

ULRICH DUCHROW

*Bekennende Kirche und Ökumene als Thema der Zukunft**

»Bekennende Kirche« scheint in der Bundesrepublik Deutschland ein Thema der Vergangenheit, ein historisches Thema zu sein, gebunden an den Kirchenkampf in Deutschland während der Zeit des Nationalsozialismus. Thema der Zukunft oder jedenfalls der Gegenwart wäre auf den ersten Blick vielleicht der Kampf der sogenannten »Bekennenden Gemeinschaften« gegen die sogenannte »Genfer Ökumene« oder das ungeklärte Verhältnis der Konfessionskirchen zur universalen Kirche Jesu Christi. Diese beiden ungelösten Probleme haben sicher etwas mit unserer Fragestellung zu tun. Aber hat sie noch einen anderen, umgreifenderen Sinn?

Zur Beantwortung dieser Frage schlage ich im Folgenden vier Schritte vor: I. Bekennende Kirche und Ökumene als unerledigte Anfrage Dietrich Bonhoeffers; II. Die Aporien des Ökumenischen Rates der Kirchen und Perspektiven der Hoffnung; III. Bekenntnisfragen heute; IV. Ressourcen für eine bekennende Kirche in der Bundesrepublik Deutschland im Rahmen der Ökumene heute.

Zur näheren Bestimmung unseres Themas werfen wir also zunächst einen Blick in unsere eigene Geschichte.

I. Bekennende Kirche und Ökumene als unerledigte Anfrage Dietrich Bonhoeffers

Der Theologe, der zum ersten Mal und am radikalsten die Frage nach bekennender Kirche und Ökumene gestellt hat,

* In diesem Vortrag, den ich in verschiedenen Fassungen am 18. Oktober 1978 vor der Abteilung für Evangelische Theologie der Ruhr-Universität Bochum und am 25. August 1979 auf der Wissenschaftlichen Fachtagung des Internationalen Bonhoeffer Komitees gehalten habe, beziehe ich mich in vielem auf mein gleichzeitig im Chr. Kaiser Verlag erscheinendes Buch »Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis – in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung?«

war Dietrich Bonhoeffer zur Zeit des Kirchenkampfes im nationalsozialistischen Deutschland. Seine entscheidende Frage lautet: Ist die Ökumene *Kirche* oder ist sie ein *Zweckverband*? Nur als Kirche hat, nach Bonhoeffer, die Ökumene Verheißung. Kirche ist sie nur, wenn sie sich konkret zu ihrem Herrn und gegen seine Feinde bekennt. Als Jugendsekretär des »Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen« entfaltet er diese bohrenden Fragen schon 1932 in seinem Vortrag »Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit«¹. Er geht von dem Begriff einer Kirche aus, die in der Vollmacht des gegenwärtigen Christus im heiligen Geist spricht und handelt, und zwar im konkreten Evangelium der Sündenvergebung und im konkreten Gebot. Was das Gebot betrifft, so muß die Kirche entweder »qualifiziert schweigen« oder aber das konkrete Gebot aus der Kenntnis der Sache heraus in aller Radikalität verbindlich aussprechen. Nach Bonhoeffer ist es der *Weltfrieden*, der zu seiner Zeit die *eine* Kirche zu einem solchen Sprechen und Handeln herausfordert. Trotz der Zerrissenheit in der Wahrheitsfrage muß die Kirche in der Demut der Angewiesenheit auf die Sündenvergebung sprechen. Dazu ruft Bonhoeffer nicht nur zu einem großen Ökumenischen Konzil auf, sondern er fordert ökumenische Konferenzen wie zum Beispiel die gemeinsame Konferenz des Weltbundes zusammen mit »Life and Work« 1934 in Fanö auf, sich schon jetzt als ökumenisches Konzil zu verstehen und entsprechend verbindlich zu reden und zu handeln².

Grundsätzlich behandelt Bonhoeffer das Thema dann 1935 in seinem Aufsatz »Die Bekennende Kirche und die Ökumene«³. Beide, die Bekennende Kirche in Deutschland und die Ökumene, stellen sich seines Erachtens gegenseitig die Existenzfrage. Was ist damit gemeint? Die Antwort entfaltet Bonhoeffer in zwei Teilen.

Der I. Teil behandelt die Fragen, die die Bekennende Kirche an die Ökumene stellt:

»Die Bekennende Kirche bedeutet für die Ökumene insofern eine echte Frage, als sie diese in ihrer Ganzheit vor die Frage der Konfession stellt. Die Bekennende Kirche ist die Kirche, die in ihrer Ganzheit ausschließlich durch das Bekenntnis bestimmte Kirche sein will ... Weil die Bekennende Kirche im Kirchenkampf gelernt hat, daß von der Verkündigung des Evangeliums bis zu den Kirchensteuern das Bekenntnis und dieses allein die Kirche bestimmen muß, weil es in ihr keinen bekenntnisfreien, neutralen

Raum gibt, stellt sie jeden Gesprächspartner sofort vor die Bekenntnisfrage.«⁴

Konkret bedeutete das damals, daß die Bekennende Kirche die Ökumene vor die Entscheidung gestellt hatte, nur die auf den Barmer und Dahlemer Beschlüssen stehende Bekennende Kirche, nicht aber das von den Deutschen Christen (DC) regierte Außenamt der Deutschen Evangelischen Kirche als ökumenischen kirchlichen Partner in Deutschland anzuerkennen. Mit dem Hören dieses Anspruchs der Bekennenden Kirche gerät die Ökumene nach Bonhoeffer in eine schwere innere Krise; denn die *erste* daraus folgende Frage lautet: »Ist die Ökumene in ihrer sichtbaren Vertretung Kirche? Oder umgekehrt: Hat die reale neutestamentlich bezeugte Ökumenizität der Kirche in den ökumenischen Organisationen sichtbaren und angemessenen Ausdruck gefunden?« Das aber ist die »Frage nach der Autorität, in der die Ökumene spricht und handelt ... Erhebt die Ökumene den Anspruch, Kirche Christi zu sein, so ist sie ebenso unvergänglich wie die Kirche Christi überhaupt; dann hat ihre Arbeit letzten Ernst und letzte Autorität ...«⁵ Dieser entscheidenden Frage versucht man nach Bonhoeffer mit verschiedenen Argumenten auszuweichen, einmal indem man die Ökumene als ein Unternehmen von christlichen Persönlichkeiten versteht, zum anderen, indem »das an sich notwendige theologische Gespräch dazu benutzt wird, die wahre Lage zu verschleiern«. »Die Bekennende Kirche weiß um die gefährliche Zweideutigkeit jedes theologischen Gespräches und drängt auf die eindeutige kirchliche Entscheidung.«⁶ Bonhoeffer sieht einen großen Teil der ökumenischen Theologen dieser Entscheidungsfrage ausweichen.

»Das stärkste Argument dieser Gruppe liegt in der Voraussage, daß die ökumenische Arbeit in demselben Augenblick auseinanderbrechen würde, wo die Frage nach ihrem kirchlichen Charakter ernsthaft gestellt würde, das heißt wo irgendwelche richterlichen Funktionen beziehungsweise Lehrentscheidungen in Anspruch genommen werden müßten.«⁷

Dagegen hält er Gebot und Verheißung Gottes, die die Ökumene durch den notwendigen Kampf hindurchtragen werden. Dann stellt sich aber das *weitere* Problem: »Wie kann die Ökumene Kirche sein und ihren Anspruch darauf begründen?«⁸ Wenn es Kirche nur als bekennende Kirche geben kann, so gehört zu ihrer Einheit die Einheit im Be-

kenntnis. An dieser Stelle weist Bonhoeffer zwei Scheinlösungen ab. Einmal verneint er, daß hier die Einheit des Bekenntnisses im Sinn einer partikularen Konfessionskirche, zum Beispiel des Weltluthertums, gemeint sei. Ebensovienig geht es hierbei aber um den Kampf oder den Ausgleich zwischen den verschiedenen konfessionellen Traditionen. Vielmehr ist der Ausgangspunkt für die Einheit des Bekenntnisses die gegenwärtige Herausforderung Gottes an die Kirche, also die konkrete Wahrheitsfrage heute. Vom lebendigen Bekennen in der Nachfolge Christi heute her ergibt sich der Zugang zu den überlieferten Bekenntnissen, nicht umgekehrt:

»Die Bekennende Kirche bekennt nicht in abstracto, sie bekennt nicht gegen die Anglikaner oder Freikirchler, sie bekennt im Augenblick nicht einmal gegen Rom, geschweige denn bekennt der Lutheraner heute gegen den Reformierten, sondern sie bekennt in concretissimo gegen die deutsch-christliche Kirche und gegen die neue heidnische Kreaturvergötzung ...« »Lebendiges Bekenntnis heißt nicht dogmatische These gegen These stellen, sondern es heißt Bekenntnis, bei dem es ganz wirklich um Tod und Leben geht. Selbstverständlich formuliertes, klares, theologisch begründetes, wahres Bekenntnis. Aber die Theologie ist hier nicht selbst der kämpfende Teil, sondern steht ganz im Dienst der lebendig bekennenden und kämpfenden Kirche.«⁹

Darum kann die Ökumene der Wahrheitsfrage nicht ausweichen und darf sich nicht in interkonfessionelle Scheingefechte oder Scheinfriedensschlüsse verlieren.

