesetzt und nicht mehr im Einzelnen begründet. Das Spektrum der Auseinandersetzung wird dadurch immer mehr reduziert. Mitgliedkirchen fühlen sich in den Auseinandersetzungen, die sie in ihrer Mitte zu führen haben, vom ÖRK weit entfernt. Die Äusserungen und Dokumente des ÖRK stellen zwar oft eine entscheidende Hilfe für die angemessene Behandlung bestimmter Fragen dar, gehen aber kaum auf die fundamentalen Probleme der ökumenischen Bewegung ein, denen sich die Mitgliedkirchen nach wie vor in erster Linie ausgesetzt sehen.

Was heisst das für die Zukunft des ÖRK? Die zentrale These dieses Beitrags ist es, dass sich eine wirkliche Erneuerung des ÖRK nicht allein durch die Neuorganisation des Sekretariates in Genf erreichen lässt. Gewisse Umstellungen mögen zwar notwendig und hilfreich sein. Die heutige Krise hat aber tiefere Gründe und lässt sich nur aufgrund einer umfassenden Analyse der Entwicklung der ökumenischen Bewegung seit der Gründung des ÖRK überwinden.

2. Was hat sich verändert?

Weitreichende Veränderungen sind in den letzten Jahrzehnten eingetreten. Es ist nicht möglich, sie hier auch nur von Ferne erschöpfend zu beschreiben. Wenigstens einige der Faktoren, die für die Zukunft des ÖRK von Bedeutung sind, seien aber ausdrücklich genannt.

2.1. Die Erweiterung der Mitgliedschaft

Die Zahl der Mitgliedkirchen hat im Laufe der Jahre ständig zugenommen. Sie ist von 140 im Jahre 1948 auf über 300 angestiegen. Dies bedeutet nicht nur eine numerische, sondern auch eine inhaltliche Veränderung. Sowohl die konfessionelle als auch die geographisch-kulturelle Zusammensetzung des ÖRK ist anders geworden. Während 1948 die orthodoxen Kirchen eine kleine Minderheit darstellten, machen sie heute einen wesentlichen Teil der Mitgliedschaft aus und haben bestimmenden Einfluss auf Diskussionen und Entscheidungen. Neue Typen von Kirchen – von den 'klassischen' Traditionen klar unterschieden – sind hinzugekommen. Man denke etwa an die pfingstlerischen und afrikanisch-unabhängigen Kirchen, die dem ÖRK beigetreten sind. Diese Erweiterung der Mitgliedschaft bedeutet einen gewaltigen Reichtum. Vor allem die Vielfalt der Kontexte und Kulturen stellt die Mitgliedkirchen vor grosse Herausforderungen. Hat aber der ÖRK mit dieser Erweiterung der Mitgliedschaft wirklich Schritt gehalten? Spricht er wirklich zu der gesamten heutigen Mitgliedschaft oder repräsentiert er de facto nur einen Ausschnitt aus ihr? So wenig bestritten werden soll, dass im Laufe der Jahre gewaltige Anstrengungen unternommen worden sind, um insbesondere die Fragen zu artikulieren, die sich aus der wachsenden Beteiligung der Orthodoxen Kirchen ergeben, so wenig kann die Frage unterdrückt werden, ob der Rahmen des ÖRK durch die Erweiterung der Mitgliedschaft nicht ein Stück weit gesprengt worden ist.

2.2. Die Rolle der Kirchen in Asien, Afrika und Lateinamerika

Der ÖRK hat sich in den vergangenen Jahrzehnten vor allem in der Richtung dieser Kontinente ausgedehnt. Die Kirchen der Dritten Welt machen heute die Mehrheit der Mitgliedkirchen aus. Der ÖRK ist in den vergangenen Jahrzehnten ein wichtiger Faktor in ihrem Leben und Zeugnis gewesen. Er hat Wesentliches dazu beigetragen, dass sie von den 'sendenden' Kirchen unabhängig werden und die Verantwortung für ihr Zeugnis selbst übernehmen konnten. Er hat die Gefahr des Neokolonialismus zu einem frühen Zeitpunkt erkannt und sich im Kampf um ein Minimum an interna-

tionaler sozialer Gerechtigkeit konsequent auf die Seite der Länder der Dritten Welt geschlagen. Er hat unter den Kirchen – gegen erheblichen Widerstand – ein Bewusstsein dafür geschaffen, dass vom Evangelium her den Mechanismen ökonomischer Ausbeutung nicht nur widersprochen, sondern widerstanden werden müsse. Er hat sich mit grossem Nachdruck um ein vertieftes Verständnis der Universalität der Kirche bemüht. Er hat sich dafür eingesetzt, dass die Theologie der Dritten Welt in der ökumenischen Bewegung Stimme und Gewicht erhielt. Er hat den Kirchen der Dritten Welt wichtige Impulse für ihr Zeugnis gegeben. Man denke etwa an seine Arbeit in den Bereichen der Theologischen Ausbildung, der Urban Industrial Mission und des Kampfes für die Menschenrechte. Von geringerer Bedeutung war sein Beitrag zum inneren Leben der Kirchen – etwa in den Bereichen der Katechese und des Gottesdienstes. Die Bedürfnisse der Kirchen der Dritten Welt gerade in diesen Bereichen sind aber heute offensichtlicher denn je. Die in der ersten Periode nach 1948 weit verbreitete Erwartung, dass die konfessionellen Traditionen des Westens mit der Unabhängigkeit der Kirchen der Dritten Welt ihre Bedeutung verlieren würden, ging nicht in Erfüllung. Die Bildung von Vereinigten Kirchen blieb die Ausnahme. In vielen Ländern kam es im Gegenteil zu neuen Spaltungen. Die schwierige Frage, wie die Eigenständigkeit der Kirche im jeweiligen Kontext mit den bestehenden konfessionellen Traditionen eine fruchtbare Synthese eingehen kann, bleibt nach wie vor ungelöst.

2.3. Die Multiplikation ökumenischer Strukturen

Zur Zeit der Gründung ÖRK bestanden auf regionaler und nationaler Ebene kaum ökumenische Strukturen. In Nordamerika waren gewisse Kirchen seit dem Beginn des Jahrhunderts im Federal Council zusammengeschlossen, und in einer Reihe von Ländern bestanden Missionary Councils, die die Zusammenarbeit in der Erfüllung des missionarischen Auftrages zu fördern suchten. Das ist seither anders geworden. Der Fortschritt der ökumenischen Bewegung liess bald das Bedürfnis nach engerer Zusammenarbeit auf regionaler und nationaler Ebene wach werden. Nacheinander entstanden Zusammenschlüsse in Asien, Europa, Afrika, in der

Karibik, im Pazifik und in Lateinamerika. In zahlreichen Ländern kam es zur Gründung von nationalen Ökumenischen Räten. Diese Entwicklung ist an sich ein Zeichen der Vitalität der ökumenischen Bewegung. Die Ausfächerung der ökumenischen Strukturen trug wesentlich zur Konkretisierung der Zusammenarbeit zwischen den Kirchen bei. Während vorher der ÖRK für die Kirchen das Symbol der ökumenischen Bewegung gewesen war, standen ihnen jetzt auf näherliegenden Ebenen Instrumente der Zusammenarbeit zur Verfügung. Die Multiplikation der ökumenischen Strukturen führte aber auch zu Komplikationen, mit denen die ökumenische Bewegung zu kämpfen hat. Zunächst ist zu sagen, dass die ökumenischen Strukturen auf regionaler und nationaler Ebene im Verhältnis zu ihren Mitgliedkirchen *mutatis mutandis* vor denselben Schwierigkeiten stehen wie der ÖRK. Ja, vielleicht sind sie in gewisser Hinsicht sogar noch zugespitzter. Denn regionale und nationale Räte haben in den Augen der Mitgliedkirchen vielleicht noch weniger ekklesialen Stellenwert als der ÖRK. Es wäre darum ein Irrtum, anzunehmen, dass der ÖRK über die regionalen und nationalen Räte mit dem Leben der Kirchen in effektivem Kontakt stünde. Unter gewissen Gesichtspunkten schwächen sie die Verbindung sogar. Vor allem aber ist durchaus nicht klar, in welchem Verhältnis die ökumenischen Räte auf den verschiedenen Ebenen zueinander stehen. Regionale und nationale Räte sind zwar z.T. mit dem ÖRK assoziiert. Sie bestehen aber gleichzeitig auf ihrer Selbständigkeit und stellen darum in vieler Hinsicht auch selbständige Zentren von Initiativen dar. Die Kirchen haben sich deshalb auf eine Vielfalt von Ebenen einzustellen – die Signale, die sie erhalten, stimmen durchaus nicht immer überein.

2.4. Das Erwachen der römisch-katholischen Kirche

Die vielleicht tiefgreifendste Veränderung kam mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Vorher war die römisch-katholische Kirche für die ökumenische Bewegung so etwas wie ein 'schlafender Riese' gewesen. Da sie sich von der ökumenischen Bewegung grundsätzlich fernhielt, musste sie nur in beschränktem Masse in Betracht gezogen werden. Der ÖRK gewann sogar einen Teil seines ökumenischen Impetus dadurch, dass er sich kritisch

von dem 'unökumenischen' Geist der römisch-katholischen Kirche abzusetzte. Das Zweite Vatikanische Konzil liess in dieser Hinsicht alles anders werden. Die römisch-katholische Kirche trat offiziell aktiv in die ökumenische Bewegung ein und stellte in kurzer Zeit Beziehungen zu allen Ebenen der ökumenischen Bewegung her. Ein neuer gewichtiger Partner war auf den Plan getreten. Für viele wurde die ökumenische Bewegung erst jetzt richtig relevant. Während die Mitarbeit im ÖRK eher etwas Theoretisches bedeutet hatte, fühlten sie sich durch diesen Partner existentiell zutiefst herausgefordert. Die römisch-katholische Kirche knüpfte sofort auch mit dem ÖRK Kontakte an. Die gemeinsame Arbeitsgruppe, die 1965 ins Leben gerufen wurde, sollte die Möglichkeiten engerer Zusammenarbeit prüfen. Die Hoffnung kam auf, dass die römisch-katholische Kirche vielleicht Mitglied des ÖRK werden könnte. Es stellte sich aber bald heraus, dass damit nicht zu rechnen sei. Damit entstand eine seltsam zwiespältige Situation. Die römisch-katholische Kirche entfaltete eine umfassende ökumenische Aktivität, die die Aufmerksamkeit der Mitgliedkirchen in mindestens ebenso hohem Masse in Anspruch nahm wie diejenige des ÖRK. Wie sollte sich der ÖRK dazu verhalten? Einerseits war klar, dass jede Öffnung der römisch-katholischen Kirche zu begrüßen und konstruktiv aufzunehmen sei. Andererseits war auch klar, dass die Konzeption der ökumenischen Bewegung, die der Gründung des ÖRK in Amsterdam zugrunde lag, von derjenigen der römisch-katholischen Kirche grundlegend verschieden sei und darum auch gegenüber dem Ökumenismus der römisch-katholischen Kirche mit Nachdruck vertreten werden müsse. Der ÖRK hat dieses Dilemma bis heute nicht befriedigend zu lösen vermocht. Die römisch-katholische Kirche steht dem ÖRK weder so nahe, dass sie voll und ohne Einschränkungen mit ihm zusammenarbeiten, noch steht sie ihm so fern, dass er ihr kritisch gegenüber treten könnte. Die gemeinsame Arbeitsgruppe sorgt für eine gewisse Zusammenarbeit und neutralisiert dadurch auch die konstruktive Kritik der römisch-katholischen Kirche durch den ÖRK. Die Folge davon ist, dass der ÖRK viel von seinem ursprünglichen Gewicht in der ökumenischen Bewegung eingebüsst hat.

2.5. Die neue Bedeutung der Konfessionellen Weltbünde oder Christlichen Weltgemeinschaften

Eine besondere Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils war die Stärkung der Konfessionellen Weltbünde oder der Christlichen Weltgemeinschaften, wie sie seit einigen Jahren genannt werden. Die konfessionellen Organisationen bestanden natürlich auch vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Sie haben aufs Ganze gesehen sogar eine wesentlich längere Geschichte als der ÖRK; die meisten sind bereits im letzten Jahrhundert gegründet worden. Die Gründung des ÖRK liess aber die Hoffnung hochkommen, dass die konfessionellen Organisationen früher oder später überflüssig würden. Sie wurden sozusagen als sterbende Strukturen angesehen, die der neuen Realität der ökumenischen Bewegung Platz machen mussten. Der stetige Ausbau des Lutherischen Weltbundes in den fünfziger Jahren wurde in ökumenischen Kreisen als Zeichen besonderer konfessioneller Verstocktheit eingestuft, während die grundsätzliche Bereitschaft des Reformierten Weltbundes zur Zusammenarbeit mit dem ÖRK als Zeichen der Aufgeschlossenheit angesehen wurde. Der Eintritt der römisch-katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung war in dieser Hinsicht ein Einschnitt. Die römisch-katholische Kirche gab den Weltbünden zunächst dadurch neues Gewicht, dass sie sie um die Entsendung von Beobachtern an das Konzil bat. Vor allem entfaltete sie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein ganzes Netz von bilateralen Dialogen mit den verschiedenen Christlichen Weltgemeinschaften. Sie ging davon aus, dass einzig durch einen umfassenden Dialog über die Differenzen in Lehre und Praxis eine wirkliche Annäherung der Kirchen erreicht werden könne. Die Weltbünde sind durch die bilateralen Dialoge in ihrer Bedeutung gestärkt worden. Die Berichte, die sich aus den Dialogen ergaben, waren für die Beziehung zur römisch-katholischen Kirche an jedem Ort von unmittelbarer Relevanz, und es wurde durch diese Erfahrung auch deutlich, dass es eines Instrumentes auf internationaler Ebene bedürfe, um die Identität der eigenen Tradition zu artikulieren und allenfalls zu verändern. Die Christlichen Weltgemeinschaften wurden mehr und mehr als unerlässliche Instanzen in der ökumenischen Bewegung anerkannt. Der ÖRK wurde damit vor die Frage gestellt, wie er seine eigene Rolle im Verhältnis zu den Weltgemein-

schaften verstehen wolle. Er blieb zunächst bei der ablehnenden Haltung, die sich seit den Anfängen eingebürgert hatte. Der Sinn des ganzen Unternehmens der bilateralen Dialoge wurde grundsätzlich in Frage gestellt und die Möglichkeit eines Beitrages zur Rezeption der ökumenischen Bewegung von seiten der Christlichen Weltgemeinschaften angezweifelt. Ende der siebziger und anfangs der achtziger Jahre fanden im Rahmen des ÖRK einige Konsultationen zur Auswertung der Ergebnisse der bilateralen Dialoge statt – ein vorsichtiger Versuch, die Christlichen Weltgemeinschaften in die Gemeinschaft des ÖRK einzubeziehen. Die Reserven gegenüber den Christlichen Weltgemeinschaften blieben aber bestehen. Der ÖRK betonte immer wieder, dass kein Anlass bestehe zu einer organischen Form der Zusammenarbeit. Der Rat müsse auch in Zukunft ein 'Rat von nationalen Kirchen' bleiben. Die Kommunikation zwischen dem ÖRK und den Christlichen Weltgemeinschaften ist bis heute verhältnismässig wenig entwickelt worden. Die Folge davon ist, dass ÖRK und Christliche Weltgemeinschaften immer wieder gegeneinander ausgespielt werden können.

2.6. Die Verzögerung der ökumenischen Bewegung

Ein wichtiger Aspekt der Veränderung besteht ohne Zweifel darin, dass sich die Erwartungen der Gründungszeit bisher nur zum Teil haben verwirklichen lassen. Die Hoffnungen in Amsterdam waren hoch gesteckt. Sowohl die Erfahrung der Gemeinschaft über die konfessionellen Grenzen hinweg als auch die Herausforderung durch die säkularisierte Welt wurde so tief empfunden, dass die Annäherung der Kirchen für die nahe Zukunft erwartet wurde. Die Unionen, die in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg zustande kamen, vor allem die Gründung der Kirche von Südindien, gaben Anlass zu der Annahme, dass eine eigentliche Bewegung der Union in Gang kommen werde. Es stellte sich aber bald heraus, dass damit nicht zu rechnen sei. Im Gegenteil, die Komplikationen wuchsen in dem Masse, als die ökumenische Bewegung umfassender wurde. Die Einheit der Kirche, das wurde immer deutlicher, war nicht für morgen, sondern erforderte mühsame und geduldige Arbeit über lange Zeit hinweg. Ein langwieriger Weg stand bevor. Die Auseinandersetzungen um die sogenannten Konver-

genztexzte über 'Taufe, Eucharistie und Amt' zeigten vollends, wie tief und vorläufig noch unüberwindlich die Differenzen in Lehre und Praxis nach wie vor sind. Der Charakter der ökumenischen Bewegung wurde dadurch zutiefst verändert. Das Pathos, das der Rede von der Einheit in den Anfängen ihren Schwung gegeben hatte, begann mit einem Mal merkwürdig unglaubwürdig zu klingen. Mehr und mehr entstand der Eindruck, dass die Einheit der Kirche in der ökumenischen Bewegung mehr 'beschworen' als wirklich in Aussicht genommen werde, und die Tatsache, dass sich die Differenzen nicht überwinden liessen, führte bei denen, die aktiv in der ökumenischen Bewegung tätig waren, zu einer wachsenden Irritation gegenüber den Kirchen, in deren Langsamkeit oder sogar bösem Willen der Grund für die Stagnation der ökumenischen Bewegung gesucht und gefunden wurde. Die Rede von der Einheit bekam den moralischen Ton der Anklage. Und zugleich führte die Verzögerung der ökumenischen Hoffnung dazu, dass in der ökumenischen Bewegung die Gabe der einen Kirche immer mehr als etwas Zukünftiges verstanden wurde. Denn wie könnten wir jetzt von Kirche reden, wenn wir doch nach wie vor die Eucharistie nicht miteinander feiern können? Existentiell hatte die Erfahrung der unüberwindlichen Differenzen ein merkwürdig 'verdünntes' Verhältnis zur geistlichen Realität der Kirche hic et nunc zur Folge. So viel in der ökumenischen Bewegung von der Kirche die Rede war, lag doch die Aufmerksamkeit nicht mehr auf dem Jetzt der Kirche. Und doch, wo anders redet Gott zu uns als in der – gewiss unvollkommenen – Gemeinschaft der Kirche heute?

Auch der ÖRK ist durch die Verzögerung der ökumenischen Hoffnung beeinflusst worden. Er war gegründet worden in der Erwartung, dass in seiner Mitte die Gemeinschaft der Kirchen Schritt um Schritt Gestalt annehmen werde. Er war sozusagen als 'Interim' zwischen Trennung und Einheit konzipiert. Es war von daher nichts als natürlich, dass in den fünfziger und sechziger Jahren immer wieder nach der ekklesiologischen Bedeutung des ÖRK gefragt wurde. Denn musste nicht das, was er anstrebte – die volle Einheit der Kirche – früher oder später in seiner Mitte in Erscheinung treten? Seit einiger Zeit ist es um diese Diskussion stille geworden. Sie ist zu weit von der tatsächlich erfahrenen Realität entfernt. Aber verbirgt sich hinter dem Zurücktreten dieser Diskussion nicht auch

die Ungewissheit, was der ÖRK angesichts der unausweichlichen Verzögerung der ökumenischen Bewegung in Wirklichkeit ist? Was ist ein 'Interim', das durch die geschichtliche Realität zum Dauern verurteilt wird? Der ÖRK muss heute offensichtlich zwei Aspekte miteinander verbinden – das unermüdliche Bemühen um die Einheit der Kirche ohne die Aussicht auf sichtbaren Erfolg in naher Zukunft und die Sorge um glaubwürdiges Kirchesein hier und jetzt.

2.7. Wachsende Auseinandersetzungen mit dem evangelikalen Lager

Der ÖRK sieht sich heute einer virulenten evangelikalen Kritik gegenüber. Sie findet ihren strukturellen Ausdruck in mehreren evangelikalen internationalen Organisationen – der Evangelischen Allianz, dem World Evangelical Fellowship, dem Lausanne Komitee für Evangelisation. Die Auseinandersetzung treibt auch manche Mitgliedkirchen um; in einzelnen besteht sogar die Gefahr einer eigentlichen Trennung. Der ÖRK wurde natürlich vom Augenblick seiner Gründung an kritisch in Frage gestellt. Viele sahen in dem Bemühen um grössere Einheit ein bloss menschliches Unternehmen. Sie befürchteten, dass die Erwartung des Reiches Gottes durch die Vision eines von Menschen herbeigeführten Friedensreiches ersetzt werden könnte. Die Erklärungen zu politischen und sozialen Fragen waren ihnen Zeichen wachsender Verweltlichung der Kirche. Und der ÖRK wurde ihnen vollends verdächtig, als er sich von jeder Einordnung in das Blockdenken des Kalten Krieges zu distanzieren begann. Der International Council of Christian Churches begleitete den ÖRK wie einen Schatten vom Augenblick seiner Gründung an. Die Kritik von dieser Seite war aber so unqualifiziert, dass sie nicht wirklich ernstgenommen werden musste. Die eigentliche Auseinandersetzung entbrannte nach der Integration des International Missionary Council in den ÖRK (1961) über der Frage nach dem richtigen Verständnis der Mission. Der Gegensatz wurde vor allem Ende der sechziger und anfangs der siebziger Jahre tiefer. Der Dialog wurde immer schwieriger und auf weite Strecken sogar unmöglich. Die ökumenische Bewegung, die angetreten war, um die Kirchen zu gemeinsamem missionarischem Zeugnis in dieser Welt zusammenzuführen,

war ausgerechnet über dem Thema der Mission auseinandergebrochen. Die Gründung des Lausanne Komitees für Evangelisation bedeutete insofern einen Bruch, als dadurch die evangelikale Richtung ein eigenes internationales Forum erhielt. Gewiss, es fehlte nicht an Bemühungen von beiden Seiten, Verbindungen zwischen den beiden Lagern herzustellen. Die Auseinandersetzung hat heute in mehr als einer Hinsicht etwas von ihrer Schärfe verloren. Aber das kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Polarisierung der Positionen keineswegs überwunden ist. Und die eigentliche Schwierigkeit besteht darin, dass die Trennungslinie quer durch manche Mitgliedkirchen geht. Wenn sie ihre eigene Einheit nicht aufs Spiel setzen wollen, sind sie genötigt, den Dialog, der auf internationaler Ebene nicht geführt wird, in ihrer eigenen Mitte aufzunehmen. Und wie könnte er anders aufgenommen werden als in einer gewissen Distanz zum ÖRK?

2.8. Das Verhältnis des ÖRK zu Bewegungen und Gruppen

Der Weg zur Einheit führt über die Erneuerung der Kirche. Dieser Satz stand in der ökumenischen Bewegung seit den ersten Anfängen fest. Die Aufmerksamkeit des ÖRK konnte sich darum nicht auf die Klärung der Differenzen zwischen den Kirchen beschränken, sondern musste sich in mindestens ebenso hohem Masse der Erneuerung ihres Lebens und Zeugnisses zuwenden. Immer wieder machte er sich im Laufe der Jahre zum Anwalt von Bewegungen, die diesem Ziel dienten. In den fünfziger Jahren stellte er sich hinter die Bewegungen, die die Verstärkung der Stellung und Rolle der Laien und die Gleichberechtigung von Mann und Frau in Kirche und Gesellschaft forderten und stand den Jugendbewegungen der verschiedenen Kirchen als gemeinsames Forum zur Verfügung. In den sechziger und siebziger Jahren gab er in seiner Mitte Bewegungen, gelegentlich auch radikalen Bewegungen, ein Heimatrecht, die sich – je in ihrer Situation – auf die Seite der Unterdrückten, Armen und Ausgebeuteten stellten. Er ermutigte den Einsatz gegen Rassismus, soziale Ungerechtigkeit und politische Unterdrückung und nahm aktiven Anteil am Kampf für den Schutz der Menschenrechte. Er machte sich die Sache der Befreiung der Frau zu eigen. Es muss allerdings auch festgestellt werden, dass der ÖRK diese

selbstverständliche Affinität mit Bewegungen der Erneuerung nicht durchwegs durchzuhalten vermochte. Gewisse Bewegungen von weittragender Bedeutung blieben ausserhalb seines Umkreises. In erster Linie sei hier die charismatische Bewegung genannt. Obwohl dann und wann gewisse Kontakte gesucht wurden, kam es nie zu einer eigentlichen Begegnung. Überraschender ist es, dass die Friedensbewegung und die Umweltorganisationen im ÖRK bisher keinen wirklichen Partner gefunden haben. Die Positionen, auf die sich der ÖRK festgelegt hatte, machten es ihm unmöglich, die Relevanz dieser Bewegungen sofort zu erkennen. Wichtige Gelegenheiten wurden dadurch versäumt.

Die selbstverständliche Affinität mit Bewegungen und Gruppen wird aber heute noch von einer andern Seite in wachsendem Masse in Frage gestellt. In dem Masse, als die ökumenische Bewegung die offizielle Angelegenheit der Kirchen wird, stellt sich die Frage, inwieweit der ÖRK berechtigt ist, den direkten Kontakt mit Bewegungen zu pflegen, die oft im Gegensatz zur offiziellen Leitung der Kirchen stehen. Vor allem von römisch-katholischer Seite wird dieses Recht immer wieder mit Nachdruck bestritten. Was ist der Ökumenische Rat der Kirchen? ein Rat der Kirchen? oder ein Rat von Bewegungen und Gruppen? Der ÖRK steht vor der Frage, wie er die Zusammenarbeit mit den Kirchen und die Solidarität mit Bewegungen und Gruppen der Erneuerung in Einklang zu bringen vermag. Die Frage ist bis heute ungelöst. Sie ist die Ursache mancher Spannungen und unausgesprochener Verhärtungen.

2.9. 'Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung' – Anzeichen für eine neue Periode in der Geschichte der ökumenischen Bewegung?

Seit einiger Zeit, vor allem seit der Vollversammlung von Vancouver (1983), ist in der ökumenischen Bewegung der Gedanke eines 'konziliaren Prozesses gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung' in den Vordergrund der Aufmerksamkeit getreten. Wie ist dieses Thema einzuschätzen? Welcher Stellenwert kommt ihm zu? Handelt es sich einfach um ein neues Thema? Oder deutet sich in dieser

Formulierung ein tieferer Einschnitt an? Die Perspektiven und Themen der ökumenischen Bewegung haben sich von jeher verändert. Immer wieder stellte sich angesichts der Herausforderung der Zeit die Notwendigkeit ein, den Auftrag der ökumenischen Bewegung neu zu formulieren. Mit Recht wird darauf hingewiesen, dass die ökumenische Bewegung durch die Auseinandersetzung mit gewissen grossen Themen zusammengehalten und vorangetrieben wird. Handelt es sich bei dem Thema 'Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung' um ein solches Thema? Die Überzeugung scheint sich mehr und mehr durchzusetzen, dass es um mehr geht. Der Ruf, den die Vollversammlung von Vancouver an die Christenheit richtete, ist der Ausdruck für das wachsende Bewusstsein, dass sich die Menschheit am Anfang einer qualitativ neuen Zeit befindet. Sie sieht sich zum ersten Mal der Gefahr der Selbstvernichtung ausgesetzt. Wie immer die Zukunft aussehen wird, befindet sie sich im Gegensatz zu früheren Zeiten in einer 'Periode des Überlebens'. Selbst wenn es gelingen sollte, die drohenden Katastrophen zunächst noch abzuwenden, wird sie doch die Fähigkeit der Selbstzerstörung nicht beseitigen können. Die Kirchen werden durch diese Situation vor neue Fragen gestellt. Sie müssen sich heute darüber klar werden, was es heisst, das Evangelium in einer Zeit des Überlebens zu verkündigen. Auch die Orientierung der ökumenischen Bewegung wird davon zutiefst betroffen. Die Antwort auf die monströse Ungerechtigkeit, die Millionen von Leben kostet, auf die ständige Gefahr des atomaren Krieges und die nach menschlichen Ermessen fast unausweichliche Zerstörung der Umwelt durch den Menschen der technischen Zivilisation ist mehr als nur ein 'Thema'. Sie ist eine Herausforderung, die den Rückgriff auf die tiefsten Ressourcen des christlichen Glaubens erfordert. Alle bisherigen Perspektiven, Themen und Prioritäten müssen im Lichte dieser neuen Erfahrung überdacht werden.

Die erste Periode der ökumenischen Bewegung nach dem Zweiten Weltkrieg war geprägt von der Hoffnung und dem Willen, nach den Verheerungen des Krieges zum Aufbau einer internationalen Ordnung beizutragen. Ohne der Gefahr der Repristinierung zu verfallen wurde dabei der Anschluss an die Werte der Tradition gesucht. Die neue Ordnung sollte in der Kontinuität mit der Vergangenheit entstehen. Die Grenzen dieses

Versuchs wurden spätestens um das Jahr 1960 offenbar. Es wurde immer deutlicher, dass im Zweiten Weltkrieg im Grunde ein viel tieferer Umbruch stattgefunden hatte, als zunächst angenommen worden war. Die Voraussetzungen des menschlichen Zusammenlebens waren durch die wissenschaftliche und technologische Entwicklung so tiefgreifend verändert worden, dass sich die Notwendigkeit eines neuen Ansatzes aufzudrängen schien. Die sechziger Jahre waren dann gekennzeichnet durch die entschlossene Zuwendung zur Zukunft. Eine neue Gesellschaft musste entworfen werden – und konnte es nicht eine gerechtere und partizipatorischere Gesellschaft sein?

Das Thema 'Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung' weist auf einen Bruch in dieser Erwartung hin. Die technologische Entwicklung, fern davon, den Aufbau einer qualitativ neuen Gesellschaft zu ermöglichen, erwies sich immer deutlicher als Faktor, der Ungerechtigkeit verschärfte, die Schrecklichkeit der militärischen Mittel ins Ungemessene steigerte und die von Gott geschaffene Welt der Ausbeutung und Zerstörung auslieferte. Seit der Vollversammlung von Vancouver besteht darum die zentrale Frage für die Kirchen darin, ob und wie sich die Zukunft überhaupt bewältigen lässt. Was heisst Hoffnung auf Christus in dieser Zeit? Die Frage ist selbstverständlich nicht plötzlich über die Kirchen hereingebrochen. Sie stellte sich ein erstes Mal bereits im Zusammenhang mit der atomaren Aufrüstung in den fünfziger Jahren. In seinem Buch 'Die Atombombe und die Zukunft der Menschheit' wies Karl Jaspers schon damals darauf hin, dass die atomare Bedrohung der Menschheit eine völlig neuartige Entscheidung über Leben und Tod aufbürde. Seit dem Anfang der siebziger Jahre wird die Frage immer unüberhörbarer aufgeworfen im Zusammenhang mit der wachsenden Erkenntnis, dass eine ökologische Krise ungeahnter Ausmasse im Heranziehen ist. Die Einsicht, dass eine qualitativ neue Zeit angebrochen sei, verdichtete sich aber erst in den achtziger Jahren zu einem wachsend allgemeinen Bewusstsein. Die Formulierung des Themas 'Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung' ist offensichtlich Ausdruck dieses Bewusstseins.

2.10. Die Verwurzelung im Glauben

Die Frage nach den letzten Gründen des christlichen Glaubens ist in dieser Zeit der Erschütterung aktueller denn je. Wie wird der Glaube glaubwürdig ausgesagt und gelebt? Wie finden wir in der Gemeinschaft der Kirche die Kraft, die uns befähigt, im Vertrauen durchzuhalten? Die ökumenische Bewegung hat für eine wachsende Zahl von Christen nur dann Relevanz, wenn sie auf diese existentiellen Fragen eine Antwort zu geben vermag. Es ist aber alles andere als ausgemacht, dass der ÖRK in seiner heutigen Ausrichtung und Gestalt in der Lage ist, diesen Dienst zu leisten. Er ist mit einem andern Ziel gegründet worden. Er sollte die Christen aus der Gefangenschaft der konfessionellen Grenzen herausführen. Er hielt ihnen denn auch konsequent die Vision einer Kirche vor Augen, die in der Einheit ein relevantes Zeugnis vor der Welt ablegt. Er machte es sich zur Aufgabe, ihre Selbstgenügsamkeit zu erschüttern, indem er sie mit bisher nicht gestellten Fragen konfrontierte, vor allem aber, indem er sie auf Aufgaben aufmerksam machte, die sich für sie aus dem Evangelium ergaben. Der Stil des ÖRK war und ist ein Stil der 'Infragestellung'. Die unausgesprochene Erwartung dabei ist, dass es die Verantwortung der Kirchen sei, diese Anfragen durch ihre Reflexion, ihr Zeugnis und ihr Leben zu beantworten. Die Kirchen sind aber für diese Aufgabe kaum ausgerüstet, und der Effekt der ökumenischen Bewegung ist darum für viele Kirchen eine gewisse Desorientierung. Die ersten Generationen, die an der ökumenischen Bewegung beteiligt waren, waren noch genügend in ihrer je eigenen Tradition verwurzelt, um aus dieser Quelle schöpfen zu können. Für die heutige Generation ist dies nicht mehr im selben Masse der Fall. Sie ist bereits in der Atmosphäre der ökumenischen Bewegung gross geworden. Woher nimmt sie also die Antwort auf die fundamentalen Frage des christlichen Glaubens? Sie muss sie entweder aus der ökumenischen Bewegung selbst erhalten – oder sie ist darauf angewiesen, sich durch einen willentlichen Akt wiederum der eigenen Tradition zuzuwenden. Wir erleben heute in der Tat eine auffallende Rückkehr zu verschiedenen konfessionellen und spirituellen Traditionen. Die Gründe dafür sind nicht eindeutig. Die konservative Stimmung, die in weiten Kreisen herrscht, und das unwiderstehliche Bedürfnis nach Sicherheit haben ohne Zweifel einen grossen Anteil daran. Es darf aber nicht

übersehen werden, dass diese Rückkehr *auch* der Ausdruck für ein legitimes Bedürfnis nach Klärung der Grundlagen des christlichen Glaubens ist.

Der Umgang des ÖRK mit seinen Mitgliedkirchen müsste darum wohl in Zukunft stärker pastoralen Charakter tragen. Einerseits müsste grösseres Gewicht darauf gelegt werden, dass die fundamentale Botschaft des Glaubens nicht nur 'vorausgesetzt', sondern tatsächlich ausgesprochen wird. Der ÖRK kann sich nicht auf die Korrektur der bestehenden Traditionen auf die ökumenische Bewegung hin beschränken. Er muss in steigendem Mass den Versuch unternehmen, die 'Basis', auf der die Gemeinschaft des ÖRK beruht, in ihrer Bedeutung zu entfalten. Er muss die Tradition, die in der ökumenischen Bewegung bereits gewachsen ist, als lebendige *memoria* pflegen. Er muss vor allem immer neue Gelegenheiten schaffen, bei denen Glieder der Kirchen die Gemeinschaft der ökumenischen Bewegung auch wirklich erfahren können. Die konziliare Gemeinschaft muss *jetzt* erfahrbar werden, wenn sie in Zukunft wachsen und in vollem Umfang in Erscheinung treten soll. Vielleicht der wichtigste Schritt, den der ÖRK in den letzten Jahren in dieser Richtung getan hat, ist die starke Betonung der Spiritualität. Darin spiegelt sich das tiefe Bedürfnis, der Gemeinschaft konkreten Ausdruck zu geben. So vieles daran noch reifen muss, ist doch durch die Arbeit des ÖRK in diesem Bereich den Kirchen bereits ein unschätzbares Gut zuteilgeworden.

3. Was ergibt sich aus diesen Beobachtungen für die Zukunft des Ökumenischen Rates der Kirchen?

Es ist bereits deutlich geworden: blosse Veränderungen der heutigen organisatorischen Struktur werden kaum die erhoffte Lösung bringen. Sie vermögen vielleicht die Tätigkeit des ÖRK in dieser oder jener Hinsicht durchsichtiger und effektiver zu machen. Sie werden aber die eigentlichen Schwierigkeiten, mit denen der Rat zu kämpfen hat, nicht beseitigen. Wer glaubt, dass es mit einigen organisatorischen Korrekturen getan sei, wird bald die tiefe Wahrheit des französischen Sprichworts entdecken müssen: *plus cela change, plus cela reste la même chose*. Einzig Reformen, die die

neue Konstellation der ökumenischen Bewegung in Rechnung stellen, werden wirklich weiterführen können.

Es kann nicht einfach davon ausgegangen werden, dass der ÖRK nach wie vor das angemessene Instrument der ökumenischen Bewegung ist und nur einer gewissen Anpassung bedarf, um seinen Dienst weiterhin zu tun. Es könnte ja sein, dass der ÖRK in zu hohem Masse die Institutionalisierung einer vergangenen Phase der ökumenischen Bewegung darstellt, um den heutigen Herausforderungen und Erfordernissen noch gerecht werden zu können. Die nötige Freiheit und Weite der Fragestellung lassen sich darum nur gewinnen, wenn bei allen Überlegungen über die Zukunft die radikale Frage gestellt wird: welches Instrument der ökumenischen Bewegung müssten die Kirchen heute ins Leben rufen, wenn der ÖRK nicht existierte? Auf welche Weise können sie heute auf allen Ebenen ihres Lebens und Zeugnisses am wirksamsten zusammengeführt werden? Welche thematischen Akzente müssen im Vordergrund stehen? Und welche Strukturen müssten aufgrund dieser Prioritäten gewählt werden?

