

N12<513690246 021



ubTÜBINGEN







# Ökumenische Rundschau

Januar 1999 · 48. Jahrgang · Heft 1

## Ökologie und Theologie

LARRY L. RASMUSSEN

Die Rückkehr zur Kosmologie

WASSILIOS KLEIN

Umweltschutz – ein Thema für die orthodoxe Kirche?

LUZIA SUTTER REHMANN

Apokalyptische Schöpfungsspiritualität

Ganzheitlicher Ökofeminismus

Interview mit IVONE GEBARA

## 8. Vollversammlung des ÖRK in Harare

KOSUKE KOYAMA

Seid fröhlich in Hoffnung (Bibelarbeit von der  
8. Vollversammlung in Harare)

N. BARNEY PITYANA

Afrika – Der Fußabdruck Gottes

ORIENTIERUNGSHILFE ÜBER DIE GRUNDLAGEN  
DER ÖKUMENISCHEN ZUSAMMENARBEIT  
IN DEN ARBEITSGEMEINSCHAFTEN CHRISTLICHER  
KIRCHEN

87 2A 4521

401

# INHALT

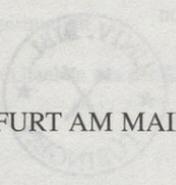
	Seite
<i>Zu diesem Heft</i>	1
<i>Larry L. Rasmussen, Die Rückkehr zur Kosmologie</i>	3
<i>Wassilios Klein, Umweltschutz – ein Thema für die orthodoxe Kirche?</i>	18
<i>Luzia Sutter Rehmann, Apokalyptische Schöpfungsspiritualität</i>	30
<i>Mary Judith Ress, Ganzheitlicher Ökofeminismus.</i>	
Interview mit Ivone Gebara	40
<i>Elizabeth Tapia, Credo für die Erde</i>	47
<i>Gottes Schöpfung heilen und verteidigen.</i>	
Ein gemeindlicher Bundesschluß für Umweltgerechtigkeit	49
<i>S.H. Katholikos Aram I., Unsere gemeinsame Berufung.</i>	
Predigt aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des ÖRK	51
<i>Anton Houtepen, Auf der Suche nach dem menschlichen</i>	
<i>Antlitz Gottes: Die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens</i>	
<i>in einer agnostischen Kultur</i>	55
<i>Margot Käßmann, Einheit – Verpflichtung – Gehorsam</i>	78
<i>Matthias Sens, Die Bedeutung der Ökumene für die Kirchen</i>	
<i>in der DDR</i>	84
<i>Kosuke Koyama, Seid fröhlich in Hoffnung</i>	
<i>(8. Vollversammlung des ÖRK in Harare)</i>	97
<i>Philip Potter, Visionen für die Zukunft</i>	101
<i>N. Barney Pityana, Afrika – Der Fußabdruck Gottes</i>	107
<i>Dokumente und Berichte</i>	
<i>Leonore Siegele-Wenschkewitz, 50 Jahre Ökumenischer Rat</i>	
<i>der Kirchen. Die Rolle der Kirchen beim Aufbau einer</i>	
<i>internationalen Zivilgesellschaft in Europa</i>	114
<i>Die Ökumenische Bewegung im Spannungsfeld zwischen</i>	
<i>Ost und West? Bericht der 10. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft</i>	
<i>Ökumenische Forschung (AÖF) (Gesine von Kloeden)</i>	116
<i>Orientierungshilfe über die Grundlagen der ökumenischen</i>	
<i>Zusammenarbeit in den Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen</i>	
<i>auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene</i>	
<i>(Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland)</i>	119
<i>In memoriam D. Dr. Hanfried Krüger (Heinz Joachim Held)</i>	124
<i>Gestern – heute – morgen / Von Personen / Zeitschriften und</i>	
<i>Dokumentationen / Neue Bücher</i>	126
Dieser Ausgabe liegen das Jahres-Inhaltsverzeichnis 1998, Prospekte des Verlags Otto Lembeck und des Gütersloher Verlagshauses bei.	
Wir bitten um freundliche Beachtung.	

tree1

# Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1999 48. JAHRGANG

190	Christliche und Ökumenische Perspektiven	190
177	Die Ökumenische Bewegung in der Schweiz	177
162	Ökumenische Zusammenarbeit in Europa	162
147	Lehren aus den Erfahrungen des ökumenischen Dialogs	147
132	Ökumenische Gottesdienste - Probleme und Chancen	132
117	Ein gemeinsames Bekenntnis für die Ökumeniker	117
102	Ökumenische Arbeit und Verantwortung	102
87	Die Ökumenische Bewegung in der Schweiz	87
72	Die Ökumenische Bewegung in der Schweiz	72
57	Die Ökumenische Bewegung in der Schweiz	57
42	Die Ökumenische Bewegung in der Schweiz	42
27	Die Ökumenische Bewegung in der Schweiz	27



VERLAG OTTO LEMBECK, FRANKFURT AM MAIN

## Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
<i>S.H. Katholikos Aram I.</i>	Unsere gemeinsame Berufung. Predigt aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des ÖRK	51
<i>Altmann, Walter</i>	Rechtfertigung in einem Kontext der Ausgrenzung – eine lateinamerikanische Sicht	448
<i>Anhelm, Fritz Erich</i>	Eine „Charta Oecumenica“ der Kirchen Europas	462
<i>Avis, Paul</i>	Stufen zur Einheit. Neue methodische Wege in der Ökumene	426
<i>Best, Thomas F.</i>	Sieben Thesen zu Ekklesiologie und Ethik	147
<i>Böttigheimer, Christoph</i>	Das Heil Gottes und die Rechtfertigung des Menschen	296
<i>Brosseder, Johannes</i>	Die Metaphorik von Christologie und Trinitätslehre und ihre Auswirkungen auf das christlich-jüdische Gespräch	361
<i>Duchrow, Ulrich</i>	Alternativen zu den Verschuldungs- und Verarmungsmechanismen der kapitalistischen Weltwirtschaft als Glaubensfrage	154
<i>Engelhardt, Klaus</i>	Ökumene – Gewinn und Herausforderung. Was bedeutet die Erneuerung der ökumenischen Verpflichtung für die EKD und ihre Mitgliedskirchen?	210
<i>Enns, Fernando</i>	Impuls zur Gegenbewegung: eine Ökumenische Dekade. Das ÖRK-„Programm zur Überwindung von Gewalt“ vor und nach Harare	167
–	<i>Gottes Schöpfung heilen und verteidigen.</i> Ein gemeindlicher Bundesschluß für Umweltgerechtigkeit	49
<i>Heyer, Susanne-Katrin</i>	Ökumenisch Gottesdienst feiern – Probleme und Chancen: Aus den Erfahrungen des gottesdienstlichen Lebens auf der Achten Vollversammlung in Harare	202
<i>Houtepen, Anton</i>	Auf der Suche nach dem menschlichen Antlitz Gottes: Die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens in einer agnostischen Kultur	55
<i>Huovinen, Eero</i>	Die Rechtfertigungslehre als Kraftquelle der Ökumene	315
<i>Ionita, Viorel</i>	Orthodoxie und Ökumene. Perspektiven ökumenischer Zusammenarbeit aus orthodoxer Sicht vor, in und nach Harare	190