Nachdem Bonhoeffer so im ersten Teil seiner Schrift die Existenzfrage an die Ökumene entfaltet hat, kehrt er sie im II. Teil um¹⁰. Der Ökumene gegenüber muß die Bekennende Kirche ihrerseits hörende Kirche sein, hier ist ihr Bekenntnis zuerst Sündenbekenntnis. Eine Bekennende Kirche, die die Ökumene vor die entscheidende Frage nach ihrem Kirchesein stellt, nimmt die gleiche Frage umgekehrt von der Ökumene an. Indem sie das tut, wird sie davor geschützt, ihr Bekenntnis exklusiv zu verstehen. Auch wird sie im Befragtwerden ihrer eigenen Sünde bewußt und so auf Gottes Gnade allein gewiesen. Darum stellt sich die Bekennende Kirche voll in die Gemeinschaft der ökumenischen Arbeit hinein.

Als einziges »Programm« ergibt sich aus alledem, daß die gestellte Frage nicht liegen bleibt.

»Ob sich die Hoffnung auf das Ökumenische Konzil der evangelischen Christenheit erfüllen wird, ob ein solches Konzil nicht nur in Vollmacht die

Wahrheit und die Einheit der Kirche Christi bezeugen wird, sondern ob es Zeugnis wird ablegen können gegen die Feinde des Christentums in aller Welt, ob es ein richtendes Wort sprechen wird über Krieg, Rassenhaß und soziale Ausbeutung, ob durch solche wahre ökumenische Einheit aller evangelischer Christen in allen Völkern einmal der Krieg selbst unmöglich wird, ob das Zeugnis eines solchen Konzils Ohren finden wird, die hören, – das steht bei unserem Gehorsam gegen die uns gestellte Frage und dabei, wie Gott unseren Gehorsam gebrauchen will.«¹¹

Halten wir Bonhoeffers Hauptthesen und -anfragen fest:

(1) Kirche gibt es nur als bekennende Kirche für Christus und gegen seine Feinde. (2) Das Bekenntnis schließt das ganze Leben ein, das heißt auch die ökonomischen, sozialen, politischen Fragen der Menschheit. (3) Bekennende Kirche ist nur in ökumenischem Horizont denkbar, zumal wenn es um den Weltfrieden in allen seinen Dimensionen geht. (4) Damit stellt sich die Frage nach dem kirchlich verbindlichen Charakter der ökumenischen Bewegung und umgekehrt die Frage an jede Kirche, ob sie wirklich bekennende Kirche ist.

Wie wurden diese Fragen in der ökumenischen Bewegung und in den Kirchen, besonders den deutschen, aufgenommen?

II. Die Aporien des Ökumenischen Rates der Kirchen und Perspektiven der Hoffnung

Der langjährige erste Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Willem Visser t'Hooft, schreibt in seiner Autobiographie:

»Ich hatte eine Reihe von Bonhoeffers Schriften gelesen. Sein provozierender und zupackender Artikel aus dem Jahre 1935 ›Die Bekennende Kirche und die Ökumenische Bewegung‹ hatte mich tief beeindruckt. Hier war ein Mann, der es wagte, die Frage nach der *Raison d'être* der Ökumenischen Bewegung zu stellen. Und als Oldham mich im Jahr darauf zur Mitarbeit an dem Einführungswerk für die Oxforder Konferenz 1937 aufforderte und ich mich mit der Frage auseinandersetzen mußte, ob die Kirchen wirklich gemeinsam handeln und sprechen könnten, hatte ich Bonhoeffers Gedankengänge in vollem Umfange benutzt.«¹²

Wenn Visser t'Hooft sagt »in vollem Umfange«, so trifft das sicher für ihn selbst zu. Der Ökumenische Rat und die Kirchen haben jedoch Bonhoeffers Anfragen bis heute nicht so radikal aufgenommen, wie sie gemeint waren. Die Grundfrage, die er gestellt hat, ist bis heute ungelöst: Ist die Ökumene Kirche oder irgendein Zweckverband? Konkret hieß das zunächst für den seit den dreißiger Jahren im Aufbau

begriffenen und 1948 gegründeten Ökumenischen Rat: Hat dieser Rat kirchlichen Charakter, oder ist er nur ein neutrales Instrument der ihn konstituierenden Kirchen zu bestimmten Zwecken, das heißt bleibt der kirchliche Charakter allein diesen autonomen Kirchen Jesu Christi vorbehalten? Bei dieser Frage muß man vor Augen haben, daß die Gründung des Ökumenischen Rates gerade bezweckte, aus freien ökumenischen Bewegungen einen Rat von institutionellen Kirchen werden zu lassen.

Zwei Faktoren, die miteinander zusammenhängen, standen und stehen in diesem Prozeß einer Kirchwerdung der Ökumene entgegen: (1) der konfessionelle Faktor, und (2) der Faktor territorial autonomer Kirchen, die ihren Referenzrahmen wesentlich in einer Nation oder Region, nicht aber in der universalen *Una Sancta* sehen.

(1) Der konfessionelle Faktor: Schon die Bekennende Kirche zur Zeit des Nationalsozialismus spaltete sich nach ihrem noch ökumenischen Ansatz in der Barmer Theologischen Erklärung in zwei konfessionelle Lager. Ich übergehe hier verschiedene Einzelpositionen und konzentriere mich auf die theologisch und kirchenpolitisch wichtigste Gruppe, den »Lutherrat«. In ihm schlossen sich die sogenannten »intakten« lutherischen Landeskirchen zusammen und trennten sich so von der auf den Barmer und später den Dahlemer Beschlüssen aufbauenden Bekennenden Kirche. Was bedeutet das? Gewiß hatte diese Entscheidung der lutherischen Kirchen zunächst auch rechtliche Gründe. Denn nur in der direkt von den Deutschen Christen beherrschten Preußischen Union mußte es notwendigerweise zu einer eigenständig konstituierten Bekenntniskirche kommen. Die lutherischen Kirchen dagegen konnten an das bestehende Landeskirchentum anknüpfen. Auch kann man verstehen, daß die lutherische Seite das moralisch-politische Übergewicht etwa Martin Niemöllers und Karl Barths als Trauma erfuhren, zumal diese zum Teil mit polemischen Vereinfachungen wie der Genealogie arbeiteten: Luther – Friedrich der Große – Bismarck – Hitler – deutsche Lutheraner. Dennoch ist für unsere Fragestellung das Entscheidende, daß die Bildung des Lutherrats mit einer Vorstellung von Bekenntnis zusammengeht, die später von der lutherischen Generalsynode folgendermaßen formuliert wurde: Sie stellt fest, daß die Barmer Erklärung »bewußt keine Entschei-

«dung über die Wahrheit des lutherischen oder reformierten Bekenntnisses treffen» will, sondern »selbst einer maßgeblichen Auslegung aufgrund der Bekenntnisse der Kirchen bedürftig« ist¹³. Diese Position gründet sich auf die Anschauung, daß die »Bekenntnisschriften ... allein kirchengründend« sind¹⁴, wie es 1936 in einem Rundschreiben des Evangelisch-lutherischen Landeskirchenamts in Bayern heißt. Entsprechend pflegte der Hannoversche Landesbischof Marahrens betont von der Bekenntnisbewegung, nicht aber der Bekennenden Kirche zu sprechen¹⁵.

Aus Bonhoeffers Sicht wird mit dieser Entwicklung das Luthertum zum gefährlichsten Feind der Bekennenden Kirche, da es das Bekenntnis zu einem Zweckinstrument zur Erhaltung und Sicherung der Volkskirche pervertiert¹⁶. Immerhin bringt die dritte und letzte Phase des Kirchenkampfes den Dahlemer Flügel der Bekennenden Kirche und den Lutherrat praktisch, wenn auch nicht theologisch wieder näher zusammen¹⁷.

Helmut Zeddies hat 1975 in seiner Dissertation über »Bekenntnis als Einigungsprinzip«¹⁸ eingehend untersucht, welcher Bekenntnis- und Kirchenbegriff hinter der Position des Lutherrats und ähnlicher Zusammenschlüsse steht. Auf dem Hintergrund früherer Forschungen¹⁹ kommt er zu dem Ergebnis, daß dieser Auffassung die neukonfessionelle Theologie des 19. Jahrhunderts zugrundeliegt, die ihrerseits politisch-rechtliche Entwicklungen seit dem Augsburger Religionsfrieden nachträglich theologisch legitimiert.