Allerdings muss hier sofort hinzugefügt werden: so sinnvoll und weiterführend diese hypothetischen Fragen sind, dürfen sie doch nicht zu weit getrieben werden. Die Zukunft muss sich bei aller Diskontinuität der geschichtlichen Entwicklung schliesslich doch im Anschluss an den ÖRK, wie er heute existiert, ergeben. Eine Neuschöpfung *ab ovo* ist weder möglich noch wünschenswert. Sie bliebe eine blosse Reissbrettübung, und so radikal die Suche nach neuen Formen sein muss, muss doch zugleich die reiche Erfahrung, die im ÖRK ihren Niederschlag gefunden hat, für die Zukunft fruchtbar gemacht werden.

3.1. Der ÖRK - Gemeinschaft von Kirchen

Der ÖRK bezeichnet sich in seiner Basis als 'Gemeinschaft von Kirchen'. Diese grundlegende Konzeption muss ständig in Erinnerung gerufen werden. Es wäre ein Irrtum zu denken, dass sie im Bewusstsein der Kirchen und der Öffentlichkeit lebendig ist und darum stillschweigend vorausgesetzt werden kann.

Der ÖRK ist gegründet worden, um die Gemeinschaft, die die Kirchen bereits jetzt verbindet, erfahrbar zu machen. Die Gründung beruht auf der Einsicht, dass die Kirchen ihr Leben und Zeugnis teilen müssen, wenn sie allmählich in die Einheit hineinwachsen sollen. So wichtig lehrmässige und theologische Gespräche sind, reichen sie doch allein nicht aus. Die Kirchen müssen gewissermaßen 'über ihren konfessionellen Schatten springen' und gemeinsam auf den Ruf antworten, den Gott heute an sie richtet. Die Gründung des ÖRK war in gewissem Sinne die Vorwegnahme einer Gemeinschaft, die noch nicht bestand – im Vertrauen darauf, dass sich gerade aus dieser Gemeinschaft neue Perspektiven und damit neue Gemeinschaft ergeben werden.

Der ÖRK ist also eine Gemeinschaft von heute noch getrennten Kirchen. Sie anerkennen sich gegenseitig als permanente Partner im Gebet, im Gottesdienst, im Dialog, im Zeugnis und in der praktischen Zusammenarbeit. Sie sind durch gewichtige Unterschiede nach wie vor so tief voneinander getrennt, dass sie den Schritt zur vollen gegenseitigen Anerkennung noch nicht vollziehen können. Und doch gehören sie bereits jetzt zusammen. Der ÖRK ist einerseits geprägt durch das 'Noch nicht' der vollen gegenseitigen Anerkennung in Christus, die das Ziel der ökumenischen Bewegung ist, andererseits durch das 'Schon jetzt' gelebter Gemeinschaft in Gebet, Zeugnis und Dienst.

Die Existenz des ÖRK ist in gewissem Sinne eine Anomalie. Wie könnte es anders sein! Ein Instrument, das aufgrund einer Anomalie geschaffen wird, trägt unausweichlich auch selbst Züge dieser Anomalie an sich. Er lässt sich darum auch ekklesiologisch nicht ohne weiteres definieren. Und doch gibt es keinen andern Weg aus der Trennung in die Gemeinschaft als über ein uneingeschränktes Ja zu dieser vorläufigen 'Gemeinschaft von Kirchen'. Einzig indem sich die Kirchen der ganzen Widersprüchlichkeit ihrer gegenwärtigen Situation aussetzen und gemeinsam versuchen, jetzt und hier Kirche Jesu Christi zu *sein*, werden ihnen die verschlossenen Türen aufgehen. Die Spannung der Spaltung *in* der Gemeinschaft auszuhalten, ist das ganze Geheimnis der ökumenischen Bewegung.

Die ökumenische Bewegung wird immer dann Schaden leiden, wenn diese Spannung voreilig aufgelöst wird. Das kann dadurch geschehen, dass der

gegenwärtige Zustand als ausreichender Ausdruck der Einheit betrachtet und jede weitere Arbeit an der Bewältigung der Unterschiede für überflüssig angesehen wird. Die reformatorischen Kirchen erliegen gelegentlich dieser Versuchung. Sie lösen das Problem der Spaltung dadurch, dass sie die Spaltung für unerheblich erklären. Die Spannung kann aber auch dadurch aufgelöst werden, dass sich eine Kirche von vornherein als *das* Mass der zu erreichenden Einheit erklärt. Die römisch-katholische Kirche wird durch ihr Selbstverständnis zu dieser Haltung gedrängt. Sie entzieht sich der inneren Spannung der ökumenischen Bewegung, indem sie offen oder heimlich in der Überzeugung lebt, dass die *eine* Kirche Jesu Christi in ihrer Mitte bereits verwirklicht ist. Sie sieht sich nicht *in* der 'Gemeinschaft der Kirchen' auf dem Weg zur Einheit, sondern steht ihr eher gegenüber.

Was heisst es nun aber, die grundlegende Konzeption des ÖRK in Erinnerung zu rufen?

- Es wäre sicher an der Zeit, dass das Wesen des ÖRK in einer gemeinsamen Erklärung des Zentralausschusses von neuem dargestellt würde. Was ist mit 'Gemeinschaft von Kirchen' gemeint? Warum ist diese Konzeption für den gemeinsamen Weg der Kirchen von so entscheidender Bedeutung? Wie sind hier Weg und Ziel miteinander verbunden? Welche Bedeutung – auch theologische und ekklesiologische Bedeutung – kommt der bereits gelebten Gemeinschaft der Kirchen zu? Welche Chancen und welche Verpflichtungen ergeben sich daraus?

Gewisse dieser Fragen sind bereits 1950 in der sogenannten Toronto-Erklärung beantwortet worden. Zwei Jahre nach der Gründung des ÖRK machte der Zentralausschuss den Versuch, das Wesen des ÖRK im Verhältnis zur Kirche Jesu Christi einerseits und zu den heute getrennten Kirchen andererseits zu bestimmen. Dieser Text behält seine Gültigkeit bis heute, und es ist nicht nötig, ihn durch einen neuen Text zu ersetzen. Es ist aber dringend, dass der ÖRK im Anschluss an diesen Text sein Selbstverständnis in der Auseinandersetzung mit den heutigen geschichtlichen Gegebenheiten zu umschreiben sucht.

Die Kommission für Glaube und Kirchenverfassung hat nach ihren By-Laws die Aufgabe 'to study the theological implications of the exist-

ence and the development of the ecumenical movement'. Die Arbeit an diesem Thema gehört also zu ihrem verfassungsmäßigen Auftrag.

- Noch wichtiger ist es, dass das Selbstverständnis des ÖRK nicht nur ausgesagt, sondern erfahrbar dargestellt wird. Das kann auf vielerlei Weise geschehen, zum Beispiel dadurch,

dass der Stil des Ökumenischen Zentrums in Genf neu durchgedacht wird. Wird das Zentrum als 'Haus der Kirchen' statt als blosses Verwaltungszentrum in Erscheinung treten? Welche Bedeutung hat der Gottesdienst in diesem Haus – nicht nur für die Mitarbeiter, sondern auch für die Besucher? Wie werden Besucher überhaupt empfangen?

dass in Genf und an andern Orten Ereignisse stattfinden, die die grundlegende Konzeption des ÖRK symbolisch zum Ausdruck bringen.

dass der Gedanke der 'Gemeinschaft von Kirchen auf dem Weg zur Einheit' in den Mittelpunkt der Gebetswoche für die Einheit im Januar gestellt wird.

dass die Fürbitte für den ÖRK und seine Mitgliedkirchen zum festen Bestandteil des Gottesdienstes in den Gemeinden wird.

- Zur Darstellung der grundlegenden Konzeption gehört auch der gemeinsame Blick auf die Vergangenheit. Eine neue Geschichte der ökumenischen Bewegung unter dem Gesichtspunkt der 'Gemeinschaft von Kirchen auf dem Weg zur Einheit' könnte wesentlich dazu beitragen, die Identifikation mit dem ÖRK zu vertiefen. Denn immer wieder wird deutlich, wie wenig die Kirchen und die Öffentlichkeit über die zentrale Rolle des ÖRK in der ökumenischen Bewegung Bescheid wissen. Ein solches Projekt geht natürlich weit über die Kräfte des Stabes hinaus. Es ist aber nicht nötig, ja nicht einmal wünschenswert, dass eine solche Darstellung unter der direkten Aufsicht des Stabes in Genf entsteht. Der Auftrag könnte und sollte an eine Gruppe von Historikern vergeben werden, die dem ÖRK grundsätzlich freundlich gesinnt sind, zugleich aber eine gewisse Distanz zu ihm haben.

- Das Wesen des ÖRK in Erinnerung zu rufen, bringt unausweichlich auch Konflikte mit sich. Der ÖRK stellt durch seine Existenz eine ständige Herausforderung an die Kirchen dar. Eine neue Erklärung über das Wesen des ÖRK würde darum vermutlich zu ausgedehnten Auseinandersetzungen in den Mitgliedkirchen führen. Sie würden dadurch selbst genötigt, ihr Verhältnis zur ökumenischen Bewegung neu zu umschreiben.

Das gilt insbesondere für die römisch-katholische Kirche. Es ist offensichtlich, dass sie die grundlegende Konzeption des ÖRK nicht ohne weiteres zu teilen vermag. Sie nimmt eine seltsame Zwitterstellung ein. Sie nimmt einerseits an der ökumenischen Bewegung teil, lehnt es aber ab, Mitglied des ÖRK zu werden. Sie beruft sich gerne auf Erklärungen, die die Kirchen *in* der Gemeinschaft des ÖRK gemacht haben, insbesondere die Feststellung, dass die Mitgliedschaft im ÖRK die Integrität der ekklesiologischen Überzeugungen aller Kirchen nicht beeinträchtigt, begibt sich aber selbst nicht in diese Gemeinschaft. Sie arbeitet lose mit dem ÖRK zusammen, betont aber gleichzeitig, dass der ÖRK eine 'menschliche Struktur' sei und keinen ekklesialen Charakter beanspruchen könne. Indem die römisch-katholische Kirche ihre Unabhängigkeit bewahrt, werden 'Rom' und 'Genf' in irreführender Weise einander gegenübergestellt. Das Fernbleiben Roms bedeutet eine wesentliche Einschränkung der Konzeption der 'Gemeinschaft der Kirchen auf dem Wege zur Einheit'.

Ist nicht die Zeit gekommen, die unterschiedlichen Konzeptionen in aller Öffentlichkeit auszudiskutieren? In den letzten Jahren wurde in dieser Hinsicht grosse Zurückhaltung geübt, vermutlich aus der Befürchtung, dass ein ohnehin zerbrechliches Gleichgewicht in den Beziehungen gestört werden könnte. Gewiss, die sogenannte Gemeinsame Arbeitsgruppe, die 1965 zwischen dem ÖRK und der römisch-katholischen Kirche gegründet wurde, gab regelmässig die Gelegenheit zu klärendem Austausch. Der Inhalt dieser Gespräche blieb aber dem Aussenstehenden weitgehend verborgen. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe liess im Gegenteil in der Öffentlichkeit das Bild wachsender Verständigung entstehen. Wenn aber der ÖRK seinen Beitrag in der ökumenischen

Bewegung weiterhin spielen soll, muss der Gegensatz der Konzeptionen in aller Offenheit ausgetragen werden. Der ÖRK beraubt sich seiner eigenen Zukunft, wenn er sich den Konflikten entzieht, die sich aus seinem eigenen Selbstverständnis ergeben.

3.2. Welche thematischen Prioritäten?

Drei thematische Prioritäten scheinen sich heute in der ökumenischen Bewegung aufzudrängen: a) Die Formulierung und Verkündigung des Glaubens der Kirche; b) Das Engagement für Gerechtigkeit, Friede und die Bewahrung der Schöpfung; und c) Die Vertiefung der konziliaren Gemeinschaft unter den Kirchen.

Es ist wichtig, zuerst die thematischen Prioritäten zu benennen, um die sich die Kirchen heute zusammenfinden können. Die Strukturen des ÖRK müssen sich aus den thematischen Schwerpunkten ergeben. Aus den bisherigen Überlegungen kann gefolgert werden, dass die drei eben genannten Themen in der ökumenischen Bewegung in den kommenden Jahren im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen sollten. Warum?

a) Die Formulierung und Verkündigung des Glaubens der Kirche

Der ÖRK muss in vermehrter Masse zum Ort werden, an dem die christliche Tradition interpretiert und weitergegeben wird. Immer mehr Christen leben in einem konfessionell pluralistischen Kontext und sind auf eine ökumenische Interpretation der christlichen Tradition angewiesen. Die ökumenische Bewegung ist aber bisher nicht der Ort, an dem die grossen grundlegenden Themen des christlichen Glaubens zur Sprache kommen. Die ökumenische Diskussion hat die Neigung, sich entweder auf die zwischen den Konfessionen kontroversen Fragen oder auf die ethischen und sozialetischen Konsequenzen des Evangeliums zu konzentrieren. Die Grundlagen des Glaubens bleiben in der Regel ausgeklammert. Sie werden vorausgesetzt in der Annahme, dass es ja die Verantwortung jeder einzelnen Kirche sei, in den christlichen Glauben einzuführen. Diese Annahme trifft aber je länger desto weniger zu. Die zentralen Wahrheiten des christlichen Glaubens müssen heute im ökumenischen Kontext ausgesagt werden.

Es wäre z.B. sinnvoll, an das Projekt eines ökumenischen Katechismus zu denken, den Versuch also, die grossen Themen des christlichen Glaubens auf konfessionell übergreifende Weise darzustellen. Das heisst natürlich nicht, dass unter der Ägide des ÖRK so etwas wie ein 'Super-Katechismus' entstehen könnte. Der Glaube muss je nach Kontext verschieden ausgesagt und verkündigt werden. Es wäre aber denkbar, dass der ÖRK durch entsprechende Arbeiten zum Initiator und Träger einer katechetischen Bewegung unter den Kirchen wird und in jedem Teil der Welt entsprechende Initiativen anregt. Die Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über den apostolischen Glauben stellt bereits eine wichtige Vorarbeit für ein solches Projekt dar.

b) Der konziliare Prozess gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Friede und die Bewahrung der Schöpfung

Der Vorschlag der Vollversammlung von Vancouver (1983) hat zwar auf der Ebene der Leitungsgremien und des Stabes des ÖRK einen mühsamen und umständlichen Start gehabt, seine Relevanz ist aber in weiten Kreisen der Mitgliedkirchen rasch erkannt worden. Auch im ÖRK setzt sich die Einsicht mehr und mehr durch, dass mit der Verknüpfung dieser drei Begriffe das wesentliche Engagement benannt ist, das heute von den Kirchen gefordert ist. Der Titel ist sowohl Analyse als auch Programm: er macht einerseits deutlich, dass das Überleben der Menschheit von drei Seiten zugleich bedroht ist, er unterstreicht andererseits, dass die Kirchen heute ein dreifaches Engagement eingehen müssen, wenn sie Gottes Liebe zu den Menschen und allen Geschöpfen glaubwürdig bezeugen wollen. Der Einsatz für Gerechtigkeit, Friede und die Bewahrung der Schöpfung ist als ein einziges untrennbares Engagement zu verstehen. Nachdem der ÖRK zu diesem Engagement aufgerufen hat, ist es jetzt wichtig, dass er sich ausdrücklich dazu bekennt.

c) Die Vertiefung der konziliaren Gemeinschaft unter den Kirchen

Aussage des Glaubens, Engagement für Gerechtigkeit, Friede und die Bewahrung der Schöpfung – diese beiden Perspektiven müssen ergänzt werden durch die geduldige Arbeit an der Vertiefung der Gemeinschaft unter den Kirchen. Die Frage nach der Einheit der Kirche ist nicht allein

die Angelegenheit der Theologen und der theologischen Arbeit, sie umfasst alle Bereiche der Arbeit des ÖRK. Das Konzept der 'konziliaren Gemeinschaft', das im ÖRK in den siebziger und achtziger Jahren entwickelt worden ist, eignet sich als Rahmen für diese gemeinsame Bemühung um vertiefte Gemeinschaft. Es ist umfassender als andere Konzepte, die in der ökumenischen Diskussion über die Einheit eine Rolle gespielt haben¹. Es gibt nicht nur theologische Antwort auf die Frage nach dem Wesen der 'Einheit, die wir suchen', sondern bietet zugleich die Grundlage für praktische Überlegungen über die Verwirklichung der Einheit. Es hat den Vorteil, dass es sich auf die verschiedenen Ebenen des Lebens der Kirche anwenden lässt – die lokale, regionale und universale. Vor allem aber ist es dynamisch, weil es deutlich macht, dass sich in der Bemühung um die Einheit Weg und Ziel nicht voneinander trennen lassen. Das Ziel der 'konziliaren Gemeinschaft' muss in der 'präkonziliaren Gemeinschaft' des ÖRK jetzt gelebt werden. Die verschiedensten Aspekte der Tätigkeit des ÖRK können im Rahmen dieses Konzeptes ihren Platz finden.

Was bedeutet es, diese drei Prioritäten zu benennen? Selbstverständlich ist damit nicht gemeint, dass die bisherigen Aktivitäten des ÖRK abzuwerten oder gar abzuschaffen wären. Diese drei Themen sind vielmehr als Leitlinien zu verstehen, die in das unübersichtliche Gewirr der heutigen Aktivitäten eine gewisse Orientierung bringen könnten. Die Frage müsste gestellt werden, in welchem Masse jede einzelne dieser Aktivitäten dazu beiträgt, diese drei Perspektiven zu konkretisieren, zu vertiefen, auf einen bestimmten Bereich anzuwenden oder in einen bestimmten Kreis von Menschen zu tragen. Die einzelnen Studien und Aktivitäten des ÖRK sind alle zu einem bestimmten Zeitpunkt entstanden und tragen unausweichlich den Stempel jenes Augenblicks. Einzelne mögen seither ihre Dringlichkeit verloren haben und könnten allenfalls fallen gelassen werden. Die meisten haben aber nach wie vor ihre Relevanz behalten. Sie bedürfen einzig der Neuinterpretation im Lichte der jetzt gewählten Prioritäten. Wenn der ÖRK in effektivem Kontakt mit seinen Mitgliedkirchen stehen will, muss er in der Lage sein, sichtbar zu machen, dass sich seine Aktivitäten um einige Schwerpunkte konzentrieren. Der Aussenstehende sollte nicht über der Vielfalt der Bäume den Wald aus den Augen verlieren.

Welche strukturellen Folgen ergeben sich aus der Wahl der Prioritäten für den ÖRK?

Zunächst ist wichtig, dass diese Prioritäten auf der Tagesordnung des Zentralausschusses prioritäre Aufmerksamkeit erhalten. Der Zentralausschuss müsste sich regelmässig zu diesen Themen in möglichst verbindlicher Weise äussern. Das setzt voraus, dass diese drei Themen auf der Ebene des Generalsekretariates verankert sind. Wenn nicht der Generalsekretär selbst, müsste eine Person neben ihm, ein Programmsekretär, dafür sorgen, dass diese Themen im Ganzen des ÖRK Beachtung finden und die erforderliche Koordination zwischen den verschiedenen Teilen des ÖRK stattfinden kann. Auch der Kommunikationsabteilung fällt in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle zu. Die Wahl der Prioritäten mag auch zur Schaffung neuer Strukturen führen. *Es ist z.B. dringend, dass der ÖRK eine Kommission der Kirchen für Umweltfragen ins Leben ruft.* Der ÖRK hat sich nur zögernd auf die Fragen der Umweltzerstörung eingelassen. Die Zeit ist jetzt gekommen, dass er sich nicht auf blosse Analysen beschränkt, sondern den Kirchen in ihrem Zeugnis auch operationell zur Seite steht. So wie seinerzeit die Kommission für Kirchlichen Entwicklungsdienst müsste heute ein ähnliches Instrument im Blick auf die Umweltzerstörung geschaffen werden.

Die Wahl der Prioritäten wird aber vor allem für die einzelnen Abteilungen neue Fragen auf. Einige Beispiele seien hier genannt:

- Wenn die gemeinsame Formulierung und Verkündigung des Glaubens wirklich eine Priorität ist, ist dann nicht eine engere Zusammenarbeit zwischen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und der Kommission für Weltmission und Evangelisation erforderlich?
- Wenn es zutrifft, dass die Zeit, in der wir leben, in gewissem Sinne eine 'Zeit des Überlebens' ist, wird dann nicht unausweichlich die Frage aufgeworfen, in welchem Sinne diese Zeit 'Endzeit' ist? Ist es nicht notwendig, neu über das eschatologische und apokalyptische Zeugnis der Heiligen Schrift nachzudenken?
- Wenn es zutrifft, dass die Zerstörung der Ozonschicht und der Treibhauseffekt klimatische Veränderungen mit sich bringen, muss dann in

der Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltendienst nicht neu über die Katastrophenhilfe nachgedacht werden? Wenn es zutrifft, dass Naturkatastrophen in immer rascherer Folge eintreten werden, ist damit zu rechnen, dass die verschonten Teile der Menschheit einer gewissen Ermüdung und damit wachsender Rücksichtslosigkeit verfallen werden. Was wird dann das christliche Zeugnis sein? Wie wird der ÖRK reagieren, wenn zu den politischen und den ökonomischen Flüchtlingen die Ströme 'ökologischer Flüchtlinge' hinzukommen werden?

3.3. Das Verhältnis zu den Christlichen Weltgemeinschaften

Der ÖRK sollte die Initiative zu engerer Zusammenarbeit mit den Weltgemeinschaften ergreifen. Ein wirksames gemeinsames Zeugnis, vor allem auf internationaler Ebene, ist nur möglich, wenn die Weltgemeinschaften als Partner in der ökumenischen Bewegung einbezogen werden.

Der ÖRK ist de facto eine Gemeinschaft von territorialen Kirchen. Seine Mitgliedkirchen repräsentieren – abgesehen von einer verschwindenden Minderheit – ein bestimmtes Land oder eine bestimmte Region. Als die Gründung des Rates geplant wurde, stand vorübergehend auch die Möglichkeit eines Zusammenschlusses auf der Ebene der Weltgemeinschaften zur Diskussion; sie wurde aber bald verworfen. Der ÖRK sollte in möglichst direktem Kontakt mit den Kirchen in jedem einzelnen Lande stehen. Diese Überlegung hat ohne Zweifel nach wie vor ihr Gewicht. Und doch ist damit nicht alles gesagt. Warum?

- Zunächst ist zu sagen, dass die universale Ebene im Leben der Kirche in den letzten Jahrzehnten immer wichtiger geworden ist. Immer mehr Entscheidungen können nicht mehr allein auf nationaler Ebene gefällt werden. Die Gremien auf nationaler Ebene sind angesichts der steigenden Zahl grenzüberschreitender Probleme mehr und mehr überfordert. Der ÖRK hat durch diese Entwicklung zusätzliche Bedeutung gewonnen. Zugleich sind aber auch die konfessionellen Weltgemeinschaften wichtiger geworden. Neben den offiziellen Organisationen ist es in den

letzten Jahren zu einer wachsenden Zahl von internationalen Zusammenschlüssen gekommen, die ein bestimmtes Anliegen grenzüberschreitend vertreten. Wenn der ÖRK auf internationaler Ebene für die Kirchen repräsentativ reden und handeln will, muss er die Verständigung mit dieser Vielfalt von Organisationen suchen. Nur so kann er von seinen Mitgliedkirchen wirklich gehört werden.

- Die Weltgemeinschaften haben in vielen Fällen eine Mitgliedschaft, die über diejenige des ÖRK hinausgeht. Manche ihrer Mitgliedkirchen wollen oder können ihm nicht angehören. Die Zusammenarbeit mit den Weltgemeinschaften könnte den Wirkungsbereich des ÖRK erheblich erweitern.
- Die römisch-katholische Kirche hat den Weltgemeinschaften zusätzliches Gewicht gegeben. Sie selbst ist eine Art von konfessioneller Weltgemeinschaft. Es ist darum verständlich, dass sie spontan die konfessionellen Weltgemeinschaften zu Partnern wählt. Nachdem diese Beziehungen auf universaler Ebene aufgebaut worden sind, ist es wichtig, dass es zu einer Verständigung zwischen dem ÖRK und den Weltgemeinschaften kommt. Denn wie könnte der ÖRK seine Mitgliedkirchen gegenüber der römisch-katholischen Kirche vertreten, wenn er nicht gleichzeitig die universalen Zusammenschlüsse als Teil seiner Gemeinschaft versteht? Die heutige Situation ist unbefriedigend: insofern die Kirchen den konfessionellen Weltgemeinschaften angehören, stehen sie ausserhalb des ÖRK. Eine engere Verbindung mit den Weltgemeinschaften könnte zugleich auch das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche ein Stück weit klären. Es würde dann deutlich werden, dass die römisch-katholische Kirche eine Weltgemeinschaft unter Weltgemeinschaften ist. Rom würde nicht mehr im selben Masse wie bisher dem ÖRK als zweites Zentrum der ökumenischen Bewegung gegenüberstehen.

Wie kann es zu dieser engeren Verbindung kommen? Es wäre sicher ein verhängnisvoller Irrtum, den ÖRK in eine Gemeinschaft von Weltgemeinschaften zu verwandeln. Die Vorteile der bisherigen Konzeption dürfen nicht aufgegeben werden. Es müsste aber eine Lösung gefunden werden, die den regelmässigen Austausch und die konstruktive Zusammenarbeit

mit den Weltgemeinschaften möglich macht. Dies lässt sich auf zwei Wegen erreichen:

- Der ÖRK kann die Weltgemeinschaften konsequenter in seine thematische und praktische Arbeit einbeziehen. Er kann ihnen Vorschläge, Entwürfe und Äusserungen mit der Bitte um Stellungnahme vorlegen. Die Konvergenztexte über Taufe, Eucharistie und Amt waren ein gutes Beispiel dafür. Obwohl sie in erster Linie den Mitgliedkirchen vorgelegt wurden, beteiligten sich doch fast alle Weltgemeinschaften spontan an der Umfrage. Dieser Vorgang liesse sich auch auf andere Bereiche ausdehnen. Wenn gewisse Schwerpunkte für die Arbeit des ÖRK gewählt werden (wie z.B. die unter 3.2. genannten), müssten für jeden dieser Bereiche die geeigneten Wege des Austausches und der Zusammenarbeit ausgehandelt werden.
- Die strukturelle Verbindung könnte dadurch erreicht werden, dass die Weltgemeinschaften eingeladen werden, eine bestimmte Zahl von Delegierten in den Zentralausschuss zu entsenden. Diese Einladung müsste mit der Verpflichtung verbunden sein, die Stellungnahmen und Äusserungen des ÖRK den Mitgliedkirchen der einzelnen Weltgemeinschaften zur Kenntnis zu bringen. Delegierte der Weltgemeinschaften müssten in einer besonderen Kategorie in beschränkter Zahl an den grösseren Konferenzen des ÖRK teilnehmen können. Auf der Ebene des Stabes müssten bestimmte Personen die ausdrückliche Verantwortung haben, die Verbindung mit dieser oder jener Weltgemeinschaft regelmässig wahrzunehmen. Umgekehrt wäre denkbar, dass die Weltgemeinschaften Personen bestimmten, die regelmässig im ÖRK mitarbeiten. Durch die Personalisierung der Zusammenarbeit könnten vermutlich manche der Kommunikationsschwierigkeiten vermieden werden, die heute das Verhältnis zwischen dem ÖRK und den Weltgemeinschaften kennzeichnen.

Ein weiterer wichtiger Aspekt, der in diesem Zusammenhang Erwähnung verdient, sind die internationalen Organisationen evangelikaler Prägung. Sie sind nicht im eigentlichen Sinne konfessionelle Weltgemeinschaften, sind ihnen aber in mehr als einer Hinsicht vergleichbar. Sie vereinigen Christen einer bestimmten Überzeugung. Sie repräsentieren eine bestimm-

te Tradition evangelischer Spiritualität, die quer durch die reformatorischen Traditionen lebendig ist. Die Arbeit, die sie auf internationaler Ebene leisten, sind für viele evangelische Christen ein wichtiger Anstoss. Sie führt zugleich zu manchen Spannungen *in* den Mitgliedkirchen. Der ÖRK kann ihre Existenz nicht ignorieren. Er muss das Gespräch suchen. Gewiss, es ist keineswegs ausgemacht, dass ein solches Angebot überhaupt angenommen würde. Manche evangelikale Gruppen sind dem ÖRK feindlich gesinnt, einzelne finden in dieser Feindschaft sogar ein Stück ihrer Identität. Und in vielen Fällen ist das Gespräch angesichts der tiefen Zweideutigkeit des evangelikalen Zeugnisses auch von Seiten des ÖRK ein nahezu untragbares Risiko. Dennoch müsste unzweideutig klar gemacht werden, dass der ÖRK zu Gesprächen immer wieder von neuem bereit ist. Gerade wenn es zutrifft, dass eine neue Phase der ökumenischen Bewegung angebrochen ist, könnte es sich herausstellen, dass manche Fronten, die heute unerschütterlich fixiert scheinen, in Wirklichkeit weit beweglicher sind.

3.4 Verstärkte Verbindung mit der ökumenischen Bewegung auf regionaler Ebene

Die Arbeit des ÖRK sollte in Zukunft noch stärker auf die Regionen ausgerichtet werden. Jede Region hat ihre eigenen Fragestellungen. Jede Region muss ihre eigenen Initiativen entwickeln. Der ÖRK ist nicht in der Lage, für alle Regionen zu sprechen und zu handeln. Er ist auf die Zusammenarbeit mit den regionalen Räten angewiesen. Er muss sich darüber hinaus stärker auf das Leben und Zeugnis der Kirchen in jedem einzelnen Land einstellen.

Das Prinzip ist nicht neu. Die Verfassung des ÖRK hält ausdrücklich fest: «*The World Council of Churches recognizes Regional Conferences as essential partners in the ecumenical enterprise*» (By-Laws IX,1). Der ÖRK und die Regional Councils stehen in einem Verhältnis der Assoziation. Ein intensiver Austausch findet statt. Auch die finanziellen Bande, die sie verbinden, sind nicht zu unterschätzen. Und doch ist nicht evident, dass die regionalen Räte wirkliche Partner des ÖRK sind. In der Erfahrung der Mitgliedkirchen sind sie in vieler Hinsicht eigene Instanzen. Es kann kein Zweifel sein: Wenn vermieden werden soll, dass die ökumenische Bewegung in eine

Vielfalt von Instanzen auseinanderfällt, müsste die Kommunikation zwischen ÖRK und den regionalen Räten noch intensiver gestaltet werden. Auch unter den regionalen Räten selbst wäre eine engere Verbindung wünschenswert. Der ÖRK müsste in gewissem Sinne als 'Band' zwischen den Regionalen Räten dienen.

- Ein wichtiger Schritt in dieser Richtung wäre die stärkere Ausrichtung der Arbeit des ÖRK auf die einzelnen Regionen. Die Schwerpunkte der Arbeit müssten immer so formuliert werden, dass die Regionen miteinbezogen sind. Aber auch jedes einzelne Programm des ÖRK (Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Kommission für Weltmission und Evangelisation, Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten usw.) müsste konsequent die Frage stellen: welche Bedeutung haben die gewonnenen Einsichten für die Region? und umgekehrt: was tragen die in den Regionen gewonnenen Einsichten für das Zeugnis auf universaler Ebene bei?
- Die Intensivierung der Beziehungen zu den Regionen kann nur durch strukturelle Veränderungen erreicht werden. Der ÖRK müsste auf der Ebene des Generalsekretärs Beauftragte für die einzelnen Regionen ernennen. Ihre Verantwortung wäre es, einen regelmässigen Austausch mit je einer der Regionen zu pflegen. Sie müssten dafür Sorge tragen, dass die verschiedenen Programme des ÖRK im Blick auf jede Region aufeinander abgestimmt werden. So wichtig es ist, dass jedes Programm auf die Fragestellungen der einzelnen Regionen eingeht, muss doch die Zusammenarbeit zwischen dem ÖRK als Ganzem und den regionalen Räten ausgehandelt werden. Die Flut von verschiedenen Anregungen, Fragebogen, Appellen und Aufforderungen, die von den einzelnen Programmen des ÖRK ausgeht, hat auf die Dauer eher eine lähmende als belebende Wirkung. Die regionalen Räte müssten beim ÖRK einen festen Partner haben, der ihnen für Auskünfte zur Verfügung steht und ihre Anliegen aufnimmt.
- Dieser auf die Regionen ausgerichtete Stab müsste zugleich die Verantwortung für den Kontakt mit den Mitgliedkirchen der betreffenden Region tragen. Sie müssten dafür Sorge tragen, dass sie zur Mitarbeit im ÖRK ermutigt werden. Die Bereitschaft der Kirchen zur Mitarbeit wird

heute immer wieder dadurch behindert, dass nicht klar ist, wer für die Belange der einzelnen Mitgliedkirchen zuständig ist. Anfragen können zwar an das Generalsekretariat gerichtet werden. Wie sollte aber das Generalsekretariat auf die Anliegen einzelner Mitgliedkirchen wirklich eingehen können! Es darf auf die Dauer nicht dabei bleiben, dass eine Kirche erst in Zeiten einer grossen Krise zum Gegenstand der Aufmerksamkeit wird.

3.5. Zur Frage der Kommunikation

Besondere Aufmerksamkeit hat der Kommunikation zu gelten. Der ÖRK ist darauf angewiesen, den Kontakt mit den Mitgliedkirchen nicht nur zu pflegen, sondern zu vertiefen. Er muss sich zugleich darum bemühen, den Umkreis des Dialogs unter den Kirchen ständig auszudehnen – auch über scheinbar endgültig fixierte Grenzen hinweg. Die Kommunikation über Medien macht dabei nur einen kleinen Teil der Aufgabe aus. Die entscheidende Frage ist vielmehr, wie der ÖRK Prozesse in Gang bringt, die wirkliche Beteiligung auslösen.

Das Verdikt ist nahezu einstimmig: die Kommunikation des ÖRK sowohl mit den Mitgliedkirchen als auch mit der Öffentlichkeit im allgemeinen ist unzureichend. Woran liegt das? Es wäre einfach, die Schuld daran denen zuzuschieben, die für die Kommunikation verantwortlich sind. Ihre professionelle Arbeit ist in mancher Hinsicht sogar vorbildlich. Die Schwierigkeit liegt tiefer. Der ÖRK hat grosse Mühe, die Mitgliedkirchen und die Öffentlichkeit glaubwürdig davon zu überzeugen, dass ihm an Kommunikation wirklich gelegen ist. Er steht vor der Schwierigkeit, wie sich klare und eindeutige Stellungnahme in den grossen Konflikten unserer Zeit mit grundsätzlicher Offenheit und Bereitschaft zum Gespräch verbinden lässt. Er hat sich in weiten Kreisen den Ruf erworben, für bestimmte Überzeugungen entschlossen einzustehen und darum für den Dialog mit Andersdenkenden überhaupt nicht offen zu sein. Und doch gehört es zu seinem tiefsten Wesen, Christen verschiedenster Überzeugungen zusammenzuführen. Wie kann das deutlich gemacht werden? Es kann selbstverständlich nicht heissen, dass einmal gewonnene Überzeugungen um des Dialogs willen wieder aufgegeben werden. Es kann aber wohl heissen, dass der ÖRK

immer wieder von neuem die Bereitschaft signalisiert, aufgrund dieser Überzeugungen in einen offenen Dialog zu treten. Der ständige Dialog gehört zum Auftrag des ÖRK. Auf diesem Hintergrund müsste die Kommunikation konzipiert und ausgebaut werden.

Einige Beispiele mögen dies verdeutlichen:

- *Vernehmlassungen unter den Mitgliedkirchen:* wohlausgearbeitete Vorlagen, die den Mitgliedkirchen in der Erwartung einer Antwort bis zu einem bestimmten Datum unterbreitet werden, könnten wesentlich zur Vertiefung der Identifikation mit dem ÖRK beitragen. Der ÖRK legt zwar den Kirchen immer wieder Texte zur Begutachtung vor, vor allem im Zusammenhang mit den Vollversammlungen; es fehlt auch nicht an Anfragen und Fragebogen der verschiedensten Art. Die Mitgliedkirchen erhalten aber nur selten eine echte Gelegenheit zur Meinungsäußerung und Stellungnahme. Der Austausch des ÖRK mit den Mitgliedkirchen geht in der Regel nicht über die Bürokratien hinaus. Umfragen müssten aber so weit als möglich die Kirchen als ganze erfassen. Die Vernehmlassung über die Konvergenztexte 'Taufe, Eucharistie und Amt' könnte in dieser Hinsicht als Modell dienen. So sehr sie Differenzen zu Tage förderte, die vorher nicht für jedermann offensichtlich waren, hat sie auch zur Verständigung unter den Mitgliedkirchen beigetragen. Vergleichbar sind die Umfragen, die die Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten über die atomare Rüstung und die ökonomische Gerechtigkeit durchführte. Die Durchschlagskraft, die diesen Texten eigen war, beruhte weitgehend auf der breiten Abstützung in der Kirche. Wäre nicht ähnliches auf der Ebene des ÖRK möglich? Könnte nicht z.B. im Bereich des dreifachen Themas 'Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung' auf diese Weise ein gewisser Konsensus hergestellt werden? Wenn der ÖRK repräsentativ reden will, muss er sich ständig um die Verbreiterung der gemeinsamen Basis bemühen. Selbst der Versuch der Verständigung hat bereits verbindende Kraft.
- Wichtig ist es weiter, dass die Kirchen jedes einzelnen Landes, einzeln und gemeinsam, *Prozesse der Kommunikation und Rezeption* in die Wege leiten. Wirkliche Rezeption der ökumenischen Bewegung wird erst stattfinden, wenn die Kirchen selbst dafür die Verantwortung übernehmen.