ZA 4521

<i>Käßmann, Margot</i>	Einheit – Verpflichtung – Gehorsam	78
<i>Klein, Wassilios</i>	Umweltschutz – ein Thema für die orthodoxe Kirche?	18
<i>Koyama, Kosuke</i>	Seid fröhlich in Hoffnung (8. Vollversammlung des ÖRK in Harare)	97
<i>Linn, Gerhard</i>	Die Achte Vollversammlung des ÖRK in Harare und das Thema Mission	181
<i>Mennecke-Haustein, Ute</i>	Die Rolle der Frau in der Reformation	411
<i>Oduyoye, Mercy</i>	Afrika und die ökumenische Bewegung. Eindrücke vom Afrika-Plenum in Harare	175
<i>Pityana, N. Barney</i>	Afrika – Der Fußabdruck Gottes	107
<i>Plieth, Martina</i>	Rechtfertigung in der Seelsorge	305
<i>Potter, Philip</i>	Visionen für die Zukunft	101
<i>Potter, Philip</i>	Der Beginn der Kreuzzüge. 15.–16. Juli 1099 – ein denkwürdiges Datum	459
<i>Rasmussen, Larry L.</i>	Die Rückkehr zur Kosmologie	3
<i>Ress, Mary Judith</i>	Ganzheitlicher Ökofeminismus. Interview mit Ivone Gebara	40
<i>Sauter, Gerhard</i>	Die Rechtfertigungslehre als theologische Dialogregel	275
<i>Schönhöffer, Peter</i>	Plädoyer für eine Spiritualität des Widerstands	471
<i>Schuegraf, Oliver</i>	Ist der Freund meines Freundes auch <i>mein</i> Freund? Strukturelle Probleme ökumenischer „Dreiecksverhältnisse“	347
<i>Schwartz, Werner</i>	Kirche und ethische Orientierung: <i>moral formation</i> im Gottesvolk	375
<i>Sens, Matthias</i>	Die Bedeutung der Ökumene für die Kirchen in der DDR	84
<i>Sölle, Dorothee</i>	Credo für die Erde	488
<i>Sutter Rehmann, Luzia</i>	Apokalyptische Schöpfungsspiritualität	30
<i>Tamez, Elsa</i>	Die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Sicht der Ausgeschlossenen	324
<i>Tapia, Elizabeth</i>	Credo für die Erde	47

Thönissen, Wolfgang	Der Ökumenische Rat der Kirchen im Ringen um sein Selbstverständnis – Überlegungen zur Achten Vollversammlung aus katholischer Sicht	216
Werbick, Jürgen	Um Klarheit in der Rechtfertigungslehre ( <i>Rezension zum Thema: E. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens</i> )	341

## Dokumente und Berichte

Die Rolle der Kirchen beim Aufbau einer internationalen Zivilgesellschaft in Europa ( <i>Leonore Siegele-Wenschkewitz</i> )	114
Die Ökumenische Bewegung im Spannungsfeld zwischen Ost und West? Bericht der 10. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) ( <i>Gesine von Kloeden</i> )	116
Orientierungshilfe über die Grundlagen der ökumenischen Zusammenarbeit in den Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene ( <i>Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland</i> )	119
In memoriam D.Dr. Hanfried Krüger ( <i>Heinz Joachim Held</i> )	124
Harare und die Frage der Kirchen in Solidarität mit den Frauen – Ende oder Anfang? ( <i>Anja Vollendorf</i> )	223
Padare als neues Element auf einer Vollversammlung. Ein Erfahrungsbericht ( <i>Karlfrieder Walz</i> )	231
<i>Botschaft</i> der Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen: Beieinander unter dem Kreuz in Afrika	237
<i>Vorschläge</i> für ein Forum christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen	240
Aus dem <i>Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen I</i> Vorschlag für ein Forum christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen	244
<i>Brief an die Achte Vollversammlung des ÖRK von den Frauen und Männern des Dekade-Festivals: Von der Solidarität zur Rechenschaftspflicht</i>	245
Texte aus dem <i>Gottesdienst zur Neuverpflichtung</i> (am 13.12.98 in Harare gehalten)	251
Gegenseitige Anerkennung der Taufe ( <i>ACK Baden-Württemberg</i> )	253
Predigt aus Anlaß des 500. Geburtstages der Katharina von Bora am 30. Januar 1999 in Eisenach ( <i>Bärbel Wartenberg-Potter</i> )	389

Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Auf dem Weg zu einem missionarischen Profil für das nächste Jahrtausend

1. Der mögliche Beitrag von ökumenischen Erklärungen zum Prozeß der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (*Jacques Matthey*) 489
2. Missionarische Herausforderungen im gesellschaftlichen Kontext Deutschlands im Blick auf das nächste Jahrhundert (*Michael Göpfert*) 495

Das Abendmahl aus feministisch-theologischer Perspektive beim 28. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Stuttgart

1. Der Abendmahlsstreit in Korinth mit *Ophelia Ortega* und *Bärbel Wartenberg-Potter* 498
2. Brot und Wein mit *Annett Bräunlich*, *Katharina von Bremen*, *Elisabeth Moltmann-Wendel*, *Monika Renninger* u.a. 508

### Zur Diskussion

- |                                  |  |     |
|----------------------------------|--|-----|
| <i>Müller-Fahrenholz</i> , Geiko | Brauchen wir ein „Forum christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen“? | 234 |
| <i>Voß</i> , Reinhard            | Anmerkungen zur positiven Funktion eines künftigen christlichen „Forums“       | 235 |

### Neue Bücher

- | Verfasser  | Titel  | Seite |
|--|--|-------|
| <i>Becker</i> , Harald /<br><i>Geldbach</i> , Erich u.a. (Hg.) | Was hast du, das du nicht empfangen hast?<br>Dr. Eduard Schütz zum siebzigsten Geburtstag  | 268   |
| <i>Berlis</i> , Angela   | Frauen im Prozeß der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850–1890) | 525   |
| <i>Daiber</i> , Karl-Fritz                                     | Religion in Kirche und Gesellschaft. Theologische und soziologische Studien zur Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Kultur   | 136   |
| –  | <i>Evangelische Bekenntnisse</i> . Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen, hg. von Rudolf Mau     | 531   |
| <i>Falconer</i> , Alan (ed.)                                   | Faith and Order in Moshi. The 1996 Commission Meeting  | 407   |