Damals wurde bekanntlich den Landesherrn das Recht zur Reformation (*ius reformandi*) zugesprochen und damit das Prinzip der territorialbestimmten Konfessionszugehörigkeit eingeführt (*cuius regio – eius religio*). »Bekenntnisse können nun theologisch und juristisch die Basis bezeichnen, auf der eine Kirche steht.«²⁰ In dieser Entwicklung werden also »geschichtlich gewachsene Tatbestände zur theologischen wie kirchenrechtlichen Norm erhoben«²¹. Die Reformatoren wissen noch nichts von einem kirchengründenden Charakter formulierter Bekenntnisse. Heinrich Bornkamm formuliert zusammenfassend: »Infolgedessen gehört zwar die rechte Verkündigung des Wortes Gottes, nicht aber die Verwendung bestimmter formulierter Bekenntnisse für ihn (erg. Luther) zu den Wesenszügen der Kirche ... Darum ist das Bekennen, nicht die formulierte Bekenntnisschrift ein

unentbehrliches Zeichen, an dem die Kirche sichtbar wird.«²²

Diese Einsicht entspricht durchaus neueren Forschungen über das urchristliche und altkirchliche Verständnis des Bekenntnisses, wie es zum Beispiel von Hans von Campenhauen entwickelt²³ und von Wolfhart Pannenberg aufgenommen wurde²⁴.

Das Entscheidende ist das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn, dem Messias, dem Gottessohn. Dieses Bekenntnis artikuliert und entfaltet sich in verschiedenen Kontexten und Fronten. Solche Ausdrucksformen und Entfaltungen an einem Ort werden dann gesamtkirchlich rezipiert.

Zu einem statischen, ungeschichtlichen und darum partikularistischen Verständnis des Bekenntnisses kommt es in der nachreformatorischen Zeit übrigens nicht nur aufgrund bestimmter politischer und rechtlicher Entwicklungen, sondern auch unter dem Diktat des neuzeitlichen Wahrheitsbegriffs. Danach wird nämlich nur begrifflich formulierte und formulierbare Wahrheit als Wahrheit anerkannt, worauf ich hier nicht näher eingehen kann.

Entscheidend für unsere Fragestellung ist nur dies, daß die neukonfessionelle Tradition, die im nationalsozialistischen Deutschland ein gemeinsames aktuelles Bekennen der lutherischen, reformierten und unierten Kirchen unmöglich machte, bis heute die weitere Ökumene am gemeinsamen verbindlichen Christusbekenntnis und damit an der Kirchwerdung im Sinn Bonhoeffers hindert. Das gilt natürlich nicht nur im Blick auf die Lutheraner, aber doch in besonderem Maß für sie. Denn in Deutschland wurde die Tradition des Lutherrats nach dem Krieg fortgesetzt durch die Gründung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD). International gesehen, versuchten die Lutheraner einerseits, den Ökumenischen Rat der Kirchen nach Konfessionen gegliedert zu organisieren, andererseits gründeten sie 1947, als Fortsetzung des Lutherischen Weltkonvents (LWK), den Lutherischen Weltbund (LWB). Seither haben sie diesen ihren Weltbund zu einem machtvollen Unternehmen ausgebaut, das in Genf und Straßburg fast halb soviel Mitarbeiter wie der ganze Ökumenische Rat beschäftigt und außerdem in der internationalen Diakonie zweieinhalbtausend Vollzeit- und nahezu tau-

send Teilzeitangestellte einsetzt²⁵. Der Versuch, den Ökumenischen Rat nach Konfessionsblöcken zu organisieren, gelang allerdings nicht, obwohl jetzt mit dem Einheitskonzept der »versöhnten Verschiedenheit« wieder in diese Richtung gearbeitet wird, worauf ich hier nicht eingehe. Bis jetzt setzt sich der 1948 gegründete Ökumenische Rat aus autonomen regionalen oder nationalen Kirchen zusammen, wobei eine konfessionelle Ausgeglichenheit bei der Besetzung von Gremien und Stab zu beachten ist.

(2) Der andere Faktor neben dem konfessionellen, der die Kirchwerdung der Ökumene behindert, ist nun freilich gerade der territoriale, auf den sich der Ökumenische Rat aufbaut. Die einzelnen autonomen Kirchen, die ihn konstituieren, haben sorgfältig darauf geachtet, in seiner Verfassung festzustellen, daß der Rat selbst keinen kirchlichen Charakter hat, sondern nur ein Instrument seiner Mitgliedskirchen ist. Ernst Lange formuliert das so: »Der Ökumenische Rat ist von vornherein so entworfen, daß er gar nicht erst aktiv werden kann. Er ist eine Bewegung von Kirchen. Und die Kirchen haben seine Wirksamkeit beschränkt. Sie wollen ein Forum der Beratung, nicht ein Instrument der Entscheidungen und ihrer Verwirklichung.«²⁶

Der Grund, den die Kirchen für die Beschränkung des Ökumenischen Rates angeben, ist der, daß sie keine Superkirche nach dem Modell der vom Vatikan geleiteten römisch-katholischen Kirche wollen. Als Alternative sehen sie nur die Möglichkeit, den Ökumenischen Rat als ein ekklesiologisch neutrales Instrument der autonomen Kirchen zu betrachten. Beide Faktoren, der konfessionelle und der regional-territoriale, sind nicht schon in sich ein ökumenisches Hindernis, sondern nur dann und insofern, wenn sie absolut gesetzt werden und ihre Bedingtheit durch bestimmte geschichtliche Zeiten und Orte übersehen wird. Geschieht eine solche Absolutsetzung, so bleibt dem Ökumenischen Rat nur die ekklesiologische Neutralität, wie sie in der berühmten Erklärung von Toronto 1950 formuliert wurde²⁷ und seither offiziell gilt.

Würden sich aber konfessionelle und territoriale Kirchen einem gemeinsamen Prozeß in der Geschichte öffnen, könnte die Kirchwerdung der Ökumene und das Bekennen der Kirchen an jedem Ort in gegenseitiger Verpflichtung möglich werden.

Genau dieses ist es, was nach mehr und mehr Gemeinschaftserfahrungen der Kirchen im Rahmen der ökumenischen Bewegung seit den sechziger Jahren mit dem Begriff und den praktischen Versuchen der sogenannten *Konziliarität* angestrebt wird. Damit wird nicht nur die ökumenische Bewegung als ein konziliarer Vorgang auf allen Ebenen der Kirche, sondern auch der Ökumenische Rat als eine Vorwegnahme echter Konziliarität und als das Instrument zur Vorbereitung eines wahrhaft ökumenischen Konzils verstanden. Es ist nicht möglich, an dieser Stelle ausführlich über die neuen Erkenntnisse und Möglichkeiten zu berichten und zu reflektieren, die der Neueinsatz bei der Konziliarität ergeben hat. Es gibt darüber inzwischen eine ausgedehnte Literatur²⁸. Ich beschränke mich auf einige in unserem Zusammenhang wichtige Aspekte.

Der erste Aspekt betrifft die Einsicht, daß Konziliarität in der eucharistischen Gemeinschaft der Feier des Abendmahls gründet²⁹. Die Kirche am Ort zur Zeit des Urchristentums und der vorkonstantinischen Ära schlichtet ihre Streitfälle oder übt Disziplin zur Reinerhaltung des Leibes Christi im Zusammenhang der eucharistischen Versammlung. Dieser Zusammenhang verbindlicher kirchlicher Entscheidungen mit der Eucharistie bietet die Möglichkeit für eine Vertiefung und Erweiterung der Erfahrungen der Bekennenden Kirche während des Kirchenkampfes. Die Frage des Bekenntnisses und Bekennens wird eingebettet in die Wirklichkeit des eucharistischen Leibes Christi. Dadurch wird der gleichzeitig geistliche wie leibliche Charakter der Einheit, Heiligkeit und Katholizität der Kirche und damit die Verbindlichkeit der Gemeinschaft unterstrichen, inklusive der Notwendigkeit von Kirchengenossenschaft.