Könnte der ÖRK nicht eine Anzahl von Modellen dafür entwickeln? Ansätze dafür bestehen bereits. Die sogenannten 'Team visits' haben in manchen Kirchen weiterführende Diskussionen in Gang gebracht. Die Tournee einer repräsentativen Delegation mit dem Ziel, klarere Entscheidungen im südafrikanischen Konflikt herbeizuführen, hat sich in manchen Kirchen als hilfreich erwiesen. Schritte dieser Art kommen aber noch zu sehr von aussen, um wirklich die Kirche als Ganze in Bewegung zu bringen. Wäre es nicht möglich, dass in den Kirchen von Zeit zu Zeit ökumenische 'Synoden' durchgeführt werden? Solche Synoden könnten zur Gelegenheit werden, wichtige theologische Themen durcharbeiten, vor allem aber eine Verständigung über das heute geforderte Zeugnis herbeizuführen.

- Wie geht der ÖRK mit *Bewegungen um, die in den Kirchen neu aufbrechen*? Neue Bewegungen überschreiten heute in der Regel schon nach kurzer Zeit sowohl die konfessionellen als auch die nationalen Grenzen. Sie sind in gewissem Sinne – je in ihrem Bereich – 'ökumenische Bewegungen'. Das gilt für so verschiedene Bewegungen wie die charismatische Bewegung, die Friedensbewegung, Menschenrechtsbewegungen, Umweltbewegungen usw. Wie gelingt es dem ÖRK, eine konstruktive Beziehung mit ihnen aufzubauen? Wenn die ökumenische Bewegung nicht auseinanderfallen soll, ist es wesentlich, dass neue Bewegungen sich nicht neben dem ÖRK (und noch weniger im Gegensatz zu ihm) entwickeln, sondern so weit als möglich in seiner Mitte eine Art von Heimatrecht erhalten. Es müsste darum erwogen werden, ob solche Bewegungen nicht in ein Verhältnis der Assoziation mit dem ÖRK treten könnten. Dieses Verhältnis könnte darin Ausdruck finden, dass ihnen das Recht zugestanden wird, Mitarbeiter in das Sekretariat von Genf zu entsenden. – Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Kirchen und Gemeinschaften, die in der gegenwärtigen Struktur des ÖRK von vornherein keinen wirklichen Platz finden können, Gemeinschaften wie z.B. die afrikanischen unabhängigen Kirchen oder die evangelische Bewegung unter den Zigeunern. Wäre es nicht sinnvoll, dass der ÖRK eine Gruppe von Personen oder ein Institut damit beauftragt, diese Beziehungen in seinem Namen wahrzunehmen?

- Und ist es wirklich ausgeschlossen, dass der ÖRK einen neuen Zugang zu *Studenten und Jugendlichen* findet? So sehr der ÖRK einzelnen Jugendlichen, vor allem dadurch, dass er ihnen die Beteiligung an ökumenischen Konferenzen ermöglicht, entscheidende Impulse vermittelt, ist er doch unter Studenten und Jugendlichen, jedenfalls in der westlichen Welt, kaum ein Thema, und es bedarf jeweils grosser Anstrengungen, um seine Arbeit auch nur einigermaßen bekannt zu machen. Viele evangelische Jugendliche sind in evangelikalen Bewegungen engagiert. Muss das so sein? Ein neuer Anlauf müsste gerade im Rahmen des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Friede und die Bewahrung der Schöpfung möglich sein. Es ist in diesem Zusammenhang vom Aufbau von sogenannten Schalom-Diensten die Rede gewesen, d.h. eine Art von Verständigungs- und Friedensarbeit zwischen den Kirchen. Könnte die Arbeit des ÖRK unter Jugendlichen nicht an dieser Stelle einsetzen?
- Ein weiteres wichtiges Mittel der Kommunikation, das hier erwähnt werden muss, sind *symbolische Ereignisse und Handlungen*. Wenn sie richtig konzipiert werden, strahlen sie eine Botschaft aus, die unter Umständen weit über die Grenzen der Kirche hinaus wirkt. Der ÖRK hat diese Weise der Kommunikation in den letzten Jahren weitgehend der römisch-katholischen Kirche überlassen. Beispiele sind die Reisen des Papstes, die Versammlung der Vertreter verschiedener Religionen in Assisi und ähnliche Ereignisse. Kann aber nicht auch der ÖRK auf diese Weise sprechen? Wäre es z.B. denkbar, dass der ÖRK das Gedenken an die europäische Eroberung Lateinamerikas 1492 als Ereignis der ökumenischen Bewegung gestaltet?

Die Konzeption, die hier skizziert wurde, lässt sich nicht in einem Zuge verwirklichen. Sie kann nur allmählich Schritt um Schritt Gestalt annehmen, und es bedarf geduldiger Verhandlungen, um zum Ziele zu kommen. Es kann bereits jetzt vorausgesehen werden, dass sich manche Perspektiven im Laufe der Gespräche verändern werden. Gleichzeitig ist klar, dass dieser Prozess der Erneuerung und Umgestaltung des ÖRK nicht stattfinden wird, wenn nicht jetzt die ersten Schritte getan werden. Es ist darum wichtig, dass der ÖRK durch erste Entscheidungen und Erklärungen seine Absicht kundgibt, in diese Richtung gehen zu wollen.

Memorandum zuhanden des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (unveröffentlicht)

¹ Die Vollversammlung des ÖRK in Conberra (1991) hat sich erneut mit dem Thema der «Einheit, die wir suchen» befasst. Statt die Vorstellung der konziliaren Gemeinschaft zu vertiefen, hat sie sie bedauerlicherweise fallen lassen.

11.

Das Papsttum in evangelischer Sicht

1. Eine neue Eiszeit?

«Heil mir, weh mir, der Tauwind weht!» Als im Laufe der ersten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils immer deutlicher wurde, daß sich die römisch-katholische Kirche für die ökumenische Bewegung öffnen werde, zitierte der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. W. A. Visser't Hooft, diesen Satz Friedrich Nietzsches. Und ich denke, er traf das Wesentliche des damaligen Augenblicks. Die römisch-katholische Kirche war in Bewegung gekommen. Die Mauern, durch die sie sich von den anderen Kirchen getrennt hielt, begannen zu fallen. Bewegungen und Gespräche fanden statt. Die Stimme der anderen, bisher grundsätzlich ausgeschlossenen Christen, wurde nicht nur angehört, sondern ernst genommen. Ungeheure neue Perspektiven eröffneten sich. «Heil mir», sagten wir damals aus Freude darüber, daß nach so langer Zeit der Trennung die Gemeinschaft wieder möglich wurde. Ein Gefühl der Unsicherheit schwang allerdings auch mit. Was sollte werden, wenn Schnee und Eis schmolzen? Wie sollten der Frühling und der Sommer aussehen, die auf den Winter folgten? Und wie sollten wir selbst durch diesen unerwarteten Einbruch verändert werden? «Heil mir, weh mir, der Tauwind weht!» Wenn wir nach mehr als einem Vierteljahrhundert auf jene Jahre zurückblicken, kann kein Zweifel sein, daß die Veränderungen, die das Zweite Vatikanische Konzil für die römisch-katholische Kirche und für die ökumenische Bewegung gebracht hat, irreversibel sind. Eine 'Eiszeit', wie sie vor dem Konzil herrschte, ist heute nicht mehr möglich und wird nicht wiederkehren. Das konfessionelle Zeitalter mit seinen gegenseitigen Abgrenzungen und Berührungssängsten ist endgültig zu Ende. Aber heißt das, daß das Tauwetter die Einheit gebracht hätte? Gewiss nicht. So sehr sich die Beziehungen zwischen den Kirchen verändert haben, ist zugleich deutlich geworden, daß die Unterschiede zwischen den Konfessionen viel tiefer greifen, als zunächst vielleicht angenommen wurde. Nachdem Schnee und Eis weg-

geschmolzen waren, ist das 'Gestein' sichtbar geworden, auf dem die Konfessionen ruhen. Das Tauwetter macht aber zugleich deutlich, daß auch in Zukunft zwischen den konfessionellen Traditionen mit bleibenden Unterschieden zu rechnen ist.

Diese doppelte Erfahrung kennzeichnet unsere gegenwärtige Situation. Auf der einen Seite ist klar geworden, daß die Kirchen, ob sie es zugeben oder nicht, eine Gemeinschaft bilden. Sie haben so vieles gemeinsam, daß sie sich nicht mehr einfach als getrennte Traditionen verstehen können. Sie teilen das Bekenntnis zu Christus und dem Evangelium vom Reiche Gottes. Sie haben den Auftrag erhalten, diese Botschaft zu bezeugen. Sie sind, wenn sie diesem Auftrag gerecht werden wollen, aufeinander angewiesen. Die Aufgabe weist weit über den Rahmen der konfessionellen Fragestellungen und Kategorien hinaus und verlangt gemeinsames Forschen und Handeln. Diejenigen, die sich ihr verschreiben, entdecken bald, daß sie mit den Ressourcen der eigenen Tradition allein nicht auskommen. Kein evangelischer Christ, der nicht unter gewissen Aspekten auch ein Stück weit an der orthodoxen und römisch-katholischen Tradition partizipiert! Und ich denke, daß auch das Umgekehrte gilt. Die Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der heutigen Zeit hat uns neu zum Bewußtsein gebracht, in welchem Maße die verschiedenen Traditionen aus ein und derselben Wurzel hervorgegangen sind.

Die Begegnungen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben allerdings zugleich auch das Gewicht der Unterschiede sichtbar werden lassen. Die simplistischen Erwartungen, die auf beiden Seiten da und dort gehegt wurden, sind verflogen. Es ist z.B. klar geworden, daß die Einheit sich nicht dadurch erreichen lassen wird, daß der andere so wird wie ich. Die evangelischen Kirchen werden so wenig römisch-katholisch werden wie die römisch-katholische Kirche evangelisch werden wird. Doch eben diese Hoffnung wurde im stillen auf beiden Seiten gehegt. Für die einen bedeutete das: Wenn der Dialog erst einmal in Gang gekommen ist, werden sich die evangelischen Kirchen, die anglikanische Gemeinschaft allen andern voran, Schritt für Schritt der römisch-katholischen Kirche annähern; denn wie könnte sie der wahren Kirche widerstehen? Und umgekehrt für die anderen: Wenn die schützenden Mauern einmal gefallen sind, wird sich ganz von

allein ein freiheitlicher Umgang mit der Autorität der Kirche durchsetzen. Die Einheit wird dadurch entstehen, so die simplistischen Erwartung auf beiden Seiten, daß die andere Kirche sich der eigenen angleicht. Diese Hoffnung hat sich als die Illusion herausgestellt, die sie im Grunde immer gewesen war. Wenn auch keine der konfessionellen Traditionen für sich allein ausreicht, um die Aufgaben zu bewältigen, die sich der Kirche heute stellen, lassen sich doch ihre Eigenarten weder überspringen noch vereinnahmen. Jede Tradition stellt eine grundlegende Option in der Interpretation des Evangeliums dar, die zunächst einmal respektiert werden muß. Einzig wenn sie in eine lebendige Beziehung zueinander gebracht werden können, werden die Kirchen einander wirklich näherkommen.

Ist das Grund zur Entmutigung? Besteht Anlaß, von einer 'neuen' Eiszeit zu reden? Ich denke nicht. Eine neue Verhärtung kann sich einzig dann einstellen, wenn sich die Kirchen, statt sich der Unterschiedlichkeit der Traditionen zu stellen, voneinander zurückziehen, wenn sie, statt sich voneinander in Frage stellen zu lassen, sich darauf versteifen, daß die andere Kirche eigentlich schon längst so hätte werden sollen wie sie selbst. Die Schweizerische Evangelische Synode hat ein Wort geprägt, das meines Erachtens in der heutigen Situation als Leitwort dienen kann: «Füreinander leben»¹. Die Kirchen sind nach wie vor durch tiefe Unterschiede voneinander getrennt. Sie müssen aber darum weder gegeneinander noch bloß nebeneinander leben. Sie können in diesen Unterschieden «füreinander leben». Sie können einander in ihrem Zeugnis tragen, und es wird sich aufgrund dieses gegenseitigen, gelegentlich auch kritischen Dienstes erweisen, was der Heilige Geist aus der Spannung der unterschiedlichen Optionen wachsen lassen will.

2. Das Papsttum im Tauwetter

Die Spannung läßt sich besonders anschaulich am Papsttum illustrieren. Die unterschiedlichen Optionen, die die konfessionellen Traditionen repräsentieren, sind bei kaum einer anderen Frage so unübersehbar und unüberbrückbar wie beim Papsttum. Und doch ist selbst dieser Unterschied heute offensichtlich kein entscheidendes Hindernis mehr für die Aufnahme

von Beziehungen zwischen den Kirchen. Der Papst empfängt die Vertreter der Kirchen, die weder das römisch-katholische Verständnis des päpstlichen Amtes noch die Lehre von der Unfehlbarkeit teilen, als ob sie Schwesterkirchen wären. Er gibt die Einwilligung zu regelmäßiger Zusammenarbeit mit ihnen, selbst wenn sie in der hierarchischen Struktur der römisch-katholischen Kirche eine Deformation des Geistes des Evangeliums sehen. Gewiß, er ruft von Zeit zu Zeit, etwa anlässlich eines Besuchs beim Ökumenischen Rat der Kirchen, öffentlich in Erinnerung, dass diese Zusammenarbeit nicht als de-facto-Veränderung im Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche mißdeutet werden dürfe. Nachdem die Erklärung erfolgt ist, geht aber die Zusammenarbeit weiter. Der Papst läßt es sich sogar nicht nehmen, nicht-katholische Kirchen zu betreten.

Und das Umgekehrte gilt nicht weniger. Vertreter von orthodoxen, anglikanischen, evangelischen, ja gelegentlich sogar evangelikalen Kirchen lassen sich vom Papst empfangen, obwohl sie wissen, mit welchem Anspruch er ihnen gegenübersteht. Sie lassen sich dazu herbei, ihn als «Heiligkeit» oder sogar als «Heiliger Vater» anzureden, da sie ihn schließlich nicht anders anreden möchten, als er das von den Angehörigen der eigenen Kirche her gewohnt ist. Sowohl die Beerdigungs- als auch die Einführungsgottesdienste von Päpsten sind in vor wenigen Jahrzehnten undenkbarem Maße zu repräsentativen ökumenischen Versammlungen geworden.

Heißt das, daß auf seiten der nicht-römisch-katholischen Kirchen eine grundlegende Veränderung im Verständnis des Papsttums eingetreten ist? Das ist gewiß nicht der Fall. Alle nicht-römisch-katholischen Kirchen sind sich in der Ablehnung des Papsttums einig. Auch wenn die Ablehnung je nach ekklesiologischem Selbstverständnis von Kirche zu Kirche andere Züge und Akzente trägt, stimmen sie darin überein, daß es, zumindest in seiner heutigen Gestalt, nicht die Struktur darstellt, die den Intentionen des Evangeliums am besten entspricht. Das Papsttum ist und bleibt eine römisch-katholische 'Sonderlehre', die Struktur, die die römisch-katholische Kirche 'römisch' macht. Die nicht-römisch-katholischen Kirchen sind zwar zur Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche bereit, sind aber keineswegs gewillt, dem Papst in ihrer eigenen Kirche irgendwelche Auto-

rität zuzugestehen. Sie gestalten das Leben und Zeugnis der Kirche weiterhin nach ihrem eigenen Verständnis der Autorität. Selbst die verhältnismäßig romfreundlichen Anglikaner haben sich durch päpstliche Schreiben nicht von ihrem Ja zur Ordination der Frauen abhalten lassen. So wenig es vorstellbar ist, daß die römisch-katholische Kirche eines Tages zu einer 'papstlosen' Kirche wird, so wenig kann erwartet werden, daß die nicht-römisch-katholischen Kirchen sich eines Tages unter der Autorität des Papstes vereinigen werden.

Beruhend also die gegenwärtigen Beziehungen unter den Kirchen auf einer Illusion? Sind die Voraussetzungen, die auf beiden Seiten gelten, so gegensätzlich und so wenig vereinbar, daß die Gemeinschaft auf die Dauer nicht tragfähig sein wird? Wird sie angesichts der Unterschiede eines Tages in die Brüche gehen? Die Möglichkeit kann nicht ausgeschlossen werden, und es fehlt nicht an Anzeichen, daß es tatsächlich dazu kommen könnte. Ein allzu 'päpstlicher' Stil in der Ausübung des päpstlichen Amtes kann die alten antipäpstlichen Emotionen neu wachrufen. Die Polemik kann von neuem ausbrechen. Diese Entwicklung ist aber keineswegs notwendig. Die verschiedenen ekklesiologischen Optionen können in fruchtbarer Spannung miteinander leben. Die verschiedenen Kirchen können auch in dieser besonderen Frage «füreinander leben». Die römisch-katholische Kirche kann für die anderen Kirchen zur lebendigen Frage werden: Wie wird in eurer Mitte die Autorität Jesu Christi so gegenwärtig, daß die Kirche als weltweite Gemeinschaft in der Wahrheit und der Einheit zusammengehalten wird? Und umgekehrt stellen die nicht-römisch-katholischen Kirchen an die römisch-katholische Kirche die nicht weniger gewichtige Frage: Welchen Raum hat in der Kirche die Freiheit jedes Christenmenschen? Wie geht die Kirche um mit den Gaben des Geistes, die dem Einzelnen und den einzelnen Gemeinden gegeben werden? Wieviel von dieser Freiheit darf dem Aufbau der weltweiten Gemeinschaft unter der Autorität des *einen* Papstes geopfert werden, ohne daß grundlegende Werte des Evangeliums aufgegeben werden? Diese gegenseitigen Fragen können den Kirchen in je ihrem Zeugnis hilfreich sein. Sie können eine reinigende und aufbauende Funktion erfüllen. Die de-facto-Gemeinschaft zwischen den Kirchen kann

sich für beide Seiten als Weg zu einem vertieften, dem Evangelium näheren Verständnis der eigenen Tradition und der eigenen Berufung erweisen.

3. Veränderungen im Verständnis des Papsttums?

Haben sich die Positionen aber nicht dennoch tiefgreifend verändert? Ist es nicht durch die Auseinandersetzungen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil bereits zu einer weitgehenden Verständigung und Annäherung zwischen den Konfessionen gekommen? Muß wirklich davon ausgegangen werden, daß die Differenzen im Blick auf das Papsttum auch heute im wesentlichen unverändert weiterbestehen?

Das Zweite Vatikanische Konzil bedeutet ohne Zweifel einen tiefen Einschnitt in der Geschichte der römisch-katholischen Kirche. Die Debatte über die Autorität und die Kollegialität der Bischöfe stellt einen wichtigen Schritt über die Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils hinaus dar. Während das Erste Vatikanische Konzil die Aufmerksamkeit ausschließlich auf die Autorität des Papstes als Nachfolger des Petrus, auf die universale Jurisdiktion und die Gabe der Unfehlbarkeit gerichtet hatte, wurde jetzt unterstrichen, daß diese Autorität nie losgelöst von der Autorität der Gesamtheit der Bischöfe bestehe und ausgeübt werden könne. Die Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils wurden auf diese Weise in eine neue Perspektive gestellt. Es wäre aber ein Irrtum zu denken, daß sie durch diese neue Diskussion aufgehoben worden wären. Die Debatten des Zweiten Vatikanischen Konzils führten zu einer Weiterentwicklung der römisch-katholischen Tradition. Ein neuer Akzent wurde gesetzt, ohne daß darum die grundlegende Option der römisch-katholischen Kirche in Frage gestellt worden wäre.

Eine doppelte, auf den ersten Blick widersprüchliche Tendenz war für die Auseinandersetzungen des Zweiten Vatikanischen Konzils kennzeichnend. Auf der einen Seite kämpften manche Konzilsväter mit Leidenschaft für eine neue Sicht der Kirche. Sie setzten sich dafür ein, daß die Kirche in erster Linie als Volk Gottes zu verstehen sei. Die Hierarchie sollte nicht länger *das* Thema der Ekklesiologie sein. Die *communio* sollte an die erste

Stelle rücken. Die Hierarchie sollte als Dienst an der Gemeinschaft der Kirche verstanden und dargestellt werden. Das päpstliche Amt sollte nicht länger als die einsame Spitze der als Pyramide verstandenen Kirche gesehen werden. Der Papst sollte nicht in erster Linie als *episcopus universalis* über allen Bischöfen stehen, sondern als Bruder in das Kollegium aller Bischöfe eingebunden sein. Es sollte deutlicher werden, daß er in erster Linie der Bischof der Stadt Rom sei und als *solcher* den besonderen Auftrag des päpstlichen Amtes ausübe. An mehreren Stellen kam es zu unerwarteten Durchbrüchen, die in diese Richtung gingen. Die spezifische Autorität des einzelnen Bischofs wurde genauer umschrieben. Die Forderung nach einer Bischofssynode, die sich regelmäßig um den Papst versammeln sollte, wurde aufgestellt. Vor allem wurde den nationalen Bischofskonferenzen neue Autorität gegeben. Als Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils beginnen sie heute eine Art von de-facto-Lehramt wahrzunehmen. Äußerungen, wie sie der Episkopat der Vereinigten Staaten über die Frage der atomaren Rüstung und der ökonomischen Gerechtigkeit gemacht hat, wären vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil undenkbar gewesen.

Das Konzil hat aber auf der anderen Seite dem päpstlichen Amt auch eine neue Dynamik verliehen: der Papst wurde durch das Konzil auf neue Weise zur Symbolfigur der universalen Kirche. Die Veränderung begann mit Johannes XXIII. Sein völlig neuer Stil gab dem Amt neuen Glanz. Eine Welle der Sympathie schlug ihm entgegen. Seine Äußerungen fanden ein Echo weit über die Grenzen der römisch-katholischen Kirche hinaus. Gerade weil er nicht auf dem im Selbstverständnis der Kirche angelegten Anspruch des Papsttums bestand, konnte er umso unbefangener gehört werden. Seine Nachfolger haben diesen Ansatz je auf ihre Weise aufgenommen. Die Reisen, die sowohl Paul VI. als auch vor allem Johannes Paul II. unternahmen und noch unternehmen, sind in diesem Zusammenhang zu nennen. Während frühere Päpste sich ausschließlich in Rom aufhielten und das Zentrum der Autorität statisch symbolisierten, suchen die heutigen Päpste den Kontakt mit der ganzen Kirche. Sie treten de facto in weit höherem Maße als *episcopus universalis* in Erscheinung als ihre Vorgänger. Die Tatsache, daß der jetzige Papst seine Reisen in alle Winkel der Welt als «pastorale Besuche» bezeichnet, deutet darauf hin, daß er die universale

Kirche und nicht allein die Stadt Rom als seine Diözese versteht. Die Medien tragen das ihre dazu bei, aus ihm den Bischof aller Bischöfe zu machen. Diese Konzeption des Papstes als *des* Vertreters der weltweiten Kirche kam in besonders eindrucksvoller Weise zum Ausdruck anlässlich der zwei päpstlichen Besuche beim Sitz der Vereinten Nationen in New York.

Die heutige Situation ist also durch zwei Tendenzen zugleich gekennzeichnet. Auf der einen Seite ist die römisch-katholische Kirche gemeinschaftlicher geworden. Die Bedeutung des Papstes tritt in vielen Bereichen ihres Lebens zurück. Das Bild der Kirche ist vielgestaltiger und farbiger geworden. Sie spricht mit mehr als einer Stimme. Auf der anderen Seite hat das päpstliche Amt im Leben der römisch-katholischen Kirche im Gegenteil noch größere Bedeutung gewonnen. Das Zeugnis der Kirche wird heute faktisch in weit höherem Maße als früher durch die Person des Papstes symbolisiert. Diese neue dynamische Rolle des Papstes hat eine Zentralisierung neuer Art mit sich gebracht. Denn wie könnte der Papst das Zeugnis der Kirche wirksam symbolisieren, ohne daß es durch seine Person auch sichtbar zusammengehalten wird? Die Rolle des *episcopus universalis* wird heute sowohl durch lehramtliche als auch vor allem durch administrative Maßnahmen konsequent ausgebaut.

Die Tradition des Ersten Vatikanischen Konzils ist also nicht nur durch neue zusätzliche Überlegungen ergänzt und korrigiert worden. Sie hat sich auch in unerwarteter Weise als unmittelbar aktualisierbar erwiesen.

Was bedeutet das für die nicht-römisch-katholischen Kirchen? Das Papsttum ist für sie durch die Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in vieler Hinsicht sympathischer geworden. Die Tatsache, daß der im Ersten Vatikanischen Konzil festgeschriebene Anspruch nicht mehr bei allen Begegnungen im Vordergrund steht, erleichtert den Umgang mit der römisch-katholischen Kirche. Die zweite Entwicklung ist aber nicht weniger bedeutungsvoll. Die neue Betonung der Rolle des Papstes als *episcopus universalis* ist die ständige Erinnerung daran, daß sich im wesentlichen nichts verändert hat. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils nicht nur bestätigt, sondern auch erneuert und weitergeführt.

Haben aber nicht ökumenische Dialoge stattgefunden? Haben sich nicht z. B. anglikanische und lutherische Theologen mit Vertretern der römisch-katholischen Kirche auf ein gemeinsames Verständnis des päpstlichen Amtes einigen können? Gewiß, die Dialoge haben stattgefunden und tatsächlich zu gemeinsamen Aussagen geführt. Der Konsensus, der erreicht wurde, ist aber bei näherem Besehen alles andere als eindeutig. Die Dialoge haben gemeinsam zu schildern versucht, unter welchen Voraussetzungen das päpstliche Amt allenfalls auch für nicht-römisch-katholische Kirchen annehmbar sein könnte. Das Bild eines Papsttums wurde entworfen, das im Dienste der Einheit der Kirche steht. Der Ausgangspunkt für diese gemeinsamen Überlegungen war die Sicht der Kirche, wie sie auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil von den Promotoren des Gedankens der Kollegialität vertreten wurde. Anglikanische und lutherische Teilnehmer räumten ein, daß eine extreme Radikalisierung dieser Sicht allenfalls zu einer gewissen Annäherung sowohl auf der Ebene der Lehre als auch der Praxis führen könnte. Die römisch-katholischen Teilnehmer suchten ihrerseits soweit als nur möglich in der Richtung dieser Radikalisierung zu gehen. Von anglikanischer und lutherischer Seite wurde betont, ein Amt der Einheit könne seinen guten Sinn haben, das päpstliche Amt beruhe aber nicht auf göttlicher Einsetzung, sondern habe sich mit dem Wachstum der Kirche als Struktur erwiesen, die zum Aufbau der Gemeinschaft unter den lokalen Kirchen von Nutzen war. Sie unterstrichen, daß die vielzitierte Matthäusstelle vom Felsen (16,18) keine zwingende biblische Grundlage für das päpstliche Amt darstelle; sie wiesen darauf hin, daß sie erst nachträglich mit dem Anspruch des römischen Bischofs verknüpft worden sei. Sie gingen davon aus, daß Gott zwar der Kirche als ganzer den Beistand des Geistes verheißen habe, daß aber von einer Unfehlbarkeit des Papstes kaum die Rede sein könne. Die römisch-katholischen Teilnehmer suchten die Anfragen von anglikanischer und lutherischer Seite so weitgehend wie möglich aufzunehmen, waren aber natürlich nicht in der Lage, ihnen wirklich zu entsprechen. Die Differenzen blieben bestehen. Die Dialoge mußten sich mit dem Hinweis begnügen, das Gespräch habe neue Aspekte für die Behandlung des Problems zutage gefördert.

Die Ergebnisse dieser Dialoge sind aber vor allem darum unrealistisch, weil sie sich nur an eine der Tendenzen halten, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wirksam geworden sind. Sie gehen davon aus, daß sich das päpstliche Amt in Zukunft in steigendem Maße in die Gemeinschaft des Episkopats einfügen werde. Diese Erwartung hat sich aber gerade nicht bestätigt. Die heutige Ausübung des päpstlichen Amtes entspricht nur sehr beschränkt den Vorstellungen, die von aufgeschlossenen römisch-katholischen Theologen vertreten werden. Angesichts dieser Situation nehmen sich die Berichte der bilateralen Dialoge wie Reißbrettübungen aus: Sie können von vornherein nicht geschichtlich wirksam werden. Dieses Urteil wird durch die Tatsache bestätigt, daß bisher keiner der in bilateralen Dialogen erarbeiteten Berichte von der höchsten Autorität der römisch-katholischen Kirche gutgeheißen worden ist.

4. Die evangelische Kritik am Papsttum

Worin besteht die Kritik der evangelischen Kirchen? Warum ist das päpstliche Amt für sie so wenig akzeptabel? Es ist nicht möglich, die evangelische Sicht hier ausführlich darzustellen. Um die tieferen Gründe der Divergenz zu ermitteln, müßte das evangelische Verständnis der Kirche dargelegt werden. Denn der Gegensatz zwischen den evangelischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche läßt sich nicht auf das bloße Für und Wider des Papsttums beschränken, sondern liegt auf einer tieferen Ebene. Er hat seine Wurzeln im Verständnis der Kirche überhaupt. Einige Hinweise müssen hier genügen.

4.1. Fehlende biblische Grundlagen

Die evangelischen Christen sind der Meinung, daß sich *in der Heiligen Schrift keine Grundlage für das päpstliche Amt* finden läßt. Die biblischen Texte, die immer wieder herangezogen werden, insbesondere die Verheißung Jesu an Petrus im Matthäusevangelium (16,18) geben in ihren Augen nicht das her, was in der römisch-katholischen Kirche aus ihnen herausge-

lesen wird. Gewiß, das Neue Testament läßt erkennen, daß Petrus im Kreise der Jünger eine besonders hervorgehobene Rolle gespielt hat. Er tritt uns immer wieder als Sprecher der Jünger entgegen. Es kann auch kein Zweifel sein, daß Petrus in der Mission der frühen Kirche eine wichtige Stellung einnahm. Die Apostelgeschichte berichtet, daß er maßgeblich beteiligt war an dem entscheidenden Schritt der Kirche über die Grenzen des Judentums hinaus. Die Tatsache, daß ihm Briefe zugeschrieben wurden, zeigt, daß er in weiten Kreisen der Kirche als Autorität galt. Evangelische Christen haben diese besondere Rolle des Petrus oft nicht ausreichend gewürdigt. Da sie in ihrem Denken auf den Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche fixiert waren, hatten sie nicht immer die Freiheit, ein selbständiges Bild des Petrus zu entfalten. Sie beschränkten sich darauf, festzustellen, was Petrus *nicht* gewesen sei. Sie haben dadurch eine Dimension des neutestamentlichen Zeugnisses aus den Augen verloren. Aber selbst wenn dies zuzugeben ist, bleibt bestehen, daß die neutestamentlichen Zeugnisse keine Anhaltspunkte dafür enthalten, daß Petrus ein 'Amt' innegehabt hätte, dessen Autorität von der ganzen Kirche anerkannt wurde, daß dieses Amt an Nachfolger weitergegeben wurde und vor allem, daß seine Nachfolger die Bischöfe von Rom zu sein hätten. Das Neue Testament zeigt uns Petrus als Apostel, als zuverlässigen Zeugen Jesu Christi, als Missionar und als charismatischen Führer, der in einer bestimmten Situation die richtige Weisung zu geben vermag. Die Verheißung, die ihm nach dem Zeugnis des Matthäusevangeliums zuteil wurde, zielt vor allem darauf, daß die Verkündigung des Evangeliums, die den Jüngern anvertraut wird, nicht untergehen wird. Sie ruft das Ja Gottes zum Bekenntnis der Apostel in Erinnerung.

4.2. Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung im Westen des römischen Reiches

Evangelische Christen sind der Meinung, daß das päpstliche Amt das Ergebnis einer allmählichen geschichtlichen Entwicklung ist und erst nachträglich mit dem biblischen Zeugnis in Verbindung gebracht wurde. Wie wäre es sonst zu erklären, daß während längerer Zeit von einem päpstlichen Amt in der Kirche nicht die Rede ist? Irenäus von Lyon spricht davon, der

Kirche von Rom komme eine besondere Stellung unter den Kirchen zu, erwähnte aber nichts von einem besonderen Amt des Petrus, das sich im Amt des Bischofs von Rom fortsetzte. Ja, frühe Zeugnisse weisen darauf hin, daß die Gemeinde von Rom nicht von einem Bischof, sondern von einem Rat von Ältesten geleitet wurde. Erst im dritten Jahrhundert berief sich ein Bischof von Rom auf Matthäus 16,18. Wären die biblischen Stellen, die heute als Begründung für das Papsttum herangezogen werden, wirklich so eindeutig und klar, müßte man erwarten, daß auch kontinuierlich davon die Rede gewesen wäre. Das ist aber nicht der Fall. Der Anspruch Roms nimmt erst verhältnismäßig spät klare Konturen an. Und vor allem: In dem Augenblick, in dem er erhoben wird, wird er auch schon in Frage gestellt. Das Papsttum hat seit seinen Anfängen im dritten Jahrhundert in der Kirche nie allgemeine Anerkennung gefunden. Es ist eine römische Sonderlehre geblieben.

4.3. Ambivalente geschichtliche Wirkung

Evangelische Christen anerkennen selbstverständlich die ungeheure geschichtliche Bedeutung, die dem Papsttum zukommt. Aufgrund des besonderen Auftrags, den die Bischöfe von Rom für sich in Anspruch nahmen, haben sie immer wieder weitreichende Initiativen ergriffen. Das Papsttum ist aus dem Leben und der Mission der Kirche nicht wegzudenken. Auch heute kommt dem Papsttum eine wichtige Rolle zu. Es kann aber darüber nicht hinweg gesehen werden, daß die *geschichtliche Wirkung des Papsttums ambivalent* ist. Das Amt, das für sich in Anspruch nimmt, die Christenheit zu einigen, ist gerade durch diesen Anspruch auch zum Anlaß der Trennung geworden. Fast alle Trennungen, die im Laufe der Jahrhunderte zustande kamen, haben ihren Ursprung unter anderem auch in überzogenen Forderungen des Bischofs von Rom. So wenig wie das biblische Zeugnis spricht also die geschichtliche Wirkung dafür, daß dieses Amt von Gott als *das Amt der Einheit* eingesetzt worden wäre.

4.4. Priorität der lokalen Kirche

Das päpstliche Amt ist in den Augen der evangelischen Christen der Ausdruck *eines pyramidalen Verständnisses der Kirche*. Eine einzelne Person, mit fast unbegrenzten Befugnissen ausgestattet, befindet sich an der Spitze der Kirche. Die gesamte Kirche wird durch die Autorität dieses einen Amtes zusammengehalten. Gewiß, manche Texte, vor allem des Zweiten Vatikanischen Konzils, betonen, daß die Autorität des päpstlichen Amtes in der Gemeinschaft mit der Gesamtheit der Bischöfe ausgeübt wird. Zahlreiche römisch-katholische Theologen haben sich in den letzten Jahren bemüht zu zeigen, daß das Bild der Pyramide dem Wesen der Kirche nicht gerecht werde. Alle diese Versuche haben aber in den Augen evangelischer Christen im besten Fall Korrekturen des bisherigen Bildes gebracht. Die Tatsache bleibt bestehen, daß sowohl Wort als auch Handeln des Papstes in der römisch-katholischen Kirche entscheidendes Gewicht haben. Evangelische Christen fühlen sich aufgrund ihrer Erkenntnis der Schrift verpflichtet, die Priorität der lokalen Kirche zu betonen. Jesus Christus ist da gegenwärtig, wo das Wort verkündigt und die Sakramente gefeiert werden – das heißt da, wo Menschen sich als Gemeinschaft versammeln, um auf die Verkündigung zu hören und gemeinsam den Weg des Gehorsams zu gehen. Sie verstehen die Kirche auf der Ebene der Region als eine Gemeinschaft von lokalen Kirchen und die Kirche auf der universalen Ebene als Gemeinschaft von nationalen Kirchen. Ein Amt der Einheit auf universaler Ebene könnte auch in ihren Augen vielleicht sinnvoll sein. Dieses Amt dürfte aber die Priorität der lokalen Kirche niemals aufheben, sondern müßte im Gegenteil dazu dienen, die Gemeinschaft unter den lokalen Kirchen zur Geltung zu bringen.

