

<sup>10</sup> Vgl. K. Derksen, Solidarisierung innerhalb der Kirche: Orientierung 33 (1969) 132-135; M. Raske, K. Schaeffer, N. Wetzel, Gruppenbildungen in der Kirche – warum und wozu.: SOG-papiere 3 (1970) 188-190; O. Schreuder, Revolution in der Kirche? Kritik der kirchlichen Amtsstruktur = Das theologische Interview 3 (Düsseldorf 1969).

<sup>11</sup> Dagegen schon K. Rahner, Droht ein Schisma in der katholischen Kirche?: Stimmen der Zeit 94 (1969) 20-33, bes. 29 f.

<sup>12</sup> K. Schaefer, Zum Thema Priestergruppen: Stimmen der Zeit aaO. 38.

<sup>13</sup> AaO. 40.

<sup>14</sup> Vgl. Gegenwärtige Probleme und soziale Position des katholischen Weltgeistlichen, eine im Auftrag norddeutscher Ordinariate durchgeführte, aber von ihnen nicht veröffentlichte sozialpsychologische Studie; auszugsweise veröffentlicht in SOG-papiere 1 (1968/1) 35-42; aaO. 2 (1969/1) 30-39; vgl. L. Hoffmann, Der frustrierte Klerus. Über einige Erfahrungen junger Priester: Katechet. Blätter 93 (1968) 597-610, aaO. weitere Beiträge zur Sache.

<sup>15</sup> Vgl. Römische Breschnew-Doktrin: imprimatur 3 (1970/6) 8-11; SOG-papiere 3 (1970) 281-284.

<sup>16</sup> Vgl. SOG-papiere 2 (1969/5) 65 ff; aaO. 3 (1970) 315 ff.

<sup>17</sup> Vgl. oben Anm. 6.

<sup>18</sup> Resolution der AGP zur Mischehe, Eine freie Kirche 48-52; SOG-papiere 2 (1969/4) 61 ff, abgedruckt in P. Lengsfeld, Das Problem Mischehe. Einer Lösung entgegen (Freiburg 1970) 195-204. Kommentare (Geflüster: imprimatur 3 [1970/6] 1 ff, Ökumenischer Fortschritt oder – Vereinfachung der Verwaltung: aaO. 3 [1970/8] 1 ff) und Aktionsvorschläge (SOG-papiere 3 [1970] 196 f, 280), in denen die Weigerung angekünigt wird, die Dispens vom Hindernis der Konfessionsverschiedenheit weiterhin einzuholen, stießen auf bischöfliche Kritik (aaO. 199, imprimatur 3 [1970/8] 19 ff), haben aber zu einer generellen Erleichterung der Dispenspraxis in den Ausführungsbestimmungen der deutschen Bischöfe geführt.

<sup>19</sup> Eine Freie Kirche 53; vgl. SOG-papiere 2 (1969/4) 68 ff, abgedruckt in N. Wetzel, Die öffentlichen Sünder aaO. 271 ff; aaO. 164 ff weitere Überlegungen und Berichte über die neu in Gang kommende Praxis.

<sup>20</sup> Basiserklärung der AGP, Eine freie Kirche 43.

<sup>21</sup> Vgl. Neustrukturierung der Kirche. Drei Voten aus dem jungen deutschen Diözesanklerus: Diakonia 3 (1968) 284-299; G. Biemer, Die Bischofswahl als neues Desiderat kirchlicher Praxis: Tübinger Theol. Quartalschrift 149 (1969) 171-184; vgl. SOG-papiere 2 (1969/4) 71, 75 ff; Testwahlen riefen z. B. in Paderborn heftige Gegenreaktionen hervor, vgl. aaO. 3 (1970) 114 ff; vgl. Demokratisierung der Kirche aaO.