Ein zweiter wichtiger Aspekt am Konzept der Konziliarität ist der, daß Einheit und Bekenntnis nicht unbedingt in imperial-hierarchischen Modellen gedacht werden müssen, wie sie einen breiten Strom der Entwicklung der westlichen Christenheit kennzeichnen. Imperial soll hier heißen, daß eine institutionelle Spitze und ein lehrhaft formuliertes Einheitsbekenntnis die Einheit einer Völker und Situationen übergreifenden Reichskirche oder dergleichen garantieren sollen. Dagegen gewinnt heute das vorkonstantinische Modell von Konziliarität an Aktualität, das man als lateral bezeichnen kann. Lokale Kirchen, die als eucharistische, mis-

sionarisch-bekennende und diakonische Gemeinschaften an einem bestimmten Ort existieren, erkennen sich in einem Vorgang kritischer Rezeption gegenseitig an. Der kürzlich veröffentlichte Arbeitsbericht einer Studiengruppe des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses über »Verbindliches Zeugnis der Kirche als ökumenische Aufgabe« beschreibt diese Konzeption mit dem Begriff der »kommunalen Universalität« im Unterschied zu dem Begriff der »doktrinalen Universalität«³⁰. In diesem Bericht und dazugehörigen Referaten sowie in dem Bericht einer »Faith and Order«-Konsultation in Odessa zum gleichen Thema kommt heraus, daß es besonders Kirchen der sogenannten Dritten Welt sind, die die Ökumene zum Abschied von imperialen Modellen drängen. Sie haben nämlich aus der Kolonialgeschichte die Spaltungen der nordatlantischen Christenheit geerbt, die sie selbst an einem gemeinsamen authentischen Zeugnis in ihrer jeweiligen Situation hindern³¹. Sie weisen aber auch darauf hin, daß die alten europäischen Konfessionskirchen mit ihrem traditionellen Universalitätsanspruch ihre eigene kontextuelle Eingebundenheit in die europäische Geschichte übersehen und darum auch in Gefahr stehen, ihre besondere geschichtliche Herausforderung zum Bekennen als Kirchen in Europa heute zu versäumen³². Schließlich ein dritter Aspekt am Begriff der Konziliarität. Kirchen der Dritten Welt sind es auch, die auf ein Bekenntnis drängen, das über rein lehrhafte Formeln hinausgeht und das ganze Leben der einzelnen Christen und christlichen Gemeinschaften einschließt, also auch die ökonomische und politische Lebensgestaltung der Menschen³³. Auch damit greifen sie zurück auf neutestamentlich-urchristliche Lebensformen der Kirche, in der Bekenntnis immer mit der Nachfolge des ganzen Lebens des einzelnen und der Gemeinschaft verbunden war³⁴.

Nimmt man die drei genannten Aspekte der Konziliarität gegenüber der früheren Entwicklung des Ökumenischen Rates in falschen Alternativen zusammen, so ergibt sich für unsere Fragestellung folgendes. *Erstens*: Kirchwerdung der Ökumene im Sinn einer verbindlichen Gemeinschaft von bekennenden Ortskirchen wird gehindert durch die absolut gesetzten, säkular bestimmten Faktoren partikularer Konfessionalität und Territorialität. Auf dem Boden dieser Voraussetzungen entstehen für die Ökumene die falschen Al-

ternativen von Superkirche oder ekklesiologisch neutralem Instrument. *Zweitens*: Ein neuer Weg im Sinn der Anfragen Bonhoeffers eröffnet sich durch das Konzept der Konziliarität auf allen Ebenen der universalen Kirche. Hier geht es um Prozesse, in denen die Kirche Jesu Christi an jedem Ort und an allen Orten gemeinsam auf das Wort Gottes hört und den Leib Christi feiert sowie gemeinsam verbindlich handelt und bekennt. Da in dieser Weise das ganze Leben der Gemeinschaft in der Welt betroffen ist, kann man sagen, daß im Rahmen verbindlicher Konziliarität die ökumenischen klassischen Merkmale (notae) der Kirche, nämlich Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität immer zugleich angesprochen sind, und zwar sowohl in ihrer dogmatischen wie in ihrer ethischen Dimension.

III. Bekenntnisfragen heute

Lassen Sie mich mit einer Vorbemerkung beginnen. Unser Begriff einer bekennenden Kirche ist stark geprägt von der Kirchenkampfsituation zur Zeit des Nationalsozialismus. Damals forderte das Christusbekenntnis den eindeutigen Kampf gegen falsche Kirche, gegen Häresie. Die Kirche ist aber nicht nur dann eine bekennende Kirche, wenn sie gegen falsche Kirche kämpft – das ist die Extremsituation –, sondern auch dann, wenn sie einfach *ecclesia militans* ist, wenn sie sich dem Heiligungskampf aussetzt, wenn sie täglich darum kämpft, Christus konkret nachzufolgen. Dann vollzieht sich ihr Kampf im Rahmen der Kirche der auf Vergebung und Erneuerung angewiesenen Sünder, vielleicht im Rahmen von irrender Kirche, aber nicht schon notwendig gegen falsche Kirche.

Diese Unterscheidung scheint mir aus verschiedenen Gründen sehr wichtig. Einmal hängt sie zusammen mit Bonhoeffers Überlegung zu den Grenzen der Kirche³⁵. Bekennende Kirche beginnt nicht damit, ihre eigenen Grenzen zu bestimmen. Vielmehr widmet sie sich positiv ganz dem Christusbekenntnis. Dann wird von außen gegebenenfalls eine Grenze gesetzt, über die eine um wahres Christusbekenntnis ringende Kirche nicht hinausgehen kann. Dann kann – nicht gesucht, sondern aufgezwungen – der Kampf gegen falsche

Kirche einsetzen. Zum anderen ist diese Unterscheidung zwischen Bekennen im Heiligungskampf und gegen falsche Kirche aus pastoralen Gründen entscheidend wichtig. Wenn wir in unserer Kirche heute Bekenntnisfragen aufwerfen, indem wir bereits damit falsche Kirche vorwegdefinieren, dann bekennen wir in der Form des Gesetzes und nicht des Evangeliums und treiben die Menschen weiter in die Sünde, anstatt uns gemeinsam positiv in den Weg der Nachfolge einzuüben. Das schließt dann freilich nicht aus, daß sich in diesem Heiligungskampf auch falsche Kirche als solche offenbaren kann. Unter der Perspektive dieser allzu knappen Vorüberlegungen sind alle folgenden Erwägungen zu Bekenntnisfragen heute zu sehen.

Ich setze bei Fragen der sogenannten Dritten Welt ein, weil von dort heute das Problem am deutlichsten gestellt wird. Die Kirchen Asiens und Afrikas sehen ihre Bekenntnissituation vor allem durch zwei wesentliche Merkmale ihres Kontextes bestimmt: einmal durch ihre Begegnung mit anderen Religionen, denen sie oft als Minderheit gegenüberstehen; zum anderen – gemeinsam mit den Kirchen Lateinamerikas – dadurch, daß ihre Völker und Mitglieder großer ökonomischer, politischer und kultureller Unterdrückung ausgesetzt sind, teilweise verbunden mit rassistischer Unterdrückung. Ich beschränke mich hier auf den zweiten Aspekt. Das heißt: Mein Ziel ist nicht, einen vollständigen Katalog von möglichen Bekenntnisfragen heute zu erstellen. Ich beginne mit dem Beispiel des südlichen Afrikas.

Hier haben die lutherischen Kirchen 1975 in der sogenannten Swakopmund-Erklärung³⁶ versucht, aufgrund von Vorarbeiten im Rahmen einer Ekklesiologiestudie des Lutherischen Weltbundes die Apartheidsituation als Bekenntnisfall zu verstehen, der nicht etwa nur sekundäre sozialetische Fragen, sondern alle Artikel des christlichen Glaubens betrifft. Der Lutherische Weltbund hat auf seiner Vollversammlung 1977 diesen Ansatz in seiner Resolution zur konfessionellen Integrität unterstützt. Darin heißt es:

»Unter normalen Umständen können Christen in politischen Fragen verschiedener Meinung sein. Jedoch können politische und gesellschaftliche Systeme pervertieren und unterdrückend werden, so daß es mit dem Bekenntnis übereinstimmt, sich gegen sie zu stellen und für Veränderung zu arbeiten. Wir appellieren besonders an unsere weißen Mitgliedskirchen im

südlichen Afrika, zu erkennen, daß die Situation im südlichen Afrika einen status confessionis darstellt. Das bedeutet, daß Kirchen auf der Basis des Glaubens und, um die Einheit der Kirche zu manifestieren, öffentlich und unzweideutig das bestehende Apartheid-System ablehnen.«³⁷

Was bedeutet das für unsere Kirchen im Norden der Welt? Gibt es den status confessionis, den Bekenntnisfall, nur im südlichen Afrika oder im Süden überhaupt, wo der pervertierte und unterdrückende Charakter von ökonomischen und politischen Systemen offen zutage liegt? Immer mehr Christen und Kirchen der Dritten Welt beginnen sozialwissenschaftliche Erkenntnisse theologisch aufzunehmen und zu fragen: Können uns unsere sogenannten »Eliten«, die herrschenden Gruppen in unseren südlichen Gesellschaften, nicht nur deshalb unterdrücken und ausbeuten, weil die Gesellschaften des industrialisierten Nordens im eigenen Profitinteresse mit ihnen kooperieren? Sind es nicht die von Europa und den USA kontrollierten multinationalen Unternehmen, Informationssysteme, Wirtschaftsgemeinschaften, Handels- und Zollsysteme und die politischen und militärischen Hilfen, die unsere Machteliten im Süden an der Macht halten? Diese Fragen werden übrigens inzwischen auch an den industrialisierten Osten gestellt, der ebenso wie der Westen von dem gegenwärtigen Weltwirtschaftssystem profitiert. Was bedeutet das für die Christen und Kirchen in den sich bereichernden Ländern? Nehmen sie nicht selber an dieser Bereicherung teil? Können sie sich damit entschuldigen, daß sie uns im Süden von ihrem Überfluß etwas als Hilfe zurückgeben? Sind sie nur eine weniger gute und heilige Kirche, oder sind sie überhaupt nicht mehr Teil der einen, heiligen, allgemeinen, apostolischen Kirche, das heißt sind sie falsche Kirche, wenn sie nicht in die radikale Gemeinschaft der Armut und des Kreuzes mit uns treten? – Hier werden Fragen, die wir als politische zu kennzeichnen pflegen, als ekklesiologische und damit als Bekenntnisfragen gestellt.