4.5. Lehre der Unfehlbarkeit

Besondere Schwierigkeiten bereitet selbstverständlich die *Lehre der Unfehlbarkeit*, insbesondere in der Gestalt, wie sie vom Ersten Vatikanischen Konzil formuliert wurde. Evangelische Christen können dieser Lehre, die im Westen im Laufe des Mittelalters zuerst aufkam, sowohl aus biblischen

als auch theologischen Gründen nicht zustimmen. Sie bestreiten nicht, daß Jesus Christus der Kirche die Verheißung gegeben hat, sie «bis zum Ende der Zeit» nicht zu verlassen. Der Gott, der zur Gemeinschaft mit Jesus Christus beruft, *ist* treu. Er wird sich immer von neuem Zeugen schaffen, die sich durch Wort und Tat zum Evangelium bekennen. Seine Treue zieht sich wie ein roter Faden durch die Höhen und Tiefen der Geschichte der Kirche. Evangelische Christen können aber die Auffassung nicht teilen, daß dieser rote Faden an die Sukzession der Bischöfe von Rom gebunden sei. Das Zeugnis der Heiligen Schrift berechtigt zwar zu der Zuversicht, daß der Heilige Geist die Kirche durch die Wirrnis aller Zeiten erhalten und führen wird. Es berechtigt aber nicht zu der Erwartung, daß der Träger eines bestimmten Amtes in der Kirche in kritischen Situationen unfehlbar das richtige Wort sagen wird. So eindrucklich die Leistungen des päpstlichen Amtes im Laufe der Jahrhunderte gewesen sind, ist doch ebenso offensichtlich, daß das päpstliche Amt in entscheidenden Stunden der Geschichte der Kirche versagt hat.

4.6. Anspruch auf Wahrheit

Der Anspruch auf Infallibilität hat auch Folgen für das Verhältnis der Kirche zur Wahrheit des Evangeliums. Er macht es fast unmöglich zuzugeben, daß sich die römisch-katholische Kirche im Laufe der Jahrhunderte je geirrt hat. Denn wie könnte der Anspruch aufrechterhalten werden, wenn sich herausstellte, daß Päpste zu gewissen Zeiten Irrtümer verkündigt und zweifelhafte Entscheidungen gefällt haben? Die römisch-katholische Kirche wird durch das Dogma der Unfehlbarkeit in gewissem Sinne unter den Zwang gestellt, zu allen Zeiten in der Wahrheit des Evangeliums gestanden zu haben. Der Anspruch auf Unfehlbarkeit führt zur *Institutionalisierung des Rechthabens* (oder genauer des Immer-recht-gehabt-Habens). In den Augen evangelischer Christen setzen römisch-katholische Theologen unverhältnismäßig viel Energie für den Nachweis ein, daß die Aussagen des Lehramtes in je ihrer Zeit zutreffend gewesen seien und, vor allem, daß neue Einsichten, zu denen die Kirche heute gekommen ist, im Grunde bereits von jeher vertreten worden seien. Gewiß, römisch-katholische

Theologen haben sich in den letzten Jahrzehnten darum bemüht, aus diesem unfreien Umgang mit der Tradition auszubrechen. Sie haben den Bereich der Unfehlbarkeit nach Kräften einzuschränken versucht. Aber selbst wenn der Anspruch auf Unfehlbarkeit nur für wenige zentrale Aussagen erhoben wird, strahlt er doch auf den gesamten Umgang mit der Tradition aus. Die Beziehungen unter den Kirchen werden dadurch entscheidend belastet. Denn ist nicht die Voraussetzung für einen neuen Anfang auf die Einheit hin die Bereitschaft, Irrtümer und Versagen der Vergangenheit einzugestehen? Einzig auf dieser Basis können die Kirchen einander näherkommen.

5. Kritik verpflichtet

Diese sechs Punkte zeigen, wie tief die Differenz zwischen den evangelischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche in der Frage des Papsttums nach wie vor reicht. Eine Verständigung ist zum mindesten in naher Zukunft nicht zu erwarten. Muß es aber dabei bleiben? Ich denke, daß sich evangelische Christen die Sache zu leicht machen, wenn sie sich mit den negativen Argumenten gegen das Papsttum zufriedengeben. So gewichtig und unumgänglich die Einwände sind, stellt das päpstliche Amt doch auch grundlegende Fragen an die evangelischen Kirchen. Es ist ihre Pflicht, konstruktiv darauf einzugehen. Das bloße Nein, das sie seit der Reformation gesprochen haben, reicht heute nicht mehr aus. Die lebendige Begegnung mit der römisch-katholischen Kirche in der ökumenischen Bewegung nötigt sie dazu, alternative Wege aufzuzeigen. Lassen Sie mich in aller Kürze drei Fragen nennen, auf die die evangelischen Kirchen angesichts der römisch-katholischen Kirche und insbesondere des Papsttums antworten müssen.

5.1. Evangelischer Ausdruck der universalen Gemeinschaft der Kirche?

Die evangelischen Kirchen betonen die Priorität der lokalen Kirche. Wie ist es bei dieser Betonung möglich, die universale Gemeinschaft der Kirche in der Einheit der Lehre und des Handelns zum Ausdruck zu bringen?

Der Ansatz der Reformatoren bei der Verkündigung führte fast unausweichlich zur Betonung der Bedeutung der lokalen Gemeinde. Kirche ist da, wo das Wort verkündigt wird. Calvin beginnt seine Darlegungen über die Kirche im vierten Buch der «Institutio» mit der Frage: Warum muß es überhaupt Kirchen geben? Und er antwortet: Weil das Wort in der Begegnung von Mensch zu Mensch verkündigt werden muß. Gott hätte auch Engel damit beauftragen können, den Menschen die Wahrheit zu bringen. Er hat aber seine Botschaft Menschen anvertraut: den Aposteln und mit ihnen der Kirche. Die *raison d'être* der Kirche ist die Verkündigung des Wortes. Sie muß jeweils in einer konkreten Gemeinschaft von Menschen stattfinden. Der Heilige Geist wird einzig da wirken, wo Menschen in lebendiger Beziehung stehen und sowohl hören als auch gehorchen wollen. Die Gemeinde ist darum die grundlegende Einheit der Kirche. Wie aber entsteht eine Gemeinschaft unter und zwischen den Gemeinden?

Die evangelischen, insbesondere die reformierten Kirchen haben auf diese Frage mit dem Hinweis auf Synoden und Konzile geantwortet. Die Gemeinden werden sich ihres gemeinsamen Auftrags am wirksamsten bewußt werden, wenn sich ihre Vertreter zu einer Synode versammeln und gemeinsam danach fragen, was der Geist den Gemeinden zu sagen hat. Synoden sind in gewissem Sinne ihrerseits eine Gemeinde, mit dem Unterschied, daß sie aus Vertretern verschiedener Gemeinden zusammengesetzt sind und nur für eine bestimmte Zeit bestehen. Stellvertretend für die Gemeinden, die sie repräsentieren, hören sie auf das Wort, feiern das Abendmahl und suchen gemeinsam auszumachen, wie das Evangelium heute auszusagen ist und welche Prioritäten die Gemeinden zu setzen haben. Das Urbild der Synode ist die Versammlung in Jerusalem, die uns in der Apostelgeschichte (15) beschrieben wird: ein gemeinsames Suchen und Fragen der Vertreter verschiedener Gemeinden und vor allem der gemeinsame Versuch, eine konkrete Antwort zu wagen.

Wie steht es aber mit der Praxis der evangelischen Kirchen? Inwieweit ist es ihnen gelungen, zu einem gemeinsamen Zeugnis auf regionaler, nationaler und universaler Ebene vorzustoßen? Die Antwort ist alles andere als eindeutig. Die reformierten Kirchen haben zwar eine eindrucksvolle synodale Praxis entwickelt. Sie haben Wege gefunden, die anstehenden Fragen

auf kollegiale Weise zu lösen. Das Leben der reformierten Kirchen ist auch heute ohne Synoden nicht denkbar. Die synodale Praxis der reformierten Kirchen weist aber auch entscheidende Mängel auf. Einerseits ist es ihnen nur in schwachen Ansätzen gelungen, konziliare Versammlungen auf universaler Ebene abzuhalten. Ihr Zeugnis auf internationaler Ebene ist dementsprechend unartikuliert geblieben. Und andererseits haben die Synoden auf regionaler und nationaler Ebene die Einheit in der Lehre und im Handeln nicht immer aufrechtzuerhalten vermocht. Die reformierten Kirchen blicken auf eine lange Geschichte von Spaltungen zurück. Kaum ein Land, in dem sich heute nur eine einzige reformierte Kirche befände!

Die Aufgabe, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist offensichtlich. Die reformierten Kirchen haben ihre synodale Praxis neu zu überdenken. Wie müssen Synoden aussehen, damit sie sich einerseits den großen Fragen der Zeit rückhaltlos zu stellen vermögen und doch andererseits die Einheit der Kirche bewahren können? Die Kritik am Papsttum wird erst dann wirklich glaubwürdig und überzeugend sein, wenn die evangelischen Kirchen eine lebensfähige Alternative anzubieten haben.

5.2. Ist eine konziliare Versammlung ohne ein personales Amt der Einheit überhaupt denkbar?

Diese zweite Frage schließt sich an die erste fast selbstverständlich an. Die reformierten Kirchen legen großen Nachdruck auf die Gleichberechtigung in der Kirche. Die Vertreter der Gemeinden in der Synode stehen grundsätzlich alle auf derselben Stufe. Das Abhalten einer Synode beruht auf einer gemeinsam ausgearbeiteten und akzeptierten Ordnung. Ist aber diese Konzeption realistisch? Braucht eine Synode nicht genauso wie jede Gemeinde eine Bezugsperson, um in der Wahrheit und der Einheit zu bleiben? Ist darum nicht auf allen Ebenen des Lebens der Kirche so etwas wie ein «Amt der Einheit» erforderlich? Haben sich die reformierten Kirchen vielleicht durch ihre Bestreitung des römischen Anspruchs einer Struktur beraubt, die für die Entfaltung konziliarer Lebensformen unentbehrlich ist?

Die evangelischen Kirchen haben größte Bedenken, auf diese Frage auch nur einzugehen. Sie weisen darauf hin, wie rasch ein Amt der Einheit, das doch der Gemeinschaft dienen soll, zu einer Struktur der Macht wird und dadurch die Gemeinschaft gerade in Gefahr bringt. Sie weisen vor allem auf ihre Zuversicht hin, daß Gott der Kirche immer wieder Propheten und geistliche Führer schenken werde, die in entscheidenden Augenblicken der Kirche weiterzuhelfen wissen. Petrus war nicht in erster Linie der Träger eines besonderen Amtes. Jesus hatte ihn zwar zum Jünger berufen und zum Apostel gemacht. Er hatte ihn mit der Vollmacht für die Verkündigung des Evangeliums ausgestattet. Seine Autorität in der Kirche beruhte aber nicht darauf, daß er ein von allen anerkanntes Amt innehatte, sondern darauf, daß er vom Herrn gerufen und gesandt war. Es darf nicht übersehen werden, daß Petrus zugleich Prophet und charismatischer Führer war. Eine Vision war nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte (Apg 10) die Ursache für eine der weitreichendsten Entscheidungen, die die Kirche im Laufe ihrer Geschichte je gefällt hat. Und sind der Kirche nicht immer wieder solche charismatischen Führer geschenkt worden? Ich denke etwa an die großen Gestalten der ökumenischen Bewegung wie John Mott, William Temple oder Martin Luther King. Sie konnten sich nicht auf ein Amt berufen. Sie hatten nichts weiter einzubringen als ihre Berufung. Und doch haben sie sich gerade dadurch als Diener der Gemeinschaft und der Einheit erwiesen. Martin Luther King war in dem Augenblick, in dem er seine berühmte Rede «I have a dream» hielt, ein echter Nachfolger des Petrus!

Aber ist damit die Frage schon ganz behoben? Ich denke, daß sich die reformierten Kirchen der Frage nach dem personalen Amt der Einheit auf die Dauer nicht entziehen können. Sie haben de facto allerlei Ämter ins Leben gerufen, die in der offiziellen Ekklesiologie der reformierten Kirchen nicht reflektiert werden. Manche Kirchen haben das Amt eines vollamtlichen Präsidenten geschaffen. Der Reformierte Weltbund ist mit einem Generalsekretär ausgestattet, der zusammen mit dem Präsidenten immer wieder für die reformierten Kirchen in der Öffentlichkeit das Wort ergreift. Deutet diese Entwicklung nicht darauf hin, daß die synodale Praxis ohne Personen dieser Art in der Tat nicht zum Ziele zu kommen vermag?

5.3. Die Kontinuität der einen Kirche durch die Jahrhunderte

Stehen die evangelischen Kirchen nicht in der Gefahr, die Bedeutung der Verheissung Christi zu gering einzuschätzen? Wenn Gott treu ist, heißt das doch auch, daß sich die Spuren seiner Treue durch die Jahrhunderte verfolgen lassen. Wenn er in Aussicht stellt, daß der Heilige Geist die Jünger in alle Wahrheit führt, muß es doch zu allen Zeiten eine Gemeinschaft gegeben haben, die in der Wahrheit gestanden hat.

Die Anfrage muß ernst genommen werden. Denn die reformierten Kirchen stehen in der Tat in der Gefahr, immer wieder so vom Nullpunkt zu beginnen, als ob sie nicht die Erben einer ununterbrochenen Tradition seit den Anfängen der ersten Christenheit wären, sondern gleichsam die ersten Christen, die Gott zur Erfüllung seiner Sendung beruft. Das Zeugnis der reformierten Kirchen leidet unter diesem Mangel an geschichtlicher Tiefe. Zahlreiche reformierte Christen haben zum Beispiel das Bewußtsein dafür verloren, daß die Geschichte der ersten Jahrhunderte und des Mittelalters auch ihre Geschichte ist. Die Geschichte der Kirche beginnt für sie nicht mit dem Pfingsttag, sondern mit der Reformation! Und viele Reformierte wissen auch mit der eigenen Geschichte nicht viel anzufangen. Sie ist für sie nicht wie ein Schatz, aus dem sie Altes und Neues hervorholen, sondern eher wie ein Haus, das sie zwar bewohnen, dessen verborgene Räume sie aber nicht kennen. Sie mögen sich durch eine gewisse Freiheit und Unbefangenheit im Umgang mit den Problemen der heutigen Zeit auszeichnen. Weil sie aber ihre eigene Vergangenheit nicht ausreichend kennen, vermögen sie diese Probleme nicht in der Perspektive von Gottes Treue durch die Jahrhunderte zu sehen.

Die Kritik an dem allzu simplizistischen Verständnis der Kontinuität der einen Kirche durch die Jahrhunderte muß zwar bestehen bleiben. Die Erfahrung der Reformation hat den reformierten Kirchen gezeigt, daß die wahre Kontinuität der Kirche gelegentlich einzig durch einen äußeren Bruch aufrechterhalten werden kann. Das Ereignis der Reformation ist für evangelische Christen selbstverständlich ein Ereignis *in* der Geschichte der einen Kirche Jesu Christi. Gott geht in seiner Treue geheimnisvolle und unerwartete Wege. Calvin hat sicher etwas Wichtiges getroffen, als er den

Satz formulierte: «Die Kirche Christi lebt in Auferstehungen». Jede Fixierung der Kontinuität auf einen bestimmten historischen Strang vergewaltigt den komplizierten und in mancher Hinsicht undurchsichtigen Gang der Geschichte. Die Kontinuität der einen Kirche durch die Jahrhunderte ist letztlich ein Gegenstand des Glaubens.

Das heißt aber nicht, daß der ständige lebendige Umgang mit der Tradition entbehrlich wäre. Der Glaube wird dadurch gestärkt, daß die Kirche den Wegen von Gottes Treue durch die Jahrhunderte nachzuspüren sucht. Die reformierten Kirchen haben in dieser Hinsicht manches zu lernen.

6. Was heisst das für die ökumenische Bewegung?

Ich schließe mit einigen Folgerungen für die ökumenische Bewegung. Wir haben gesehen, daß evangelische Christen ein zwiespältiges Verhältnis zum Papsttum haben. Sie sind aufgrund ihrer Überzeugung nach wie vor genötigt, das Papsttum, so wie es von der römisch-katholischen Kirche heute gelehrt und praktiziert wird, abzulehnen. Sie wollen sich aber durch diese grundsätzliche Ablehnung nicht daran hindern lassen, mit der römisch-katholischen Kirche soweit wie nur möglich zusammenzuarbeiten. Wie kann diese doppelte Haltung in der Praxis gelebt werden? Vor allem bedeutet es, daß evangelische Christen ihren Blick konsequent auf die Verkündigung des Evangeliums zu richten haben. Sie dürfen sich nicht dazu verleiten lassen, Äußerungen des Papstes nur schon darum, weil sie Äußerungen des Papstes sind, zu verwerfen. Die Verkündigung des Evangeliums muß das Kriterium ihres Urteils sein. Sie werden sich freuen an jeder Äußerung und Entscheidung, die der Sache des Evangeliums dient. Sie werden aber zugleich auch die Freiheit zur Kritik bewahren müssen. Sie wären schlecht beraten, wenn sie aus ökumenischer Höflichkeit den Widerspruch verschwiegen, den sie aufgrund ihrer tiefsten Überzeugung anzumelden haben. Die ökumenische Bewegung wird einzig durch die lebendige Auseinandersetzung gefördert.

Aber wer sagt, was wirklich mit dem Evangelium übereinstimmt? Die reformierten Kirchen wissen, daß sie über das Kriterium des Evangeliums

nicht einfach verfügen. Sie können sich nur immer wieder neu unter das Wort Gottes stellen und zu verstehen suchen, welche Konsequenzen sich daraus ergeben. Sie haben darum die Pflicht, jede Äußerung des Papstes sorgfältig zu prüfen, selbst dann, wenn sie den eigenen Überzeugungen schon auf den ersten Blick zuwiderzulaufen scheinen. Sie haben aber auch die Pflicht, die Differenzen zu benennen, die sich ergeben. Päpstliche Worte haben für sie nichts von vornherein Sakrosanktes. Sie sind Beiträge zum Zeugnis der heutigen Christenheit, und es ist wichtig, daß sie als solche sowohl in ihrer Bedeutung als auch in ihren Grenzen ernst genommen werden.

Und könnte dieses positiv kritische Verhältnis zum Papsttum nicht für die Zukunft der ökumenischen Bewegung von Bedeutung sein? Die Differenzen im Verständnis der Kirche sind zu tief, als daß sich die Christenheit unter der Autorität des Papstes, so wie sie heute in der römisch-katholischen Kirche verstanden wird, vereinigen ließe. Die Annäherung kann einzig dadurch zustande kommen, daß ein konstruktiv-kritisches Verhältnis in der Gemeinschaft der Kirchen seinen anerkannten Platz gewinnt. Gerade darum ist es wichtig, daß diese kritische Haltung in der ökumenischen Bewegung auch wirklich gelebt wird.

Vortrag an der Theologischen Hochschule von Chur am 26. April 1988, veröffentlicht in: Hans Halter (Hg.), *Neue ökumenische Eiszeit?*, Zürich 1989, S. 69 – 95.

¹ Schweizerische Evangelische Synode, Heft 4, Basel 1988

C

Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung

12.

Ein Heiliges Jahr?

1. Der Übergang in das dritte Millennium

Die runde Zahl des Jahres 2000 beginnt eine wachsende Anziehungskraft auf Geister und Gemüter auszuüben. Das ist nicht verwunderlich in einer Zeit, die durch ein so starkes Bewusstsein chronologische Abläufe gekennzeichnet ist. Die Aufmerksamkeit der heutigen Generation gilt ohnehin in besonderer Weise der Zukunft. Wie wird sich die Geschichte in den nächsten fünf Jahren, im nächsten Jahrzehnt gestalten? Welche Aussichten eröffnen sich dem Menschen? Welche Pläne und Projekte müssen heute in Gang gesetzt werden, um zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Zukunft die gewünschten Ziele zu erreichen? Statistische Berechnungen suchen die Antwort zu erschliessen. Sie halten sich gerne an eine runde Zahl. Das Jahr 2000 bietet sich dem planenden Geist unwillkürlich als Terminus seiner Überlegungen an.

Die Wende zum dritten Millennium beschäftigt die Phantasie der heutigen Generation auf zweierlei Weise. Sie ist einerseits ein Datum der Hoffnung. Die Menschheit wird in dem noch verbleibenden Jahrzehnt neue ungeahnte Leistungen des menschlichen Geistes erleben. In Vorwegnahme dieser Perspektiven ist z.B. in dem Quartier, in dem ich wohne, ein "Supermarket 2000" eröffnet worden. Politische Ziele werden noch in diesem Jahrhundert ihre Erfüllung finden. Chansons sprechen von der Überzeugung, dass Quebec das dritte Millennium in Unabhängigkeit feiern werde.

Das Jahr 2000 ist aber andererseits zugleich ein Datum düsterer Prognosen. Die statistischen Berechnungen lassen den Menschen nicht nur als Meister, sondern als Gefangenen seiner eigenen Leistungen erscheinen. Ein bedrohliches Bild wird vor den Augen der heutigen Generation entworfen. Eine Technologie ist im Wachsen, die vom Menschen nicht mehr zu bewältigen ist. Die Übernutzung der natürlichen Ressourcen, die Zerstörung menschlicher Gemeinschaft, wachsende politische und ökonomische Spannungen,

Aufrüstung und kriegerische Auseinandersetzungen werden als unausweichlich hingestellt. Das Jahr 2000 erscheint in dieser Perspektive als Schwelle in ein Millennium des Zerfalls und der Selbsterstörung. Die Zahl löst darum bei vielen ein dumpfes, nur zur Hälfte artikuliertes Gefühl der Angst aus.

Und so wird es niemanden erstaunen, dass sich auch die religiöse Phantasie mit dem Jahr zu beschäftigen beginnt. Prediger aller kirchlicher Traditionen benützen immer wieder den Hinweis auf das Jahr 2000, um ihre Gedanken über die Zukunft und Gottes Ruf an uns zu entfalten. Auch hier wechseln Bilder der Hoffnung auf neue Perspektiven und Bilder des Gerichts. Gott gibt uns die Gelegenheit zur Umkehr, zum glaubwürdigeren Zeugnis und neuer Verwirklichung dessen, wozu die Kirche berufen ist; oder der Ausblick auf das dritte Millennium wird als Bestätigung dafür angeführt, dass diese Welt vergeht und das Reich Gottes bereits im Anbrechen ist.

Zu den Personen, deren Gedanken besonders intensiv um das Jahr 2000 zu kreisen scheinen, gehört Papst Johannes Paulus II. Ansprachen und Texte benützen den Hinweis auf das ausgehende Millennium mit Vorliebe als rhetorische Figur. Der Papst sieht aber im Übergang zum neuen Millennium ein tieferes Geheimnis. Noch als Kardinal wurde er 1976 eingeladen, vor Papst Paul VI und seinen engsten Mitarbeitern in der Zeit vor Ostern eine Reihe von Meditationen zu halten. In einer dieser Betrachtungen spricht er von der Erwartung des neuen Millenniums. Er betrachtet die gegenwärtige Zeit als eine Periode, in der «Das Böse ungescheuter zu Tage tritt und seine Zerstörungsmacht offensichtlicher wird». Er spricht dann von Maria, der Mutter Gottes, die «mit der Kirche in den schwierigsten Augenblicken ihrer Geschichte, wenn die Angriffe immer gefährlicher werden, auf besondere Weise verbunden ist». Sie erscheint «der Kirche besonders nahe; denn die Kirche ist immer gleichsam ihr Jesus, der zuerst Kind war und sodann der Gekreuzigte und Auferstandene». Der Sohn Gottes war im Schöpfungsbereich «ihr Sohn, und sie seine Mutter». «All das, was sein Vermächtnis darstellt, sein Heilswerk, der mystische Leib Christi, das ganze Gottesvolk und die Kirche werden von ihr behütet und weiterhin behütet werden mit der gleichen Treue und Kraft, mit der sie

ihren Erstgeborenen behütet hat vom Stall zu Bethlehem bis zum Abendmahlssaal am Pfingsttag, wo die Kirche geboren wurde». «Maria ist in allen Schicksalen dieser Kirche zugegen.» Sie steht dem wunderbaren Mysterium ganz nahe, das im Buch Genesis angedeutet ist mit den Worten 'Sie wird der Schlange den Kopf zertreten', sie, die schwache Frau. Sie ist die Frau der Offenbarung des Johannes, 'das grosse Zeichen, das am Himmel erschien'. Sie ist die Trösterin und Retterin der Kirche in der Zeit der Bewährung. Es ist darum fast selbstverständlich, dass die Kirche in solchen Zeiten das Bedürfnis verspürt, «sich Maria anzuvertrauen».

Auf diesem Hintergrund ist die folgende Aussage zu lesen und zu verstehen: *«Mit dem Ende des Heiligen Jahres 1975 sind wir schon in das letzte Viertel des letzten Jahrhunderts des zweiten Millenniums eingetreten, in einen neuen Advent der Kirche und der Menschheit. Es ist eine Zeit des Wartens und auch einer entscheidenden Versuchung, die im Grunde immer noch dieselbe ist, wie wir sie vom dritten Kapitel der Genesis her kennen, die aber immer radikaler wird. Es ist eine Zeit grosser Prüfung, aber auch grosser Hoffnung. Darum ist uns für diese Zeit ein Zeichen gegeben worden, Christus, das Zeichen, dem widersprochen wird, und die Frau, von der Sonne umgeben, das grosse Zeichen am Himmel.»*¹ Eine seltsame Vision der Zukunft: nicht Kreuz und Auferstehung sind das alleinige Zeichen; der Papst ist offensichtlich der Meinung, dass dem Geschlecht des ausgehenden Jahrtausends noch ein anderes Zeichen als nur das Zeichen Jonas gegeben wird. Christus ist das Zeichen, dem widersprochen wird, also das Zeichen des Leidens Gottes, Maria aber, von strahlender Sonne umgeben, wird die Kirche in dieser Zeit des immer radikaler werdenden Bösen bewahren.

Aber auch ökumenische Stimmen sind in letzter Zeit laut geworden. Der einfache Gedanke drängt sich in der Tat auf, dass die Kirchen nicht voneinander getrennt über die Zukunft nachdenken dürften, sondern ihre Überlegungen und Anstrengungen miteinander verbinden müssten. Was lässt sich gemeinsam tun, um die Vision der Einheit, die die getrennten Kirchen seit dem Beginn dieses Jahrhunderts in so besonderer Weise bewegt, in den noch vor uns liegenden Jahren des zweiten Millenniums zur Erfüllung zu bringen?

2. Die Erwartung des Jahres 1000

Es ist oft gesagt worden, dass weite Kreise in den christlichen Völkern des Abendlandes im Laufe des Jahres 1000 das Ende der Welt und das jüngste Gericht erwartet hätten. Die letzten Jahrzehnte des zehnten Jahrhunderts seien darum von grosser Furcht und Bussbewegungen gekennzeichnet gewesen. So hat z.B. Felix Dahn, der Verfasser des berühmten historischen Romans «Ein Kampf um Rom», geschrieben: «Der Glaube, dass mit der Sommersonnenwende des Jahres 1000 die Welt untergehen und das jüngste Gericht hereinbrechen werde, galt im Abendland als unfehlbare Wahrheit»². Die genaue Prüfung der Quellen zeigt aber, dass dies nicht der Fall war. Keinerlei Anzeichen sprechen dafür, dass die herannahende Jahrtausendwende eine ungewöhnliche Unruhe und Erregung im Volke ausgelöst hätte. Die 'grosse Furcht' des zehnten Jahrhunderts ist eine Erfindung romantischer Historiker des 19. Jahrhunderts.

Die Kirche hat sich zu allen Zeiten zu dem Glauben bekannt, dass Gott sein Reich aufrichten und damit dieser Welt ihr Ende setzen werde. Das ganze Mittelalter und damit auch das zehnte Jahrhundert haben immer wieder der Erwartung Ausdruck gegeben, dass dieser Augenblick nahe sei. Manche Stellen lassen sich aus jener Zeit anführen, an denen davon die Rede ist, dass die Welt im Begriffe sei, alt zu werden. Vor allem um die Mitte des zehnten Jahrhunderts finden sich Schenkungsurkunden, die mit den Worten beginnen: «Da das Ende der Zeit näherrückt» oder «Da das Ende der Zeit näherrückt und der Zerfall der Welt zunimmt»³. Diese allgemeine Erwartung spitzt sich aber nicht auf das präzise Datum des Jahres 1000 zu. Die Hinweise auf das Ende nehmen in den letzten Jahrzehnten und Jahren vor der Jahrtausendwende sogar eher ab.

Immerhin lässt sich erkennen, dass um die Mitte des zehnten Jahrhunderts wenigstens in gewissen Kreisen das Ende der Zeit mit dem Jahr 1000 in Verbindung gebracht wurde. Adso, später Abt von Montier-en-Der bei Châlons (+992) bekämpft um 950 in seinem Traktat über den Antichrist die offenbar verbreitete Auffassung, dass das Ende nahe sei. Die Zeit ist noch nicht gekommen, erklärt er. Solange fränkische Könige auf dem Thron sitzen, wird die Welt dauern; ein fränkischer König wird schliesslich über

das ganze Reich herrschen und nach der ihm verordneten Zeit nach Jerusalem gehen und auf dem Ölberg Szepter und Krone niederlegen⁴. Abbo, Abt von Fleury, berichtet 990 von einem Ereignis, das sich in seiner Jugend, also um die Mitte des Jahrhunderts, zugetragen hat: *«Über das Ende der Welt habe ich in meiner Jugend (adolescensculus) eine öffentliche Predigt in einer Kirche zu Paris gehört, dass sofort, nachdem das tausendste Jahr abgelaufen sein werde, der Antichrist erscheinen werde... Dieser Predigt habe ich unter Berufung auf die Evangelien, die Apokalypse und das Buch Daniel mit aller Energie widersprochen. Auch mein Abt Richard seligen Angedenkens verwarf mit scharfsinnigem Geiste jenen Irrtum, welcher sich über das Ende der Welt gebildet hatte, und beauftragte mich, auf Briefe, welche er aus Lothringen empfangen hatte, zu antworten. Denn das Gerücht hatte fast die ganze Welt erfüllt, dass wenn der Tag der Verkündigung des Herrn und der heilige Freitag auf einen Tag zusammenfielen, ohne allen Zweifel das Ende der Welt gekommen sei.»*⁵

Und wie ist das Jahr 1000 selbst erlebt worden? Es ist nicht ausgeschlossen, dass die Ereignisse des Jahres mit besonderer Aufmerksamkeit und Spannung verfolgt wurden. Katastrophen und andere ungewöhnliche Erscheinungen wurden in jener Zeit ohnehin von vielen als besondere Mahnung Gottes aufgefasst. Raoul Glaber schreibt z.B. in seiner Chronik: *«Zur Zeit des oben genannten Königs (gemeint ist Sancho III, König von Navarra von 1000 – 1035) erschien im September bei Einbruch der Nacht am westlichen Himmel ein Stern, den man als Komet bezeichnet. Er blieb während fast drei Monaten zu sehen. Er strahlte so stark, dass er mit seinem Lichte den grössten Teil des Himmels erfüllte. Er verschwand beim Hahnenschrei. Ob es sich um einen neuen Stern handelte, den Gott in den Weltenraum setzte oder ob durch ein Wunderzeichen das Licht eines Sterns verstärkt wurde, kann nur der wissen, der alles auf unaussprechliche Art in seiner Weisheit ordnet. Doch steht über allem Zweifel, dass ein solches Phänomen im Universum sich nicht vor den Augen der Menschen manifestiert, ohne ein geheimnisvolles und schreckliches Ereignis anzukündigen.»*⁶ In der Perspektive dieser Überzeugung ist es denkbar, dass z.B. die heftigen Erdbeben, die im Frühjahr 1000 die Niederlande heimsuchten, und der Brand, der die Stadt Paderborn zerstörte, als Fingerzeig Gottes gedeutet wurden⁷. Interessant ist in diesem

Zusammenhang eine Bemerkung Raoul Glabers über das Jahr 1033: «*Nach den vielfachen Wunderzeichen, welche vorher wie nachher, jedoch um das Jahr 1000 auf dem Erdkreise geschahen, sollen mehrere kluge Menschen vorausgesetzt haben, dass bei dem Herannahen des tausendsten Jahres des Leidens des Herrn nicht geringere Wunderzeichen als jene sich ereignen würden; und dies traf in der Tat zu.*»⁸ Andere erlebten das Jahr 1000 anders. Es kann z.B. auch heissen, dass das tausendste Jahr über die bisherigen Jahre hinausgehe⁹.

Diese spärlichen Zeugnisse zeigen, wie wenig Begründung die Meinung hat, dass dem Jahr 1000 entweder negativ oder positiv ausserordentliche Bedeutung beigemessen worden wäre. Insbesondere fällt auf, dass Otto III und sein Hof der Jahrtausendwende keine besondere Beachtung geschenkt zu haben scheinen. Der junge Kaiser war zwar in seiner Herrschaft von grossen politischen Visionen und religiösen Vorstellungen bestimmt. Er arbeitete an der Wiederherstellung des römischen Reiches auf christlicher Grundlage und verstand sich als von Gott für diese Aufgabe erwähltes Werkzeug. Viele seiner politischen Handlungen hatten eine religiösymbolische Dimension. Aber in allen diesen Handlungen, auch denjenigen, die im Jahre 1000 stattfanden, findet sich nirgends ein Hinweis auf das Ende des Millenniums. Er hat im Frühjahr 1000 das Grab Adalberts von Prag in Gnesen besucht und wenig später in Aachen das Grab Karls des Grossen öffnen lassen, um vor dem grössten seiner Vorgänger Rechenschaft abzulegen. Auch in dem Gedicht, das im Herbst 1000 bei seinem Einzug in Rom vorgetragen wurde, ist mit keinem Wort von der Besonderheit des Jahres die Rede. Es mündet in den einfachen Ausruf: «*Gaudeat omnis homo quia regnat tercius Otto, illius imperio gaudeat omnis homo!*»¹⁰ Wenn sich überhaupt eine besondere Erwartung mit dem Jahr 1000 verknüpft hat, kann es sich kaum um mehr als eine untergründige Bewegung gehandelt haben, und auch sie scheint in den letzten Jahrzehnten des zehnten Jahrhunderts keine ungewöhnliche Steigerung erfahren zu haben. Im Vergleich zu damals ist das nahende Jahr 2000 in weit höherem Masse Gegenstand von frommen Erwartungen, Überlegungen und Ängsten.

Wie erklärt sich dieser Sachverhalt? Zwei Überlegungen sind in diesem Zusammenhang wichtig.

Das Jahr 1000 hätte eine besondere Bedeutung gewinnen können aufgrund der Perspektive des Chiliasmus, das heisst der Vorstellung, dass der Satan nach 1000jähriger Gefangenschaft befreit und dass nach einem letzten Kampf das Ende der Welt erfolgen werde (Offb 20,23). Die Historiker, die von der grossen Furcht des zehnten Jahrhunderts sprachen, haben denn in der Regel auch diese Vorstellung als Begründung angeführt. Der Chiliasmus war aber im zehnten Jahrhundert, zum mindesten in theologisch geschulten Kreisen, nicht verbreitet. Mit Tychonius und Augustin wurde gelehrt, dass die in der Apokalypse genannten 1000 Jahre der Gefangenschaft des Satans von Christi erstem Kommen zu seiner Wiederkunft reichten, dass die Zahl 1000 aber nicht buchstäblich gemeint sei, sondern als Gesamtheit der von Gott bestimmten Jahre verstanden werden müsse¹¹. Apokalyptische Berechnungen wurden abgewiesen. Gewiss, das heisst nicht, dass nicht immer wieder Versuche unternommen worden wären, das Ende zu datieren. Die oben erwähnten Hinweise deuten darauf hin, dass vereinzelt auch das Jahr 1000 zu Spekulationen Anlass gab. Aber wie wir bei Raoul Glaber erfahren, galt dies nicht weniger vom Jahre 1033, tausend Jahre nach dem Leiden Christi; er schreibt über jenes Jahr angesichts der eingetretenen Kalamitäten: *«Man glaubte, dass die Ordnung der Jahreszeiten und die Gesetze der Elemente, die die Welt bisher bestimmt hatten, in das ewige Chaos zurückgefallen seien, und man fürchtete das Ende des menschlichen Geschlechts.»*¹² Das Wichtige aber ist, dass die Kirche jener Tage diesen Ängsten mit Nachdruck entgegengetreten ist. Abbo von Fleury hat dem exaltierten Prediger in Paris widersprochen. Richard von St. Viktor wird später ausdrücklich erklären, dass die buchstäbliche Auslegung der Stelle in der Apokalypse nicht mehr möglich sei, weil das Jahr 1000 ohne entscheidende Erschütterung verstrichen sei¹³.