<i>Feige, Gerhard / Kühn, Ulrich (Hg.)</i>	Wege der Kirchen im Umbruch der Gesellschaft. Eine ökumenische Bilanz	264
<i>Frankemölle, Hubert</i>	Der Brief des Jakobus. Ökumenischer Taschenbuch- kommentar zum Neuen Testament	403
–	Frauen Kirchenkalender	541
<i>Gamillscheg, Maria-Helene</i>	Die Kontroverse um das Filioque	405
<i>Gilmore, Alec</i>	An International Directory of Theological Colleges 1997	141
–	Gottesdienst feiern und Brot und Wein teilen (Aus dem Ergänzungsband „Erneuerte Agenda“)	541
<i>Held, Heinz Joachim</i>	Den Reichen wird das Evangelium gepredigt. Die sozialen Zumutungen des Glaubens im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte	136
<i>Henze, Dagmar / Janssen, Claudia / Müller, Stefanie / Wehn, Beate</i>	Antijudaismus im Neuen Testament? Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten	134
<i>Hilberath, Bernd Jochen / Pannenberg, Wolfhart</i>	Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“	527
<i>Hofmann, Tessa</i>	Annäherung an Armenien. Geschichte und Gegenwart	137
<i>Hryniewicz, W. / Gajek, J. / Koza, S.</i>	Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu	134
<i>Huber, Wolfgang</i>	Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche	263
<i>Jüngel, Eberhard</i>	Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens	341
<i>Kinnamon, Michael / Cope, Brian E. (eds.)</i>	The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices	536
<i>Körtner, Ulrich H. J.</i>	Versöhnte Verschiedenheit. Ökumenische Theologie im Zeichen des Kreuzes	533
<i>Kunze, Rolf-Ulrich</i>	Theodor Heckel. 1894–1967. Eine Biographie	140
<i>Luig, Ulrich</i>	Conversion as a social process. A History of Missionary Christianity among the Valley Tonga Zambia	139
<i>Müller, Hans-Peter (Hg.)</i>	Das Evangelium und die Weltreligionen. Theologische und philosophische Herausforderungen	529
<i>Pokorný, Petr</i>	Theologie der lukanischen Schriften	404

Riedel-Spangenberg, Ilona	Grundbegriffe des Kirchenrechts	140
Roloff, Jürgen	Die Kirche im Neuen Testament. Grundrisse zum Neuen Testament	142
Schäfer, Klaus (Hg.)	Zu einer Hoffnung berufen. Das Evangelium in verschiedenen Kulturen	407
Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres (Hg.)	Kompendium Feministische Bibelauslegung	524
–	<i>Sinfonia Oecumenica</i> . Feiern mit den Kirchen der Welt	402
Stuflesser, Martin	Memoria Passionis	270
Tamez, Elsa	Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen	400
Thöle, Reinhard (Hg.)	Zugänge zur Orthodoxie	539
Weinrich, Michael	Kirche glauben. Evangelische Annäherungen an eine ökumenische Ekklesiologie	534
Welker, Michael / Willis, David (Hg.)	Zur Zukunft der Reformierten Theologie	265
Yahil, Leni	Die Shoah. Überlebenskampf und Vernichtung der europäischen Juden	537



## Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser!



Nachdem der langjährige Schriftleiter der Ökumenischen Rundschau, Dr. Hans Vorster, im Jahr 1998 in den Ruhestand getreten ist, beginnt mit dem Heft 1 des Jahrgangs 1999 ein neues Schriftleitungsteam seine Arbeit. Mit der Team-Struktur machen wir den Versuch, der Vieldimensionalität ökumenischer Wirklichkeit näherzukommen und zugleich die finanzbedingten Kürzungen im Personalbereich der Ökumenischen Centrale aufzufangen. Im Volksmund nennt man dieses Verfahren „aus der Not eine Tugend machen“.

Das neue Schriftleitungsteam besteht aus Studienleiter Fernando Enns, Heidelberg, Dr. Dagmar Heller, Genf, Dr. Gerhard Hoffmann, Frankfurt am Main, Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Mannheim, Gisela Sahn, Frankfurt am Main, Pfarrerin Bärbel Wartenberg-Potter, Frankfurt am Main.

Beabsichtigt ist, daß das neue Team die thematische Gestaltung der Ökumenischen Rundschau *gemeinsam* und in engem Kontakt mit der weltweiten ökumenischen Bewegung plant und daß wir die Arbeit am konkreten Heft untereinander aufteilen, indem wir die Verantwortung für den thematischen Hauptteil eines Heftes, soweit wie möglich, je einem Teammitglied übertragen. Der redaktionelle Teil verbleibt in der Verantwortung der Ökumenischen Centrale in Frankfurt, d. h. bei der verantwortlichen Schriftleiterin Bärbel Wartenberg-Potter in Zusammenarbeit mit Gerhard Hoffmann und Gisela Sahn.

Das vorliegende Heft greift die Frage nach der Schöpfungsverantwortung und ihrer theologischen Begründung auf. Die christliche Theologie, wenn sie auf die Herausforderungen am Ende dieses Jahrhunderts antworten will, muß sich der Frage stellen, ob der Mensch allein im Zentrum des göttlichen Schöpfungsaktes steht oder ob die theologische Gewichtung angesichts radikaler Umweltzerstörungen nicht anders aussehen muß: Ist der Mensch nicht doch nur ein *Teil* der Schöpfung, muß er sich nicht seiner *Mit*-Geschöpflichkeit bewußt werden? Die Antwort auf die katastrophalen Schöpfungszerstörungen kann jedenfalls nur durch eine theologische Neubesinnung gefunden werden. Es scheint dringender denn je nötig, den Auftrag „Machet euch die Erde untertan“ im Sinne einer Verantwortlichkeit zu verstehen, die

den Menschen nicht zur *Herrschaft über*, sondern vielmehr zur *Mitgeschöpflichkeit* und zur Bewahrung der ihm/ihr anvertrauten Schöpfung aufruft. Im weltweiten Dialog über diese Fragen wird deutlich, daß der Schöpfungsverantwortung die *Liebe zur Schöpfung* zur Seite stehen muß, wenn diese Jahrhundertaufgabe gelingen soll. Die Stimmen von Larry Rasmussen und Wassilios Klein deuten in diese Richtung. Daß Frauen aus der sog. Dritten Welt die besonderen Anfragen im Blick auf den bisherigen Umgang mit der Schöpfung artikulieren und feministische Anfragen an eine „Dominanz-Theologie“ stellen, bringen Ivone Gebara (Brasilien) und Elizabeth Tapia (Philippinen) zum Ausdruck. Außerdem hilft das Neu-Lesen der apokalyptischen Tradition uns dabei weiter, wie Luzia Sutter Rehmann zeigt.

Eine neue Dimension, die in Zukunft in der Ökumenischen Rundschau auch Platz haben soll, sind praktische Modelle, Texte und Ideen, die zur Umsetzung in der Praxis anregen wollen (Bundesschluß für Umweltgerechtigkeit, „Credo“ für Gottes Erde).

Das 50jährige Bestehen des ÖRK ist eine reiche Quelle ökumenischer Reflexion. Bei der 50-Jahr-Feier in Amsterdam wurde über den „Glauben in der modernen Großstadt“ nachgedacht. Dazu und über den ÖRK selbst die Beiträge von Margot Käßmann, Anton Houtepen, Leonore Siegele-Wenschewitz und Matthias Sens.

Von der – bei Redaktionsschluß dieses Heftes noch tagenden – Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Harare stammt der Text „Seid fröhlich in Hoffnung“ von Kosuke Koyama, japanischer Theologe, der am Union Theological College in New York lehrte.