Um diese Fragen unterdrückter und leidender Christen zu verstehen, stellen wir uns folgendes Gleichnis vor, das die komplexe Weltsituation nur in ihren wesentlichen Zügen charakterisieren soll. Es knüpft an die unlösliche Verbindung von ekklesiologischer und sozialer Frage im Abendmahl an: An einem Tisch sitzen zwölf Christen zum Abendmahl und zum gemeinsamen Essen, acht farbige und vier

weiße Christen. Auf ihren Tellern ist Reis, Gemüse und Hühnchen gedeckt. Ehe sie beginnen, stehen ein Weißer und ein Farbiger auf und nehmen von den Tellern der restlichen sieben farbigen und eines weißen Christen das Hühnerfleisch und Gemüse, von drei Tellern sogar den größeren Teil des Reises und verteilen den Gewinn in verschiedenen großen Portionen auf die Teller von drei Weißen und einem Farbigen. (Es gibt ja eine reiche Minorität im Süden und eine arme Minorität im Norden. Es gibt auch die große Gruppe des weißen Mittelstandes, die nicht aktiv raubt, aber doch vom Raub der aktiv ausbeutenden Gruppe stillschweigend profitiert.) Die sieben Farbigen und der eine Weiße behalten verschieden große Portionen Reis auf ihren Tellern und vielleicht einige hängengebliebene Reste des übrigen. Als Trost bekommen sie dafür noch ein kleines Stück Brot dazu. Wein erhalten die acht Armen nur für den Schluß zum Abendmahl, die vier Reichen auch zum Essen. Findet im Zusammenhang eines solchen Essens das Abendmahl in der Gemeinschaft des Leibes Christi statt? Besteht Kirchengemeinschaft zwischen den vier und den acht Christen? Sind die vier überhaupt Christen? Ist ihr Handeln eine sogenannte sozialetische Frage, oder betrifft sie ihr Christsein und ihren Glauben als ganzen? Das heißt: ist dies eine Bekenntnisfrage? Ist der Christus der Armen mit dem Christus der Eucharistie identisch, wie Ernst Lange fragte³⁸?

Nach Paulus findet die eucharistische Teilhabe am Leib Christi gar nicht statt, wenn im Rahmen der Gemeinde der eine hungrig und der andere satt und trunken zum Abendmahl kommt (1. Kor. 11,20f). Der Satte ißt sich selbst zum Gericht. Paulus spielt damit bekanntlich auf die Unsitte in Korinth an, daß diejenigen, die es sich leisten können, offenbar schon früher am Tage zu gemeinsamem Essen und Trinken zusammenkommen, während Sklaven und andere erst später dazustoßen und dann nur noch an einer rein sakramentalen Abendmahlsfeier teilnehmen können.

Nun muß man allerdings beachten, daß Paulus in Vers 22 sagt: »Habt ihr denn etwa nicht Häuser, um zu essen und zu trinken?« Das heißt, er nimmt Anstoß an der Differenz zwischen Arm und Reich offenbar nur im gemeindlichen, nicht aber im sozialen Bezugsrahmen. Hier wäre eine komplizierte hermeneutische Überlegung nötig. In der Tat kann für Paulus eine soziale oder politische Frage nicht an sich zur

Bekenntnisfrage werden. Darüber sollten sich aber nicht diejenigen zu früh freuen, die etwa im Rahmen einer bestimmten lutherischen Tradition dem weltlichen Leben und der Teilnahme der Christen daran eigene Gesetze zubilligen, die nicht dem Anspruch der Nachfolge Christi unterliegen. Denn auf der anderen Seite kennt Paulus selbstverständlich wie die frühe Christenheit bestimmte Vorgänge und Tätigkeiten im sozialen und politischen Leben, an denen Christen definitiv nicht teilnehmen sollen, so zum Beispiel schon die Inanspruchnahme weltlicher Gerichte – von Kriegsdienst ganz zu schweigen. Ich bin überzeugt, daß Paulus gewisse Wirtschaftspraktiken dazugezählt hätte, wenn er sie gekannt hätte. Selbst noch Luther, auf den sich die neuzeitliche Theorie von der Eigengesetzlichkeit der weltlichen Lebensgebiete beruft, war der Ansicht, daß sich zum Beispiel Christsein und Teilnahme in einer monopolistischen Kapitalgesellschaft wie der der Fugger gegenseitig ausschließen³⁹. Kurz, es unterliegt der Differenz historischer Erfahrung und ihrer Interpretation im heiligen Geist, welche konkreten sozialen und politischen Praktiken als unvereinbar mit dem Christsein angesehen werden. Hier handelt es sich um die Frage, die Bonhoeffer mit dem Begriff des konkreten Gebots umschreibt.

Mag es auf dieser Ebene am schwierigsten und strittigsten sein, die Situation zwischen Nord und Süd (parallel zu der in Südafrika) als Bekenntnisfall zu identifizieren – sicher ist, daß die in Südafrika nicht praktizierte Abendmahlsgemeinschaft zwischen Schwarz und Weiß auch nach Paulus den Leib Christi spaltet. Die entscheidende Frage ist nun, ob die reichen Christen und Kirchen in den Industrieländern, die von deren Raub an den ausgebeuteten Ländern und den dort wohnenden Mitchristen profitieren, die Abendmahlsgemeinschaft mit diesen Mitchristen brechen. Kann ich gleichzeitig – wenn auch indirekt – Mitchristen ausbeuten und Hungers sterben lassen und mit ihnen zum Tisch des Herrn gehen?

Natürlich ist Abendmahlsgemeinschaft Gemeinschaft der begnadeten Sünder. Das aber schließt mindestens Sündenbekenntnis und Heiligungskampf ein. In diesem Sinn beginnen mehr und mehr Christen des Südens und auch einige des Nordens unter ekklesiologischer Perspektive die Frage zu stellen, ob nicht die Nord-Süd-Frage heute zu einer oder

gar der globalen Bekenntnisfrage geworden ist – gewiß im Sinn des Heiligungskampfes, vielleicht sogar im Sinn des Kampfes mit irrender und falscher Kirche. Wohl stellt sich diese Frage in dem größeren Zusammenhang unseres gesamten wissenschaftlich-technischen, kulturellen und ökonomischen Systems, das auch den Umgang mit der Natur einschließt. Sie wird aber in unserem Umgang mit den Menschen des Südens am krassesten sichtbar.

Nun wäre es nicht nur zu wünschen, daß ein wahrhaft universales Konzil der christlichen Kirchen diese Lebensfrage der Christenheit und der Menschheit aufgreift und zu ihrer verbindlichen Bewältigung hilft. Die Notwendigkeit eines solchen Konzils war noch nie so dringlich wie heute, da die aufgeworfene Bekenntnisfrage wegen des faktischen Dependenzsystems der Weltgesellschaft jede einzelne Kirche an jedem Ort und alle Kirchen gemeinsam betrifft. Aber wir in den reichen Kirchen und Gesellschaften des Nordens können nicht auf dieses Konzil warten. Wir müssen heute in Richtung auf ein solches Konzil hin diese Fragen aus dem Süden hören, annehmen und theologisch wie kirchenpraktisch bewältigen. Denn *wir* sind nach nicht mehr und nicht weniger gefragt als danach, ob wir überhaupt – korporativ gesehen – Kirche Jesu Christi sind, wenn wir uns faktisch so unkritisch an unsere Gesellschaft anpassen. Der Spieß hat sich umgedreht: Nicht eine Bekennende Kirche in Deutschland fragt die Ökumene nach ihrem Kirchesein, sondern Kirchen aus der Ökumene fragen die Kirchen unter anderem in der Bundesrepublik, ob sie wirklich Kirche sind, Kirche als bewußter Teil der einen Christenheit an ihrem besonderen Ort. Das heißt sie fragen, ob wir von aktuellen Herausforderungen her zum gemeinsamen Bekennen in der Nachfolge Christi kommen und ob wir angesichts dieser Herausforderungen auch unsere überlieferten Bekenntnisse in das gesamtkirchliche Zeugnis einbringen wollen.