<sup>22</sup> Vgl. zur Frage der beruflichen Weiterbildung SOG-papiere 2 (1969/4) 50; zur freien Berufswahl Eine freie Kirche 59 f; zur freien Wahl von Zölibat oder Ehe aaO. 58 f, SOG-papiere 3 (1970) 30 ff; zur Weiterarbeit verheirateter Priester im kirchlichen Dienst SOG-papiere 2 (1969/4) 50 f, aaO. 3 (1970) 194 f (Aktionsvorschläge).

#### MICHAEL RASKE

geboren am 26. Mai 1936 in Hannover, 1961 zum Priester geweiht. Er studierte in Freiburg i. Br., Innsbruck und Paderborn, ist Doktor der Theologie und Assistent am Katholischen Ökumenischen Institut der Universität Münster.

#### LUDWIG RÜTTI

geboren am 19. Juli 1936 in Emmenbrücke (Schweiz), 1968 zum Priester geweiht. Er studierte am Missionsseminar Schöneck (Schweiz) und an der Universität Münster, ist Doktor der Theologie und Assistent am Missionswissenschaftlichen Institut der Universität Münster.

#### KLAUS SCHÄFER

Geboren am 3. Juni 1936 in Stuttgart, 1968 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Tübingen, Bonn, München und Kopenhagen, ist Doktor der Theologie und Assistent an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

## Walter Hollenweger Kriterien für die kirchliche Reformarbeit. Anhand der Materialien der sogenannten Action- Research-Groups

«Der Kirche ist in ihrer bisherigen Geschichte zumindest zweimal die bisherige ekklesiologische Konzeption zerschlagen worden, in apostolischer Zeit als Heiden Christen wurden, ohne zuvor Glieder des jüdischen Volkes geworden zu sein, und im 4. Jahrhundert, als der Kaiser, der Repräsentant und das Haupt der ungläubigen Weltmacht,

Christ wurde und doch Kaiser blieb. In beiden Fällen war der Grund, daß die Missionspredigt der Kirche ein Echo fand, wo es niemand erwartete. Beides war eine Herausforderung an die Theologie: in apostolischer Zeit fanden Paulus und die Urgemeinde eine jedenfalls im Kern gemeinsame Antwort. Vor der Aufgabe, die Situation der Kirche in der Welt, die das 4. Jahrhundert heraufgeführt hat, theologisch zu erfassen, stehen wir noch heute oder heute wieder neu, weil auch die Antwort der Reformation im ökumenischen Gespräch der Gegenwart und gegenüber der Situation der Christenheit in aller Welt neu begründet werden muß.»<sup>1</sup>

So diagnostiziert G. Kretschmar die ekklesiologische Situation heute. Man mag mit seiner Schlußfolgerung – die Antwort der Reformation müsse neu begründet werden – einverstanden sein oder nicht, jedenfalls zeigt er klar, daß die Sache dem Namen, die Ekklesia der Ekklesiologie vorangeht und nicht umgekehrt, eigentlich eine Selbstverständlichkeit, die aber immer wieder vergessen wird.

*Realgeschichte geht der Ideengeschichte voran.*

Heute ist der Graben zwischen der Lehre von der Kirche und der Realität der Kirche noch größer geworden, so groß, daß z. B. der Regional der brasilianischen Bischofskonferenz und Mitarbeiter von Helder Camara, *Abdalaxis de Moura*, in einer großartigen Analyse über die «Bedeutung der Pfingstbewegung für die katholische Kirche»<sup>2</sup> die Frage stellen kann: Wie kommt es, daß diese Pfingstler ohne korrespondierende Ekklesiologie eine Kirchenpraxis entwickeln, die dem entspricht, was unsere besten Theologen lediglich *denken* und noch nicht tun können.