Die Stimme afrikanischer Christen markierte diese Vollversammlung: dazu der Beitrag von N. Barney Pityana, ein führender Kopf der „Black Consciousness Bewegung“ in Südafrika und heute Menschenrechtsbeauftragter der südafrikanischen Regierung, über das Gottvertrauen in der afrikanischen Frömmigkeit, der – von uns vorher ungeplant – einen weiteren Beitrag zum Thema eines schöpferbezogenen „ganzheitlichen“ christlichen Glaubens liefert. Der Beitrag des ehemaligen Generalsekretärs Dr. Philip Potter macht die Tradition und Vision der 50jährigen Geschichte sichtbar. Die nächste Nummer der ÖR wird ganz Harare gewidmet sein.

Wir hoffen, Sie finden in diesem Heft viele Anregungen, vielleicht auch Aufregungen, die Sie zum weiteren Nachdenken anregen und von der Lebendigkeit der ökumenischen Bewegung überzeugen.

Im Namen des Schriftleitungsteams

Bärbel Wartenberg-Potter

# Die Rückkehr zur Kosmologie

VON LARRY L. RASMUSSEN



Jürgen Moltmanns Rückblick ist aufschlußreich. In einem Text mit dem Titel „The Adventure of Theological Ideas“ zieht er Bilanz über dreißig Jahre theologischer Arbeit:

„Wenn ich noch einmal neu beginnen könnte, würde ich meine Theologie mit ökologischer Ökonomie verbinden. Die letzten beiden Jahrhunderte waren von wirtschaftlichen Fragen beherrscht; das nächste Jahrhundert wird das Zeitalter der Ökologie sein, in dem der Organismus der Erde zum allbestimmenden Faktor wird und von jedem berücksichtigt werden muß.“<sup>1</sup>

Moltmann hat Recht mit dem, was er über den Gesprächspartner der Theologie sagt. Auch seine Begründung ist zutreffend. Doch da gibt es ein Problem, ein doppeltes Problem. Erstens, eine ökologische Wirtschaft gibt es kaum. Weder „Natur“, „Erde“, „Umwelt“, „Ökologie“ und „Lebensfähigkeit“ und noch viel weniger „Bewahrung der Schöpfung“ sind Begriffe, die im Stichwortverzeichnis von Wirtschaftstexten erscheinen. So seltsam es auch anmutet, die Erfordernisse des Landes und seines biologischen Lebens sind einfach kein Gegenstand der Wirtschaftstheorie oder eine Angelegenheit, die den Handel interessiert, es sei denn zum Zwecke der Vermarktung. Es sei eingeräumt, daß zur Zeit unter einigen Wirtschaftlern ein gewisser Aufruhr herrscht und sich eine mutierende akademische Subspecies entwickelt, die sich „ökologische Wirtschaft“ nennt; doch die Theologie muß entweder geduldig warten, bis diese mündig ist, oder etwas tun, um sie zu nähren.

Als wären die Defizite der Wirtschaft nicht genug, kommt noch ein zweites Problem hinzu, nämlich daß kaum irgendeine protestantische Theologie eine Kosmologie besitzt, in der die „Erde zum allesbestimmenden Faktor“ (Moltmann) werden kann. Wenn es in den protestantischen Theologien keinen umfassenden Rahmen für den Organismus „Erde“ gibt, kann man sich schwer vorstellen, wie sie eine ökologische Wirtschaft dazu bringen wollen, sich auf das so notwendige Unternehmen einzulassen.

Doch brauchen wir wirklich verschiedene theologische Kosmologien und neue Gesprächspartner? Vielleicht sollte Moltmann unbesorgt sein im Blick auf die vielen Dinge, die er erreicht hat, statt ihren verfrühten Abschluß zu erklären.

Die Globalisierung, verbunden mit einer allgemeinen Fragmentierung, ist an der Jahrtausendwende eine Herausforderung an uns, neue Rahmen zu schaffen, insbesondere kosmologische Rahmen. Dieser Artikel geht davon aus, daß wir neue Rahmen brauchen, versucht dies zu begründen und wendet sich dann dem Defizit der meisten neueren protestantischen Theologien hinsichtlich der Fragen zu, die uns beschäftigen.

### *Was uns belastet: Die Umweltkrise*

Die Gründe, warum wir neue Rahmen und Orientierungen brauchen, sind im wesentlichen praktischer Art. Die drei großen menschlichen Revolutionen – im Bereich der Landwirtschaft, der Industrie und der Informationstechnik, und zwar in einer Spanne vom Jahre 10.000 vor Christus bis hin zur Gegenwart – haben alle eins getan: Sie haben die Natur um der menschlichen Gesellschaft willen umgestaltet, damit die Gesellschaft besser produzieren kann. Niemand hat ernsthaft die Frage nach der Lebensfähigkeit der Natur gestellt. Was braucht die Natur für ihre eigene Regeneration und Erneuerung; und was bedeutet das für die Ordnung der Gesellschaft? Das ist jetzt unsere Frage. Wie ordnen wir die Natur und die Gesellschaft zu beiderseitigem Nutzen so, daß eine bestandsfähige – d.h. unbegrenzte – Zukunft gesichert ist?

Wenn wir das Problem näher heranrücken und ihm auf den Grund gehen, sehen wir, daß die Notwendigkeit neuer Orientierungen und neuer Rahmen, einschließlich theologischer, darin liegt, daß die Erde nur einmal in der Art und Weise und in dem Ausmaße industrialisiert werden kann, wie es bisher geschehen ist. Die sich ausweitende, pulsierende moderne Welt kann nicht endlos redupliziert und ausgedehnt werden. Weder die Menschheit noch die übrige Natur kann sich die moderne Welt leisten.

Eins steht fest, die Kosten sind untragbar. Das aufrechtzuerhalten, was die Welt schon hat, treibt genug Gemeinschaften in Armut, Bankrott, ja Elend, ganz zu schweigen von dem, was das Vierfache oder Achtfache an Infrastruktur und Konsum erfordern würde. Auch sind natürliche Ressourcen nicht mehr in der Fülle vorhanden oder verfügbar wie einst. Selbst wenn man den menschlichen Erfindungsgeist und bislang noch ungeahnte materielle Ersatzmittel in Betracht zieht, kann ein einziger Faktor wie das Ende der Erdölära, der Mangel an fruchtbarem Land für unterschiedlichen produktiven Gebrauch, der unstillbare Bedarf an frischem Wasser oder ein wesentlich verändertes Klima zu ungeheuren Problemen im Blick auf die Ressourcen führen.