Der zweite Grund ist darin zu suchen, dass sich die Zählung der Jahre nach der Geburt Christi im zehnten Jahrhundert noch nicht allgemein durchgesetzt hatte. Die Zählung geht auf Dionysius Exiguus (532) zurück. Sie wird zunächst nur von Gelehrten in chronographischen Werken verwendet und erscheint erst im 8. Jahrhundert vereinzelt in privaten und königlichen Urkunden. Sie wird von da an allmählich häufiger, dringt aber erst im hohen Mittelalter allgemein durch¹⁴. Wenn sie auch im zehnten Jahrhundert in

einzelnen päpstlichen Urkunden auftaucht, verwendete doch die päpstliche Kanzlei um die Jahrtausendwende im allgemeinen noch die Zählung nach Indiktionen¹⁵. Die kaiserliche Kanzlei benützte verschiedene Zählungen nebeneinander¹⁶. Der Osten folgte ohnehin einem Kalender, der mit der Erschaffung der Welt einsetzte. Das Jahr 1000 konnte darum gar nicht in dem Masse die Phantasie beschäftigen, wie wir es uns von unseren heutigen Voraussetzungen her vorstellen. Es ist bezeichnend, dass nach der allgemeinen Annahme der Zählung *ab anno dominicae incarnationis* verhältnismässig bald der Übergang von einem Jahrhundert zum andern besondere Bedeutung erhielt. Auf das Jahr 1300 fanden sich spontan Ströme von Pilgern in Rom ein. Der damalige Papst Bonifatius VIII erklärte das Jahr zum Heiligen Jahr und sprach den Pilgern besondere Indulgenzen zu. Die Einrichtung des Heiligen Jahres ist die päpstliche Antwort auf eine spontane Bewegung der Volksfrömmigkeit¹⁷.

3. Ein Konzil oder ein anderes "Ereignis 2000"?

Welche legitime Bedeutung kann das Jahr 2000 im Leben der Kirche haben? Angesichts der Tatsache, dass der Übergang in ein neues Millennium so leicht zu Spekulationen Anlass gibt, die sich biblisch nicht begründen lassen, ist es doppelt wichtig, diese Frage zu stellen. Kann das Datum in sinnvoller Weise benützt werden, um den Inhalt des Evangeliums zur Geltung zu bringen?

Der Vorschlag ist gemacht worden, dass die heute noch getrennten Kirchen im Jahre 2000 gemeinsam ein universales Konzil feiern sollen. Der Vorschlag ist nicht weit her geholt. Seit einiger Zeit wird in der ökumenischen Bewegung die Frage erörtert, wie die Einheit, in der sich die Kirchen zusammenfinden sollen, aussehen könnte. Sie ist in den vergangenen Jahren immer wieder als «konziliare Gemeinschaft» umschrieben worden, das heisst als eine Gemeinschaft, die so eng ist, dass sie unter Umständen ein universales Konzil abhalten könnte. Warum also dieses Ziel nicht konkreter machen? Warum nicht für das Jahr 2000 ein universales Konzil in Aussicht nehmen?

Ein grandioser Traum! Vertreter der Kirchen aus aller Welt kommen zusammen zu einer feierlichen Versammlung. Aufgrund von sorgfältigen Vorbereitungen stimmen sie am ersten Tag alle ein in dasselbe Bekenntnis des Glaubens. Sie erklären die Trennungen ausdrücklich für überwunden und feiern dann gemeinsam die Eucharistie. Der Weg ist dann offen, um die Aufmerksamkeit den grossen Fragen zuzuwenden, die der Lösung bedürfen: den Mächten, die die Existenz des Menschen und der Welt bedrohen. Indem sie sich über ihre Rolle in der heutigen Welt gemeinsam klar zu werden suchen, wird das Zeugnis vom Evangelium neue Vitalität und Relevanz gewinnen.

Ein grandioser Traum! Ist er aber realistisch? Werden die Kirchen ihre Gegensätze überwinden können? Werden sie sie rechtzeitig überwinden, um genau im Jahre 2000 zu einem solchen Konzil zusammenkommen zu können? Die Hindernisse, die der Verwirklichung der «konziliaren Gemeinschaft» heute noch im Wege stehen, sind erheblich und es sieht heute keineswegs so aus, als ob sie in absehbarer Zeit behoben werden könnten. Im Gegenteil, die Kirchen sind heute wieder in steigendem Masse mit sich selbst beschäftigt, und kaum etwas berechtigt zu der Annahme, dass sich die Knoten in den kommenden Jahren lösen werden.

Ein weiteres Bedenken ist aber noch bedrängender. Nehmen wir an, dass ein universales Konzil im Jahre 2000 zusammentreten kann, was wird es zu sagen haben? Was wäre gewonnen, wenn es nur Allgemeinheiten über Gott, den Menschen und die Welt sind? Vermutlich werden im Jahre 2000 viele Veranstaltungen mit besonderen Ansprüchen auftreten. Grosse Worte über das neue Millennium werden in Mengen über die Menschheit niedergehen. Die Kirchen müssen darum doppelt auf der Hut sein, dass nicht gerade bei dieser Gelegenheit das Verdikt über sie gefällt wird: *«si tacuisses, philosophus mansisses»*. Der Plan eines Konzils kann nicht ins Auge gefasst werden, damit die Kirche etwas zu sagen habe. Es ist eher umgekehrt: wenn sie etwas zu sagen hat, wird es sich auf geeignetem Wege, vielleicht durch das Werkzeug eines Konzils, Ausdruck verschaffen.

Worin wird aber am Ende des Millenniums das relevante Zeugnis der Kirche bestehen? Auf welche Weise wird es abgelegt werden? Es könnte leicht sein, dass es ganz anders als durch ein Konzil erfolgen wird und muss.

Es ist wohl überhaupt wichtig, sich von der Vorstellung frei zu machen, dass die Ausbreitung des Evangeliums im allgemeinen und die ökumenische Bewegung im besonderen eine Geschichte ständigen Wachstums wäre. Die Kirche mag mit ihrem Zeugnis im Gegenteil auf steigenden Widerstand stossen. Sie mag in eine Stellung gedrängt werden, in der sie weder die innere Ruhe noch die äussere Freiheit hat, zu einem universalen Konzil zusammenzukommen. Sie mag auf unspektakuläre Weise im Verborgenen wirken. Und doch wird ihr Zeugnis darum nicht weniger Bedeutung haben.

Die Apostelgeschichte mag dies illustrieren. Das Ende des letzten Kapitels berichtet, dass Paulus als Verklagter und Gefangener in einer Mietwohnung während zwei Jahren Gäste empfangen und das Evangelium verkündigt habe. Was für ein unspektakuläres Ende für eine Geschichte, die über die Ausbreitung des Evangeliums von Jerusalem, Judäa und Samarien bis an das Ende der Welt berichtet. Kein Paukenschlag, der die Relevanz des Evangeliums vor aller Welt dartut, sondern nicht mehr als das Zeugnis in einer kleinen verborgenen Wohnung in der Hauptstadt der damaligen Welt. Der Beginn sowohl des Evangeliums als auch der Apostelgeschichte hatte ein anderes Ende in Aussicht gestellt. Hatte Jesus nicht davon gesprochen, dass er gesandt sei, das angenehme Jahr des Herrn zu verkündigen? War in der Apostelgeschichte nicht die Vision einer neuen Gemeinschaft in der Kraft des Geistes aus allen Völkern gezeichnet worden? Gegenüber diesen grossen Perspektiven ist das Ende ein seltsamer Gegensatz: der Apostel unter polizeilicher Bewachung in Rom. Hätte man im Lichte des Anfangs nicht erwarten dürfen, dass die weltweite Bedeutung des Evangeliums Christi durch ein eindrucksvolles Ereignis, etwa ein Konzil der damaligen Gemeinden, symbolisiert werde? Das abrupte Ende der Apostelgeschichte hat einzelne Exegeten sogar zu der Annahme geführt, dass die Erzählung ursprünglich noch eine Fortsetzung gehabt habe, die später verloren ging. Das Ende ist aber sicher authentisch. Eine entscheidende Station auf dem Wege der Verkündigung ist erreicht: das Evangelium wird, wenn auch im Verborgenen, in Rom, dem Herzen der damaligen Oikoumene, verkündigt. Könnte das Zeugnis der Kirche am Ende des zweiten Millenniums nicht auch diesen Charakter haben?

Ein universales Konzil findet statt, wenn der Heilige Geist dazu drängt. Es lässt sich nicht nach dem Kalender auf ein bestimmtes Jahr planen.

Ist es also überhaupt nicht sinnvoll, das Datum des Jahres 2000 in den Dienst der Verkündigung zu stellen? Handelt es sich in jedem Falle um eine illegitime Versklavung der Kirche an die Zeit und ihren Ablauf? Jedenfalls darf mit dem Jahre 2000 nicht ein Ziel verbunden werden, dessen Erreichung von bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen und Konstellationen abhängt. Gott lässt sich seine Wege nicht vorschreiben. Eine Planung, die die Kirche seiner unvorhersehbaren Führung entwindet, wäre unzulässig. Wenn das Jahr 2000 eine besondere Bedeutung gewinnen soll, müsste es auf eine Weise geschehen, die sich aus dem bleibenden, von den Zeitläufen unabhängigen Auftrag der Kirche ergibt. Die Vorstellungen und Aktivitäten, die sich mit der Erwartung der Jahrtausendwende verbinden, müssen um die getreue Verkündigung des Evangeliums kreisen, um die Vertiefung der Gemeinschaft unter den getrennten Kirchen und ihr gemeinsames verantwortliches Zeugnis in der heutigen Welt.

4. Ein angenehmes Jahr des Herrn!

Diese Überlegung legt einen andern Vorschlag nahe: wäre es nicht sowohl legitim als auch sinnvoll, wenn sich die Kirchen heute vornähmen, das Jahr 2000 gemeinsam als Halljahr im Sinne des Alten Testaments und im Lichte der Verkündigung Jesu zu feiern? Könnte nicht eine zeitgemässe Übertragung dieses Modells in die heutige Zeit der Erwartung des neuen Millenniums eine tiefe Bedeutung geben?

Was ist ein Halljahr?

Leviticus 25 gibt uns darüber Auskunft. Danach war es für die Israeliten Gesetz, jedes siebte Jahr als Sabbatjahr und jedes fünfzigste Jahr als Halljahr zu feiern. Das Sabbatjahr war eine Ruhezeit für die Erde. Das Feld durfte nicht besät und die Reben nicht beschnitten werden.

Die Regeln für das Halljahr gingen noch darüber hinaus. Es sollte jeweils am zehnten Tag des siebenten Monats, also am Jom Kippur, dem Versöh-

nungstag, ausgerufen werden. Drei Forderungen begleiteten das Jahr. So wie auch im Sabbatjahr durfte nicht gesät und geerntet werden. Israeliten, die verarmt waren und Land und Häuser, die zum Land gehörten, verkauft hatten, sollten im Halljahr wieder zu ihrem Besitz kommen. Volksgenossen, die sich als Sklaven verkauft hatten, sollten wieder freigelassen werden.

Der Sinn dieser Regeln ist klar. Das Volk sollte in diesem fünfzigsten Jahr sein Vertrauen auf Gott und seinen Willen zur Gemeinschaft in besonderer Weise unter Beweis stellen. So wie Gott das Volk in der Wüste bewahrte, erhält er es auch heute. Er ist es, der es ernährt. Die Ausbeutung der Erde kann darum für ein Jahr ruhen. Vor allem aber gibt das Halljahr die Gelegenheit, die durch allerlei persönliche Missgeschicke und Schwächen zerstörte Gemeinschaft wieder herzustellen. Ungleichheit und Versklavung im Volk werden aufgehoben. Der Umstand, dass das Jahr am Versöhnungstag eröffnet wurde, ist vermutlich nicht zufällig. Auf die Reinigung des Volkes sollte die Wiederherstellung seiner Gemeinschaft folgen

Es ist nicht sicher, dass die Vorschriften über das Halljahr wirklich eingehalten wurden. Die Nachrichten über die Durchführung des Jahres in der Praxis sind überaus spärlich; sie deuten eher darauf hin, dass man es damit nicht allzu ernst nahm. Aber selbst wenn es sich um verhältnismässig praxisferne Vorschriften handeln sollte, steht doch eine tiefe Weisheit dahinter. Die Einrichtung des Halljahres gründet auf der Einsicht, dass es in regelmässigen Abständen wiederkehrender Anstrengungen bedarf, um die ursprüngliche Absicht der göttlichen Offenbarung aufrechtzuerhalten. Die Gemeinschaft des Volkes kann durch allmähliche Erosion unterhöhlt werden. Sie muss bewusst wiederhergestellt werden, wenn sie sich nicht verlieren soll.

Jesus nimmt auf das Halljahr nach dem Zeugnis des Lukas-Evangeliums am Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit Bezug. Er erklärt in der Synagoge von Nazareth: *«Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat; er hat mich gesandt, den Armen frohe Botschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkündigen und den Blinden das Augenlicht, die Zerschlagenen zu befreien und zu entlassen, ein angenehmes Jahr des Herrn zu verkündigen»* (4,18f.). Jesus ruft das Halljahr in Erinnerung, um die Zeit zu beschreiben, die mit seinem Kommen und öffentlichen Auftreten ange-

brochen ist. Das messianische Zeitalter hat angefangen. Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen. Die tiefsten Intentionen des Versöhnungstages und des Halljahres werden in seiner Person erfüllt. Die Sünden werden vergeben. Die messianische Gemeinde sammelt sich. Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden kommen zur Herrschaft. Das Halljahr aller Halljahre ist angebrochen.

Haben damit die Vorschriften von Leviticus 25 ihre Bedeutung verloren? In gewissem Sinne ohne Zweifel ja. Die gesamte Zeit nach Christus ist durch sein Opfer und die Erwartung des Reiches Gottes ein einziges Halljahr geworden. Sie muss nicht mehr in Perioden von sieben und sieben mal sieben Jahren unterteilt werden. Die Gegenwart Christi in der Kraft des Geistes ist die ständige Quelle von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden. Die Kirche hat denn auch die Tradition des Halljahres nicht, auch nicht in erneuerter Gestalt, übernommen. Sie hat den Inhalt jener Vorschriften vielmehr in ihre ständige Verkündigung und ein Stück weit wohl auch ihre Praxis aufgenommen. Sie verkündigt in gewissem Sinne das Halljahr jedesmal, wenn sie die Eucharistie feiert.

Aber hätte sie nicht auch die Freiheit gehabt, das Halljahr weiterhin zu feiern? Hätte es nicht seinen guten Sinn gehabt, in regelmässigen Abständen Stationen der gemeinsamen Besinnung einzuschalten? Sie hat mit guten Gründen auch den Sabbat übernommen und gefeiert. Warum nicht auch das Sabbatjahr und vor allem das Halljahr? Sie können einen der Verkündigung der Versöhnung und der Gemeinschaft in Christus untergeordneten Dienst erfüllen. So wie das Volk des Alten Bundes kann die Kirche im Laufe der Jahre ihren authentischen Charakter verlieren. Sie kann sich aufgrund falscher Optionen in gefährlicher Weise von ihren Ursprüngen entfernen. Sie kann mit unvergebener Schuld weiterleben. Sie kann sich mit Spaltungen abfinden, als ob sie unabänderlich wären. Sie kann sich so an die Welt anpassen, dass sie ihr Salz verliert. Die Station eines Halljahrs kann ihr zum Anlass der Besinnung über solche zerstörerischen Optionen dienen.

5. Versöhnung der Kirchen

Worin könnte eine zeitgemässe Übertragung des Halljahres bestehen? Die Aufmerksamkeit wird sich in erster Linie der Versöhnung in Christus zuwenden müssen. Der Entschluss, gemeinsam ein Halljahr zu feiern, ist dann sinnvoll, wenn er dazu beiträgt, dass die Kirchen den Dienst der Versöhnung, der ihnen übertragen ist, mit grösserem Ernst und Einsatz erfüllen. Der grosse Versöhnungstag hat stattgefunden. Gott hat die Welt in Christus mit sich selbst versöhnt. Er hat in die Kirche das Wort der Versöhnung gelegt. Es kommt jetzt darauf an, dass sie es hörbar und wirksam verkündigt. Die heute getrennten Kirchen müssen alles daran setzen, dass sie gemeinsam als Gesandte für Christus auftreten und mit einer Stimme sagen: Lasset euch versöhnen mit Gott. Sie mögen sich in vieler Hinsicht voneinander unterscheiden. Sie mögen aufgrund von besonderen geschichtlichen Erfahrungen das Bewusstsein einer besonderen Berufung haben. Sie müssen sich aber mit all ihren Besonderheiten dieser einen umfassenden Berufung unterzuordnen wissen. Indem sie das Jahr 2000 gemeinsam als Halljahr vorbereiten und feiern, können sie das Bewusstsein dieser einen Berufung stärken.

Die Verkündigung der Versöhnung setzt voraus, dass die Kirchen unter sich selbst versöhnt sind. Wenn es ihnen mit der Verkündigung ernst ist, dürfen sie darum in der Bemühung um die Vertiefung der Gemeinschaft nicht erlahmen. Der heutige Zustand der ökumenischen Bewegung ist unbefriedigend. Die Kirchen sind zwar nicht mehr völlig getrennt, sind aber auch nicht in voller Gemeinschaft miteinander verbunden. Ihre Gemeinschaft ist noch eine zwitterhafte Grösse, die sich in dieser oder jener Richtung entwickeln kann. Die gemeinsame Ankündigung eines Halljahres mag den Kirchen die Gelegenheit geben, diesen unentschiedenen Zustand zu überwinden und die Schwelle der Einheit zu überschreiten.

Eine gemeinsame Erklärung könnte eine Anzahl von nächsten Schritten auf dem Wege zur Gemeinschaft ins Auge fassen. Die Aufmerksamkeit muss dabei darauf gerichtet werden, dass dadurch den Gemeinden je an bestimmten Orten die Freiheit zu neuen gemeinsamen Initiativen zuteil wird. Das Halljahr darf nicht in erster Linie in einer grossen internationalen

Manifestation bestehen. Es muss von den Gemeinden je an bestimmten Orten gefeiert werden. *«Am Versöhnungstage sollt ihr in eurem ganzen Lande die Posaune erschallen lassen»*, heisst es in Leviticus 25,9. Die Botschaft der Versöhnung soll ja nicht im allgemeinen, sondern immer in bestimmten geschichtlichen Situationen laut werden. Es kommt darum darauf an, die heute noch getrennten Kirchen instandzusetzen, je am Ort gemeinsam als Gesandte für Christus aufzutreten. Die ökumenischen Räte auf lokaler und nationaler Ebene könnten durch die gemeinsame Vorbereitung des Halljahres einen neuen Rahmen für ihre Tätigkeit erhalten und über ihre gegenwärtige Lähmung und Stagnation hinauswachsen.

Und welche Schritte könnten im Blick auf das Halljahr durch einen gemeinsamen Entschluss möglich gemacht werden? Einige Beispiele seien genannt. Ein Modus könnte vereinbart werden, der es erlaubt, die grossen Feste, vor allem Ostern und Pfingsten, gemeinsam zu feiern. Die Taufe der Kirchen könnte ausdrücklich gegenseitig anerkannt werden, insbesondere könnte ein Gottesdienst der Taufbestätigung mit einem gemeinsamen Bekenntnis formuliert werden. Die Kirchen könnten sich vornehmen, regelmässig im Gottesdienst füreinander Fürbitte zu leisten. Sie könnten sich verpflichten, ihren Gottesdienst und ihre Praxis von Taufe und Eucharistie im Lichte des in der ökumenischen Diskussion erreichten Konsensus zu überprüfen. Sie könnten sich darauf einigen, den ökumenischen Räten in diesem Rahmen mehr Autorität zu übertragen. Sie müssten mit Leitern ausgestattet werden, die in die Lage versetzt werden, ein Stück echter persönlicher Episkope über alle Gemeinden eines bestimmten Gebietes auszuüben.

Und warum sollte eine solche Erklärung nicht im Laufe der nächsten Jahre zustandekommen können?

6. Der Dienst der Versöhnung in der Gesellschaft

Die Botschaft der Versöhnung gilt dem Einzelnen in seiner Verlorenheit. Die Gesandten, die Christus aussendet, bringen ihm die Gewissheit, dass Gott ihn liebt und zu retten gewillt ist. Er kann umkehren und in der

Gemeinschaft mit Christus neues Leben finden. Gottes versöhnendes Handeln umfasst aber zugleich die gesamte Schöpfung. Er lässt nicht fahren, was er geschaffen hat. Seine Aufmerksamkeit gilt der Menschheit als Ganzes und der Erde, auf der sie lebt. Sie sollen nicht zugrundegehen. Die Gemeinschaft der Glaubenden, die sich um den Auferstandenen, den Erstgeborenen von den Toten, bildet, ist im Grunde nur das erste Zeichen des Heils, das Gott im Begriffe ist zu schaffen. Die Kirche hat den Auftrag, durch ihr Wort und ihre Existenz als dieses Zeichen zu wirken.

Worin besteht dieser weitere Dienst der Versöhnung? Die konkreten Weisungen, die das Halljahr begleiteten, sind in dieser Hinsicht äusserst bedeutsam. Sie sind, zum mindesten in ihren Intentionen, von unmittelbarer Relevanz für die heutige Zeit. Eine zeitgemässe Übertragung des Halljahres im Zusammenhang mit der Jahrtausendwende könnte darum für die Kirchen von richtungsweisender Bedeutung sein. Das Halljahr 2000 könnte für sie zum Anlass werden, zu einer wirklichen Gemeinschaft im Dienste der Versöhnung zusammenzuwachsen.

Drei grosse Themen werden uns durch Leviticus 25 in Erinnerung gerufen: der notwendige Respekt vor der geschaffenen Natur, das Recht aller Menschen auf die Güter dieser Erde und die Sorge um eine echte Gemeinschaft, in der die Gegensätze von arm und reich, von unfrei und frei, von schwarz und weiss, von Frau und Mann überwunden sind.

Die erste Weisung besteht darin, die Erde ein Jahr lang ruhen zu lassen. Es gehört mit zum Respekt vor Gott, dass die geschaffene Erde mit allem, was sie hervorbringt, respektiert wird. Der Mensch kann nicht ununterbrochen säen und ernten. Er muss sich der Grenzen bewusst sein, die ihm gezogen sind. Er ist von Gott als Haushalter bestellt. Er ist nicht der Meister, sondern nur der Verwalter. So sehr Gott ihm die Gaben der Schöpfung zuspricht, schützt er sie doch auch zugleich vor allzu brutalem Zugriff. Der Mensch hat heute die Grenzen überschritten. Die Natur, von der er früher in so hohem Masse abhängig war, ist umgekehrt von ihm und seinem Handeln abhängig geworden. Er ist aber damit nur in die unbarmherzigen Hände seines eigenen Handelns geraten. Er hat zunehmend den Eindruck, dass er durch den ständigen Ausbau seiner Technologie und die konsequente Ausbeutung der Erde in eine von ihm selbst gestellte 'Falle' gegangen ist¹⁸.

Wie aber wiederum in die Grenzen zurückfinden, die dem Menschen in Wirklichkeit gezogen sind? Wie mit den zerstörerischen Folgen umgehen, die die Falle bereits mit sich gebracht hat? Indem sie gemeinsam ein Halljahr ausrufen, werden sich die Kirchen diesen Fragen stellen.

Die zweite Weisung betrifft die Rückgabe des Landes an die, die es aus Verarmung verloren haben. Alle Glieder des Volkes sollen in gleichem Masse Anteil am verheißenen Lande haben. Die Gemeinschaft kann nur blühen, wenn sie von Solidarität und Gerechtigkeit getragen ist. Die Menschheit heute ist in gefährlicher Weise gespalten. Reiche und arme Nationen stehen einander gegenüber, und es ist nicht abzusehen, wie und wann der Graben sich überwinden liesse. Und doch ist in diesem Gegensatz der Stoff zu mörderischen Konflikten enthalten. Die reichen Länder, gefangen in einem System ständigen ökonomischen Wachstums, verteidigen immer ungescheuter ihre Interessen. Die Unterdrückung der Kräfte in den armen Ländern, die eine gerechtere Ordnung herbeizuführen suchen, nimmt immer krassere Formen an. Können diese Konflikte entschärft werden? Gibt es Wege der Gerechtigkeit? Indem sie gemeinsam ein Halljahr ausrufen, werden sich die Kirchen diesen Fragen stellen.

Die letzte Weisung hat die Entlassung der Sklaven zum Inhalt. Die von Gott gewollte Gemeinschaft kennt nicht den Gegensatz von Übergeordneten und Untergeordneten, von Freien und Unfreien, von Herren und Knechten, von Privilegierten und Ausgebeuteten. Sie ist eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern. Die immer wieder neu vorgenommene Entlassung der Sklaven soll dieses Verständnis der Gemeinschaft zur Geltung bringen. Indem sie heute gemeinsam ein Halljahr ausrufen, werden die Kirchen gemeinsam mit dieser Forderung konfrontiert. Was können sie tun, um die Gemeinschaft zu fördern? Sie werden sich gemeinsam für den Menschen einsetzen, der in welcher Form auch immer das Opfer seines Mitmenschen zu werden droht. Sie werden sich für die Verteidigung der Menschenrechte einsetzen. Sie werden insbesondere für die Abschaffung der schlimmsten Form von Unterdrückung, nämlich der Folter, kämpfen.

Werden die Kirchen den Lauf der Geschichte zu verändern vermögen? Werden durch die Feier eines Halljahres andere Voraussetzungen für das dritte Millennium geschaffen? Es wäre falsch, diese Erwartung mit dem

Halljahr zu verbinden. Die Kirchen haben nicht die Verheissung empfangen, dass ihr Zeugnis die Welt verändern werde. Es ist darum wichtig, dass sie die Möglichkeiten, die ihnen offen stehen, realistisch einschätzen. Sie dürfen sie einerseits nicht unterschätzen. Die Botschaft, die ihnen aufgetragen ist, *kann* Situationen aufbrechen, die ausweglos schienen. Der Kleinglaube, in dem sie sich ans Werk machen, wird durch unerwartete Wirkungen des Evangeliums in der Gesellschaft oft genug beschämt. Ihre Stimme kann aber andererseits auch ungehört verklingen, ja kann Widerstand und Verfolgung hervorrufen. Sie können sich darum nur immer von neuem auf ihr Zeugnis und ihren Dienst konzentrieren, ohne zuviel auf den Erfolg zu sehen, den sie damit erzielen. Die Frage ist nicht in erster Linie, ob die Feier eines Halljahres die Voraussetzungen des dritten Millenniums verändert. Die Frage ist vor allem, ob sie den Kirchen hilft, ihren Dienst der Versöhnung getreuer auszuüben.

Die drei Weisungen des Halljahres sind in erster Linie als Einladung zur Selbstbesinnung der Kirchen zu verstehen. Leben sie in der heutigen Gesellschaft so, wie es sich vom Evangelium her ergeben müsste? Halten sie selbst sich an die Grenzen, die ihnen der Schöpfer zieht? Befinden sie selbst sich auf der Seite der Armen? Haben sie in ihrer eigenen Mitte eine brüderliche Gemeinschaft verwirklicht? Oder kann ihnen in jeder dieser Beziehungen die kritische Frage des Jakobus (2,4) vorgehalten werden: *«Seid ihr nicht mit euch selbst in Widerspruch geraten?»* Ein Halljahr kann nach aussen hin nur eine Wirkung haben, wenn es zunächst und vor allem die Zielrichtung nach innen hat.

7. Das Heilige Jahr des Papstes Bonifatius VIII.

Ist aber der Gedanke des Halljahres nicht durch die Tradition der Heiligen Jahre bereits verwirklicht? Die römisch-katholische Kirche feiert seit dem Jahre 1300 regelmässig 'Heilige Jahre' und wird vermutlich, wenn nichts Unvorhergesehenes dazwischentreit, auch das Jahr 2000 wiederum zum Heiligen Jahr erklären wollen. Der heutige Papst Johannes Paulus II scheint dieser Tradition grosse Bedeutung beizumessen¹⁹.

Die Tradition geht, wie wir gesehen haben, auf das Jahr 1300 zurück. Papst Bonifatius VIII war von der grossen Zahl von Pilgern, die sich zu Anfang des Jahres in Rom eingefunden hatte, so beeindruckt, dass er das Jahr zum Heiligen Jahr erklärte und besondere Indulgenzen gewährte. Heilige Jahre sind seither immer wieder gefeiert worden, zuerst jeweils aus Anlass des Übergangs in ein neues Jahrhundert, später in kürzeren Abständen von 50 und sogar 25 Jahren. Einzig in den Jahren 1800, 1850 und 1875 fanden keine Heiligen Jahre statt²⁰.

Die Heiligen Jahre der römisch-katholischen Kirche kreisen um zwei Gedanken: die Pilgerfahrt zu den Gräbern der grossen Apostel und die Erneuerung des geistlichen Lebens. Den Pilgern, die im Heiligen Jahr nach Rom ziehen und in den grossen Kirchen Roms beten, wird ein ausserordentlicher Ablass der Sündenstrafen zugesichert. Die Reise nach Rom mit allem Ungemach, das sie mit sich bringen kann, die geistliche Disziplin, die sie erfordert, die Erfahrung der Gegenwart Gottes und der weltweiten Kirche in der ewigen Stadt, die Zusicherung der Vergebung – alle diese Elemente, so wird erwartet, werden die Gewissheit des Glaubens und die Intensität des geistlichen Lebens stärken. Die merkantilen Aspekte der Heiligen Jahre haben von jeher, vor allem in der Reformation, Zweifel und Kritik hervorgerufen. Martin Luther sagt in den Schmalkaldischen Artikeln mit der ihm eigenen bissigen Ironie: *«Da (der Ablass) Geld einzubringen begann und der Bullenmarkt gut war, erdachte (der Papst) das Guldenjahr und legte es nach Rom, das hiess Vergebung aller Pein (Strafe) und Schuld. Da liefen die Leute hinzu, denn es wäre jedermann gerne von der schweren, unerträglichen Last los gewesen. Das hiess: die Schätze der Erde finden und heben. Aber je mehr Geld er verschlang, desto weiter wurde der Schlund. Darum schickte er den Ablass durch Legaten heraus in die Länder, bis alle Kirchen und Häuser voll Guldenjahr wurden.»*²¹ Die Kritik an den Heiligen Jahren ist seither immer wieder erneuert worden. Die beiden grundlegenden Inhalte des Heiligen Jahres – die Pilgerfahrt nach Rom und die Gewährung des Ablasses – symbolisieren Vorstellungen, von denen sich die reformatorischen Kirchen aufgrund ihrer biblischen Einsicht nur distanzieren können: die römisch-katholische Auffassung von der Autorität des

römischen Stuhls in der Kirche Christi und von der Rolle der Kirche in der Zusage des Heils.

Leviticus 25 ist gelegentlich zur Begründung der Heiligen Jahre herangezogen worden. Ist aber das Modell des Halljahres durch die Tradition der Heiligen Jahre wirklich aufgenommen worden? Ist sie in Wirklichkeit nicht aus andern Quellen entstanden und von andern Motiven genährt worden? Das Heilige Jahr kann im besten Falle als spiritualisiertes Halljahr verstanden werden. Die Pilgerfahrt und der Ablass erneuern die Gewissheit der von Christus am Kreuze erkämpften Vergebung. Die konkreten Weisungen des Halljahres sind aber völlig aus dem Blickfeld verschwunden. Ob es dabei bleiben muss? Die Feier des Heiligen Jahres im Jahre 1975 hat an seinem Inhalt nichts Wesentliches geändert. Die Aufmerksamkeit wurde nach wie vor auf Rom als Zentrum der Kirche gelenkt, und wenn die Praxis des Ablasses auch in den Hintergrund trat, wurde die Lehre doch von neuem in Erinnerung gerufen.

Könnte sich aber daran nicht etwas ändern, wenn sich die Kirchen heute gemeinsam entschlossen, das Jahr 2000 als Halljahr im Namen Christi zu feiern? Könnte sich dann nicht eine andere, biblisch umfassender begründete Konzeption durchsetzen? Könnte die Art der Feier nicht deutlich machen, dass die Kirche Christi polyzentrisch ist? Und könnte nicht das Gewicht vor allem darauf fallen, dass die Kirchen entschlossen sind, aus Dankbarkeit für das Evangelium ihren Dienst der Versöhnung gemeinsam auszuüben?

In gekürzter Form veröffentlicht in: K. Fröhlich (Hg.), *Ökumene, Möglichkeiten und Grenzen heute* (Festschrift für Oscar Cullmann), Tübingen 1982, S. 151 – 170

¹ Karol Wojtyła, *Zeichen des Widerspruchs*, Zürich und Freiburg 1979, S. 232ff.

² Zitiert in: H. von Eicken, *Die Legende von der Erwartung des Weltuntergangs und der Wiederkehr Christi im Jahre 1000*, in: *Forschungen zur deutschen Geschichte*, Bd. 23, Göttingen 1883, S. 305f.

³ Vgl. dazu H. v. Eicken, a.a.O., und auch Henri Focillon, *L'an Mil*, Paris 1952, S. 50 (eine Studie, die allerdings mit grösster Zurückhaltung, vor allem in der Zitierung und Deutung der Quellen, zu beurteilen ist).

- ⁴ Adso, *Libellus de Antichristo*, Migne PL, 101, 1295.
- ⁵ Abbo, *Liber apologeticus*, Migne PL, 139, 471. Es ist zu beachten, dass Abbo von zwei verschiedenen Erwartungen spricht. Verkündigung und Karfreitag fielen nicht im Jahre 1000, sondern 992 auf denselben Tag.
- ⁶ Raoul Glaber, *Les cinq livres de ses histoires*, ed. M. Prou, Paris 1886, liber III, 3, S. 60.
- ⁷ Vgl. dazu Karl und Mathilde Uhlirz, *Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Otto II und Otto III*, Bd. 2, S. 346.
- ⁸ Raoul Glaber, a.a.O., liber IV, 1, S. 90.
- ⁹ In den *Annales Hildesheim* heisst es: "Millesimus annus supercrescens statute computacionis numerum, secundum illud quod legitur scriptum: Millesimus exsusperat et transcendit omnia annus", zitiert in: Uhlirz, a.a.O., S. 346.
- ¹⁰ Zitiert in: Uhlirz, a.a.O., S. 343.
- ¹¹ Wilhelm Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore*, *Historische Studien* 285, Berlin 1935, S. 11f.
- ¹² Raoul Glaber, a.a.O., liber IV, S. 102.
- ¹³ Migne, PL, 196, 853 D.
- ¹⁴ Ein scit dem 4. Jahrhundert n. Chr. zur Datierung verwendeter Zeitraum von 15 Jahren. Vgl. Hans Lietzmann/Kurt Aland, *Zeitrechnung der römischen Kaiserzeit des Mittelalters und der Neuzeit*, Göschen 1085, Berlin 1956, S. 5.
- ¹⁵ Hermann Grotefend, *Zeitrechnung des Deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, Bd. 2, Hannover 1891, S. 93.
- ¹⁶ Vgl. dazu: *Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser*, hrsg. von der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. 2,1, Berlin 1956, S. 5; Paul Kehrk, *Die Datierung der Diplome Kaisers Otto III*, Marburg 1889.
- ¹⁷ Paolo Brezzi, *Storia degli Anni Santi*, Milano 1975, S. 19ff.
- ¹⁸ Vgl. Hans Christoph Binswanger u.a. (Hg), *Wege aus der Wohlstandsfall*, Frankfurt 1979.
- ¹⁹ Karol Wojtyła, a.a.O., S. 109f.
- ²⁰ Vgl. Paolo Brezzi, a.a.O., S. 156 und 159.
- ²¹ WA 50, 233

13.

Mit den Armen auf dem Weg

«Selig seid ihr Armen; denn euch gehört das Reich Gottes» (Luk 6,24)!

Was hat dieser Satz Jesu mit der Armut in der heutigen Welt zu tun?

- Mit den wachsenden Slums rund um die grossen lateinamerikanischen Städte;
- mit dem Mädchen, das vor einigen Tagen aus Indien schrieb: «Sie wissen, ich bin die einzige meiner (grossen) Familie, die aufgrund meiner Ausbildung verdienen könnte; ich suche seit acht Jahren vergeblich nach Arbeit; jetzt bin ich krank geworden»;
- mit den Ländern des Sahel, die Jahre der Dürre hinter sich haben und in der Ungewissheit leben, was ihnen die Zukunft bringen wird;
- mit den Millionen, die aus ihrem Lande haben fliehen müssen und in der Fremde kein Zuhause finden?

Preist Jesus diese Armut selig? Gewiss nicht. Gott findet keinen Gefallen am Elend der Menschen. Einzig Menschen, die in der Bequemlichkeit des Reichtums leben, können in dieser Art von Armut etwas Romantisches sehen. Gott hasst Hunger, unzureichende Wohnungen, Krankheiten, den frühzeitigen Tod von Kindern, die Repression derer, die nicht resignieren wollen, die Folter in den Gefängnissen. Er will, dass sich Menschen entfalten können. Jesus sagt durch sein Evangelium und die Sendung seiner Jünger dem Elend, das Leben zerstört, den Kampf an. Nein, «Selig seid ihr Armen» sagt etwas anderes: Gesegnet und glücklich seid ihr, die ihr an diesem Kampf teilhabt, ohne auf euch selbst und euren Vorteil zu achten. Der Satz ist nach dem Lukas-Evangelium ausdrücklich an die Jünger gerichtet. «Er erhob seine Augen auf die Jünger und sprach» (Luk 6,20). Sie haben alles verlassen, um Jesus nachzufolgen. Jesus preist sie in dieser von ihnen akzeptierten Armut selig. Sie haben nun einen grösseren Horizont vor sich. Indem sie sich in den Dienst anderer stellen, beginnen sie

etwas vom Reiche Gottes zu sehen: «...denn euch gehört das Reich Gottes» (Luk 6,20).