Das gleiche Phänomen zeigt sich auch auf anderen Gebieten. Es ist eine zugleich beunruhigende und erfreuliche Tatsache, daß parallel mit dem Schwund des kirchlichen Einflusses eine vermehrte Nachfrage nach theologischen Fragestellungen geht, nach theologischen Büchern, Filmen und Radioprogrammen, nicht nur in Europa, sondern auch in sozialistischen Ländern und in der Dritten Welt. Dazu kommt das Aufbrechen theologischer Fragestellungen in nichtchristlichen Kulturen, das Entstehen neuer christlicher Kirchen, die christlich sein wollen, ohne eine unserer Ekklesiologien, ja gelegentlich ohne eine Form der Taufe zu übernehmen.

In der Studienarbeit des Ökumenischen Rates versuchte man von verschiedenen Seiten an das Problem heranzukommen, z. B. mit einer großangelegten Untersuchung von fünfzehn Kirchen in so verschiedenen Situationen wie Hamburg und Chile oder Indien und Großbritannien. Beim Vergleich dieser verschiedenen Kirchen wurden bis jetzt keine systematisch erfaßbaren Kategorien festgestellt<sup>3</sup>, ja mehr noch, es zeigten sich sogar Phänomene, die in den bis jetzt gebräuchlichen Kategorien nur in sich gegenseitig ausschließenden Sätzen beschrieben werden konnten (Vielleicht ein Hinweis darauf, daß der Satz vom Widerspruch nicht die allgemeine Gültigkeit hat, die man ihm bis jetzt zuzutrauen geneigt war). Die Studie schloß mit dem unbefriedigenden Hinweis auf «demütiges Nicht-Wissen» in bezug auf ekklesiologische Aussagen, was vielleicht «demütig», aber auf keinen Fall genügend sein kann.

*Pluriformität der Kirche*

Anders versuchte *Hoekendijk* das Problem zu fassen. Sein Ratschlag heißt: Pluriformität der Kirche. «Kirchlicher Pluralismus impliziert auch den

eventuell (nämlich wenn es sich als nötig erweist) bleibenden Fortbestand kontradiktorischer Gemeindeformen mit grundverschiedener sozialer Dichte und Morphologie nebeneinander. Für dieses Nebeneinanderbestehen kommen in Frage: die «Institutionen des permanenten Angebotes» (Kortzfleisch), die ausschließlich «Dienste» zur Verfügung stellen, ohne Gemeindebildung zu intendieren; die traditionelle Parochialgemeinde, die wahrscheinlich erst dann wieder ein deutliches Profil erhält, wenn sie aus ihrer Illusion einer Monopolstellung befreit wird und einen wesentlichen Teil ihrer gegenwärtigen Funktionen an andere Instanzen delegiert; Institutionen der permanenten Gemeinschaft mit einem streng disziplinierten Gemeindeleben, wie zum Beispiel die zahlreichen «ordoiden» Gemeinschaften (Taizé u. a.), mitunter auch Hausgemeinden, dazu in der letzten Zeit viele «team-» bzw. «group-ministries»; Arbeitsgemeinschaften, die einen genau umgrenzten und beschränkten Auftrag auszuführen haben und dann wieder aufgelöst werden, usw. Im voraus ist keine dieser Strukturen ausgeschlossen oder, weil unvollständig, disqualifiziert. Im Gebrauch erst wird sich zeigen, was verwendbar ist.»<sup>4</sup>

Daß es heute eine Menge solcher Kirchenformen gibt, ist nicht zu bestreiten. *Hoekendijk* weist in diesem Zusammenhang auf den Bericht der nordamerikanischen Arbeitsgruppe des Referates für Fragen der Verkündigung hin, in dem «diese Konzeption einer in der Mission an der pluralistischen Gesellschaft stehenden Kirchen vor allem in Nordamerika auf dem Hintergrund eines straff durchgeführten action-research ein deutliches Profil erhalten hat.»<sup>5</sup>

Das ist zwar eine hilfreiche Beschreibung der Kirche als action, aber der research ist dabei noch nicht genügend in den Blick gekommen. Das Nach-Denken, die Re-Flektion, die gedankliche Neu-Ordnung der Fakten fängt erst an, denn die Frage ist unabweisbar: Wie hängt dies alles zusammen?