Hinzu kommt die Bevölkerungsfrage, eine Welt von erst sechs, dann acht, dann zehn Milliarden Menschen innerhalb der Lebenszeit eines heute geborenen Kindes. Was diese betäubenden Zahlen auch sonst noch bedeuten mögen, sie sind auf alle Fälle ein Multiplikator aller anderen Probleme von Elend, Armut, Arbeitslosigkeit und Flüchtlingsnot bis hin zu Überkonsum, Ausbeutung von Ressourcen und Zerstörung des Lebensraumes. Nicht zuletzt wird psychische Energie in großen Mengen verbraucht. Die rosige Seite der landwirtschaftlichen, industriellen und informationstechnischen Revolution war ihre Verlockung und ihre Triebkraft. Heute macht sich angesichts der zerstörerischen Kehrseite der Modernität eine globale Müdigkeit bemerkbar. Wir scheinen immer weniger bereit zu sein, harte Anforderungen an uns zu stellen und Opfer für heutige und zukünftige Generationen auf uns zu nehmen.<sup>2</sup>

### *Die religiöse Antwort: Kosmologie*

Es gibt im Glauben eine hoffnungsvolle Antwort auf diese Situation. Doch sie erfordert eine Weitsicht, wie Ben Gurion sie gehabt hat. Bei einem gelegentlichen Besuch im Dorf Sede-Boqer („Hirtenfeld“) in der Negev-Wüste, traf David Ben Gurion, der erste Präsident Israels, einen plötzlichen, erstaunlichen Entschluß. Als führender Staatsmann auf dem Gipfel seiner Macht trat er von der Regierung zurück und ließ sich in diesem Wüstendorf nieder, um Land zu kultivieren. Er erlebte dort das Ende seiner Tage und ist im Negev begraben. Dort verkündete er auch sein Credo:

„Die in der Natur vorhandene Energie – in der Erde und ihren Gewässern, im Atom, im Sonnenschein – wird uns nichts nützen, wenn wir es versäumen, die wertvollste Lebensenergie zu aktivieren, die moralisch-geistige Energie im Menschen, im tiefsten Inneren seines Seins, in seiner geheimnisvollen, unbeugsamen, unergründlichen und von Gott erleuchteten Seele.“<sup>3</sup>

Hier ist ein Ausgangspunkt für den Weg, den wir nach Moltmann gehen sollten. Er möchte, daß die protestantischen Theologien sich von einem Selbst- und Weltverständnis lösen, das vom Ethos und von der Ethik eines westlichen Wirtschaftsmessianismus geprägt ist, und sich eine Auffassung zueigen machen, in der die moralisch-geistige Energie der Menschheit mit der Energie der übrigen Natur in Zusammenhang gesehen wird. Er möchte, daß wir uns nicht als Lebewesen verstehen, die *auf* der Erde, sondern *in* der Erde leben, *als* eine wesentliche Ausdrucksform *der* Erde, des Organismus „Erde“. Oder mit den Worten von E.F. Schumacher: Der Typus derer, die in

den letzten Jahrhunderten des prometheischen industriellen Dynamismus „die Flucht nach vorne angetreten haben“, muß einem Menschentypus von geheilten „Heimkehrern“ weichen.

Eine solche Antwort erfordert Ben Gurions Hinwendung zu erneuerbarer „moralisch-geistiger Energie“ und zum Religiösen. Sie wird ein anderes Verständnis des Universums und unseres Platzes in seinen Prozessen erfordern und eine andere Existenzweise, die genügend starke Symbole hat, um uns in der Ausübung unserer vielfältigen Macht Richtschnur zu sein. Kurz gesagt, das bedeutet eine andere theologische Kosmologie mit einer Ethik, die der grundlegend veränderten Welt Rechnung trägt.

Die Gründe für die Hinwendung zum Religiösen sind vielfältig und gehen bis zum ganz „Praktischen“ hin. Nicht zuletzt gibt es ganz in der Tiefe etwas, was Kultur und Kultus (Gottesdienst) miteinander verbindet. Beide sind abgeleitet von *colere*, was so viel bedeutet wie sich befassen mit, achten, anbeten, Sorge tragen für, bestellen und *kultivieren*. Offensichtlich heißt das, daß in einem ursprünglichen, religiösen Sinn, die Sorge für die Natur, für die Seele und für die Gesellschaft zusammengehört und gleichzeitig geschehen muß. Das war zumindest Ben Gurions und jetzt Moltmanns Entdeckung. Doch letzten Endes ist der entscheidende Grund für die Hinwendung zum Religiösen einfacher Realismus. Die Menschen sind im großen und ganzen unverbesserlich religiös und sind es geblieben seit der warmen Nacht vor unendlichen Zeiten, in der das erste Neugeborene auf starken, dunklen Armen in der furchterregenden Anwesenheit wartender Götter dem Vollmond entgegengestreckt wurde. Was auch immer die gebildeten Verächter der Religion wünschen mögen, als eine Species sehnen wir uns danach, die Dinge heil und heilig zu sehen. Wir bestehen darauf, eine kosmische Geschichte zu erzählen und uns irgendwo darin anzusiedeln. Wir haben ein Urverlangen nach Gewißheit, daß wir von den gleichen Mächten getragen sind, die die Erde ins Leben gerufen und Sonne und Sterne auf ihre Umlaufbahn gesetzt haben. Und etwas in uns möchte „dem unergründlichen Geheimnis, von dem das brennende Geheimnis unseres Lebens umfassen ist“<sup>4</sup>, den Namen „Gott“ geben.

Das ist mehr eine Feststellung als eine Zustimmung. Religion ist nicht *ipso facto* „eine gute Sache“. Religionen und andere Glaubensüberzeugungen (chauvinistischer Nationalismus, zum Beispiel) waren und sind ebenso dämonisch wie heilbringend und können es auch sein. Das Heilige zerstört ebenso wie es rettet. Luzifer ist wie ein Engel des Lichts gekleidet, und wie Goethes Mephisto sagt: „Das Schändlichste, was wir erfunden, ist ihrer An-

dacht eben recht“. Die Welt drinnen, die Welt des Geistes, ist kein sicherer Führer für die Welt draußen. Auch sie kann irreführen und zu Fall bringen.

Das unterstreicht nur noch den kritischen Platz der Ethik. Religiöse Impulse werden ebenso mit einer moralischen Meßlatte gemessen wie alles andere, was in des Menschen Brust schlägt und aus Menschenhand hervorgeht. Ben Gurions „moralisch-geistige Energie“ dieser „geheimnisvollen“ und „von Gott erleuchteten [menschlichen] Seele“ muß nach dem beurteilt werden, was sie hervorgebracht hat. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ ist ein Wort, das von einem von Ben Gurions eigenen Vorfahren stammt.