Sind die so gestellten Fragen theologisch legitim? Wie kann man so komplexe Fragen wie die internationaler sozialer und kultureller Ungerechtigkeit und die Teilnahme der Kirchen daran zur eindeutigen Bekenntnisfrage machen? Und wenn es sich hier wirklich um eine Bekenntnisfrage handelt: Was würde sie für Christen, Gemeinden, Kirchenleitungen und Kirchen als ganze bedeuten? Wie wäre sie in Liturgie, Gottesdienst, Verkündigung von Evangelium und Gebot,

Kirchenstruktur, Theologie, Kirchengemeinschaft, Erziehung, Diakonie, Seelsorge und politischem Handeln aufzunehmen, wenn doch in der Bekenntnissituation alles vom Bekenntnis bestimmt sein muß, wie schon Bonhoeffer formulierte? Kann man wirklich die zerbrochene eucharistische Gemeinschaft auf lokaler Ebene in Südafrika mit dem Zerbrechen der globalen Gemeinschaft vergleichen? Theologisch gesehen spitzt sich die Frage darauf zu, ob wahre Kirche Jesu Christi an jedem Ort heute in realer Weise um alle Kennzeichen der Kirche kämpfen muß, nämlich um Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität, und zwar sowohl in dogmatischer wie in ethischer Hinsicht. Das bedeutet, auch die Frage zu stellen, wie es möglich werden kann, die Dialektik zwischen den in Christus vorgegebenen Merkmalen der Kirche und ihrer aktuellen Verwirklichung weder aktionistisch noch antinomistisch einseitig aufzulösen.

Ein weiterer Fragenbereich hängt damit zusammen, daß, historisch gesehen, Begriff und Vorstellung einer bekennenden Kirche von den besonderen Bedingungen des europäischen Protestantismus geprägt sind. Kann man sich also ökumenisch überhaupt darüber verständigen? Katholizismus und Orthodoxie vor allem würden viel stärker von Sakrament und Gestalt der Kirche als vom Wort- und Tatbekenntnis ausgehen. Zudem kann das Phänomen der Bekennenden Kirche in unserer Tradition sehr stark negativ oder positiv von der staats- und volkskirchlichen Tradition geprägt sein. Das heißt: Ruht die »Bekennende Kirche« in unserer Geschichte auf der Vorstellung des anerkannten Wächteramtes der Kirche in der Öffentlichkeit? International und ökumenisch gesehen wäre es vielleicht besser, allgemein von bekennenden christlichen Gemeinschaften zu sprechen oder von »Christusbekenntnis heute« (Confessing Christ today). Jedenfalls muß man sich aber der besonderen historischen Umstände der bekennenden Kirche in unserer europäischen Tradition bewußt bleiben und umgekehrt in jedem konkreten Fall nach der besonderen Situation und Gestalt der christlichen Koinonia fragen, die in ihrer Lage im globalen Kontext Christus bekennen will.

Hier können alle diese Fragen nicht weiter entfaltet werden. Ich möchte aber versuchen, an einer Stelle noch einen Schritt weiterzugehen unter der hypothetischen Voraussetzung, daß wir es tatsächlich mit einem globalen status con-

fessionis zu tun haben, der an jedem Ort von der Kirche auf besondere Weise verarbeitet werden muß. Bei einem so schmerzlichen Vorgang von neuer Einsicht und individueller wie institutioneller Buße und Veränderung des ganzen Lebens, der hier offenbar von uns gefordert wird, ist eine entscheidende Frage, wo die Ressourcen liegen, oder anders ausgedrückt, wo die sozialen Träger zu finden sind, die einen solchen Wandel ermöglichen könnten, wenn er denn in dieser Radikalität gefordert wäre. Diese Frage ist sinnvoll und notwendig, ob es sich nun schon um einen Bekenntniskampf gegen falsche Kirche oder um den Heiligungskampf im Rahmen der um Nachfolge und Erneuerung ringenden, vielleicht im Rahmen der irrenden Kirche handelt.

IV. Ressourcen für eine bekennende Kirche in der Bundesrepublik Deutschland im Rahmen der Ökumene heute

Wendet man sich der Frage zu, welches die Ressourcen sind, aus denen heraus eine bekennende und darum ökumenisch solidarische Kirche in den reichen Ländern entstehen könnte, so kann nach neutestamentlicher und gemeinchristlicher Tradition kein Zweifel darüber bestehen, daß grundsätzlich nur der heilige Geist selbst eine solche Buße und Verwandlung hervorrufen und durchtragen kann. Das aber verweist uns mit Priorität an die lokale Ebene, wo Menschen sich um das Wort Gottes und um die Eucharistie versammeln, in denen uns die Wirksamkeit des heiligen Geistes zugesagt ist. Wie können Menschen an einem bestimmten Ort ihr Eingebundensein in transnationale Zusammenhänge und ihre ökumenische Verantwortung erfassen – im Licht und durch die befreiende Kraft des Wortes Gottes und in der Erfahrung der Gemeinschaft der Eucharistie des gekreuzigten Christus? Wie können sie durch das gemeinsame Kreuz hindurch der Freude gemeinsamer Befreiung und der Zeichen des neuen Lebens in Christus teilhaftig werden?

(1) Sicher ist dabei der entscheidende Punkt die direkte persönliche Begegnung mit Menschen aus den Gebieten, die am meisten unter den transnationalen Unterdrückungsmechanismen leiden, die das auch artikulieren können und die

in der Leidensnachfolge ein Zeugnis von der befreienden und frohmachenden Gegenwart Christi geben. Aber gibt es nicht auch Traditionen in unserem Land, die bei der Entwicklung der Ressourcen für eine bekennende Kirche im ökumenischen Kontext auf lokaler Ebene hilfreich sein könnten, wenn wir denn diese Frage an unsere Kirche und Theologie aufnehmen? Gibt es nicht Bewegungen in unserer eigenen Geschichte und Gegenwart, die entdeckt und vorgelebt haben, was Julius Schniewind einst als Zentrum der neutestamentlichen Botschaft bezeichnete, nämlich die Freude der Buße⁴⁰?

Sicher ist im deutschen Bereich, aber auch in den vom deutschen Nationalsozialismus einst betroffenen Gebieten Europas an die *Tradition der Bekennenden Kirche* selbst anzuknüpfen. Freilich ist dabei eine alte ungelöste und zum Teil verdrängte Streitfrage aufzuarbeiten. Ich meine die von Eberhard Bethge neu formulierte Frage, ob der Kampf der Bekennenden Kirche nur um die Erhaltung und Reinhaltung der Kirche geführt wurde und geführt werden muß, oder ob die politische Dimension konstitutiv mit zur *kirchlichen* Aufgabe einer bekennenden Kirche gehört⁴¹. Ein weiterer entscheidender Punkt wird dabei sein, ob Barmen Artikel III ernsthaft aufgenommen wird, das heißt die Einsicht, daß auch die äußere Gestalt der Kirche nicht beliebig ist, sondern dem Kriterium der »Bruderschaft«, der auf Gleichheit und Miteinanderteilen aufgebauten neuen Gemeinschaft in Christus entsprechen muß.

(2) Wenn es in der Frage der Zerspaltung der Kirche und der Menschheit zwischen Nord und Süd tatsächlich im Zentrum um eine Bekenntnis- und darum um eine geistliche Frage geht, so werden weiter die Kirchen des Nordens kaum genügend Ressourcen zu ihrer Umkehr haben ohne die Mithilfe der evangelikalen und charismatischen Kräfte. Diese Überlegung klingt im deutschen Bereich wahrscheinlich utopisch. Sind es nicht gerade die evangelikalen Kreise, die sich hartnäckig dagegen wehren, die ökonomisch-politische Verantwortung ausdrücklich als Teil des Lebens der Kirche oder gar als Bekenntnisfrage anzuerkennen? Diese Frage wäre einer eigenen Behandlung wert. Hier nur so viel. Die pietistische Tradition beginnt gerade – auch im deutschen Bereich – mit der Forderung eines ganzheitlich erneuerten christlichen Lebens. Das schloß in vielen Fällen durchaus

die soziale und politische Dimension ein, sogar noch in Ausnahmen im 19. Jahrhundert, in dem sich der Pietismus als ganzer wesentlich in die Privatsphäre und allenfalls in die karitative Betätigung abdrängen ließ. Der jüngere Blumhardt ist nur das bekannteste Beispiel für diese Restbestände eines ganzheitlich ansetzenden Pietismus auch noch im 19. Jahrhundert. In einigen Ländern Skandinaviens war der theologisch konservative Pietismus immer mit politisch radikalen Optionen verbunden, seit er besonders im Zusammenhang mit demokratischen Bauernbewegungen begonnen hatte. Entscheidend ist aber, daß breite Schichten der Evangelikalen in der Dritten Welt an ihre nördlichen Partner genau die gleichen kritischen Fragen zu stellen beginnen, wie es innerhalb der Ökumene des Ökumenischen Rates geschieht. Schon die Lausanner Konferenz der Evangelikalen 1974 gibt davon ein beeindruckendes Zeugnis, besonders in dem sogenannten »Lausanne Covenant«, der Lausanner Verpflichtung⁴². Hier wird eindeutig eine ganzheitliche Form der christlichen Mission formuliert, die die ökonomisch-politische Dimension einschließt.