*Chance und Gefahr der Namengebung*

Obschon ich es für verfrüht halte, die Bemühungen um eine systematische ekklesiologische Erfassung des oben erwähnten Tatbestandes für mißlungen zu bezeichnen, muß man doch nüchtern feststellen, daß diese Ekklesiologie bis heute weder im ökumenischen, noch im konfessionellen Gespräch geraten ist. Man kann natürlich einen konfessionellen Standpunkt einnehmen. Man mißt

dann die erwähnten ekklesialen Gebilde an der als Mitte der Schrift erkannten, lutherischen, reformierten oder katholischen Lehrauffassung. Dieses Urteil übersieht aber, daß der Pluralismus neutestamentlicher Ekklesiologien (E. Schweizer und E. Käsemann) eine solche Beurteilung verbietet. Ferner entspricht das Kirchesein in der eigenen Konfession sehr oft nicht mehr den in der betreffenden Kirche herrschenden Ekklesiologien.

Schließlich bestand die Einheit der Alten Kirche mindestens bis zum sog. Apostolischen Bekenntnis nicht in einem Bekenntnis, schon gar nicht in einer gemeinsamen Ekklesiologie, sondern in gemeinsamen Hymnen, gemeinsamen Geschichten (die man später Tradition nannte) und der fast sakramental zu nennenden Funktion der paulinischen Kollektenreise. Auch heute sind es nicht die Bekenntnisse, noch die Ekklesiologien, die die Christen verbinden, sondern z. B. das Gebet des Herrn, gewisse Lieder, manchmal gewisse Aktionen und möglicherweise auch Kollekten.

Vielleicht – aber das wage ich nur als Frage zu formulieren – gibt es auch Dinge, die man nicht benennen darf. «Kriterien angeben», «Namen geben» ist zwar in unserer Kultur eine Notwendigkeit geworden, hat aber auch die Unmittelbarkeit der Erfahrung erstickt. Nicht umsonst bedeutet das Aussprechen des Namens in vielen alten Märchen den Tod (Rumpelstilzchen).

Wir stehen heute in einer ähnlichen Situation, wie die von Kretschmar geschilderten. Ob dies dem Erfolg der christlichen Missionspredigt zuzuschreiben ist oder ob diese Kirchen trotz der christlichen Missionspredigt entstanden sind – oder beides zusammen –, vermag ich nicht zu beurteilen. Tatsache ist jedenfalls, daß sowohl durch die sog. unabhängigen Kirchen in Afrika und Lateinamerika, wie bei den sog. «latenten Christen», den freien funktionalen Gruppen in Europa und Amerika, eine «andere Kirche» im Entstehen ist, die in unseren ekklesiologischen Kategorien nur schwer zu fassen ist.

#### *Alternativen zur Begriffssystematik*

Das aktionsbezogene Nachdenken des ökumenischen Studienprogrammes «Die Struktur der missionarischen Gemeinde»<sup>6</sup> setzt bei diesem Tatbestand ein. Man fragt etwa: Welche kontinuierlichen Elemente verbinden die traditionellen Kirchen mit dieser anderen Kirche? In welchen systematischen Kategorien lassen sich so verschiedene Phänomene wie die Eglise de Jésus Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu im Kon-