### *Symbole und Religion*

Doch Resultate werden immer durch Institutionen vermittelt, durch Sinngefüge, durch Kulturen und ihre eingewurzelten Bräuche – und durch Symbolwelten, die Teil alles dessen sind. Darum ist die Suche nach einer lebensfähigen Kosmologie und Ethik heute zugleich auch eine Suche nach adäquaten Symbolen – Symbolen, die ein Muster bieten, das eine bestandsfähige, tragbare Lebensweise ermöglicht. Diese Symbole sollten keine Verunglimpfung intellektueller und wissenschaftlicher Bemühungen sein, sondern eine Hilfe für das Streben der Phantasie nach umfassendem Wissen auf höchstem Niveau, einschließlich des aufkeimenden Bereiches der ökologischen Wirtschaft, der Ökonomie und der Ethik. Und sie sollten die kritische Kompetenz fördern, nicht zuletzt das moralische Unterscheidungsvermögen und Urteil, die der beste Schutz für eine von Gefahren bedrohte Erde sind. Doch vor allem müssen diese Symbole vielleicht eine Mystik vermitteln, die offenbart, wie Gott und die größten Geheimnisse der Existenz sich im Kosmos manifestieren.<sup>5</sup>

Wie die Religion so gehören auch die Symbole zum menschlichen Streben, weil alle Menschen „symbolisieren“. Wir sehen und reden und leben in Symbolen. Die Menschen bringen nicht ihre ganze Existenz in Aufruhr und sterben für rationale wissenschaftliche Wahrheiten. Etwas für die Sinne, was Natur enthält, ist vonnöten, so daß wir davon ergriffen werden, ist vonnöten. Etwas von außen, das Welten in uns zum Schwingen bringt. Symbole tun das. Sie tun es nicht zuletzt darum, weil die Natur selbst – Sterne, Sonne, Wasser, Tiere, Pflanzen, andere Menschen – in uns lebt in Gestalt von emotionalen Mustern und Archetypen, die schon unsere Vor-Vorfahren kannten.

Gewiß, Symbole unterliegen ebenso ethischer Bewertung wie religiöse Überzeugungen. Auch sie müssen beurteilt werden. Doch worum es hier

geht, zeigt Michael Thomas. Was er über die Kunst sagt, trifft in weiterem Sinne auch auf Symbole zu, nämlich, daß [Symbole] „den Platz einnehmen, da, wo beobachtete und belegte Fakten an Grenzen stoßen und existentielle oder metaphysische Wahrheiten noch irgendwo auf der anderen Seite liegen“.<sup>6</sup>

Mit Moltmann können wir die bedrängte Welt der Erde endlos dokumentieren und doch nur gegen die Wand rennen. Das tut heute fast jeder. Doch was wir jenseits dieser Kennzeichnung der bedrängten Erde brauchen, sind Formen der Erkenntnis und der Erleuchtung, die uns auf die andere Seite bringen und uns den Weg zeigen. Es könnte in der Tat die erste Aufgabe christlichen theologischen und ethischen Nachdenkens sein, nicht mehr und nicht weniger zu tun, als die menschliche Erfahrung und die empirische Wirklichkeit mit den Symbolen zu verknüpfen, die Erkenntnis erst einmal möglich machen, einschließlich die Erkenntnis hervorstechender Fakten. Keine Symbole – keine Erkenntnis; keine Erkenntnis – kein Weg nach vorn.

Was machen wir nun angesichts all dessen mit den kanonischen protestantischen Theologien des zwanzigsten Jahrhunderts und ihren Kosmologien? Was machen wir vor allem mit ihren Symbolen des Menschen und der (übrigen) Natur?

### *Unser modernes theologisches Erbe: Gott, Mensch, aber keine Natur*

Bei all ihrer Fähigkeit, in vielen historischen Krisen den Glauben zu formulieren, haben die kanonischen protestantischen Theologien von den dreißiger bis in die siebziger Jahre und darüber hinaus im Blick auf die Kosmologie kläglich versagt. Sie wiesen den Menschen einen Platz im Kosmos zu, der uns von der übrigen Natur entfremdete und die lebende Substanz der Natur in ihrer unendlichen Vielfalt und Bestimmung uns gegenüberstellte. „Natur“, das waren willige Objekte in der Verfügungsgewalt schöpferischer Subjekte, „menschlicher Wesen“. Die herrschende Theologie paßte sich damit der Moderne und ihren Postulaten an: daß das Leben nicht mehr schicksalhaft ist, daß die Natur um unseretwillen da ist, daß wir die Macher einer selbstgeschaffenen Welt sind, daß menschliche Kraft und menschliche Zielstrebigkeit die Natur, die Gesellschaft und die Psyche in einer Art und Weise formen können, die nicht vorgegeben ist, daß menschliche Schläue Natur und Geschichte zum Guten wenden kann. Der Sinn des Lebens wurde entsprechend dieser gespaltenen Beziehung zwischen Mensch und Natur auf einen schöpferischen Kampf zwischen dem menschlichen Geist und der übrigen natürlichen Ordnung reduziert.

Francis Bacons Position, zu Beginn der modernen Ära formuliert, hat, vor allem in protestantischen Theologien, im Blick auf die Beziehung zwischen Mensch und Natur bleibenden Einfluß gehabt. Die Macht einiger Bürger in einem Land, andere zu unterwerfen, und die Macht einiger Länder, andere zu beherrschen, ist grob und ordinär, sagte Bacon. Die höchste menschliche Berufung sei es hingegen, „die Macht und Herrschaft der menschlichen Rasse über das Universum aufzurichten und zu erweitern“<sup>7</sup> [Offensichtlich muß ein ehrgeiziger Mensch irgendetwas unterwerfen, bemerkt Langdon Winner dazu ironisch, und der Natur und dem Universum wird das nichts ausmachen.<sup>8</sup>]. Gewiß wußten diese Theologien etwas von der Sünde der Korruption, die in ungleichen Machtverhältnissen lauert. Der Inbegriff der Sünde war für sie der zügellose, anmaßende Stolz; und sie zeichneten sich dadurch aus, daß sie seine vielfältigen Formen entlarvten.

Sie richteten auch das Augenmerk der Theologie auf soziale Gerechtigkeit und brandmarkten die krassen Machtansprüche und -ausdehnungen. Doch sie setzten sich nie wirklich mit der „Entzauberung der Welt“ durch die Moderne auseinander, damit, daß die Natur des Heiligen beraubt wurde, so daß von einer kosmischen Gemeinschaft von über einer Million lebender Subjekte kaum mehr übrigblieb als eine fertige Sammlung von gebraucherfreundlichen Objekten. Zugegeben sei, daß die Natur manchmal einen hohen ästhetischen Status genoß und als Stoff für Dichtung, Psalmen, Predigten und Lieder und als Ort des Rückzugs aus der hektischen, phobischen Welt die Herzen bewegte. Doch selbst das war Natur im unbestrittenen Dienst menschlicher Bedürfnisse, wengleich als eine geschätzte Enklave und weniger als eine Ansammlung von Rohmaterial.

Echte Würde, Eigenwert, eine Existenz, die um ihrer selbst willen geachtet wird, und moralische Grenzen des Gebrauchs – das alles wurde auf eine Species unter Millionen beschränkt, die nach dem „Bilde Gottes“ geschaffen war. Die *Gottesebenbildlichkeit* (*imago dei*) trennte uns von der übrigen Natur als frei Handelnde, die in Verantwortung vor Gott auf die Natur einwirken. Die *Gottesebenbildlichkeit* stellte uns in die große Kette zwischen Natur und Gott, gebunden an die (unentrinnbare) Endlichkeit unter uns und an den Geist als transzendente Freiheit über uns (die menschliche Eigenschaft, die am meisten das Göttliche widerspiegelt). Haushalterschaft, das war mit Sicherheit die Berufung der Menschheit, die angstvoll die Brücke schlägt zwischen Himmel und Erde, Endlichkeit und Freiheit, Natur und Geist. Doch es war eine Haushalterschaft in der Art und Weise der Herrschaft, der Kontrolle und des guten Managements, bestimmt von einem Anthropozentrismus der Interessen. Die protestantischen Theologien haben

diese Kosmologie nie so unumwunden formuliert wie Bacon es getan hat. Dennoch lautete die erfolgreiche Forderung – wie bei den herrschenden Mächten in der weiteren Kultur – „die Macht und Herrschaft der menschlichen Rasse über das Universum aufzurichten und zu erweitern“.