Die beeindruckendste neue Entwicklung in dieser Richtung ist freilich, daß sich nicht nur die Evangelikalen in den Leidenssituationen zu einem ganzheitlichen Christusbekenntnis durchgerungen haben. Auch zum Beispiel in dem reichen Land der USA wächst eine neue evangelikale Bewegung, die sich New Evangelicals nennt. Es gibt inzwischen mehrere Zentren und Zeitschriften dieser Bewegung, zum Beispiel »The Sojourners« und »The Other Side«. Oft sammeln sich diese Gruppierungen um Kommunitäten, die gemeinsam einen solidarischen Lebensstil einüben und außer intensiver geistlicher Arbeit und Weiterbildung konkrete politische Aktionen zur Bekämpfung von Armut, Ausbeutung, Diskriminierung und Unterdrückung im eigenen Land und im Blick auf Länder der Dritten Welt entwickeln. Es ist zu erwarten, daß sich eine solche Bewegung auch in der Bundesrepublik bildet, selbst wenn in unserem Land die Mehrheit der evangelikalen Kreise die richtigen Fragen nach Bekennen und Gemeinschaft noch falsch stellt. Erste Anzeichen dafür sind vorhanden⁴³.

(3) Eine andere Tradition, die ebenfalls in den USA bereits sichtbar ihre Ressourcen in Richtung einer bekennenden Kirche entwickelt, sind einige römisch-katholische Orden,

darunter vor allem auch Frauenorden, wie zum Beispiel die Maryknoll Sisters in New York. Einige der Schwestern sitzen als politische Gefangene in Ländern der Dritten Welt im Gefängnis und wirken so als ein Sauerteig der Bewußtwerdung in den USA. Auch die nordamerikanischen Jesuiten haben zum Beispiel zwei Kursformen entwickelt, in denen möglichst alle Brüder den Zuständen der Dritten Welt, die die USA mitverschulden, ausgesetzt werden, um die so bewußt Gewordenen dann zu einer ganzheitlichen Mission in den USA einzusetzen.

Aber auch in Europa gibt es schon Kommunitäten als Vorboten einer radikalen Änderung des kirchlichen Lebensstils. Das bekannteste Beispiel ist Taizé, das mit dem Konzil der Jugend auch viele Jugendliche unseres Landes in einen christlichen Lebensstil einübt, der Kampf und Kontemplation, Arbeit und festliche Freude verbindet – oder, wie Bonhoeffer sagte, Gebet und Tun des Gerechten. Im Rückblick ist es in diesem Zusammenhang bezeichnend, daß Bonhoeffer als Basis für den Bekenntniskampf die Kommunität in Finkenwalde entwickelte und forderte, die Ausbildung der Theologen der Kirche müsse in Zukunft in klosterartigen Schulen erfolgen.

(4) Eine vierte Form von Ressourcen für eine bekennende Kirche sind die vielfältigen Formen von ökumenischen Basisgemeinden, die sich allenthalben in der Welt bilden, auch in der Bundesrepublik. Häufig ist auch ihr Kern eine Kommunität, die in einer intensiven Form geistliches und liturgisches Leben, das heißt sichtbares Leben in der geschenkten Gnade, mit politischem Engagement für die Armen und Diskriminierten verbindet.

Dies alles sind Einzelansätze. Was haben sie mit bekennender Kirche in ökumenischem Horizont zu tun, oder was könnten sie damit zu tun bekommen? Systematisch-ökologisch gesehen könnte man sagen, daß alle diese Gruppierungen versuchen, einzelne der in Christus vorgegebenen Merkmale der Kirche – Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität – neu zusammenzuhalten und zu leben: zum Beispiel die Neuentdeckung der apostolischen Tradition verbunden mit Heiligkeit des Lebens, oder Einheit, Katholizität auf der einen und Heiligkeit auf der anderen Seite. Worum es in Zukunft geht, ist das Zusammenführen dieser Gruppierungen in dem konziliaren Prozeß der Kirchen, da-

mit alle vier Kennzeichen der Kirche Jesu Christi in der einen ökumenischen Bewegung an jedem Ort und gemeinsam an allen Orten real, wenn auch nur zeichenhaft fragmentarisch in Erscheinung treten können. Die Großkirchen und ihre Gemeinden berauben sich wesentlicher ekklesialer Elemente, ja vielleicht ihres Kircheseins, wenn sie diese Ressourcen für eine ganzheitlich bekennende Kirche nicht aufnehmen, um sich dadurch selbst erneuern zu lassen.

Diese Frage sieht sicher für jedes Land und jede Region verschieden aus. Meine Hypothese ist jedoch, daß die entscheidende Ebene, auf der diese Traditionen und gegenwärtigen Kräfte unsere Kirche und Theologie zu einer bekennenden Kirche und zu einer Theologie in ökumenischer Verbindlichkeit erneuern können, die lokale Ebene ist. Diese Hypothese kann meines Erachtens schon aus der Erfahrung der Bekennenden Kirche in der Hitlerzeit belegt werden. Sie konnte nur noch das sein, was von den bekennenden Gemeinden mitgetragen wurde, nachdem die staatlichen Privilegien auf die an den Nationalsozialismus angepaßte Kircheninstitution beschränkt wurde. Auch heute scheinen die »gesamtkirchlichen« Interessen so stark mit denen der Gesellschaft verbunden zu sein, daß ein schrittweises Herauslösen der Kirche aus dieser falschen Anpassung nur mit Hilfe der Ortsgemeinden gelingen kann.

Meine Erfahrungen in einer Gemeinde in Denzlingen im Kirchenbezirk Emmendingen im letzten Jahr lassen sich unter dieser Fragestellung auf zwei Formeln reduzieren: (1) Die Gemeinde ist fast völlig unvorbereitet auf diese Fragen, weil sie ökumenisch unterfordert ist. (2) Die Gemeinde ist in der Mehrheit ihrer aktiven Mitglieder erstaunlich schnell bereit, auf diese Fragen einzugehen, auch wenn sie zu Konflikten führen. Als Testfall diente die Südafrikaaktion der Evangelischen Frauenarbeit. Sie wurde in meiner Gemeinde mit intensiven persönlichen Kontakten mit Südafrikanern und ebenso intensivem biblischem und theologischem Nachdenken verbunden. Hinzu kamen überörtliche Kontakte im Bezirk, zum Kirchentag und zu Taizé. Der Bezirk war aus zweierlei Gründen wichtig. Einmal liegt in ihm Wyhl, der Ort, an dem intensiv gegen den Bau eines Kernreaktors gekämpft wird, so daß Pfarrerschaft und Gemeinden in einem hohen Maß für Lebens- und Strukturfragen der heutigen Gesellschaft sensibilisiert waren. Zum anderen traf

die gesamte Pfarerschaft zu einem intensiven Seminar in Bossey mit Afrikanern zusammen. Das heißt: Die lokale Ebene, wenn in ihr die globale Dimension erfahren werden soll, darf sich nicht einfach auf eine zufällig abgegrenzte Ortsgemeinde beschränken⁴⁴. In diesem Fall war es das kirchliche Engagement zusammen mit den Bürgerinitiativen im Fall Wyhl, das eine eigene lokale, wenn auch überparochiale Dynamik entfaltete. In einem anderen Fall mag es die christliche Gemeinde um einen multinationalen Konzern und seinen Einzugsbereich herum sein, der eine besondere lokale Situation schafft, wie in Bern oder einem anderen Industriegebiet. Die Kontakte der Gemeinde zum Kirchentag und zu Taizé hingegen stärken die Kontakte zwischen Gemeinde und Initiativgruppen. Außerdem läßt sich hier besonders gut erleben, wie bekennendes Engagement nicht gesetzlich werden muß, sondern im Gegenteil aus dem Geschenk neuer Freude und Freiheit lebt.

Ohne mit diesen wenigen Andeutungen auch nur annähernd die die lokale Ebene betreffenden Fragen ausgeschöpft zu haben, läßt sich doch folgendes sagen: Wenn auf der neu zu definierenden lokalen Ebene nicht Menschen zum ganzheitlichen Bekennen im ökumenischen Kontext bereit sind und instandgesetzt werden, wird es kaum zu einer bekennenden Kirche als ganzer im ökumenischen Horizont kommen. Dies ist aber nach meinen Erfahrungen nicht nur notwendig, sondern auch möglich. Hier hat ökumenische Theologie heute ihre entscheidende Aufgabe. Sie besteht darin, zwischen kritischen Analysen der Weltsituation und interkontextuellen theologischen Einsichten einerseits und der persönlich erfahrbaren Ebene an einem bestimmten Ort andererseits zu vermitteln. Die Erfüllung dieser Aufgabe ist die noch weitgehend fehlende notwendige Ergänzung zu der weiterhin wichtigen klassischen großkirchlichen ökumenischen Arbeit.