go<sup>7</sup>, die Igreja Evangélica Pentecostal in Brasilien<sup>8</sup>, die unabhängigen Kirchen in Afrika<sup>9</sup>, das politische Nachtgebet in Köln<sup>10</sup>, die Sjaloom-Gruppen in Holland<sup>11</sup>, der Mississippi-Delta-Dienst in den Südstaaten der USA<sup>12</sup>, die Metropolitan Associates in Philadelphia<sup>13</sup>, ein Fastengottesdienst zur Passionszeit in Puerto Rico<sup>14</sup> zusammenfassen? Und welche Kategorien gibt es zur gleichzeitigen Erfassung dieser und der traditionellen Kirchen? Sind beide im gleichen Maße Kirche und warum? Gibt es noch eine Grenze zwischen Häresie und Orthodoxie und wenn ja, in welchen Kategorien ist sie zu bestimmen? Kategorien der Lehre (was aber, wenn viele dieser Kirchen auf systematische Darstellung ihrer Lehre verzichten?), der Liturgie (was aber, wenn alle Liturgien, auch die traditionellen, in Fluß geraten sind?), Bindung an die Bibel (das wäre ein brauchbares Kriterium, wenn für Analphabeten und literarische Menschen gleichermaßen gesagt wird, was Bindung an die Bibel heißt), Bekenntnis zum «Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland», wie dies die Basisformel des Ökumenischen Rates ausdrückt (aber genügt dieses Kriterium, wenn nicht gleichzeitig gesagt wird, welche Loyalitäten zu welchen anderen «Göttern und Heilanden» (politische, ideologische, rassische, kulturelle, wirtschaftliche) dieses Bekenntnis ausschließt?

Soll dies nun eine Verteidigung der gedanklichen Unklarheit zugunsten einer nur gefühlten, systematisch nicht artikulierbaren Ekklesiologie sein? Das wäre zu wenig. Aber ich versuche nun etwas, das man in unseren Breitengraden vielleicht als unwissenschaftlich bezeichnet, das ich aber, weil sachgemäß, trotzdem als wissenschaftliche Methode bezeichne. Anstatt abstrakte *Kriterien anzugeben*, versuche ich im folgenden die *Entstehungsweise von Kriterien* am Ort des Festes zu *beschreiben*. Das *Fest, als communio oppositorum*.

Im Abendmahl wird die von Hoekendijk gedanklich postulierte *communio oppositorum* zelebriert, und zwar in der Offenheit nach vorn, in der Offenheit nach außen und in der Offenheit aufeinander zu. Daß ein so konzipiertes Abendmahl nicht mehr konfessionell eingesperrt werden kann, ist klar. Aber das bedeutet nicht ein Plädoyer für die Interkommunion (das Wort ist eigentlich ein Widerspruch!), sondern verlangt neue Abendmahlsformen, in denen die *bei uns wirksamen* trennenden Kräfte – Arme und Reiche, Farbige und Weiße, Männer und Frauen, Kinder und Erwachsene,

Intellektuelle und Analphabeten, Sozialisten und Kapitalisten durch die Feier überholt werden. Schon in der Alten Kirche wurde eine Gemeinschaft eschatologisch antizipiert (z. B. zwischen Sklaven und Freien), die erst im Werden begriffen war. Das bedeutet nicht die Abschleifung und Harmonisierung der Gegensätze, sondern das Suchen nach bis jetzt unbekanntem Alternativen. Das «sola gratia» wird gerade in der Feier auf den Reflektionsprozeß angewendet<sup>15</sup>. «Wo der Streit um die Wahrheit im Horizont der Hoffnung – und nicht der Resignation und der Rechthaberei, das heißt doch wohl am Tisch des Herrn – geführt wird, können sich neue Alternativen zeigen. Sie werden nicht verbaut durch die Blockade des Rechthabermüssens. Wir haben uns überhaupt nicht mehr zu rechtfertigen, da wir schon gerechtfertigt sind. Wir brauchen daher alte Positionen nicht um des Rechthabens willen zu verteidigen. Um den Tisch des Herrn wird nicht über die Wahrheit, sondern auf die Wahrheit zu diskutiert. Gerade weil die Wahrheit nicht eine Sache der Demokratie ist, sondern im tiefsten Grunde das Geschenk dessen, der inmitten der *communio oppositorum* anwesend ist und diese *communio* überhaupt erst möglich macht, hat die Kommunion als Prozeß der Erkenntnisfindung eine eminent wichtige Bedeutung. Gewiß, es gibt nur eine Wahrheit, aber sobald ich die Wahrheit definiere, wird sie partikular, denn die Definition trennt *ex definitionem*, während die *communio oppositorum ex definitionem* verbindet... In dieser nach vorn ausgerichteten Gemeinschaft hat auch die altchristliche Freude, die *agaliasis*, ihren Platz, und wohl auch der Humor als Relativierung der partikularen eigenen Wahrheit».<sup>16</sup> «Letzter Ernst ist nie ohne eine Dosis Humor», schrieb Bonhoeffer aus dem Gefängnis.<sup>17</sup>