Die existenziale Theologie von Kierkegaard über Bultmann z.B. siedelte das wahrhaft Menschliche im Bereich der Entscheidungsfreiheit an, in der Freiheit, neben allem anderen seine eigene Welt zu gestalten und Sinn zu schaffen. Diese Freiheit wurde ausdrücklich einer deterministischen, ja mechanistischen Sicht der Natur gegenübergestellt. Natur und Freiheit lagen auf unterschiedlichen, unverbundenen Ebenen, wobei die Natur die Bühne für das Drama der Freiheit war. Natur und Geschichte wurden voneinander getrennt; und Geschichte zu machen, war das, was menschlich zählte. Religiöse Aktivität – das war das Werte-schaffende, Sinn-gebende, Symbol-erzeugende Tun dieser weitgehend abstrahierten menschlichen Wesen. Dieses Schaffen von Symbolen, Mythen und Ritualen erzeugte Kultur. Kultur verband sich mit Geschichte. Doch die Natur verband sich mit keinem von beiden, es sei denn mit Kultur und Geschichte als dem, was die Menschen mit der Natur tun, um ihr Sinn zu verleihen und sie dienstbar zu machen.

Der Kern der christlichen Ethik in dieser Theologie – Nächstenliebe und Gerechtigkeit – umfaßte somit nie die fünf bis zehn Millionen anderer Spezies, die aus Gottes schöpferischer Phantasie hervorgegangen sind. [Ein oder zwei Fragen am Rande: Wenn die Liebe Gottes keine Grenzen kennt und die Interessen aller Geschöpfe umfaßt, und wenn die ganze Schöpfung vor Gott Bestand hat, warum sollte dann eine Spezies, die nach dem Bilde Gottes geschaffen ist und das Gebot erhalten hat, zu lieben wie Gott, vor ihren eigenen Füßen eine Trennungslinie ziehen? Und wenn Sünde anmaßender Stolz ist, warum ist dann nicht die Arroganz menschlicher Wesen anderen Spezies gegenüber eine wesentliche Manifestation dieser Sünde?]

Geistige Leuchten von nicht geringerer Größe als Karl Barth und Reinhold Niebuhr sind Bultmann in dieser Richtung gefolgt. Das mag erklären, warum so wenige systematische Theologen an der Ökokrise interessiert sind oder wissen, wie sie theologisch damit umgehen sollen. Was Gertrud Stein über Oakland sagte, können wir über einen Großteil der jüngsten protestantischen Kosmologie sagen: „Da gibt es keine“. Barth ist energisch gegen ein theologisches Interesse an der Kosmologie vorgegangen, mit der Begründung, daß kosmologische Interessen aus der soteriologischen Konzentration des Wortes Gottes und der besonderen Offenbarung herausfallen.<sup>9</sup>

Paul Tillich war genug Naturromantiker, um nicht ganz in die neo-orthodoxen und liberal-protestantischen Ränge zu passen. Doch die wirklichen

Ausnahmen waren die „Prozeß“-Theologen, angeführt von John Cobb. Die Ausnahme ist vielsagend. Diese Schule hat einen Sprung von den kleineren in die größeren Ligen gemacht, *weil* die Natur ein theologisches Vakuum verabscheut und andere protestantische Theologien es versäumt haben, den Bedarf abzudecken.

### *Die Natur-irrelevante Theologie der Reformation*

Gewiß, Natur-irrelevante Theologien hat es nicht erst bei den Protestanten des zwanzigsten Jahrhunderts gegeben. Selbst die Verweise auf Bacon und die Wissenschaft der Aufklärung gehen chronologisch nicht tief genug. Auch für die protestantischen Reformatoren konzentrierte sich der Glaube auf die Erkenntnis Gottes und des Selbst (oder des „Menschen“), so daß eine Betrachtung der Welt als eine Gestaltung der Natur weitgehend beiseitegeschoben wurde. Die menschliche Subjektivität und das individuelle menschliche Bewußtsein wurden zum eigentlichen Ort der Begegnung mit Gott. (Luthers Frage, wo ein gnädiger Gott zu finden sei, zieht den Kreis eher eng, selbst wenn sie zu einer ausgeklügelten Anthropologie entwickelt wurde.) Verstärkt im kartesischen Begriff des Selbst und in der Wissenschaft der Aufklärung, wurde die entheiligte Natur somit in einer verhängnisvollen Spaltung zwischen aktivem Subjekt und passivem Objekt dem erkennenden Selbst gegenübergestellt. Die „Erde“ wurde entheiligt und das Menschsein von der Natur gelöst.

Als wenn das noch nicht genug wäre, hatte die theologische Konzentration der Reformatoren auf die menschliche Subjektivität als den Ort der Begegnung mit Gott, noch ihren eigenen theologischen Urheber in Gestalt des äußerst einflußreichen Augustin. Und trotz seiner bewegendem Lobpreisung der ganzen Schöpfung und unserer selbst als Teil dieser Schöpfung (unsere Leiber sind „die Erde, die wir tragen“, sagt er) hat Augustin durch eine neu-platonische Kosmologie die Entfremdung des Menschen von der Erde gefördert. Für ihn geht der asketische Aufstieg der Seele von der Erde und vom Leib zu höherem Geist und zum Himmel Hand in Hand mit dem Empfinden eines Zusammenbruches und einer Entfremdung der Welt, die den Niedergang des römischen Imperiums und der klassischen Kultur begleitete.

Worum es jedoch hier vor allem geht, ist nicht das Denken berühmter Theologen. Ihre Zahl würde kein Herz irgendeines ernst zu nehmenden Volkszählers irgendwo in der Welt bewegen. Worauf es hier ankommt, ist die Tatsache, daß das *übliche* Denken und Handeln sowohl in der Kirche als

auch in der Gesellschaft diesem Glauben anhing, wenn auch in vereinfachter Form. Es ist ein Glaube, der so handelt, als ob geistige und geschichtliche Ereignisse sich außerhalb der Natur und nicht in ihr abspielten, ein Glaube, der die Natur uns gegenüberstellt und sie religiös und moralisch stumm macht. Wie die Religion, so beschränken auch Gerechtigkeit und Frieden ihr Blickfeld auf das Wohl des Menschen und beschneiden damit die theologische Ethik. Der Rest des Lebens wird aus den Augen verloren und erst in den moralischen Horizont zurückgeholt, wenn es für das Wohl des Menschen in Erscheinung tritt. Ein Glaube wie dieser, wenn er mit mächtigen, beutegierigen menschlichen Strukturen, Gewohnheiten und Technologien ausgestattet ist, kann für die Erde nur Elend hervorbringen.