Zusammenfassend läßt sich also feststellen: Unter den geschichtlich und kirchengeschichtlich neuen Bedingungen unseres Jahrhunderts hat Dietrich Bonhoeffer zum ersten Mal die zentrale Frage nach bekennender Kirche und Ökumene gestellt. Die ökumenische Bewegung hat angesichts der weitgehend säkular bestimmten Widerstände der Konfessionskirchen und territorialer Autonomiebestrebungen der Kirchen formal diese Herausforderung noch nicht be-

wältigt. Sie hat aber faktisch vorwegnehmend in vieler Hinsicht kirchlich und bekennend gehandelt. Auch hat sie mit der Vision der Konziliarität einen Weg gefunden, der über die jetzige Gestalt des Ökumenischen Rates und der Kirchen sowie über die falsche Alternative zwischen der Ökumene als Zweckverband oder Superkirche hinausweist. Die dringende Einladung an die Kirchen, bekennende Kirchen zu werden, und die dringende Einladung an die Ökumene, bekennende, das heißt kirchlich verbindliche Ökumene zu werden, geht nicht mehr von Deutschland aus, sondern vor allem von Kirchen, Theologen und ökumenischen Basisgemeinden der Dritten Welt. Sie stellt gerade uns vor die Frage nach konkretem Christusbekenntnis im Kampf der Heiligung oder gar gegen falsche Kirche, weil es die Länder des Nordens sind, welche die Mechanismen steuern, die zur Zerstörung der Einheit der Kirche und der Einheit der Menschheit geführt haben und führen. Das bedeutet: Wir sind gefragt, ob wir überhaupt Kirche sind, wenn wir nicht zu einer ganzheitlich bekennenden Kirche in diesem lokal-globalen Kontext werden.

Damit sind gleichzeitig Fragen, die wir gern als sekundäre sozioethische behandeln, als ekklesiologische Fragen gestellt. Das erhöht ihre Dringlichkeit, löst sie aber auch gleichzeitig aus falscher Gesetzlichkeit. Sie haben ihren Kern in der Frage nach dem unlösbaren Zusammenhang zwischen Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche – und zwar gleichzeitig in ihrer Vorgegebenheit in Christus wie in ihrer zeichenhaften Verwirklichung im Heiligen Geist. In diesem Sinn ist die Frage nach bekennender Kirche und Ökumene Thema der Zukunft. Zur Bewältigung dieser Herausforderung ist in unserem Land besonders auf die Ressourcen und Traditionen der Bekennenden Kirche, der evangelikalischen und charismatischen Kreise, der Kommunitäten und Orden sowie der ökumenischen Basisgemeinden zu achten und ihre Bedeutung für die ganze Kirche neu zu entdecken. Denn wenn es wirklich um den status confessionis geht, haben wir es nicht mit Fleisch und Blut, sondern mit »Mächten, Fürstentümern und Gewalten« zu tun, zu deren Überwindung neben kritischem Sachverstand besonders die Kräfte der Spiritualität gefordert sind. Der Ort des Geistes ist aber zuallererst die eucharistische, auf Gottes Wort hörende und danach lebende lokale christliche

Gemeinde in der Gemeinschaft mit der ganzen Kirche. Hier müssen die Wechselwirkungen zwischen bekennender Kirche und Ökumene beginnen – hier haben sie bereits begonnen⁴⁵.

1. GS I, 140 ff. Vgl. in Eberhard Bethges Bonhoefferbiographie (im Folgenden: DB) 296.
2. »Kirche und Völkerwelt«, GS I, 219. Vgl. DB, 448 ff.
3. GS I, 240 ff. Vgl. DB, 550 ff.
4. GS I, 243 f.
5. GS I, 245 f.
6. GS I, 248.
7. GS I, 249.
8. GS I, 250 ff.
9. GS I, 253 f.
10. GS I, 255 ff.
11. GS I, 261.
12. W. Visser t'Hooft, *Die Welt war meine Gemeinde*, München 1972, 133.
13. Lutherische Generalsynode 1948, 217. Vgl. H. Zeddies, *Bekenntnis als Einigungsprinzip*, Diss. Leipzig 1975, 53 f sowie 66 ff. Zu dem ganzen Vorgang siehe auch DB, 453, 485 f, 515, 546 f, und H.-J. Reese, *Bekenntnis und Bekennen. Vom 19. Jahrhundert zum Kirchenkampf der nationalsozialistischen Zeit (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes 28)*, Göttingen 1974, 341 ff.
14. So ein Rundschreiben des Ev.-luth. Landeskirchenrats der bayerischen Landeskirche an die Geistlichen vom 9. 1. 1936. Vgl. Zeddies, aaO. 65.
15. Vgl. DB, 464.
16. DB, 572 f.
17. DB, 652.
18. S. o. Anm. 13
19. Vgl. bes. Chr. Link, *Die Grundlagen der Kirchenverfassung im lutherischen Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts, insbesondere bei Theodosius Harnack (Jus Ecclesiasticum. Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht 3)*, München 1966; W. Schneemelcher, *Conf. Aug. VII im Luthertum des 19. Jahrhunderts*, *Evangelische Theologie* 9, 1949/1950, 308–333; H. Fagerberg, *Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts*, Uppsala 1952.
20. H. Zeddies, aaO. 26; vgl. auch H. Bornkamm, *Das Jahrhundert der Reformation*, Göttingen 1961, 222.
21. H. Zeddies, aaO. 32.
22. H. Bornkamm, aaO. 221 f.
23. *Das Bekenntnis im Urchristentum*, in: ZNW 63, 1972, 210 ff.
24. *Konfessionen und Einheit der Christen*, in: ders., *Ethik und Ekklesio-logie, Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1977, 241 ff.

25. Vgl. LWB-Pressedienst 22/78, 11.
26. E. Lange, *Die ökumenische Utopie*, Stuttgart 1972, 14.
27. Vgl. L. Vischer (Hg.), *Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung* (Theol. Bücherei 30. Mission und Ökumene), München 1965, 251 ff.
28. Eine ausführliche Bibliographie bis 1974 findet sich in: R. Boeckler (Hg.), *Interkommunion – Konziliarität* (Beih. z. *Ökumenischen Rundschau* 25), Korntal 1974. Spätere Literatur bei: P. Lengsfeld, *Konziliarität – Illusion oder Ziel für eine universale Christengemeinschaft?*, in: R. Boeckler (Hg.), *Welche Ökumene meinen wir?* (Beih. z. *ÖR* 32), Frankfurt 1978, 99 ff.
29. Grundlegend hierzu: J. D. Zizioulas, *Die Entwicklung konziliarer Strukturen bis zur Zeit des ersten Ökumenischen Konzils*, in: *ÖRK* (Hg.), *Studien des Ökumenischen Rates Nr. 5, Konzile und die Ökumenische Bewegung*, Genf 1968, 34 ff.
30. In: *Verbindliches Lehren der Kirche heute* (Beih. z. *ÖR* 33), Frankfurt 1978, 26.
31. Vgl. z. B. aaO. 62 f.
32. Vgl. KEK (Konferenz Europäischer Kirchen) (Hg.), *Europäische Theologie herausgefordert durch die Ökumene*, Genf 1976.
33. Vgl. *Verbindliches Lehren*, 60 ff, 189 ff, 216 ff.
34. AaO. 67 ff.
35. Vgl. GS II, 217 ff: *Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft*.
36. Vgl. *Lutherische Rundschau* 25, 1975, 288 ff.
37. In: *Daressalam 1977* (epd-Dokumentation Band 18), Frankfurt 1977, 212.
38. Vgl. E. Lange, *Die ökumenische Utopie*, 144.
39. *Von Kaufshandlung und Wucher*, 1524, WA 15, 312 f.
40. J. Schniewind, *Die Freude der Buße*, Göttingen 1956.
41. Vgl. E. Bethge, *Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden*, München 1979, 140–147.
42. Vgl. R. Padilla (Hg.), *Zukunftsperspektiven. Evangelikale nehmen Stellung*, Wuppertal 1977, bes. 85 ff.
43. Vgl. B. und U. Weidner, *Alternativer Lebensstil. Christsein mit politischem Horizont* (ABC team Buch 3065 A), Wuppertal 1979.
44. Vgl. LWB (Hg.), *Kooperation im Aktionsraum Kirchenbezirk*, Genf 1972; und: *Der Heilige Geist und die Erneuerung der Kirche*, Genf 1975.
45. Vgl. z. B. das Themenheft: *Die Dritte Welt als Thema der Gemeinde*, in: WPKG (Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft) 67, 1978.