Die Offenheit nach vorn bewirkt eine Offenheit nach außen. Das Hinaustragen des «Leibes Christi», des Brotes in die Welt, wie es in der ersten Christenheit praktiziert wurde, wo die Hungrigen von Korinth mit dem «für viele gebrochenen Laib» gespeist wurden, war eine revolutionäre Tat der ersten Christen<sup>18</sup>. Hier wurde nicht getrennt zwischen Hunger des Magens und Hunger des Herzens. «Welche andere religiöse Gruppe hätte damals ihr Allerheiligstes dazu gebraucht um ganz gewöhnlichen leiblichen Hunger zu stillen? Und welche religiöse Gemeinschaft ist heute bereit, ihr Heiligstes dieser Welt hinzugeben?»<sup>19</sup>

Die Offenheit aufeinander zu zeigt sich nicht nur im Ausstehen von Meinungsgegensätzen. «Da

gilt es, im Namen der Bruderschaft, einander «ins Angesicht zu widerstehen», aber eben ins Angesicht und nicht hinter dem Rücken! Der dialogische Stil, den der Herr uns an seinem Tisch ermöglicht und den er gleichzeitig von uns verlangt bedeutet nicht Kompromiß», sondern Suche nach einem die Gegensätze transzendierenden Dritten. Diese Unmöglichkeit kann ausgesprochen werden, weil der Herr selber mit uns am Tisch ist, weil wir nicht nur unter Brüdern sind, weil wir nicht «trotzdem Brüder» sind, sondern weil wir von Ihm zu Brüdern erklärt werden.»<sup>20</sup>

Offenheit aufeinander zu hängt weitgehend vom Führungsstil in der Kirche ab, vom Amt des Bischofs, ob man ihn Präsident, Moderator, Bischof, Pfarrer oder Priester nennt. «Sein Amt ist nicht primär das der Regierung, sondern das der Mobilisierung der Hoffnung. Als Bischof der offenen Kirche ist er «nicht Herr über den Glauben, sondern Gehilfe der Freude» (Phil. 4). Damit steht er nicht «über den Fronten», bewegt sich nicht «jenseits von Gut und Böse» – er ist auch nicht einfach nur der «Mann des Ausgleichs», sondern er schafft und verteidigt das Klima der Freude und die Atmosphäre der Offenheit, indem er für den furchtlosen Umgang mit der Wirklichkeit eintritt und eine den Menschen nahekommende Verleiblichung des Evangeliums fördert.»

«Was aber tut der Bischof, wenn die Festteilnehmer anfangen zu streiten? Schlichtet er den Streit? Sucht er einen Kompromiß? Weist er Unanständige und Unartige vom Tisch (Kirchenzucht)? Und mit welchen Mitteln übt er sein Amt aus? Sofern das Verhalten Jesu auch für Bischöfe vorbildlich wäre, so finden wir jedenfalls bei ihm nicht, daß er die Nicht-Konformen, die «Sünder und Zöllner», vom Tisch wies. Als er von der Sünderin im Hause Simons des Pharisäers in ungewöhnlicher Weise geküßt und gesalbt und zu einem Schiedsspruch herausgefordert wurde, erzählte er das Gleichnis von den beiden Schuldnern, das mit einer Frage endet. Das heißt, er stellte den Streit in einen weiteren – wir würden heute sagen in einen «theologischen» – Kontext und überließ die Antwort den zum Bankett Eingeladenen. Das heißt, er vertrat gerade nicht eine «laissez faire, laissez aller»-Ideologie, aber ebenso weigerte er sich, den konkreten Streit *expressis verbis* zu schlichten, sondern er stellte den Streit in den weiteren Horizont der Vergebung mit Hilfe eines die Phantasie des Gehorsams inspirierenden Gleichnisses, überließ aber die «Moral von der Geschichte» den Zuhörern. Das heißt für den Bischof – im-