«Wehe euch Reichen; denn ihr habt euren Trost dahin» (Luk 6, 20)!

Jesus geht noch einen Schritt weiter. Er sagt nicht nur «Selig seid ihr Armen», sondern auch «Wehe euch Reichen». Was hat dieses «Wehe» mit dem Reichtum in der heutigen Welt zu tun?

Insbesondere

- mit dem Wohlstand, dessen sich der durchschnittliche Schweizer erfreut;
- mit den Sorgen, die er sich dennoch über seine Zukunft macht;
- mit der Verantwortung, die er gegenüber dem Elend in der Welt hat?

Das «Wehe» Jesu hat seinen Grund vor allem darin, dass die Reichen sich durch ihren Reichtum den Blick auf Gottes Reich verstellen. Sie kreisen so sehr um sich selbst, dass sie nicht an dem von ihm begonnenen Kampf teilhaben können. Sie meinen zwar, in ihrem Interesse zu handeln, trennen sich aber gerade dadurch von ihm und der Gemeinschaft mit anderen Menschen. Sie sind im Grunde einsam und sterben an der Fülle des Brotes, das ihnen zur Verfügung steht.

Der Reiche steckt demnach in einem Gefängnis, aus dem er befreit werden muss. Wie wird ihm diese Befreiung zuteil? Wie entrinnt er dem «Tod am Brot allein»? Wie kommt er dazu, am Kampfe gegen das Elend wirklich teilzunehmen?

Versuchen wir, diesen Fragen in einigen Überlegungen nachzugehen.

1. Gottes Reich – die vollständige Revolution

Die beiden Sätze «Selig seid ihr» – «Wehe euch» werden erst ganz verständlich, wenn sie auf dem Hintergrund der Überzeugung gesehen werden, dass Gott dabei ist, sein Reich aufzurichten. Jesus beginnt seine öffentliche Verkündigung mit der Aussage: Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist genah (Mark 1,15). Gott wird herrschen und bald alles nach seiner

Gerechtigkeit und seinem Willen ordnen. Weil Jesus von dieser Erwartung erfüllt und getragen ist, kann er mit soviel Bestimmtheit sagen: Selig seid ihr Armen-Wehe euch Reichen.

Was heisst Gottes Reich? Was heisst «nach seinem Willen ordnen»? Eine Antwort auf diese Frage findet sich im Magnificat, jenem gewaltigen visionären Lied, das Maria singt, nachdem ihr angekündigt worden ist, dass sie den Messias gebären werde: «Er hat Macht geübt mit seinem Arm; er hat zerstreut, die hochmütig sind in ihres Herzens Sinn; er hat die Gewaltigen von den Thronen gestossen und Niedrige erhöht; er hat die Hungrigen mit Gaben erfüllt und Reiche leer hinweggeschickt...» (Luk 1,51/53).

Gottes Reich ist demnach die Umkehrung der gegenwärtigen Verhältnisse. Wer Macht ausübt und der Verwirklichung der Gerechtigkeit unter den Menschen im Wege steht, wird zur Seite geschoben. Wer auf der dunklen Seite der Welt lebt und Unrecht leidet, wird zu seinem Rechte kommen. Gottes Reich bedeutet Gerechtigkeit.

Damit es dahin kommt, bedarf es der Revolution. Das Magnificat ist denn auch ein ausgesprochen revolutionäres Lied. Es könnte ohne weiteres auf Barrikaden gesungen werden. Die Revolution, die hier vorausgesehen wird, geht allerdings über das hinaus, was auf Barrikaden erreicht wird und erreicht werden kann. Sie führt zu wirklicher Gemeinschaft. Auch die erfolgreichsten Versuche, die Verhältnisse umzukehren, sind immer nur ein teilweiser Erfolg. Ihre Schwäche liegt darin, dass sie, indem sie Ungerechtigkeit beseitigen, fast unausweichlich neue Unterdrückung schaffen. Die Revolution, die hier angekündigt wird, ist insofern «vollständig», als sie die endlose Kette der Gewalt und Unterdrückung durchbricht. Gott wird die Wurzeln der Unterdrückung zerstören. Er wird die Menschen von sich selbst und voneinander freimachen.

Ein blosses Lied? Ein Traum? Eine jener Visionen, die sich immer dann entfernen, wenn wir uns ihnen zu nähern versuchen? Die Botschaft der Bibel sieht es anders. Gottes Reich liegt zwar noch in der Zukunft. Die Jünger leben noch diesseits der grossen Revolution. Sie und wir mit ihnen beten noch immer darum, dass sein Reich «kommen» möge. Und doch ist das nicht die ganze Wahrheit. Gottes Reich ist bereits da. Die Umkehrung

der gegenwärtigen Verhältnisse hat bereits stattgefunden. Die neue Ordnung, die das Magnificat besingt, ist dabei, aufgerichtet zu werden. Das Dunkel ist zwar noch nicht aufgehoben. Der Sieg der Macht und Unterdrückung, das Unterliegen der Armen und Elenden sind nach wie vor harte Wirklichkeit. Die Macht des Todes ist aber jedenfalls an einer Stelle durchbrochen worden. Gott hat Jesus, der als Armer und Elender umgebracht worden ist, zum Leben erweckt. Seine Auferstehung kündigt im Dunkel an, was Gott zu vollbringen beschlossen hat. Sie lässt die Grenzen erkennen, die der alten Ordnung gesetzt sind.

Und die neue Ordnung ist so stark, dass sie sich wenigstens zeichenhaft bereits in dieser Welt durchzusetzen vermag. Jesus sorgt dafür, dass die Jünger sie in ihrem Leben erfahren. Denken wir an die Aussendung der Siebzig (Luk 10). Er schickt sie mit derselben Botschaft aus, die auch er verkündigt hat: das Reich Gottes ist genaht (Luk 10,9). Sie lassen sich senden. Sie kehren später zurück, überrascht und überwältigt von der Kraft, die dieser Botschaft innewohnt. «Herr, kraft deines Namens sind uns auch die Dämonen untertan» (Luk 10,17). Sie haben auf ihrem Weg offenkundig etwas von der Tatsache zu spüren bekommen, dass Gottes neue Ordnung sich durchzusetzen vermag. Und Jesus dankt Gott dafür, dass er sich ihnen offenbart hat (Luk 10,21).

Sie sollen aber die Umkehrung der gegenwärtigen Verhältnisse nicht nur in Worten ankündigen. Sie sollen sie in ihrem eigenen Leben darstellen. Sie sollen eine Gemeinschaft bilden, in der die neue Ordnung sichtbar wird. Wie? Das Neue Testament gibt uns zahlreiche Hinweise. Die Jünger verlassen ihre bisherige Welt. Sie geben manches auf, das sie vorher für wesentlich gehalten hatten. Sie werden durch ihre Botschaft und ihre Lebensweise zu Störenfrieden in der Ordnung dieser Welt. Sie werden ausgestossen. Die Nachfolge macht sie zu «Armen». Sie lassen aber gerade dadurch die Wirklichkeit der neuen Ordnung deutlich werden. Die erste Gemeinde in Jerusalem lebt in so enger Gemeinschaft, dass ihre Glieder auch den Besitz unter einander teilen, je nach dem was ein jeder nötig hat (Apg 2,45). Der Gegensatz von reich und arm ist in ihrer Mitte überwunden. Etwas von der Gemeinschaft, die Gott in seinem Reiche schaffen will, leuchtet auf.

2. Gottes neue Ordnung – Quelle der Unruhe

Wer an seinem Reichtum auf Kosten anderer festhält, steht also offenkundig im Widerspruch zu Gottes neuer Ordnung. Die Güter der Welt sind für alle bestimmt. Selbst was nach menschlichen Kriterien rechtmässig erworben worden ist, gehört in Wirklichkeit nicht uns, sondern muss der Gemeinschaft dienen. Was bedeutet diese Einsicht für eine Gesellschaft, die über Reichtum verfügt? Was bedeutet sie z.B. für die Schweiz?

Die Aufmerksamkeit galt in den vergangenen 100 Jahren vor allem der Ungerechtigkeit in den Grenzen des eigenen Landes. Das am Kommen des Reiches Gottes geschärfte Gewissen setzte sich dafür ein, dass die sozialen Gegensätze reduziert würden. Es ist in dieser Hinsicht denn auch einiges geschehen. Gewiss, die Probleme sind nicht gelöst. Die sozialen Unterschiede sind eher zugedeckt als aufgehoben, und man darf sich nicht darüber täuschen: es ist dem verhältnismässig grossen allgemeinen Wohlstand der Schweiz zu verdanken, dass die Unterschiede zwischen superreich, reich und weniger reich nicht als scharfe Gegensätze empfunden werden. Eine einschneidende Rezession kann die Situation wieder ändern. Aber es kann kein Zweifel sein, dass soziale Gerechtigkeit in der Schweiz im Bewusstsein der Öffentlichkeit eine anerkannte Forderung ist.

Weit schwieriger steht es mit dem Gegensatz von reich und arm über die Grenzen der Schweiz hinaus. Die Einsicht ist zwar unausweichlich, dass die Schweiz eines der reichsten Länder der Welt ist. Das durchschnittliche Einkommen pro Einwohner ist, wenn nicht das höchste, so doch eines der höchsten. Die Schweiz verfügt aber vor allem über eine Tradition von wissenschaftlicher Forschung und technologischer Entwicklung, die ihr zumindest für die nähere Zukunft einen Vorsprung gegenüber anderen Teilen der Welt sichert. Die Unterschiede, die in den eigenen Reihen existieren, fallen gegenüber den unerhörten Unterschieden mit anderen Ländern nicht wirklich ins Gewicht. Das Bewusstsein für den weiteren Horizont des Gegensatzes von reich und arm ist aber verhältnismässig jung. Die Folgerung, dass er uns eine neue Verantwortung auferlegt, wird widerwillig und nur allmählich gezogen.

Und doch wächst die Unruhe. Die Gewissen werden mehr und mehr umgetrieben. Die Bilder der Armut (oder genauer des Elends) in der Welt, die uns vor Augen stehen, sind so dramatisch, dass wir uns ihnen auf die Dauer nicht entziehen können. Sie begleiten unsere Gesellschaft wie ein ständiger Schatten. Die Einsicht verdichtet sich, dass es so nicht weitergehen kann. Etwas muss geschehen.

Die Unruhe hat ihren Grund nicht nur darin, dass der Reichtum der Schweiz von vielen Seiten kritisiert und in Frage gestellt wird. Sie hat ihren tiefsten Grund in der wachsenden Erkenntnis, dass er, jedenfalls in seiner gegenwärtigen Gestalt, mit Gottes neuer Ordnung nicht zu vereinbaren ist. Das Evangelium kann in einer reichen Gesellschaft nicht verkündigt werden, ohne dass dieser Widerspruch ständig sichtbar wird. Wie kann er überwunden werden? Einzig dadurch, dass versucht wird, konsequenter mit dem Evangelium zu leben. Die christliche Tradition, die in der Schweiz lebendig ist, drängt auf diese Entscheidung. Sie bereitet allerdings uns allen gewaltige geistliche Schwierigkeiten. Wie können wir vor der radikalen Forderung des Evangeliums bestehen? Die Unlust, die so manche Gemeinden heute kennzeichnet, hängt wohl weitgehend damit zusammen, dass wir alle mit dieser Frage noch nicht fertig geworden sind. Einige beginnen, die negative Konsequenz zu ziehen. Sie ziehen sich aus der Kirche zurück, um in grösserer Ruhe reich sein zu können. Warum, sagen sie sich, sollen wir einer Gemeinschaft angehören, deren Botschaft die Grundlage und Triebrichtung der Gesellschaft und des eigenen Lebens in Frage stellt?

3. Um den Segen kämpfen

In einer reichen Gesellschaft um den Segen kämpfen, den Jesus seinen 'armen' Jüngern zugesprochen hat: so schwierig diese Aufgabe ist, dürfen wir ihr doch nicht ausweichen.

Eines muss sofort festgestellt werden. Die Überwindung des Elends in der Welt ist in erster Linie ein politisches und soziales Problem. Es wird nicht durch eine etwas weitergehende persönliche Grosszügigkeit jedes Einzelnen gelöst. Auch wenn jeder Christ in der Schweiz seinen Beitrag zur Aktion

Brot für Alle/Fastenopfer verdoppelt, ist an den bestehenden Verhältnissen noch nichts Wesentliches verändert. Die Frage ist vielmehr, wie eine internationale Ordnung entstehen kann, die den Gegensatz von reich und arm in verhältnismässig bester Weise bewältigt; wie die ökonomischen Beziehungen zwischen der Schweiz und anderen Ländern gestaltet werden; welche Leistungen Staat und Industrie für die armen Länder bringen; welche politischen Kräfte in den armen Ländern als geeignete Partner angesehen werden. Der Kampf gegen das Elend ist in erster Linie eine politische Aufgabe, und genau so wie im letzten Jahrhundert grössere soziale Gerechtigkeit nur durch politische Auseinandersetzungen hindurch möglich wurde, gilt es auch heute. Und zeigt nicht die Erfahrung des letzten Jahrhunderts, dass die Kirche sich in diese Auseinandersetzungen verwickeln lassen muss? Nur indem sie sich politisch engagiert, kann sie um den Segen kämpfen.

Wie muss eine solche internationale Ordnung aussehen? Welche Schritte können heute unternommen werden? Wenn auch über das allgemeine Ziel Einigkeit herrscht, gehen doch die Meinungen bei der Beantwortung dieser konkreten Fragen weit auseinander. Die Gegensätze, die hier auftauchen, müssen ausgetragen werden. Ja, es ist vielleicht der erste Beitrag der Kirche, die Auseinandersetzung in Gang zu halten, vor allem da, wo um politischer Interessen willen die Tendenz besteht, sie abubrechen oder sogar zu unterdrücken. Der Reiche, der sich der Auseinandersetzung verschliesst, scheidet von vornherein aus dem Kampf gegen das Elend aus. Sich auf sie einzulassen, ist der erste Schritt zur Befreiung.

So viele Fragen in dieser Auseinandersetzung offen bleiben müssen, stehen doch gewisse Einsichten für das christliche Gewissen verhältnismässig fest. Die Tatsache, dass sich ein umfassendes politisches Programm nicht ohne weiteres entwickeln lässt, darf nicht zum Vorwand werden, auch diese Einsichten in Zweifel zuziehen. Einige Beispiele seien hier herausgegriffen:

- Es ist jedenfalls klar, dass die industriell entwickelten Länder auf die Dauer nicht so wie bisher weiterwachsen können. Es ist allein schon um ihrer inneren und äusseren Gesundheit willen wichtig, dass sie vom Zwang von Produktion und Konsum freierwerden. Es ist aber vor allem nicht tragbar, dass sie einen proportional so hohen Anteil der Güter

dieser Erde für sich in Anspruch nehmen. Eine radikale Vereinfachung ihres Lebens ist auf längere Sicht gefordert.

- Es ist jedenfalls klar, dass die Abhängigkeit der armen Länder durchbrochen werden muss. Sie müssen in die Lage versetzt werden, aus eigenen Kräften und Mitteln zu leben. Manches liesse sich nennen, um diesen Punkt zu verdeutlichen. Es gehört z.B. dazu, dass die industrialisierten Länder die Produkte der ökonomisch ärmeren Länder nicht von ihren Märkten ausschließen, nur weil sie günstiger angeboten werden und so die eigene Produktion gefährden könnten. Es gehört aber auch dazu, auf eine gerechtere 'Verteilung' des Wissens und der technologischen Mittel hinzuarbeiten. Der Vorsprung der industriell entwickelten Länder in Forschung und Technologie verfestigt den Gegensatz von reich und arm.
- Es ist jedenfalls klar, dass der Gegensatz von reich und arm nur überwunden werden kann, wenn die armen Nationen selbst entscheiden können, worin ihre Bedürfnisse bestehen. Es führt nicht zum Ziel, wenn sich reiche Nationen nach ihren eigenen Vorstellungen für die armen Nationen einsetzen. Lösungen können nur aus einem Dialog zwischen Partnern wachsen. Sind aber die Regierungen armer Länder in allen Fällen wirkliche Partner? Handeln sie im Interesse der armen Klassen? Wir wissen alle genug von autoritären Regimen und korrupten Administrationen in den Ländern der Dritten Welt, um daran Zweifel zu haben. Es gehört darum mit zum Kampf gegen das Elend, sich dafür einzusetzen, dass die armen Klassen der armen Länder sich organisieren und ihre Rechte vertreten können.
- Es ist jedenfalls klar, dass der Repression Widerstand geleistet werden muss, vor allem da, wo der Kampf um grössere Gerechtigkeit im Gange ist. Insbesondere gilt es, der Anwendung der Folter zu widerstehen. Die Folter als System ist eine verhältnismässig junge Errungenschaft, geboren aus der Sorge, dass die bestehenden Verhältnisse verändert werden und eine chaotische Situation entstehen könnte. Und wie rasch wird diese Errungenschaft als 'leider unvermeidlich' angesehen! Die Kirche kann sich nicht damit abfinden. Sie sieht in jedem Gefolterten Christus

selbst. Es ist darum eine Forderung des Glaubens, sich für ihn einzusetzen.

4. Die persönliche Dimension

Der Kampf gegen das Elend kann aber nicht ausschließlich auf der politischen und sozialen Ebene stattfinden. Nachdem lange Zeit die christliche Verantwortung allein im persönlichen Einsatz gesehen wurde, besteht heute die umgekehrte Tendenz. Der Gegensatz von reich und arm, so wird oft gesagt, kann allein durch eine neue politische Ordnung überwunden werden. Was der Einzelne tut, fällt nicht ins Gewicht, ja lindernde Aktionen des guten Willens sind sogar insofern gefährlich, als sie das wirkliche politische Problem vernebeln. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter wird heute mit Recht gelegentlich auf folgende Weise abgewandelt: der wirkliche Samariter hat sich für eine Gesellschaftsordnung einzusetzen, in der keine Notwendigkeit und kein Platz für Wegelagerer ist.

Die Veränderung der Strukturen ist in der Tat erforderlich. Der Einsatz des Einzelnen kann durch die äusseren Verhältnisse neutralisiert und unwirksam gemacht werden. Der Einsatz für eine neue Ordnung macht aber die persönliche Auseinandersetzung mit dem Reichtum nicht überflüssig. Das Neue Testament legt grösstes Gewicht auf die persönliche Dimension. Christus hat die Befreiung des Reichen im Auge, und der Reiche kann nur frei werden, wenn er sein persönliches Leben überprüft. Sein Einsatz für eine neue Ordnung wird nicht überzeugend sein, wenn er nicht mit persönlichem Einsatz verbunden ist.

Manches liesse sich aufgrund des Neuen Testamentes dazu sagen. Drei Überlegungen seien hier besonders betont.

Reichtum hat zur Folge, dass der Reiche den Armen nicht mehr sieht. Der reiche Mann im Gleichnis sieht den armen Lazarus vor seiner Türe nicht (Luk 16,19ff). Er war vermutlich ein gutherziger Mensch. Er unternimmt nur darum nichts, weil sein Reichtum ihn in seiner in sich geschlossenen Welt festhält. Die Fenster seines Festsals zeigen ihm wohl eher einen heilen Garten als das Elend der Welt. Können wir Schweizer das Elend

sehen? Es wird uns zwar von TV, Zeitungen, Aufrufen usw. immer wieder vor Augen geführt. Wir sind aber doch davon getrennt. Es wird erst zum lebendigen Gegenüber, wenn wir uns an einer Stelle persönlich zu engagieren beginnen.

Reichtum bietet Sicherheit. Der reiche Kornbauer in einem anderen Gleichnis sagt nach guter Ernte: «Seele, du hast viele Güter auf viele Jahre daliegen, ruhe aus, iss, trink und sei fröhlich» (Luk 12,19). Er hat seine Zukunft mit schützenden Mauern umgeben und fühlt sich in diesen Mauern sicher. Jesus warnt vor dieser trügerischen Sicherheit. «Du Tor, in dieser Nacht wird deine Seele von dir gefordert werden.» Wer seine Sicherheit «auf viele Jahre» sucht, wird sie gerade verlieren. Wie weit ist unser Leben von der Sorge um Sicherheit geprägt?

Freiheit kann nur durch bewusste Gestaltung des Umgangs mit dem Reichtum gewonnen werden. Der spontane persönliche Reflex wird immer 'Behalten' sein. Massnahmen sind darum erforderlich, diesen Reflex persönlicher Disziplin zu unterwerfen. Eine solche Massnahme ist z. B. die Abgabe des Zehnten. Sie mag zwar in mehr als einer Hinsicht diskutabel sein (der Zehnte bedeutet z. B. für den Reichen nicht dasselbe wie für den weniger Reichen). Sie hat aber den unbestreitbaren Vorzug, das Teilen von vornherein zur Selbstverständlichkeit zu machen.

Und die Kirche als organisierte Gemeinschaft? Was ist von *ihrem* Reichtum zu denken? Was von jedem einzelnen Jünger gilt, muss auch im Leben der Kirche als Gemeinschaft in Erscheinung treten. Der Ruf Christi stellt jede Gemeinde vor die Frage, welche Prioritäten sie setzt. Sieht sie über ihre Grenzen weg? Oder denkt sie in erster Linie an den Ausbau des eigenen Lebens? Wird sie in erster Linie von Gedanken geleitet, ihr Einkommen «auf viele Jahre» zu sichern? Oder ist sie bereit zu teilen? Stellt sie sich an die Front des Kampfes gegen das Elend, selbst auf das Risiko hin, manche zu verärgern? Oder sucht sie in erster Linie eine repräsentativere Rolle in der sie umgebenden reichen Gesellschaft zu spielen?

5. Dein Reich komme

Wird durch das Zeugnis der Christen – das politische und das persönliche – etwas in dieser Welt verändert? Ja, gibt es überhaupt Kräfte in der heutigen Welt, die jene Umkehrung der Verhältnisse wenigstens ein Stück weit herbeiführen können? Nachdem die Prognosen noch vor einem Jahrzehnt eher optimistisch waren, sind sie heute – jedenfalls in der westlichen Welt – pessimistisch geworden.

Der Kampf gegen das Elend ist darum unweigerlich von Zweifeln umgeben. Jeder Schritt, den wir unternehmen, lässt in uns die fragende Stimme laut werden, die sagt: hat die Geschichte nicht ihren festgelegten Lauf? Kann der gute Wille auch nur das Geringste ändern? Ja, ist es nicht weiser, ihr den Lauf zu lassen; denn selbst wenn etwas verändert werden sollte, wird es doch durch andere Entwicklungen wieder zunichte gemacht. Die Summe des Elends wird immer dieselbe bleiben.

Die Gewissheit des Glaubens beruht aber nicht auf der optimistischen oder pessimistischen Analyse der geschichtlichen Situation. Sie hat ihren Grund in der Erkenntnis, dass Gott und sein Reich Inhalt und Ziel der menschlichen Geschichte sind. Die Gegenkräfte sind übermächtig. Sie beherrschen das Bild. Sie scheinen die Gegensätze auf alle Zeiten festzuschreiben. Einzig dem Glauben ist das Wissen zugänglich, dass sie nur vorübergehendes Dunkel sind.

Die Gewissheit des Glaubens beruht darauf, dass unser Blick auf die Erfüllung der Geschichte in Gottes Reich gerichtet bleibt. Wendet sich der Blick davon ab, kann nur der Zweifel übrigbleiben. Es ist bezeichnend, dass Jesus in das Unser Vater die Bitte eingefügt hat «Dein Reich komme». Es lässt sich über das Reich Gottes nicht als offensichtliche Evidenz reden. Es kann nicht zum Programm erhoben werden. Es kann nur in der Erwartung des Gebets lebendige Wirklichkeit bleiben.

Wo das Reich erwartet wird, behalten auch kleine, auf den ersten Blick völlig aussichtslose Aktionen Verheissung. Ihr Sinn hängt nicht vom Erfolg ab. Sie werden gewissermaßen in Gottes Hände gelegt. Die Erklärung über die Hoffnung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Ban-

galore 1978) sagt an einer Stelle: Mit den zwei Broten und den fünf Fischen, die der Knabe brachte, speiste Jesus die Menge der Fünftausend. Warum sollte dies nicht zutreffen?

Veröffentlicht in: Theologische Reflexionen zum Jahresthema 1980 von Brot für Alle/Fastenopfer der Schweizer Katholiken.

14.

Gewalt und Gewaltlosigkeit

Wie reden wir angemessen von Gewalt und Gewaltlosigkeit? Handelt es sich dabei vor allem um ein Thema der Ethik? Je länger desto mehr komme ich zur Überzeugung, dass ethische oder gar moralische Überlegungen zu keinem angemessenen Verständnis führen. Aggressivität, Aggression und Gewalt sind nicht einfach verirrtes Verhalten, das sich durch das entsprechende ethische oder moralische Verhalten korrigieren liesse; es hilft deshalb nicht viel weiter, eine Liste von Imperativen und Richtlinien zur Bekämpfung der Gewalt aufzustellen. Aggressivität, Aggression und Gewalt gehören vielmehr zu jenen Konstanten der menschlichen Existenz, mit denen wir umgehen lernen müssen. Sie bestehen seit Anbeginn der Welt und werden bis zu ihrem Ende dauern. Wer als Mensch lebt, partizipiert an ihnen, selbst wenn er nicht als Sieger triumphiert, sondern als unterlegene Opfer untergeht. Keiner vermag ihr zu entkommen, wie er sich auch dreht und wendet. Gewiss, es gibt Faktoren, die die zerstörerischen Wirkungen von Aggression und Gewalt eindämmen. Die gesetzliche Ordnung ist ein solcher Faktor; sie hindert Aggression und Gewalt daran, ungestraft auszubrechen. Sie werden aber dadurch als Konstanten der menschlichen Existenz nicht aufgehoben. Sie werden sich mit der ihnen eigenen Urgewalt immer wieder neu manifestieren, und oft gerade da, wo sie bewältigt und unter endgültige Kontrolle gebracht schienen. Ja, man muss sogar sagen, dass die Mechanismen, nach denen sie funktionieren, unter gewissen Gesichtspunkten zu den unerlässlichen Strukturen des menschlichen Zusammenlebens gehören. Es kann deshalb nur eines geben: wir müssen lernen, mit Aggression und Gewalt als Konstanten in uns und um uns umzugehen¹.

1. Zwei Vergleiche

Um die Besonderheit des jüdischchristlichen Denkens in diesem Bereich deutlich zu machen, möchte ich mit zwei Vergleichen beginnen. Ich möchte zunächst die Geschichte von Kain und Abel derjenigen von Romulus und Remus gegenüberstellen. Ich möchte dann die zu Unrecht weit weniger bekannte Erzählung vom Tod der Tochter Jephthas mit derjenigen von der Opferung Iphigenies vergleichen.

1.1. Kain und Abel – Romulus und Remus

Die beiden Geschichten, die durch diese Namen bezeichnet sind, weisen zum mindesten auf den ersten Blick viele Ähnlichkeiten auf. Beide handeln von einem Brüderpaar, das sich entzweit. Der eine erschlägt den anderen, und in beiden Fällen hat der Mord mit der Gründung einer Stadt zu tun.

Bruderzwist ist der Ausdruck einer Spannung, die in der menschlichen Natur zutiefst verwurzelt ist. Brüder empfinden einander als Gefahr. Indem sie sich im Leben durchsetzen und verwirklichen wollen, zeigt sich, dass ihnen der andere im Wege steht. Es kommt zu Konkurrenz und Streit. Um das Ziel, das er sich gesetzt hat, zu erreichen, muss der eine den anderen ausschalten. Sobald er allein ist und allein bestimmen kann, ist der Weg frei zur 'Gründung einer Stadt'. Die Aufhebung der unbequemen Dualität schafft die Voraussetzung für die uneingeschränkte Entfaltung der Kräfte. Einer hat gesiegt. Einer hat die Macht. Einer fällt von nun an die Entscheidungen.

Rufen wir uns zunächst die Geschichte von Romulus und Remus in Erinnerung. Sie sind die Zwillingssöhne von Mars und Silvia Rhea. Zwillinge sind von jeher in allen Kulturen als etwas Unheimliches empfunden worden. Die Dualität lässt schon bei der Geburt späteren Zwist vorausahnen. Romulus und Remus werden am Tiber ausgesetzt. Eine Wölfin nimmt sich aber ihrer an. Sie werden von ihr gesäugt und grossgezogen. Wie sie das erwachsene Alter erreichen, wollen beide eine Stadt gründen. Sie holen die Auspizien ein – Romulus auf dem Palatin und Remus auf dem Aventin. Die

Zeichen sind Romulus günstig; die doppelte Zahl von Vögeln zeigt sich ihm, und er gründet daraufhin auf dem Palatin seine Stadt. Remus lehnt sich dagegen auf. Er verhöhnt Romulus, indem er über die vorgezeichnete Baulinie springt. Romulus erschlägt ihn. Und nun scharen sich die Männer um Romulus auf dem Palatin. Die Stadt wächst, vor allem nach dem durch eine List der Raub einer ausreichenden Zahl von Sabinerinnen gelungen ist Romulus wird nach erfolgreicher Laufbahn während der Musterung des Heeres in den Himmel entrückt.

Der Sinn der Geschichte ist deutlich. Damit die Stadt gegründet werden kann, muss Remus ausscheiden. Die Dualität von zwei Brüdern kann nicht dauern. Der Konflikt, der durch die Schuld des Remus ausbricht, muss sofort gelöst werden, wenn eine geordnete Gesellschaft entstehen soll. Romulus war im Recht, als er den Hohn zurückwies. Er geht als Sieger hervor, ja, er ist nicht nur Sieger, sondern erweist sich als weiser Regent. Er gibt der Stadt den Namen, Remus verschwindet in der Versenkung und Vergessenheit. Die Geschichte ist ein klassisches Beispiel dafür, dass die Anwendung von Gewalt 'konstruktiv' sein kann; wo wäre Rom hingekommen, wenn Remus nicht getötet worden wäre?

Die Geschichte von Kain und Abel (Gen 4) ist in vieler Hinsicht ähnlich und doch grundverschieden. Kain ist Ackerbauer, Abel ist Viehzüchter. Beide treten vor Gott, ihm ihre Opfer darzubringen. Abels Opfer findet vor Gott Gefallen, Kains Opfer wird nicht angenommen. Daraufhin erschlägt Kain seinen Bruder Abel. Gott tritt vor Kain und hält ihm das vergossene Blut vor; er verhängt seine Strafe über ihn, verhindert aber zugleich, dass Kain zur Rache für seine Tat erschlagen wird. Und später heisst es, dass Kains Sohn eine Stadt begründet.

Wo liegt hier der Unterschied? Er besteht im Wesentlichen darin, dass sich der biblische Erzähler eindeutig auf die Seite Abels stellt. Romulus wird nicht nur als Sieger dargestellt, es wird auch deutlich gemacht, dass er gegenüber Remus im Recht ist. Remus muss sterben, damit die Stadt zum Blühen kommen kann. Der Konflikt ist deshalb so wirksam aus der Welt geschafft, weil der Schuldige unterliegt. Die ganze Schuld liegt auf ihm, und nachdem der Schuldige geopfert ist, kann die Gesellschaft ihre Ruhe, ihr Gleichgewicht, ihre Versöhnung und Entfaltung finden. Das Funktionieren

der Gewalt wird in dieser Geschichte von seiner 'besten' Seite gezeigt. Die Gewalt baut auf. Die Fortsetzung der Geschichte unterstreicht das noch. Romulus wird in den Himmel entrückt. Remus hingegen verschwindet von der Bildfläche.

Abels Schicksal ist anders. Er wird zwar erschlagen, aber als der Gerechte in Erinnerung behalten. Kain, der Sieger, steht unter dem Fluch. Sein Sohn gründet zwar eine Stadt. Der biblische Erzähler betrachtet aber diese Gründung nicht als Rechtfertigung der Tat. Er ist sich dessen bewusst, dass die Stadt auf Gewalt beruht. Er beschönigt nichts. Er macht deutlich, dass die menschliche Gesellschaft vom Fluch der Gewalt, durch die sie entstanden ist, begleitet bleibt. Die Gewalt wächst sogar von Generation zu Generation und wird nur mühsam in Schranken gehalten. Abel hingegen wird vom Erzähler als das unschuldige Opfer dargestellt. Gott sagt Ja zu ihm, indem er ihm auf unerwartete Weise Nachkommenschaft gibt. Adam erhält als Ersatz für Abel einen anderen Sohn: Seth; von ihm wird mit Nachdruck gesagt, er sei Adam ähnlich gewesen, nach seinem Bilde. Die wahre menschliche Nachkommenschaft stammt also von ihm. Es ist, wie wir noch sehen werden, nicht ohne Bedeutung, dass nach dem Zeugnis der Evangelien Jesus aus dieser Linie stammt.

Ein ausserordentlicher, in der Geschichte der Kulturen einmaliger Sachverhalt: eine Tradition, die nicht den Erfolg verherrlicht, sondern für das Opfer Partei nimmt. Gewalt wird problematisiert.

1.2. Die Tochter Jephthas und Iphigenie

Diese beiden Geschichten lassen einen anderen Mechanismus der Gewalt sichtbar werden. Sie erzählen beide von einem Vater, der seine eigene Tochter opfert. Warum? Er muss, um in der kriegerischen Auseinandersetzung den Sieg davonzutragen, ein Opfer bringen. Der Sieg hat seinen Preis. Er hat zerstörerische Folgen nicht nur beim Besiegten, sondern auch beim Sieger. Der König muss hergeben, was seine eigene Existenz menschlich macht. Er muss seine Tochter darbringen. Die Gewalt nach aussen

wendet sich für ihn unerwartet auch gegen ihn selbst. Der Sieg geht zusammen mit Verlust und Verarmung.

Aber wiederum: Wie verschieden sind diese beiden Geschichten! Agamemnon, der Vater Iphigeniens, hat die Absicht, gegen Troja zu ziehen. Er kann sich nicht auf die Fahrt machen, weil seine Flotte durch eine Windstille lahmgelegt wird. Um loszukommen, muss er Artemis seine Tochter Iphigenie opfern. Er ist dazu bereit, seine Tochter willigt ein. Artemis nimmt das Opfer an, und die Flotte fährt aus zum Sieg über Troja.

Die Geschichte des Richters Jephtha (Ri 11,30ff.) verläuft anders. Auch er zieht aus in den Krieg. Und er verspricht, bevor er auszieht, dass er das erste Wesen, dem er nach seiner siegreichen Heimkehr begegnen wird, opfern werde. Der biblische Erzähler gibt zu verstehen, dass dieses Opfer von Gott nicht gefordert worden war. Jephtha hatte es freiwillig angeboten. Er hatte sich aus eigenen Stücken durch ein Gelübde gebunden. Er erringt den Sieg, und es fügt sich, dass er seine eigene Tochter opfern muss, weil sie das erste Wesen ist, dem er bei seiner Heimkehr begegnet. Sie war gekommen, um den Sieger zu begrüßen. Die Tochter willigt in das Opfer ein, weil sie das Dilemma des Vaters anerkennt. «Mein Vater, du hast deinen Mund dem Herrn gegenüber aufgetan. So tue mir, wie du es ausgesprochen hast.» Sie weiss, dass sie dem Mechanismus der Gewalt, der bereits zu spielen begonnen hat, nicht entinnen wird. Aber nun folgt jene Szene, jene überaus ergreifende Szene, die eine unerwartete Perspektive eröffnet.

«Dann sprach sie zu ihrem Vater: Dies sei mir noch vergönnt: lass mir noch zwei Monate Zeit, dass ich hingehe auf die Berge und meine Jungfrauschaft beweine, ich und meine Gespielinnen. Dann will ich wieder herabkommen. Er sprach: Gehe hin! und entliess sie für zwei Monate. Da ging sie hin mit ihren Gespielinnen und beweinte ihre Jungfrauschaft auf den Bergen. Nach zwei Monaten kam sie wieder zu ihrem Vater, und er tat ihr, wie er gelobt hatte. (Sie hatte aber nie mit einem Manne verkehrt.) Daher ward es Brauch in Israel: Jahr um Jahr gehen die Töchter Israels hin, die Tochter Jephthas, des Gileaditers, zu besingen, vier Tage im Jahr» (Ri 11,3740).

Vor allem der Schluss der Geschichte macht deutlich, wo der Erzähler steht. Wenn auch mit grosser Zurückhaltung, nimmt er Partei für die

Tochter. Er ist auf der Seite des Opfers, des Mädchens, das keinen eigenen Namen trägt, sondern allein durch den Namen des siegreichen Vaters in Erinnerung bleibt. Das Herz des Erzählers schlägt mit den Töchtern Israels, die jedes Jahr vier Tage lang den Tod dieses namenlosen Mädchens besingen, die das Opfer beweinen, das für den Sieg gebracht werden musste. Sie rühmen sie nicht in erster Linie als die Heldin, die den Sieg ermöglichte. Sie beweinen die Tatsache, dass sie um der siegreichen Gewalt willen als Jungfrau das Leben lassen musste. Indem sie jedes Jahr vier Tage lang demonstrieren, entreissen diese ersten 'Frauen für den Frieden' das namenlose Opfer der Vergessenheit, der es eigentlich anheimzufallen bestimmt ist².

Nochmals eine einmalige Haltung: eine Tradition, die nicht uneingeschränkt den Erfolg verherrlicht, sondern für das Opfer Partei nimmt. Gewalt wird problematisiert³.

2. Die Perspektive des christlichen Glaubens

Die beiden Vergleiche erlauben es, die Linie in das Neue Testament weiterzuziehen. Was bedeutet das Erscheinen, das Leben und das Sterben Christi im Blick auf Aggressivität, Aggression und Gewalt? Die erste Antwort, die sich aufdrängt, ist offensichtlich. Was in den beiden Geschichten des Alten Testaments nur angedeutet ist, wird im Neuen Testament voll entfaltet und aufs Äusserste radikalisiert. Jesus deckt durch sein Verhalten die Mechanismen der Gewalt auf fast unerträglich eindeutige Weise auf. Was in diesen beiden Geschichten nur kurz aufleuchtet, wird durch ihn in das volle Licht der Aufmerksamkeit gerückt. Und es handelt sich bei Jesus nicht mehr nur um eine Erzählung, in der der Erzähler Partei nimmt, sondern um eine Einsicht, die durch den Vollzug des eigenen Lebens bezeugt wird. Die Verbindung, die zwischen Abel, dem Opfer Kains, und Jesus, dem Opfer am Kreuz, besteht, wird im Neuen Testament dadurch symbolisch angedeutet, dass die Kette der Vorfahren Jesu von Adam über Seth, das als Ersatz für Abel geborene Kind Adams, und nicht etwa über Kain führt.

Wie ist nun aber Jesus in der Auseinandersetzung mit Aggression und Gewalt zu sehen? Ich möchte vier Aspekte nennen, die für Jesus nach den Berichten der Evangelien kennzeichnend sind:

- Jesus stand der Weg offen, sich mit Gewalt durchzusetzen. Er hätte die Mechanismen der Gewalt für seine Sache einsetzen können. Das ist der Sinn der Erzählung von der Versuchung durch den Satan. Alle Reiche der Welt werden ihm angeboten. Die Macht der Welt wird ihm zur Verfügunggestellt. Er wählt den Weg der Liebe. Dieser Grundentscheid am Anfang des Lebens Jesu ist im Zusammenhang mit unserem Thema von besonderer Bedeutung.
- Jesus wählt den Weg der Liebe nicht nur, er lebt ihn. Die Bergpredigt spricht in Worten aus, dass Liebe Verzicht auf Gewalt in sich schliesst. Wichtiger aber ist noch, dass das Leben Jesu diese Worte konsequent widerspiegelt.
- Nicht nur seine Botschaft, sondern seine Art des Lebens und Handelns wirkt als Beunruhigung. Er provoziert Widerstand. Es ist wichtig, dies zu sehen. Da wo die Liebe im Sinne des Evangeliums gelebt wird, entsteht nicht einfach Frieden. Die Liebe bringt Spannungen. Sie wirkt dadurch beunruhigend, dass sie der Gewalt widerspricht. Vor allem dadurch, dass sie die Mechanismen der Gewalt schonungslos aufdeckt. Wo Jesus erscheint, stellt er die Gewalt in Frage und nimmt ihr die Rechtfertigung, mit der sie doch umgeben ist. Er stellt sich auf die Seite der Opfer, die von anderen doch als schuldig angesehen worden waren. Er gibt damit denen, die Mechanismen der Gewalt benützen, ein schlechtes Gewissen. Die Geschichten von Kain und Abel und von der Tochter Jephthas sind, wie wir gesehen haben, Ausnahmen. Die Gewalt wird in Geschichten, Mythen, Legenden, ja Gesetzen in der Regel als etwas Positiv-Konstruktives verherrlicht und gerechtfertigt.
- Und schliesslich das Wichtigste im Leben Jesu: er wird selbst zum Opfer. Der Mechanismus der Gewalt, den er aufgedeckt hat, kehrt sich gegen ihn. Er wird selbst zum Sündenbock. Er steht nicht nur auf der Seite Abels und der Tochter Jephthas. Er *wird* Abel und die Tochter Jephthas. Er stirbt am Kreuz.

Was sich bei Jesus findet, gilt auch für die Jünger. Jüngerschaft ist ja nichts anderes als die Bereitschaft, seinem Leben im eigenen Leben Raum zu geben. Was sich bei Jesus beobachten lässt, müsste sich im Leben der Jünger wiederfinden lassen. Augustin hat in seinen Schriften gelegentlich davon gesprochen, dass die Kirche ihren Anfang bei Abel, dem Gerechten, habe. Diese Aussage ist im Zusammenhang mit unseren Überlegungen von Bedeutung. Die Kirche kann so wenig wie Jesus selbst von Kain abstammen. Wenn sie Jesus gehorsam ist, steht sie in der Linie Abels. Sie ist eine Gemeinschaft von Menschen, die an die Macht der Liebe glauben; die der Gewalt widersprechen und sich auf die Seite der Opfer stellen. Sie ist eine Gemeinschaft von Menschen, die bereit sind, dafür auch den Preis zu bezahlen. Die Kirche, die von Abel stammt, wird dem Romulus-Denken widerstehen. Die grosse Frage, die sich jedem Einzelnen und der Kirche als Ganzer stellt, lautet darum: Wie kann diese Berufung durchgehalten werden? Wie kann diese Sicht der menschlichen Beziehungen in der Praxis bewährt werden?

3. Wie brechen wir aus dem Teufelskreis der Gewalt aus?

Was Jesus im Blick auf Gewalt und Gewaltlosigkeit lehrt, war von jeher schwierig zu verstehen. Denn es kann kein Zweifel sein, dass es gegen den Strich des spontanen Denkens läuft. Wenn aber bereits das Verstehen schwierig ist, wieviel grösser sind die Schwierigkeiten, wenn es darum geht, das von Jesus Vorgelebte nachzuvollziehen? Und doch hat die Botschaft Jesu heute eine zusätzliche Relevanz gewonnen. Die menschliche Gesellschaft hat sich verändert. Die erhöhte Komplexität, die ihr heute eigen ist, hat sie verletzlicher gemacht. Spannungen zwischen einzelnen Menschen, vor allem aber zwischen Völkern und Nationen, stellen ein erhöhtes Risiko dar. Jeder Konflikt kann ausarten und Zerstörungen nach sich ziehen, die weit über die Bedeutung des ursprünglichen Anlasses hinausgehen. Konflikte können darum nicht mehr so ausgetragen werden, wie es nach dem Mechanismus der Gewalt geschehen müsste. Die Auseinandersetzung, die dafür erforderlich ist, kann so weitreichende Folgen haben, dass man sie

sich nicht "leisten" darf. Die Gefahr ist zu gross, dass sie statt zu einer Lösung zu immer grösseren Weiterungen führt.

Wie lassen sich aber die spontanen Mechanismen der Gewalt durchbrechen und überwinden? Genügt die Angst vor Schaden und Zerstörung, die sich nicht mehr kontrollieren lassen? Gewiss, diese Angst setzt Grenzen. Sie erzeugt einen Reflex, der vor der Auseinandersetzung zurückschrecken lässt. Sowohl Kain als auch Romulus werden durch den heutigen Zustand der Gesellschaft zu grösserer Vorsicht genötigt. Sie halten sich in grösserer Masse zurück, weil sie wissen, dass die Tat, die sich ihnen spontan aufdrängt, gefährlicher geworden ist. Sie sind gewissermaßen dazu 'verurteilt', vom Mechanismus der Gewalt keinen Gebrauch zu machen, weil in der heutigen Zeit zu viele Risiken damit verbunden sind. Es wäre aber eine Illusion, auf diese Angst zu bauen. Die Mechanismen der Gewalt mögen durch sie eine Weile aufgehalten werden, sie werden aber nicht aufgehoben. Der Konflikt wird früher oder später doch ausbrechen.

Oder genügt es, an die menschliche Einsicht zu appellieren? Können die Mechanismen der Gewalt auf dem Wege der Vernunft in ihrer Wirksamkeit eingedämmt werden? Gewiss, es ist von grösster Bedeutung, darüber Bescheid zu wissen, wie sie funktionieren. Präzise Kenntnis ist die Voraussetzung dafür, sie zu durchbrechen und zu überwinden.

Die Mechanismen der Gewalt können aber letztlich weder durch die Vernunft noch durch den Willen beherrscht werden. Das berühmte Buch von Konrad Lorenz «Das sogenannte Böse» ist in dieser Hinsicht enttäuschend. Lorenz bietet zunächst eine überzeugende Analyse von Aggression und Gewalt in der Tier und Menschenwelt. Er lässt seine Ausführungen aber dann in einem seltsam flachen «Bekenntnis zum Optimismus» ausklingen⁴. Nachdem die urtümliche Macht der Mechanismen der Gewalt nachgewiesen worden ist, ist der Leser auf alles andere gefasst als die hausbackenen Lebensweisheiten und moralischen Richtlinien, die Lorenz ihm bietet. Das Irrationale, das die Gewalt kennzeichnet, ist mit einem Mal verschwunden. Die Problematisierung durch vernünftige Überlegung mag der Gewalt Schranken setzen. Sie wird aber nicht den eigentlichen Nerv der Mechanismen berühren.

Was bleibt also? Ich denke, der einzig wirksame Weg in der Bekämpfung der Aggression und Gewalt ist der Weg, den Jesus vorgelebt hat. Und zwar aus dem einfachen Grund, dass er die Existenz der Mechanismen der Gewalt bis ins Letzte ernstgenommen hat. Er hat die Anwendung von Gewalt nicht als eine menschliche 'Caprice' behandelt, die sich bei entsprechendem Verhalten vermeiden liesse. Gewiss, er hat zur Liebe aufgerufen. Er hat die Sinnlosigkeit der Mechanismen der Gewalt aufgedeckt. Er ist aber vor allem bereit gewesen, sich selbst an die Stelle der Opfer der Gewalt zu stellen.

Eine weitere Beobachtung über das Funktionieren der Gewalt mag an dieser Stelle wichtig sein. Der einfachste Reflex der Gewalt besteht darin, den Konkurrenten, der der Selbstverwirklichung im Wege steht, auszuschalten; es ist offensichtlich, dass Menschen bereit sind, hohe Preise zu bezahlen, um dieses Ziel zu erreichen. Sie setzen für den Sieg selbst das eigene Glück aufs Spiel. Gewalt findet aber nicht nur in solcher direkter Auseinandersetzung statt. Ihr Funktionieren ist noch unheimlicher. Wenn eine Spannung sich auf dem 'einfachen' Weg nicht lösen lässt, wird sie oft dadurch gelöst, dass die Schuld dafür bestimmten Personen oder Personengruppen zugeschoben wird. Jemand wird zum Sündenbock erklärt und aus der Gesellschaft ausgeschieden. Die Spannung, die für die Gesellschaft unerträglich geworden ist, wird auf eine bestimmte Stelle projiziert. Sie wird dadurch greifbar und kann bewältigt werden. Die Gesellschaft braucht diesen Vorgang, um leben zu können. Sie braucht Sündenböcke, die ihr die Spannungen und Konflikte abnehmen. Sie ist in Unruhe und in der Gefahr der Desintegration, solange sie nicht weiss, wer für den Konflikt die 'Verantwortung' trägt. Sie findet ihre Ruhe wieder, sobald der Sündenbock ausgeschieden ist. Die Projektion wird oft hervorstechende Persönlichkeiten treffen. Wer z.B. in verantwortlicher Stellung am politischen Leben beteiligt ist, muss von vornherein mit der Möglichkeit rechnen, eines Tages zum Sündenbock gemacht zu werden. Die Projektion kann aber auch ganz unerwartete und im Grunde unbeteiligte Menschen treffen; sie werden oft nur darum als Schuldige auserkoren, weil sie 'anders' sind.

Die Bedeutung des Todes Jesu am Kreuz besteht darin, dass er sich selbst zum Sündenbock hat machen lassen und damit die Gewalt auf sich genommen hat. Der Weg Christi schliesst diese letzte Konsequenz ein.

Was heisst das für die Kirche? Ich denke, es heisst zunächst einmal, dass sie sich das Kreuz Jesu ständig vor Augen hält, dass sie im Gottesdienst zusammenkommt und das Gedächtnis Jesu feiert. Riten und gottesdienstliche Handlungen haben von jeher eine wichtige Rolle bei der Überwindung von gefährlichen Spannungen gespielt. Statt dem Mechanismus der Gewalt seinen Lauf zu lassen, wird er auf die gottesdienstliche Ebene transponiert. Er wird im Ritus dargestellt. Je wirklicher die Darstellung empfunden wird, desto mehr vermag sie den eigentlichen Vollzug des Mechanismus zu ersetzen. Der Gottesdienst der christlichen Gemeinde ist die Zuwendung zu Christus, der am Kreuz gestorben ist; es kann kein Zweifel sein: eine Gemeinde, die mit Überzeugung singt «Christe, du Lamm Gottes, der du trägst die Sünde der Welt, erbarm dich unser», wird ihre Spannungen und Konflikte ein Stück weit überwinden können.

Der Weg Jesu verlangt aber noch mehr von der Kirche. Wenn sie 'Kirche seit Abel' sein will, muss sie den Weg Jesu in der Praxis gehen. Und hier liegt eine Quelle grosser Verlegenheit. Ist die Kirche heute 'Kirche seit Abel'? Ist jeder Einzelne von uns, bin ich ein Glied dieser Kirche? Wohl kaum, selbst dann, wenn wir an Demonstrationen für den Frieden teilnehmen. Denn der Weg Jesu führt weit über Demonstrationen hinaus.

4. Liebe gegen Gewalt

Wie sieht dann aber der Einsatz gegen Aggression und Gewalt aus? Lassen Sie mich zum Schluss vier Konsequenzen nennen. Sie entsprechen den vier Bemerkungen, die ich am Anfang über den Weg Jesu gemacht habe:

- Jesus stand vor der Versuchung, seine Sendung innerhalb der Mechanismen der Gewalt zu vollziehen. Er hat darauf verzichtet. Wer ihm nachfolgen will, muss deshalb den Einsatz in der Liebe wählen. Liebe viele mögen diesen Ausdruck als allgemeines, frommes und leeres Wort empfinden. Es bedeutet in unserem Zusammenhang die Entscheidung,

für die Gemeinschaft dazusein und sich nicht auf das Spiel der Konkurrenz einzulassen. Diese grundlegende Entscheidung muss von dem Bemühen der Selbsterkenntnis begleitet sein. Jeder von uns muss Klarheit über sich selbst gewinnen. Er muss wissen, dass auch er an den Mechanismen der Gewalt partizipiert und versuchen, ins Bewusstsein zu heben, wie das Gewalttätige in ihm selbst funktioniert. Dieses Bemühen der Selbsterkenntnis ist so etwas wie ein Gegengift gegen die Mechanismen der Gewalt. Eine Hilfe im Umgang mit den Konflikten, die ständig spontan wieder neu entstehen. Ich spreche von einem grundlegenden Entscheid für die 'Liebe', weil ich denke, dass dieses Wort mehr sagt als 'Gewaltlosigkeit'. Liebe verlangt einen positiven Einsatz, Gewaltlosigkeit gibt den Eindruck, es handle sich einzig um den Verzicht auf die Gewalt. Es geht aber um mehr als die Verurteilung der Gewalt und den Verzicht auf Verhaltensweisen, die ihr entspringen. Liebe ist die Bewegung auf andere zu.

- Die zweite Konsequenz ist der Einsatz für die Opfer. Wäre die Liebe allgemein befolgte Regel, gäbe es keine Opfer der Gewalt. Ihre Zahl ist aber in Wirklichkeit Legion. Die Mechanismen der Gewalt führen mit unausweichlicher Regelmässigkeit zu Opfern. Ständig finden wir uns in Situationen, in denen Opfer bereits entstanden sind. Der Weg Jesu führt an ihre Seite. Diese Aufgabe der Solidarität mag offensichtlich klingen. Sie ist aber in Wirklichkeit weit schwieriger zu vollziehen, als man denkt. Das spontane Denken ist geneigt, Opfer, die einmal gebracht sind, abzuschreiben. Was soll es, einer aussichtslosen oder sogar schon verlorenen Angelegenheit nachzutruern? Das Kapitel muss abgeschlossen werden. Abel ist tot, die Tochter Jephthas ist tot. Sie können nicht mehr zum Leben erweckt werden. Wir mögen das Geschehene bedauern. Aber müssen wir uns nicht dem Leben zuwenden? Die 'Kirche seit Abel' kann dieser Überlegung, so einleuchtend sie zunächst ist, nicht folgen. Sie weiss, wie leicht jemand, der untergegangen ist, nachträglich für schuldig erklärt werden kann. Sie weiss, welches tiefes Bedürfnis wir haben, unser eigenes Überleben zu rechtfertigen und wie rasch wir bereit sind, ein einmal geschehenes Unrecht zu 'erklären'. Die 'Kirche seit Abel' muss sich für die Opfer des Unrechts einsetzen. Die Töchter Israels müssen

für die Tochter Jephthas vier Tage im Jahr weinen. Weinen nicht nur im Sinne passiver Trauer, sondern im Sinne des Protestes gegen die Gewalt, die weiter und weiter Opfer erzeugt.

- Die dritte Konsequenz: Wer die Mechanismen der Gewalt kennt, weiss, dass die Gewalt auf längere Sicht neue Gewalt hervorruft. Der Einsatz der Liebe wird darum immer versuchen müssen, den Ursprung der Gewalt neu zu entdecken. Es handelt sich nicht nur darum, die letzte Manifestation zu bekämpfen. Gewalt ist in einer Gesellschaft am Werke, längst bevor sie für jedermann sichtbar wird, bevor sie die gesetzlichen Regeln überschreitet und die gesamte Bevölkerung zu beunruhigen beginnt. Es braucht darum die Phantasie, nicht bei den Symptomen stehen zu bleiben, sondern nach den tieferen Gründen zu forschen. Gewalt kann auf alle Fälle nicht erst bekämpft werden, wenn sie ausgebrochen ist.
- Und schliesslich muss wohl gesagt werden, dass die 'Kirche seit Abel' das Risiko auf sich nehmen muss, selbst Opfer zu werden. Ich wage es kaum, diesen Satz auszusprechen. Denn was bedeutet er in meinem Munde, der ich doch in einer sicheren Situation lebe? Bin ich zu diesem Risiko bereit? Ich kann davon nur reden, weil sich die Konsequenz aus dem Evangelium ergibt. Ich rede auch davon, weil das Zeugnis der Kirche in der heutigen Zeit immer wieder dazu führt, dass Christen getötet werden. Das Martyrium ist wieder eine zeitgenössische Realität geworden. Was sich in den ersten Jahrhunderten der Christenheit ereignete, wird heute neu erfahren. Ja, manche gehen so weit, dass sie von diesem Jahrhundert als einem Jahrhundert der Märtyrer sprechen. Denken wir an Personen wie Martin Luther King, Erzbischof Luwum oder Erzbischof Romero, um nur einige Namen zu nennen. Und wieviele namenlose Opfer wären zu dieser Liste hinzuzufügen.

Noch eine abschliessende Bemerkung. Das Zeugnis der Schrift redet nirgends davon, dass sich eine gewaltfreie Welt verwirklichen liesse. Die Grenzen, die der menschlichen Existenz gesetzt sind, müssen von vornherein im Auge behalten werden. Die Voraussetzungen des Zusammenlebens lassen sich nicht grundlegend verändern. Die Generation, die heute heranwächst, mag ein klareres Bild von den Gefahren haben, die ihr Überleben

bedrohen. Sie wird sich darum vielleicht zögernder auf die Anwendung der Gewalt einlassen. Aber sie wird darum der Gewalt nicht entrinnen können. Jedes Bekenntnis zum Optimismus wird durch die Tatsachen bald demontiert. Es wäre aber falsch, daraus den Schluss zu ziehen, dass der Kampf gegen die Gewalt sinnlos wäre. Im Gegenteil: jeder einzelne Schritt, den wir in der Liebe tun, hat seinen Sinn in sich selbst. Er ist ein Zeichen für eine Welt, die kommen wird. Gott wird sie schaffen. Was wir aber jetzt tun, ist ein Zeichen, das aufleuchtet und darum, weil es aufleuchtet, seinen Sinn hat. Ist das nicht genug, um einige Schritte zu tun?

Veröffentlicht in: Frauen für den Frieden (Hg.), *Unsere tägliche Gewalt*, Basel 1983, S. 203 – 217.

¹ Vgl. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978.

² Phyllis Trible, *The Sacrifice of the Daughter of Jephthah*, in: *Union Seminary Quarterly Review*, Vol. XXXVI Supplementary Issue, New York 1981; Elke Rügger-Haller, *Klage um Jiphtachs Tochter*, in: *Frauen entdecken die Bibel*, Freiburg 1986, S. 44ff.

³ Es ist interessant zu beobachten, auf welche Weise der Text von Händels Oratorium *Jephtha* die Erzählung verändert. Die Tochter Jephthas gibt sich willig als Opfer hin. «Jephtha ist Sieger! Israel ist frei! Für solch ein Heil, wie klein ist doch der Preis eines Lebens!» Gott nimmt dieses heroische Opfer nicht an, sondern gebietet ihr, ihm als Jungfrau zu dienen. «Sie ist nicht bestimmt, auf dem Altar zu bluten; der Herr des Himmels, der deinen Schwur empfing, heisst so ihn deuten, deiner Fraue hold.» Die eigentliche Intention der Geschichte wird auf diese Weise aufgehoben. Der Text will die Geschichte akzeptabler machen, fällt aber einfach zurück in die Rechtfertigung des Mechanismus der Gewalt. Vgl. G.G. Gervinus, *Händels Oratorientexte*, Berlin 1873, S. 344ff.

⁴ Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien 1973.

15.

«Ich bin Jesus, den du verfolgst.» – Eine Meditation über Folterer und Gefolterte

Apostelgeschichte 8,1-8

«Saulus aber hatte Wohlgefallen an seiner (des Stephanus) Tötung. Es kam aber an jenem Tage eine grosse Verfolgung über die Gemeinde in Jerusalem; und alle zerstreuten sich aufs Land in Judäa und Samarien, ausgenommen die Apostel. Den Stephanus aber bestatteten gottesfürchtige Männer, und sie erhoben eine grosse Totenklage über ihn. Saulus dagegen verwüstete die Gemeinde, indem er in die Häuser eindrang, und er schleppete Männer und Frauen fort und überlieferte sie ins Gefängnis.

Die nun, welche sich zerstreut hatten, zogen umher und verkündigten das Wort. Philippus aber kam in die (Haupt) Stadt Samariens hinab und predigte ihnen den Christus. Die Volksmenge aber achtete einmütig auf das, was Philippus sagte, indem sie zuhörten und die Zeichen sahen, die er tat. Aus vielen nämlich von denen, die unreine Geister hatten, fuhren sie unter lautem Geschrei aus; viele vom Schlag Getroffene und Lahme aber wurden geheilt. Da entstand grosse Freude in jener Stadt.»

Unter den grossen Zeugen des christlichen Glaubens nimmt ein Ex-Folterer einen wichtigen Platz ein. Paulus, der grosse Apostel, dessen Briefe einen wichtigen Teil des Neuen Testaments ausmachen, war vor seiner Bekehrung ein Folterer gewesen. Wir wissen es aus seinem eigenen Mund. Immer wieder hat er sich später dazu bekannt, dass er die Gemeinde verfolgt habe (1 Kor 15,7; Phil 3,5; Apg 22,20).

Die Apostelgeschichte gibt uns näheren Aufschluss über jene Zeit. Paulus war als junger Mann mit der neuen Bewegung in Berührung gekommen. Sie behaupteten, dass Gott Jesus, der am Kreuz gestorben war, von den Toten auferweckt habe. Gott hat ihn als den Messias bestätigt, sagten sie. Paulus

selbst hatte Jesus nie getroffen. Er teilte aber mit seinen jüdischen Freunden die Überzeugung, dass die Behauptung zu ungeheuerlich sei, um unwidersprochen zu bleiben. Er war darum froh, dass die jüdischen Behörden sich regten. Er war dabei, als Stephanus, einer der erfolgreichen Prediger der neuen Bewegung, vor dem Hohen Rat verklagt wurde. Nach der Vorschrift mussten die Zeugen, die vor dem Hohen Rat gegen Stephanus ausgesagt hatten, die ersten Steine werfen. Sie legten ihre Kleider zu Füßen des Paulus nieder, und er betrachtete aus der Nähe, wie Stein nach Stein auf Stephanus geworfen wurde. «Saulus aber», heisst es, «hatte Wohlgefallen an seiner Tötung» (8,1). Von jetzt an wusste er, was er zu tun hatte: Er musste mithelfen, dass diese neue Sekte nicht um sich greifen konnte. Er beteiligte sich mit der ihm eigenen Leidenschaft an der Verfolgung, die über die Gemeinde hereinbrach. «Er verwüstete die Gemeinde» (8,3)..Nicht genug damit, die führenden Köpfe zu eliminieren, auch die Gemeinde selbst musste ausgerottet werden. Er drang in die Häuser ein, schleppte Männer und Frauen fort und überlieferte sie dem Gefängnis.

Was trieb ihn dazu? Die Erklärung muss nicht weit gesucht werden. Saulus war ein frommer Jude, der sich der Tradition verpflichtet wusste. Er war Pharisäer (Phil. 3,5), der sich streng an das Gesetz hielt. Die neue Bewegung stellte in seinen Augen eine Abweichung dar. Der Glaube der Väter war in Gefahr. Gott sollte sich in Christus neu offenbart haben! Gott sollte die Grenzen des jüdischen Volkes gesprengt haben und allen Völkern den Zugang zu seiner Liebe gewähren! Ist es nicht verständlich, dass solche Behauptungen ihn in Unruhe versetzen mussten! Ist es nicht verständlich, dass er in der Mission der Christen die Gefahr nicht nur der Verführung, sondern der Subversion sah? Von seinen Überzeugungen her musste er sich mit aller Entschiedenheit zur Wehr setzen.

Er schreckte auch nicht davor zurück, Gewalt anzuwenden. Andere waren in dieser Hinsicht zurückhaltender als er. Denken wir etwa an Gamaliel, den angesehenen Lehrer. Er warnte vor der Gewalt. «Stehet von diesen Leuten ab», sagte er, «und lasset sie gewähren! Denn sollte dieses Vorhaben oder Werk von Menschen stammen, so wird es zunichte werden; stammt es aber von Gott, so werdet ihr sie nicht vernichten können» (Apg 5,38). Saulus hatte aber für solche Überlegungen nicht viel übrig. Sie wären ihm damals

als Lauheit vorgekommen. Die neue Bewegung, die sich in Jerusalem regte, musste vielmehr im Keim erstickt werden, und wenn die Behörden jetzt rasch und entschlossen handelten, konnte es ihnen noch gelingen.

Saulus war damit allerdings in einen tiefen Widerspruch geraten. Er will die reine Tradition verteidigen. Er will sein Volk vor Schaden bewahren. Er will dem Leben dienen. Er wählt aber dazu Mittel des Todes. Er setzt Gewalt ein, um die Veränderung der überlieferten Werte zu verhindern. Die Sache für die er eintritt, wird durch die Methode, die er anwendet, unglaubwürdig gemacht. Er redet von Heil und braucht doch Gewalt, die Leben zerstört. Er will Menschen retten und steht doch mit blutigen Händen da.

Der Widerspruch wird in unserem Abschnitt dadurch auf drastische Weise sichtbar gemacht, dass die dunkle Gestalt des Saulus der hellen Figur des Philippus gegenübergestellt wird. «Die Volksmenge achtete auf das, was Philippus sagte, aus vielen fuhren unreine Geister aus, viele vom Schlag Getroffene und Lahme wurden geheilt». Auf der einen Seite Saulus, der nichts als Verwüstung anrichten kann. Auf der andern Seite Philippus, um den herum das Leben wächst. «Es entstand grosse Freude in jener Stadt», heisst es, «in die er gekommen war, von Christus zu predigen.» Philippus, indem er Christus verkündigt, wird zur Quelle des Lebens; Saulus, indem er Gewalt anwendet, disqualifiziert sich selbst.

Er lässt sich allerdings nicht sofort aus der Bahn werfen. Im Gegenteil! Er beschliesst, seine Aktion über die Grenzen Jerusalems hinaus auf Damaskus auszudehnen. Er lässt sich von den Hohepriestern Vollmachten geben, damit er gegenüber den Behörden gedeckt ist, und macht sich auf den Weg. Aber genau in dem Augenblick tritt die unerwartete Wende ein. Er begegnet dem Christus, den er in der Person seiner Jünger verfolgt. Der Auferstandene selbst tritt ihm vor Augen und ruft ihn an: «Saul, Saul, warum verfolgst du mich?»

Paulus fällt ihm zu Füssen und wird von ihm in Dienst genommen. Eine Umkehr, wie sie weitreichender kaum gedacht werden könnte. Es ist darum auch nicht verwunderlich, dass sein ganzes Wesen, Seele und Leib davon betroffen wird. Er wird für eine Weile blind und braucht lange Zeit, bis er

seine Erfahrung auf der Strasse nach Damaskus versteht und über ihre Folgen ins Klare kommt.

Paulus begegnete dem Auferstandenen. Es wurde ihm deutlich, dass er stärker war nicht nur als er selbst, sondern auch als die Tradition, die er mit so viel Leidenschaft verteidigte. Er musste anerkennen, dass die Zukunft ihm gehörte. Aber war damit nicht auch das Gericht über sein bisheriges Leben gesprochen? Denn dieser Auferstandene war ja kein anderer als Jesus, der die Botschaft der Liebe verkündigt hatte, der jedes Angebot der Macht von sich gewiesen hatte, und der, weil er auf jedes Mittel der Gewalt verzichtete, Schritt für Schritt den Weg bis zum Tod am Kreuz gehen musste.

Indem Paulus dem Auferstandenen begegnete, musste er einsehen, dass sein bisheriges Leben ein Irrtum gewesen war. Er war «um der guten Sache willen» zum Folterer geworden. Jetzt wird ihm klar, dass daraus nur Tod und Todesgeruch kommen können. Eine neue Zeit ist für ihn angebrochen. An die Stelle der Gewalt ist die Liebe getreten. «Das Alte ist vergangen, siehe, es ist neu geworden.»

Paulus – ein Ex-Folterer! Wir haben bereits gesehen, dass Paulus diese Vergangenheit weder leugnet noch verschwiegen hat, ja, es ist ihm sogar offensichtlich wichtig gewesen, immer wieder darauf hinzuweisen, dass er diesen Weg geführt worden war. Denn wurde nicht am Beispiel seiner Erfahrung Gottes unwiderstehliche Gnade sichtbar? Auch aus Folterern vermag er sich seine Diener zu machen!

Die besondere Vergangenheit, der der Auferstandene auf dem Weg nach Damaskus ein Ende setzte, ist aber auch insofern nicht vergessen, als sie im Denken des Paulus tiefe Spuren hinterlassen hat. Oder ist es nicht auch damit zu erklären, dass er den Gekreuzigten immer und immer wieder in den Mittelpunkt stellte? Nicht er selbst will mit «überredenden Weisheitsworten» im Vordergrund stehen (1 Kor 2,4); nachdem er den Weg der Gewalt hinter sich gelassen hat, will er jetzt nur noch Raum dafür schaffen, dass der Geist selbst in den Herzen wirken kann.

Aber was heisst das nun für die Kirche? Was heisst es insbesondere für den Kampf gegen die Folter?

1. Der auferstandene Christus sagt ein eindeutiges Nein zur Versuchung der Macht. Er will keinen Zwang. Er will die Menschen von innen her erfassen und in der Intimität ihres Herzens verwandeln. Der Weg der Macht ist zwar auf den ersten Blick wirksamer und erfolgreicher. Wer Macht hat, hat auch Einfluss, er vermag sich durchzusetzen. Der Preis, den die Kirche für diesen 'Erfolg' bezahlen muss, ist aber hoch. Denn jedesmal, wenn sie versucht, ihrer Sache von aussen nachzuhelfen, wird das Evangelium verfälscht. Gottes Geist wird in menschliche Regie genommen, das Evangelium wird zum Programm erniedrigt, das sich in nichts von anderen Programmen unterscheidet.

Der Auferstandene sagt nein zu dieser Verkehrung. Und doch ist die Kirche der Versuchung der Macht im Laufe ihrer Geschichte bis heute immer wieder erlegen. Sie ist selbst immer wieder den Weg gegangen, den Saulus gegenüber den ersten Christen gegangen ist. Wie oft haben Christen im Laufe der Jahrhunderte Andersdenkende verfolgt? Wie oft ist die Kirche inquisitorisch geworden? Wie oft hat sie es als ihre Pflicht angesehen, Ketzer mit Gewalt zu beseitigen – von der Verfolgung der Juden ganz zu schweigen? Wie oft ist sie vor allem ein Bündnis mit den Mächten und Mächtigen ihrer Zeit eingegangen? Sie meint, auf diese Weise Einfluss zu gewinnen und sich ihre Zukunft zu sichern. In Wirklichkeit untergräbt sie die Glaubwürdigkeit ihres Zeugnisses.

Oder was anderes geschieht heute in Südafrika und Südamerika? Die Kirche ist hier verbunden mit Regimes, die angeblich für die Sache Christi eintreten wollen, sich aber in Wirklichkeit in immer grössere Ungerechtigkeit verstricken. Sie sprechen davon, dass sie berufen seien, die Werte der christlichen Zivilisation gegenüber der Gottlosigkeit des Marxismus zu schützen, greifen aber zu Mitteln, die diesen Werten in jeder Hinsicht widersprechen: Ausbeutung, Repression und Folter. Und die Kirche wird durch dieses Bündnis zur Komplizin der Ungerechtigkeit.

Die Stimme des Ex-Folterers Paulus ist eine ständige Erinnerung daran, dass der auferstandene Herr uns zu Wächtern bestellt hat. Er mahnt die Kirche, sich immer und unter allen Umständen auf die Seite der Opfer zu schlagen.

2. Wächter, die für die Opfer eintreten: Was heisst das eigentlich? Was heisst es insbesondere im Kampf gegen die Folter? Rufen und Schreien in dem Augenblick, in dem die Folter in einem bestimmten Land zur anerkannten Methode wird, in der Folterer ausgebildet und Folterkammern eingerichtet werden? Artikel schreiben und Briefe an die verantwortlichen Behörden senden, wenn Menschen verhaftet und gefoltert werden? Den Angehörigen beistehen? Das alles gehört ohne Zweifel dazu. Wer aber im Kampf gegen die Folter engagiert ist, weiss, dass die Aufgabe des Wächters weit früher beginnt. Er weiss, dass die Anwendung der Folter immer ein Zeichen dafür ist, dass die Gesellschaft aus den Fugen geraten ist. Interessen sind nicht ins Gleichgewicht gebracht worden. Gegensätze haben sich ungehindert ausgewachsen können. Konflikte sind unerledigt geblieben. Widerstand ist unterdrückt, vielleicht sogar mit Gewalt gebrochen worden. Und mit einem Mal ist die Atmosphäre entstanden, in der die Anwendung der Folter in den Augen der Regierung und der Polizei 'leider' unausweichlich wird. Die Ordnung kann anders angeblich nicht mehr aufrechterhalten werden. Die Verantwortung des Wächters beginnt darum längst bevor die Folter tatsächlich praktiziert wird. Sie beginnt, wenn sich die ersten Anzeichen der Entfremdung, der Polarisierung und der Verängstigung einstellen.

Wenn wir den Kampf gegen die Folter konsequent betreiben, gehört dazu der Einsatz dafür, dass die Gesellschaft dialogfähig bleibt und nicht sofort dem Reflex der Angst erliegt.

Gehen wir nochmals zu Paulus zurück. Er lebte in einer Umgebung, die durch das Auftauchen der neuen Bewegung erschreckt wurde. Was bedeutet diese neue Lehre für die bewährte Ordnung? Er selbst ist von dieser Frage umgetrieben. Er sucht aber nicht das Gespräch, sondern entscheidet sich sofort dafür, die Gefahr durch gewaltsame Unterdrückung zu bannen. Die Angst vor der Zukunft trägt immer die Versuchung zur raschen Lösung durch Gewalt in sich.

Und gilt das nicht auch für unsere Gesellschaft? Ist diese Angst nicht auch in unserer Mitte am Werk? Gewiss, das Gleichgewicht ist bei uns noch verhältnismässig solide. Zeigt sich aber die Wirkung der Angst nicht darin, dass weite Kreise in unserem Land im Grunde dankbar sind

für Regimes, die die Interessen der westlichen Welt mit allen Mitteln der Gewalt verteidigen, dass sie bereit sind, selbst Exzesse schweigend hinzunehmen, wenn dadurch angebliche Subversion ausgeschaltet werden kann? Eine respektable Zeitung konnte vor wenigen Jahren unwidersprochen schreiben: Das Problem der argentinischen Subversion konnte leider nur für den Preis von 15 000 Leben gelöst werden. Die Stimme des Ex-Folterers Paulus warnt uns vor solchen 'Lösungen'.