mer unter der Voraussetzung, daß das Verhalten Jesu für ihn maßgebend ist –, daß er auf die Streitfrage der Teilnehmer mit einem Gleichnis antwortet, das diese zwingt, ihren Streit unter einem neuen Blickwinkel zu sehen und selbst zu beantworten. Der Bischof ist also nicht Schiedsrichter. Er holt die Auseinanderlaufenden zum gemeinsamen Tisch zurück und ermutigt die Hoffnung selbst dort, wo sich keine konkrete Lösung zeigt. Das heißt nicht, daß er einen Kompromiß vorschlägt. Er vertritt die Offenheit mit einer Frage und einem Gleichnis.»<sup>21</sup>

Gibt es heute solche Bischöfe? Gewiß. Man denke an Johannes XXIII. Hat er nicht Fragen gestellt, die so einfach und doch so aufregend waren, daß sie die katholischen und protestantischen Kirchen in Bewegung brachten? Man denke an den Baptisten Martin Luther King. Hat er nicht eine

Offenheit vertreten, deren Grenzen seine eigene Vorstellungskraft überschritt. Solche Bischöfe werden gehört, ob sie offiziell ein Bischofsamt bekleiden oder nicht. Und offizielle Bischöfe werden nicht gehört, wenn sie keine bischöflichen Menschen sind.

Zusammenfassend suche ich das Kriterium für eine kirchliche Reformarbeit an den Orten, wo es gelingt, die verschiedenen «anderen Kirchen» mit der traditionellen zum Fest, zum Gespräch auf die Wahrheit zu, zur Zelebration der *communio oppositorum* einzuladen. Die Thesen der «Kirche für andere» und die Reförmchen der traditionellen Kirchen bleiben solange sektiererisch, als es uns nicht gelingt, das Fest der *communio oppositorum* als ekklesiologische Klammer und damit als Kriterium der Reformarbeit zu erleben.

<sup>1</sup> G. Kretschmar, *Der Weg zur Reichskirche: Verkündigung und Forschung* = Beih. Ev. Theol. 13 (1968) 43 f.

<sup>2</sup> A. De Moura, *Importância das Igrejas Pentecostais para a Igreja Católica* (vervielf., Rua Jiriquiti 48, Boa Vista, Recife).

<sup>3</sup> Alle Bände auf englisch erhältlich vom Ök. Rat der Kirchen, Genf (1958-1970). Auf deutsch ist erschienen: John V. Taylor, *Die Kirche in Buganda. Das Werden einer jungen afrikanischen Kirche* (Stuttgart 1961) (= *Weltmission heute* 19/20) (*The Growth of the Church in Buganda. An Attempt at Understanding* [London 1958]); St. Mackie, *Die Entdeckung der jüngeren Kirchen* (Stuttgart 1970) (= *Weltmission heute* 39/40) (*Can Churches Be Compared? Reflections on fifteen study projects* [Geneva & New York 1970] [= *Research Pamphlet* 17]).

<sup>4</sup> J. Chr. Hoekendijk, *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft* (München 1967) 352f (gekürzte deutsche Übersetzung von Kerk en Volk in de Duitse Zendingwetenschap [Amsterdam 1948]).

<sup>5</sup> Hoekendijk aaO. 353.