3. Was heisst es, Wächter zu sein, die sich auf die Seite der Opfer stellen? Die entscheidende Voraussetzung dafür ist die Offenheit für das Leiden der Welt. Wie weit lassen wir das Schicksal derer, die unter die Räder der Geschichte geraten sind, überhaupt an uns herankommen? Wie nahe sind sie uns? Paulus ist durch seine Begegnung mit dem Auferstandenen auf den Weg der Liebe gesandt worden. Die Frage ist, ob wir uns mit ihm senden lassen.

Gewiss, das Leiden der Welt ist wie ein Ozean, den niemand auszuschöpfen vermag. Jeder von uns kennt darum die Augenblicke der Entmutigung. Welchen Sinn hat es, sein Herz zu öffnen, wenn wir die Welt doch nicht ändern können? Welchen Sinn hat es, in die Dunkelheit hineinzugehen? Die Frage führt uns manchmal zu dem Geheimnis, von dem Paulus auf dem Weg nach Damaskus berührt wurde. Welchen Sinn hatte die Liebe, durch die Jesus ans Kreuz gebracht wurde? Sie hat ihren Sinn darin, so wurde ihm damals klar, dass Gott genau auf dieser Liebe neues Leben aufbaut. Und stehen nicht auch wir unter dieser Verheissung?

Veröffentlicht in: Sie wissen nicht, was sie tun, Neun biblische Betrachtungen über Gefolterte, Folterter und christliche Hoffnung, Bern 1989.

16.

Mensch und Schöpfung in der ökumenischen Diskussion

1. Die Konzentration auf christologische Aussagen

Der Ökumenische Rat der Kirchen spricht seit einiger Zeit von einem Bund für Gerechtigkeit, Friede und die Bewahrung der Schöpfung. Er hat sich in den vergangenen Jahrzehnten reichlich geäußert über die Bereiche 'Gerechtigkeit und Friede'. Wie steht es aber mit dem Bereich 'Bewahrung der Schöpfung'? Kann er in diesem Bereich auf eine ähnlich reichhaltige und verzweigte Diskussion zurückblicken? Hat er hier bereits vergleichbare Erfahrungen im Handeln gemacht? Stehen ihm Instrumente zur Verfügung, die eine sinnvolle Initiative versprechen?

Das ist gewiss nicht ohne weiteres der Fall. Das Thema 'Schöpfung' ist in der ökumenischen Diskussion lange Zeit im Hintergrund geblieben. Die Aufmerksamkeit konzentrierte sich auf das Verständnis Christi und seines Evangeliums, auf das Heil, das dem Menschen in ihm zuteil wird und vor allem auf die Kirche, deren Einheit es neu ans Licht zu bringen galt. Das Thema 'Schöpfung' ist ein Spätling in der ökumenischen Diskussion.

Wie ist es dazu gekommen? Die Gründe müssen nicht weit gesucht werden. Zunächst muss gesagt werden, dass die ökumenische Bewegung auch in dieser Hinsicht das Spiegelbild der Kirchen ist. Die Botschaft des Neuen Testaments wurde in erster Linie als Deutung der Geschichte und der menschlichen Existenz in der Geschichte verstanden. In der Auseinandersetzung mit den exakten Wissenschaften hatte man sich mehr und mehr aus dem Thema 'Schöpfung' zurückgezogen. Gewiss, Gott, der Schöpfer, wurde nach wie vor bekannt. Es galt aber als selbstverständlich, dass die Bereiche der Natur und der Geschichte voneinander geschieden werden müssen. Sowohl die Erforschung als auch die Deutung der Natur wurde den Wissenschaften überlassen. Die eigentliche Relevanz des Evangeliums wurde

in seinem Anspruch an den Menschen – als einzelnen und als Gemeinschaft – gesehen. Die Begegnung zwischen der Theologie und der Wissenschaft wurde in der ökumenischen Bewegung so wenig wie in den Kirchen als dringliche Aufgabe erkannt.

Die ökumenische Bewegung wurde aber noch aus einem zusätzlichen Grund nicht ohne weiteres auf das Thema gestossen. Sie fragte ja in erster Linie nach der Einheit der Kirche und dem gemeinsamen Zeugnis der Kirchen in der Welt. Sie ging dabei aus von Jesus Christus, der Quelle des Heils. Die Basis der ökumenischen Bewegung war von allem Anfang an christologisch formuliert. «Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die Jesus Christus als Gott und Erlöser bekennen...». Er ist der Grund, auf dem die Kirchen stehen. Er ist die Kraft, die sie aus der Verwirrung wiederum in die Einheit zu führen vermag. Er ist der Inhalt, den sie in dieser Welt zu verkündigen haben. «Je näher wir zu Jesus Christus kommen, desto näher kommen wir auch zueinander», lautet ein in der ökumenischen Bewegung weit verbreitetes Diktum.

Die Lehre von der Schöpfung schien lange Zeit darum kein dringliches Thema, weil sie als nicht 'kirchentrennend' galt. Die Einheit der Kirche war über andern Fragen auseinandergebrochen. Und selbst im Blick auf das gemeinsame Zeugnis in der Welt schien es nicht in erster Linie einer Klärung des Verständnisses der Schöpfung zu bedürfen, stand doch der Aufbau der menschlichen Gemeinschaft in Kirche und Gesellschaft im Vordergrund der Aufmerksamkeit.

2. Ein doppelter Aufbruch in der ökumenischen Bewegung

Die Perspektiven haben sich allerdings allmählich ein Stück weit verändert. Ungefähr seit der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in New Delhi (1961) beginnt sich eine doppelte Linie von Überlegungen abzuzeichnen. Die eine hat ihren Ausgangspunkt in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die andere in der Abteilung für Kirche und Gesellschaft.

a) Auf der Vollversammlung von New Delhi war Professor Joseph Sittler (USA) aufgefordert worden, einen der Hauptvorträge über das Thema «Jesus Christus – Licht der Welt» – zu halten. Er versuchte, aufgrund von Kolosser 1,15 – 20 eine kosmische Christologie vorzulegen. Ich erinnere mich an das Erstaunen, das seine Ausführungen auslösten. Die Reaktionen reichten von begeisterter Zustimmung bis zu missbilligendem Stirnrunzeln. War das ein weiterführender Vortrag gewesen? Oder vielleicht doch nur ein intellektuelles Spiel? Im Rückblick scheint es mir, dass mit dieser Intervention eine wichtige Schwelle in der ökumenischen Bewegung überschritten wurde.

Sittler erklärte: *«In Form einer These geht es einfach um dies: Eine Lehre von der Erlösung ist nur dann sinnvoll, wenn sie sich im weiteren Bereich der Lehre von der Schöpfung bewegt. Es lässt sich nämlich in keinem verständlichen Sinn des Wortes behaupten, Gottes Erdengeschöpf werde 'erlöst', wenn man dabei absieht von einer Lehre vom Kosmos, der sein Lebensbereich ist, sein endgültiger Ort, der Schauplatz seines Eigendaseins unter Gott im Zusammenleben mit seinem Nächsten und in seinem Sorgeverhältnis zur Natur, seiner Schwester».* Und er zitiert Allan D. Galloway: *«Will man sich nicht mit einem Dualismus begnügen, der die ganze physische Ordnung zu einer Stellung abseits von Gott verurteilt und Erlösung einfach als Befreiung von der physischen Ordnung auffasst, so ist man gezwungen, die Frage einer kosmischen Erlösung aufzuwerfen, nicht im Gegensatz zur persönlichen Erlösung, sondern als ein Stück von ihr. Die Welt der Natur kann nicht als ein neutraler Faktor behandelt werden, als bloße Bühne und Szenerie des Dramas der persönlichen Erlösung. Entweder muss sie als ein in sich selbst Böses behandelt oder sie muss in den Bereich der Erlösungstat Gottes gebracht werden»¹.*

Und etwas später fügt Sittler hinzu: *«Der Weg vorwärts geht aus von einer Christologie, die auf ihre kosmischen Dimensionen ausgeweitet wird, die ihre Leidenschaftlichkeit gewinnt durch die Not dieser bedrohten Erde und die ihre ethische Zuspitzung erfährt durch die Liebe und den Zorn Gottes.»²*

Der Anstoss blieb nicht ohne Auswirkungen. Die Frage, inwieweit die gemeinsame theologische Reflexion über das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung zum Thema der Einheit der Kirche gehöre, begann die

Kommission für Glauben und Kirchenverfassung von da an zu beschäftigen. Die Bemühungen verdichteten sich bald zu einer Studie mit dem Titel «Gott in Natur und Geschichte». Hendrikus Berkhof gehörte zu den treibenden Kräften des Unternehmens, Joseph Sittler war aktiv daran beteiligt. Der Bericht, der 1967 veröffentlicht wurde, gehört meines Erachtens nach wie vor zu den bemerkenswerteren Dokumenten, die im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen entstanden³. Er lag der Vierten Vollversammlung in Uppsala (1968) vor, wurde aber angesichts der damaligen Prioritäten nur wenig beachtet und fiel wie so viele theologische Leistungen bald dem kurzen Gedächtnis und der Aktualitätsfreudigkeit des Ökumenischen Rates der Kirchen zum Opfer.

Die Studie geht davon aus, dass der Gott, der sich in Christus offenbart, zugleich der Gott der Geschichte und der Schöpfung ist. Geschichte und Schöpfung sind aber in der Bibel einander auf besondere Weise zugeordnet. *«Indem Israel einen Gott der Geschichte anbetete, entwickelte es unvermeidbar eine Haltung gegenüber der Geschichte, die sich von der der Religionen seiner Nachbarvölker unterschied; aber auch seine Haltung gegenüber der Natur war eine andere ... Die Natur ist nicht so sehr der Bereich, in dem sich Gott dem Menschen offenbart, als vielmehr der Bereich, in dem der Mensch, der nach Gottes Bild geschaffen ist, Gottes Absicht für seine Schöpfung verwirklichen soll.»*⁴ Vom Christusergebnis heisst es: *«Die tiefsten Triebkräfte der Geschichte zeigen sich in dem doppelten Ereignis von Kreuz und Auferstehung. Die Zeugen sehen die Geschichte als den Kampfplatz, auf dem Gott mit den Mächten der Schuld und der Zerstörung kämpft. Sie sehen seine rettende Initiative wie auch menschlichen Widerstand und menschliche Rebellion. Sie sehen, wie Gott scheinbar diese Rebellion zulässt, aber sie in Wirklichkeit benutzt und auf sein erlösendes Ziel richtet. Sie sehen, wie Gott den Widerstand überwindet und Gnade und Leben über Sünde und Tod triumphieren lässt ... Die endgültigen Ereignisse in Christus ernst zu nehmen, muss auch heissen, dass er als das letzte Geheimnis der Schöpfung bekannt wird. Der Schlüssel zum Geschichtsverständnis muss gleichzeitig der Schlüssel zum Schöpfungsverständnis sein, da beide wesentlich eins sind.»*⁵

Die These wird also vertreten, dass das grosse Drama, das sich zwischen Gott und dem Menschen in der Geschichte vollzieht, zugleich das Drama der Natur ist. Die Natur wird in diese Geschichte miteinbezogen, sie wird in gewissem Sinne 'vergeschichtlicht'. Gott spricht zum Menschen durch die Geschichte, die Natur hat keine eigene Stimme, die von Gott sprechen könnte. Wird aber dadurch nicht fast unvermeidbar die Natur dem Menschen untergeordnet? Die Studie wehrt sich gegen diese Folgerung. Zwar wird unterstrichen, dass der Mensch, obwohl er von der Schöpfung her Teil der Natur ist und ihrer bedarf, um zu überleben, zugleich Herr über sie ist. *«Der Mensch leitet und verändert die Natur. Dies ist ein beispielloses Ereignis in der viele Zeitalter währenden Geschichte der Evolution: Das Produkt wird zum Führer.»*⁶ Zugleich aber wird betont, dass der Mensch darüber die Bedeutung der Natur *«als Schwester»* nicht vergessen darf. Vor allem muss er in der ständigen Anerkennung der Tatsache leben, dass *«der Sinn der Natur ... menschliches Verstehen»* übersteigt. *«Gott »* so heisst es weiter, *«hat auch seine eigene Beziehung zur Natur. Die prosaische Art, in der die Aufklärung zu beweisen versuchte, dass alle Naturphänomene für den Menschen und nur für den Menschen da seien, hat dazu gedient, genau das Gegenteil zu beweisen. Gerade die Tatsache, dass für den Menschen so viele Phänomene bedeutungslos und unverständlich sind, ist dadurch höchst bedeutungsvoll, dass sie ihn die Grenzen seines Wissens und seiner Aufgabe lehrt.»*⁷

- b) Die zweite Linie von Überlegungen geht von der Abteilung für Kirche und Gesellschaft aus. Während die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vor allem aufgrund biblischer Aussagen zu dem Thema kam, wurde die Abteilung für Kirche und Gesellschaft durch die Konfrontation mit gesellschaftlichen Phänomenen dazu gedrängt. Während die ersten Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg noch von einem erstaunlichen Optimismus gekennzeichnet waren, schlug die Stimmung Ende der sechziger Jahre um. Die Gefahren, die der Menschheit drohten, traten deutlicher ins Bewusstsein. Die Veröffentlichung des Berichtes des Club of Rome *«Grenzen des Wachstums»* wirkte wie ein Signal. Die Vision einer allmählichen Steigerung der Lebensgüter für alle Menschen auf der Erde brach zusammen. Es war jetzt immer mehr die

Rede vom Zerfall der Lebensqualität für breite Teile der Menschheit und besonders für die Armen, davon, dass das Überleben ganzer Bevölkerungsgruppen in Frage gestellt sei, ja dass das menschlich Geschlecht überhaupt aussterben könnte. In dem Masse, als der Umgang des Menschen mit der Natur Fragen für das Zusammenleben, ja die Zukunft der Menschheit aufzuwerfen begann, wurde die 'Schöpfung' für die Abteilung 'Kirche und Gesellschaft' zum Thema.

Die eindrucksvollste Äusserung zum Thema war ohne Zweifel die Rede von Charles Birch auf der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi (1975). Er verglich die Erde mit der 'Titanic'. Der Eisberg habe fünf Spitzen, *«fünf physische Gefahren, die das Überleben der Menschheit bedrohen die Bevölkerungsexplosion, die Nahrungsmittelknappheit, die Knappheit der nicht regenerierfähigen Rohstoffe wie beispielsweise der fossilen Brennstoffe, die Umweltverschlechterung und der Krieg»*⁸. Die Gefahren, so betonte er, seien nicht gleichmässig über die Erde verteilt. *«Kurz zusammengefasst ist zu sagen, dass zu viele Menschen zuviel fordern, während andere wenig besitzen; dass zu viele Menschen ihre Lebensquellen zerstören, um die eigenen Bedürfnisse zu befriedigen. Reiche und arme Länder stehen sich in einem gewaltigen Kampf um die Erde selbst gegenüber ... Die Reichen müssen einfacher leben, damit die Armen überhaupt leben können (The rich must live more simply that the poor may simply live).»*⁹ Birch ging dann auf die Rolle der Technik und der Technologie ein und wies darauf hin, wie wichtig es sei, wer die Kontrolle der technologischen Entwicklung ausübe. Seine Ausführungen gipfelten in der Forderung einer *«lebensfähigen Weltgesellschaft»* (sustainable world society), eine Forderung, für deren Verwirklichung er allerdings keine Rezepte anzubieten hatte. Er rief dazu auf, sich so zu verhalten, *«dass das Leben des Menschen und der Lebewesen, die er für sein Leben braucht, innerhalb der Grenzen der Erde unendlich fortbestehen kann»*¹⁰. Es geht um so etwas wie eine *«Befreiungsbewegung»*, die alles umfasst: *«die Befreiung der Frau, des Mannes, der Wissenschaft und Technik, des Tieres, der Pflanze und auch die Befreiung der Luft und der Ozeane, der Wälder, Wüsten, Berge und Täler»*¹¹.

Von diesen Feststellungen ausgehend kam Birch dann auf die theologischen Aspekte der Frage zu sprechen. Er forderte eine radikale Neuinterpretation des Verhältnisses zwischen Natur und Mensch. «Die Welt ist nicht so einfach, wie wir aufgrund unserer unbeweglich konventionellen Denkweisen anzunehmen geneigt sind. Es gibt eine andere Betrachtungsweise, die ich in Ermangelung eines besseren Terminus sakramental nennen möchte». Sie geht davon aus, «dass die Wesen der Schöpfung durch eine innere Beziehung mit dem Schöpferwort verbunden sind und am Leben erhalten werden.» Entsprechend Whiteheads bekannter Formulierung ist «Gott nicht vor aller Schöpfung, sondern mit aller Schöpfung». Im Prolog zum Johannesevangelium glaubt Birch, «das Bild einer unendlich sensitiven Natur zu finden», «die Licht in die Finsternis bringt». «Das personalistische Bild der Einheit der Schöpfung» führt ihn «zu der demütigen Feststellung, dass alle Geschöpfe Brüder sind und dass die Verantwortung des Menschen sich unendlich weit auf die gesamte Schöpfung erstreckt»¹².

3. Wie ist diese doppelte Linie weiterzuführen?

Zwei Linien: die eine geht aus von biblischen, theologischen, ja ekklesiologischen Überlegungen und führt zaghaft auch zu Aussagen über aktuelle gesellschaftliche Zusammenhänge, die andere geht von den Aporien der heutigen Gesellschaft aus und wirft schliesslich auch fundamentale Fragen für Theologie und Spiritualität der Kirche auf.

Hätten diese beiden Linien sich nicht natürlicherweise irgendwo treffen müssen? Ich denke, es gehört zu den inneren Problemen der heutigen ökumenischen Bewegung, dass dies bis heute noch nicht wirklich geschehen ist. Sie laufen nach wie vor nebeneinander her: die theologischen Überlegungen über Mensch und Schöpfung führen noch nicht bis in die aktuellen Fragen hinein, denen sich die Menschheit heute gegenüber sieht, und die radikalen theologischen Fragen, die die wachsende Zerstörung der Umwelt durch den Menschen aufwirft, bleiben ohne Antwort von seiten der theologischen Besinnung. Die ökumenische Bewegung ist aus diesem Grund bisher schlecht ausgerüstet, etwas Zusammenhängendes über die «Bewah-

«Bewahrung der Schöpfung» auszusagen. Der Ökumenische Rat der Kirchen steht vor der Aufgabe, die beiden Linien nicht nur miteinander zu verknüpfen, sondern zugleich kreativ weiterzuführen. Erst dann wird sichtbar werden können, in welcher Perspektive von «Bewahrung der Schöpfung» heute überhaupt die Rede sein kann.

Was heisst aber «weiterführen»? Ich denke, dass die Erfahrung der letzten zehn Jahre Aspekte hat hervortreten lassen, die weder in der einen noch in der andern Linie von Überlegungen bereits berücksichtigt und entfaltet sind. Sie müssen aber einbezogen werden, wenn das Verhältnis von Mensch und Natur theologisch sachgemäss beschrieben werden soll. Ich greife hier drei Aspekte heraus:

- a) Zunächst denke ich an die Tatsache, dass das Ende der Menschheit greifbar in Sicht zu kommen scheint. Günter Anders hat bereits 1959 die These aufgestellt: *«Die Epoche, in der wir leben, ist, selbst wenn sie endlos währen sollte, die letzte Epoche der Menschheit ... Wir leben in der Zeit des Endes, nämlich derjenigen Epoche, in der wir ihr Ende täglich hervorrufen können.»*¹³ Jürgen Moltmann hat kürzlich den selben Sachverhalt folgendermassen umschrieben: *«Es ist ein permanenter Kampf für das Überleben, ein Kampf ohne Sieg, ein Kampf ohne Ende, im besten Fall. Wir können unsere End-Zeit verlängern, aber wir und alle folgenden Generationen müssen das Leben in dieser End-Zeit 'fristen'. Es ist ein Leben im Aufschub des Endes. Die Lebenszeit der Menschheit wird nicht mehr von der Natur garantiert, sondern muss von Menschen selbst freigehalten werden. Bisher konnte die Natur nach jeder menschlichen Massenvernichtung das Menschengeschlecht regenerieren. Bisher schützte die Natur die Menschheit vor der Vernichtung durch Menschen. Das ist hinfort nicht mehr der Fall. Mit Hiroshima hat die Menschheit ihre atomare Unschuld verloren.»*¹⁴

Anders und Moltmann leiten diese Deutung der heutigen Zeit aus der atomaren Bedrohung ab. Geht sie aber nicht ebensosehr aus anderen Gefährdungen der Schöpfung Erde hervor? Mindestens zwei der von Charles Birch aufgezählten Bedrohungen haben im Grunde dieselbe Qualität: sie können in absehbarer Zeit zur Vernichtung des menschlichen Geschlechtes führen. Sowohl die progressive Verseuchung der Luft

als auch die Vergiftung des Bodens und des Wassers stellen das Überleben der Menschen in Frage. Die atomare Bedrohung zieht die Aufmerksamkeit darum in besonderem Masse auf sich, weil sie die Vorstellung eines plötzlichen Selbstmordes der Menschheit wachruft. Sind aber darum die Faktoren, die eine allmähliche Zerstörung verursachen, weniger gefährlich? Die ersten Zeichen werden bereits sichtbar. Man beginnt mit 'Umweltflüchtlingen' zu rechnen: Menschen, die aus zerstörten Lebensräumen zu fliehen beginnen. Ein Prozess scheint im Gange, der, wenn nicht eine völlig unerwartete Wende eintritt, unaufhaltsam zu sein scheint.

Die frühere ökumenische Diskussion sah die Zukunft noch zuversichtlicher. Joseph Sittler sagte z.B. in seinem Vortrag von New Delhi: *«Es ist die These dieses Vortrags, dass wir in unserer geschichtlichen Situation unter dem Imperativ stehen, dass der Glaube für die unsinnig zerschlagbaren, aber auch unendlich grossen Möglichkeiten der Natur jenes heiligste, umfassendste Bekenntnis abzulegen hat: Wegen Christus, für ihn und durch ihn haben alle Dinge ihren Bestand in Gott, und deshalb müssen sie fröhlich und mit klarem Sinn zum Wohl der Menschenfamilie gebraucht werden.»*¹⁵ Oder die Studie Gott in Natur und Geschichte: *Die «Vollendung» ist «ein wesentlich höheres Werk ... als die Schöpfung, weit mehr als nur die Wiederherstellung einer ursprünglichen Situation ... Christus ist jedoch der neue Mensch, der den Geschichtsprozess zu seinem letzten Ziel führt. Genesis 2 stellt keinen vollkommenen Zustand, sondern einen Ausgangspunkt dar. Offenbarung 20 und 21 bringen keine Wiederholung des Gartens Eden, sondern eine Stadt, das Symbol der Kultur.»*¹⁶ Und ein wenig später: *«Der Prozess des schöpferischen Wirkens Gottes ist noch nicht beendet. Man muss noch neue Entwicklungen erwarten. In einem grossen historischen Prozess zu leben, heisst, ständig vorwärts zu blicken und an eine offene Zukunft zu glauben.»*¹⁷

Gewiss, die Erwartungen sind nicht so naiv optimistisch wie die von Eduard Wildbolz inspirierte Grundsatzklärung der «Arbeitsgruppe Christen und Energie» über die Benützung der Atomenergie als Erfüllung des Kulturauftrags des Menschen¹⁸. Alle diese Texte sind sich dessen bewusst, dass die Geschichte der Menschheit durch tiefgreifende

Erschütterungen hindurchgehen, ja dass sich das menschliche Geschlecht durch seine Selbstherrlichkeit an den Rand des Untergangs bringen kann. Das Vertrauen aber überwiegt. Joseph Sittler schliesst seine Ausführungen: *«Diese radioaktive Erde, so fruchtbar und so zerbrechlich, ist seine Schöpfung, unsere Schwester und der leibhafte Ort, an dem wir dem Bruder im Licht Christi begegnen. Seit dem Tag von Hiroshima haftet sogar dem Wort L i c h t eine gespenstische Bedeutung an. Aber vom Tage der Schöpfung her liegen herrliche Bedeutungen in ihm und seit Bethlehem Bedeutungen, die mit Händen zu greifen und voller Verheissung sind.»*¹⁹

Lässt sich aber dieses Vertrauen aufrechterhalten? Oder deuten alle Anzeichen darauf hin, dass eine qualitativ neue Zeit eingetreten ist? Wenn dies zutrifft, stellen sich zahlreiche theologische Fragen in neuer Perspektive. Was heisst es, sich zu Gott, dem Schöpfer in dieser Zeit zu bekennen? Gott ist bisher weitgehend als Garant einer natürlichen Ordnung verstanden worden, die den Menschen über seine Sünde und seinen Unverstand hinweg erhält. Wer ist Gott, wenn diese Gewissheit zu zerfallen beginnt? Sind wir zu der Aussage genötigt, dass Gottes Bund mit der Schöpfung von Seiten des Menschen ausgehöhlt und aufgelöst werden kann? Was heisst das aber für unser Verständnis von Gott, dem Menschen und der Schöpfung als Ganzem?

- b) Ein zweiter Aspekt, der in die weitere Reflexion über das Verhältnis von Mensch und Natur einzubeziehen ist, betrifft das Verständnis der menschlichen Freiheit. Zunächst ist zu fragen, worin echte Freiheit besteht. Es ist in der christlichen Tradition von jeher klar gewesen, dass echte Freiheit den Dienst am Nächsten und der Gemeinschaft einschliesst. Der Christenmensch ist nur insofern ein Herr über alle Dinge, als niemand und nichts ihn von der Gemeinschaft mit Gott zu trennen vermag. Seine Freiheit besteht aber gerade darin, dass er sich bereit findet, seinem Nächsten zu dienen. Er ist nicht zur Herrschaft, sondern zum Dienst berufen. Wenn solche Aussagen gemacht wurden, war die Aufmerksamkeit auf das zwischenmenschliche Verhältnis gerichtet. Echte Freiheit schien aber durchaus vereinbar mit der Herrschaft über die Natur. Ja, es konnte sogar als ein Vorzug der christlichen Botschaft

gepriesen werden, dass sie den Menschen von den Zwängen der Natur befreit und ihn so ausrüstet zu einem freieren Leben. Lässt sich aber diese Sicht der Freiheit aufrechterhalten? Findet die echte christliche Freiheit nicht ihre Erfüllung genauso in der Gemeinschaft mit den Geschöpfen? Muss sie nicht genauso wie die Rechte der Menschen auch die Rechte der Mitgeschöpfe respektieren?

Die Überlegung muss aber noch um einen Schritt weitergeführt werden. Wie ist die Tatsache zu verstehen, dass Gott dem Menschen den Raum der Freiheit zugesteht? Was heisst es, dass der Mensch gegen Gott entscheiden und seine eigene Zerstörung herbeiführen kann? In der Regel hat die Kirche diese Tatsache als Appell an die menschliche Verantwortung gedeutet. Der Mensch kann in der ihm zugestandenen Freiheit die Erfüllung in Gott finden, er kann die Freiheit aber auch verspielen. Er kann sich gegen Gott wenden und seinen eigenen Ruin herbeiführen. Die Freiheit, die ihm gegeben wird, ist Gottes Geschenk. Die Mittel, die er der Natur abringt, sind an sich nicht böse, sie können zur Ehre Gottes eingesetzt werden, sie können aber auch missbraucht werden. Die Technik als solche ist nicht schlecht, sie wird erst durch den menschlichen Missbrauch zum Instrument der Zerstörung.

So heisst es zum Beispiel in der Studie «Gott in Natur und Geschichte»: *«Die Geschichte ist das Werk des souveränen Gottes. Er ist niemals ein hilfloser Betrachter der Autonomie des Menschen. Und er gebraucht den Menschen auch nicht als passives Werkzeug. Der göttliche Charakter seiner allmächtigen Gnade zeigt sich in der Tatsache, dass sie das höchste Mass an menschlicher Freiheit zulässt und sogar voraussetzt. Gottes Freiheit gefährdet nicht die Freiheit des Menschen... Diese Einsichten sind besonders wichtig, da durch die Kenntnis der Kernspaltung der Menschheit die Macht zugefallen ist, sich selbst und ihre Welt zu zerstören. Von nun an müssen wir mit dieser furchtbaren Möglichkeit leben. Diese Situation stellt wie nie zuvor einen Appell an unsere Verantwortung dar. Für Christen, die um die Tiefe der Sünde im Menschen wissen, schliesst dies ein ständiges Ringen mit ein, die Mächte der Zerstörung unter eine strenge Kontrolle zu bringen und dort zu halten. Wir sind herausgefordert, von neuem für die Erneuerung der Welt durch die Kräfte des Heiligen Geistes zu beten und zu*

wirken. Gleichzeitig werden wir dies in einem tiefen Vertrauen tun, denn wir wissen, dass unsere Sorge noch viel mehr Gottes eigene Sorge ist und dass sich seine souveräne Liebe für seine sündigen Kreaturen stärker erweisen wird als all unser Widerstand.» Und über die Technik, die der Mensch in seiner Freiheit schuf, heisst es: «Das Christentum hätte deshalb nicht zögern sollen, den ungeheuren Fortschritt in der Kontrolle und der Nutzung der Naturkräfte zu begrüßen, der unzähligen Menschen in ihrem Lebenskampf Erleichterung verschaffte und der ungeahnte Reichtümer für eine tiefere Humanisierung der Menschheit erschloss... Die Technik ist nicht in sich sündig; sie ist im Gegenteil ein Mittel, um Gottes Gebot zu erfüllen. Die Mittel sind in der Hand des sündigen Menschen; sie sind daher niemals frei von der Möglichkeit des Missbrauchs für eigennützige Zwecke. Hier muss die christliche Kirche eine kritische Funktion ausüben.»²⁰

Kann aber die Freiheit des Menschen auf so allgemeine Weise dargestellt werden? Lässt sich sagen, dass *der* Mensch zu allen Zeiten und immer wieder diese Freiheit in gleicher Weise geniesst? Kommt nicht der Augenblick, in dem diese Freiheit bereits verspielt ist? Die Voraussetzung bei den Aussagen wie den eben zitierten war wohl, dass die Zerstörungen, die durch den Missbrauch der menschlichen Freiheit angerichtet werden, immer wieder geheilt werden und so die ursprüngliche Situation wiederhergestellt wird. Wie aber, wenn die Zerstörung bereits unaufhaltsam im Gange ist? Die Situation ist dann eingetreten, dass der Einzelne und vielleicht Gruppen wissen, dass diese Entwicklung grundsätzlich vermeidbar gewesen wäre, dass sie aber in Wirklichkeit nicht mehr aufzuhalten ist.

Was heisst es, in dieser Situation von Gott, dem Schöpfer, zu reden? Was heisst es, sein Reich zu erwarten? Was heisst es, ein freier Mensch zu sein? Gewiss, der Widerstand gegen die Zerstörung, die der Mensch in seiner Freiheit weiterhin vornimmt, darf nicht erlahmen. Erweist sich die Freiheit aber nicht gerade darin, auch im Scheitern der menschlichen Freiheit im Vertrauen auf Gottes Gnade sein Reich zu erwarten und sein Lob im Herzen zu bewahren?

- c) Der dritte Aspekt, den ich nennen möchte, ist das Verhältnis zum Tod, zum Tod jedes einzelnen menschlichen Lebewesens, aber auch zum Tod

des Geschaffenen überhaupt. Die Einsicht, dass wir in eine qualitativ neue Epoche eingetreten sind, bringt auch eine Veränderung in unser Verhältnis zum Tod. Sie schafft ein vertieftes Bewusstsein dafür, dass nicht nur unser eigenes Leben, sondern alles Geschaffene dem Tode verfallen ist. Die christliche Botschaft hatte darüber nie einen Zweifel gelassen. «Himmel und Erde werden vergehen». Was Gott geschaffen hat, ist nicht ewig: es wird vergehen und einzig durch einen weiteren Schöpfungsakt Gottes zu neuem Leben gerufen werden. Diese neue Schöpfung wird dann, weil sie ganz in Gott ruht, keinem Wandel mehr unterworfen sein: der Mensch wird in der Mitte des neuen Jerusalem sich ewig der Gemeinschaft Gottes erfreuen.

So wie jeder Tod eines Menschen uns in Erinnerung ruft, dass jeder von uns sterben muss, ruft uns das Sterben in der Schöpfung die Sterblichkeit des Geschaffenen in Erinnerung. Die Tatsache, dass in wenigen Jahrzehnten zahlreiche Tier- und Pflanzenarten unwiederbringlich ausgerottet worden sind, steht uns als eindringliches Memento mori vor Augen. Denn was heißt es, dass Tiere, die, in biblischem Bild gesprochen, die Sintflut in der Arche überlebt haben, durch die aggressive Expansion des Menschen vom Angesicht der Erde verschwinden?

Jedem Wesen in der Schöpfung und der Schöpfung als Ganzer ist ihre Zeit bestimmt. Ist es aber nicht des Menschen tiefster Wunsch, diese Zeit hinauszuschieben? Er erfährt den Tod als seinen Feind. Er sucht sich vor ihm zu schützen und ihn zurückzudrängen. Die Errungenschaften der Wissenschaften und der Technik lassen sich als den Versuch des Menschen deuten, diesem Feind entgegenzutreten und sich seinem Machtbereich zu entziehen. Es ist sicher kein Zufall, dass vor allem diejenigen Ergebnisse von Wissenschaft und Technik als Fortschritt gepriesen werden, die zur Entfaltung des Lebens beizutragen scheinen. Gleichzeitig wird der Tod als Thema weitgehend aus dem Denken und vor allem dem Handeln verdrängt. Die Tatsache des Sterbens wird als peinlich empfunden, weil sie uns an unsere Sterblichkeit erinnert und damit der Berufung zum Leben Grenzen setzt. Die heutige Situation scheint uns mit einem neuartigen paradoxen Sachverhalt zu konfrontieren: das Streben nach Leben ist es, das den Tod auslöst. Indem der Mensch die ihm bestimmten

Grenzen zu durchbrechen sucht, verursacht er Sterben – zuerst seiner Umwelt, schliesslich aber auch seiner selbst.

Die Auferstehung Christi wird oft als Gottes Widerspruch gegen den Tod gedeutet. Ostern wird als Fest des Lebens gefeiert. Dies trifft gewiss zu. Ist aber die Auferstehung Gottes Widerspruch gegen die Sterblichkeit und die Grenzen, die dem menschlichen Leben gezogen sind? Gewiss nicht. Die Auferstehung ist die Vorwegnahme von Gottes neuer Schöpfung. Sie nimmt dem Tod den Charakter des Feindes. Sie gibt dem Menschen die Freiheit, dem Tod ins Gesicht zu sehen. Sie ist nicht die Einladung zur Auflehnung gegen den Tod, sondern die Grundlage dafür, den Reichtum des Lebens angesichts des Todes auszuschöpfen.

Der Tod als solcher ist nicht die Niederlage des Menschen. Die Tatsache des Sterbens als solche nimmt dem Leben noch nicht seinen Sinn. Die Frage ist vielmehr, wie weit das uns geschenkte Leben in der Liebe zu Gott, zum Nächsten und der ganzen geschaffenen Welt gelebt worden ist. Darin findet es seine Erfüllung.

Veröffentlicht in: Ökumenische Arbeitsgemeinschaft Kirche und Umwelt, Schöpfungstheologie – gegenwärtiger Stand und zukünftige Aufgaben, Bern 1988, S. 27 – 35.

¹ Joseph A. Sittler, Zur Einheit berufen. Einleitungsreferat zur Sektion Einheit, in: Willem A. Visser't Hooft (Hg), Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Stuttgart 1962, S. 512-523, hier S. 513f.

² ebd., S. 521.

³ Bristol 1967. Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (= Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 7/8), Stuttgart 1967, S. 5-45

⁴ ebd., S. 9.

⁵ ebd., S. 12.

⁶ ebd., S. 20.

⁷ ebd., S. 21.

⁸ Charles Birch, Schöpfung, Technik und Überleben der Menschheit: ...und füllet die Erde, in: Hanfried Krüger (Hg), Jesus Christus befreit und eint. Vorträge von der Fünften Vollver-

sammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi (= Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 30), Frankfurt/Main 1976, S. 95-111, hier S. 97.

⁹ ebd., S. 99f.

¹⁰ ebd., S. 103.

¹¹ ebd., S. 107.

¹² ebd., S. 108 und 109f.

¹³ Günter Anders, Atomarer Mord – kein Selbstmord (1959), in: ders., Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen, vierte durch ein Vorwort erweiterte Auflage von «Endzeit und Zeitenende», München 1983, S. 55ff.

¹⁴ Jürgen Moltmann, Die atomare Katastrophe: wo bleibt Gott?, in EvTh 47, 1987, S. 50-60, hier S. 53.

¹⁵ wie Anm. 1, S. 521.

¹⁶ wie Anm. 3, S. 14.

¹⁷ wie Anm. 3, S. 17.

¹⁸ Arbeitsgruppe "Christen und Energie", Grundsatzklärung, Bern 1986, S. 7

¹⁹ wie Anm. 1, S. 523.

²⁰ wie Anm. 3, S. 34 und 28.