<sup>6</sup> H. J. Margull, *Mission als Strukturprinzip. Ein Arbeitsbuch zur Frage missionarischer Gemeinden* (Genf 3/1968); *Die Kirche für andere und die Kirche für die Welt im Ringen um Strukturen missionarischer Gemeinden. Schlußberichte der Westeuropäischen Arbeitsgruppe und der Nordamerikanischen Arbeitsgruppe des Referates für Fragen der Verkündigung* (Genf 1967) (*The Church for Others and The Church for the World. A Quest for Structures for Missionary Congregations. Final Report of the Western European Working Group and North American Working Group of the Departement on Studies in Evangelism* [Geneva 4/1969; W. J. Hollenweger, *Gemeinde für andere. Eine Diskussion in romanischen Ländern Europas: Ökumenische Diskussion* (Genf) 3/2 (1967) 97-110; *Missionarische Struktur der Gemeinde in der DDR: Ök. Diskussion* 3/2 (1967) 113-122 – W. J. Hollenweger, *The Church for Others, Discussion in the DDR. Study Encounter* 5/1, 1969, 26-36; *laufend: Monatl. Informationsbrief über Evangelisation* (Genf) und *Concept* (Genf)).

<sup>7</sup> Vgl. das demnächst erscheinende Buch von Marie-Louise Martin (Basel, Reinhardt-Verlag).

<sup>8</sup> Manoel Del Melo, *Nicht das Kirchengebäude ist heilig, sondern was darin geschieht! Evangelisation in der Sicht eines brasilianischen*

*Pfingstlers: Monatl. Informationsbrief über Evangelisation* Febr./März 1969 (Genf); W. J. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart* (Zürich und Wuppertal 1969).

<sup>9</sup> V. E. W. Hayward (Hg), *African Independent Church Movements* (= *Research Pamphlets* 11) (Genf 1963).

<sup>10</sup> D. Sölle und F. Steffensky, *Politisches Nachtgebet in Köln* (Stuttgart 2/1969).

<sup>11</sup> H. J. Herbort, *Hollands Katholiken riskieren eine Menge. Die Liturgiereform ist in den Niederlanden nicht steckengeblieben: Monatl. Informationsbrief über Evangelisation* Mai/Juni 1967 (Genf).

<sup>12</sup> H. Hellstern, *Mississippi* (Basel 1969); B. Hilton, *The Delta Ministry* (New York und London 1969).

<sup>13</sup> *Die Kirche für andere* 123-129.

<sup>14</sup> E. H. Osorio, *Auch eine öffentliche Evangelisation: Eine prophetische Symbolhandlung in Puerto Rico*.

<sup>15</sup> W. J. Hollenweger, *Spiel als eine Form von Theologie. Zum geplanten Dialog mit der Pfingstbewegung: Luth. Monatshefte* 9/10 (Okt. 1970) 532-34.

<sup>16</sup> W. Sempfindörfer, *Offene Kirche, kritische Kirche. Kirchenreform am Scheideweg* (Stuttgart 1969) 163-164.

<sup>17</sup> D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (München 13/1966) 256.

<sup>18</sup> Vgl. Th. Klauser, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung* (Bonn 1965); W. J. Hollenweger, *Liturgiereform als Sozialreform: Neues Forum* (Wien) 16/192 (Dez. 1969) 711-713.

<sup>19</sup> W. Sempfindörfer aaO. 163.

<sup>20</sup> W. Sempfindörfer aaO. 175-76.

<sup>21</sup> W. Sempfindörfer aaO. 177-78.

WALTER HOLLENWEGER

geboren am 1. Juni 1927 in Antwerpen, reformiert, er studierte an den Universitäten Basel und Zürich, ist Doktor der Theologie, leitender Mitarbeiter im Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf. Er veröffentlichte u. a.: *Handbuch der Pfingstbewegung*, 9 Bände.