Da wird Jesaja plötzlich in seiner Schärfe hochaktuell:

„Die Erde ist entweiht von ihren Bewohnern; denn sie übertreten das Gesetz und ändern die Gebote und brechen den ewigen Bund.

Drum frißt der Fluch die Erde, und büßen müssen's, die darauf wohnen. Darum nehmen die Bewohner der Erde ab, so daß wenig Leute übrigbleiben. Der Wein ist dahin, der Weinstock verschmachtet, und alle, die von Herzen fröhlich waren, seufzen...

Die Stadt ist zerstört und wüst, alle Häuser sind verschlossen, daß niemand hineingehen kann.

Man klagt um den Wein auf den Gassen, daß alle Freude weg ist, alle Wonne des Landes dahin ist“ (Jes 24,5–7. 10–11).

Kurz gesagt, in vielen einflußreichen Kreisen haben weder Existentialismus, Neo-Orthodoxie, Liberalismus und die allgemeine kirchliche Praxis noch die Gesellschaft in der nordatlantischen Welt im allgemeinen eine Kosmologie, die diesen Namen verdient. Die Kosmologie, die es gibt, reißt das auseinander, was zusammengehört. Verschmachtende Weinstöcke (oder blühende), ernsthaftes Jauchzen der Fröhlichen und irdische Bündnisse mit Gott gehören notgedrungen zusammen. Doch diese Kosmologien haben das nicht so gesehen.

Da gibt es noch einen Zusatz, der sehr viel mehr ist als ein Zusatz. Bacon erklärt steif und fest, was sonst nur in etwas gedämpfter Form anderswo in der westlichen Theologie und Philosophie der letzten Jahrhunderte vorkommt: Die neue Wissenschaft und Technologie der Aufklärung erfordert einen „männlichen“ Geist, der von weiblichen Skrupeln gesäubert ist. Dann wird es möglich sein „eine keusche und rechtmäßige Ehe zwischen Geist und Natur“ zu schließen, die dazu angetan ist, „die Natur mit allen ihren Kindern in den Dienst (des Mannes) zu stellen und sie zu (seinem) Sklaven zu machen“<sup>10</sup>. Hier verstärkt die parallele Behandlung, die Frau und Natur

in Jahrhunderten des Patriarchats durch den Mann erfahren haben, die männlich bestimmte Beherrschung der Natur in der aufkommenden Wissenschaft, Technologie und Kultur der Moderne.<sup>11</sup>

*Richtungen: Auf dem Wege zum Sakramentalen, Mystischen,  
Schweigenden und ethisch Aktiven*

Was ist zu tun? Wie geht es weiter? Dies sind Fragen, die einer anderen, sehr viel umfassenderen Behandlung bedürfen.<sup>12</sup> Doch zusätzliche Erläuterungen zu den religiösen Dimensionen der Kosmologie über das hinaus, was hier schon gesagt worden ist, mögen ein Anfang sein. Wir lassen uns dabei von John Haught leiten.

Religiös sein bringt immer eine gewisse „Heimatlosigkeit“ mit sich, sagt Haught. Lebendiger Glaube paßt nie genau zu irgendeiner gegebenen Realität. Die Dinge könnten und sollten in einem erheblichen Maße anders sein, als sie sind. Doch diese Heimatlosigkeit und Ruhelosigkeit gehört zum Pilgerdasein. Sie ist wesentlicher Bestandteil einer Reise auf der Suche nach einem echten Zuhause, nach Gerechtigkeit, nach Dingen „im Himmel wie auf Erden“, nach endgültigem Frieden und endgültiger Ruhe. Nichts Geringeres als der Kosmos selbst mit seiner Größe und seinem Abenteuer ist der angemessene Horizont unseres Menschseins und seine Herberge. Dürftigere Dimensionen bieten keine Unterkunft. „Nichts Geringeres als unerschöpfliches Geheimnis kann die angemessene Herberge für den menschlichen Geist sein.“<sup>13</sup>

Über die Weite des Kosmos hinaus ist es die Weite der Religion, die den Geist beherbergt. Die Religion, um wieder Haught zu zitieren, ist eine Ausrichtung „auf die unerschöpfliche, leben-spendende und befreiende Tiefe der Wirklichkeit, die wir ‚Geheimnis‘ nennen können“<sup>14</sup>. Gewiß sagen die Religionen nicht alle das Gleiche. Doch ihnen scheint diese Ausrichtung auf ein umfassendes Geheimnis gemeinsam zu sein und das Verlangen, daß unser Leben dem entspricht, was als die „letzte Wirklichkeit“ bezeichnet wird. (Das ist auch Ben Gurions Überzeugung.)

Die Religionen haben weitgehend die vier Merkmale gemeinsam, von denen Haught spricht.

Das eine ist der Sakramentalismus. Religion ist sakramental in dem Sinne, daß konkrete Symbole, die aus der gewöhnlichen Erfahrung und insbesondere aus der Natur stammen, gebraucht werden, um in die außergewöhnliche Welt des Geheimnisses und in die Erfahrung des Außergewöhnlichen in dieser Welt einzudringen und sie zu enthüllen. Es ist etwas „Andersartiges“ an

der Wirklichkeit und etwas, was in den Tiefen oder vielleicht jenseits der empirisch beschriebenen Welt liegt, so wie es in unserem Empfinden ein „Einssein“ oder eine Einheit gibt, die alle Dinge umfaßt. Doch all das kann nur anhand von Dingen, Personen oder Ereignissen, die wir aus erster Hand kennen, als Dimension des heiligen Geheimnisses dargestellt werden. Besonders Naturphänomene – „das Leuchten hellen Sonnenscheins, die Frische des Windes und der Luft, die reinigende Kraft klaren Wassers, die Fruchtbarkeit des Bodens und des Lebens“ – symbolisieren die Art und Weise, in der das letzte Geheimnis uns erscheint und uns berührt.<sup>15</sup> Das hat zur Folge, daß jede Religion, die den Kontakt mit der natürlichen Welt verliert, ihr gegenüber gleichgültig wird und Gefahr läuft, ihren Mißbrauch zu sanktionieren.

Haughts zweites Merkmal der Religion ist der Mystizismus: das Empfinden für das „Andere“ und das Transzendente ebenso wie das „Einssein“ oder die Einheit, von der gerade die Rede war. Das Mystische bedeutet, daß die Natur, wir inbegriffen, nicht alles ist, sondern auf alles hinweist, was ist und an ihr teilhat. Ein mystischer ekstatischer Zustand kann natürlich die Form einer Weltflucht unterschiedlicher Art und eines *contemptus mundi*, einer Verachtung der Welt, ja eines Hasses gegenüber dem Natürlichen als Gefängnis des Geistes annehmen. Nicht zuletzt aus diesem Grunde, so argumentiert Haught, sollte der Mystizismus durch eine enge Verbindung zur Natur und zum Sakramentalen genährt werden. Wie dem auch sei, der Mystizismus ist die Dimension des religiösen Lebens, die die unendliche Tiefe und das unendliche Geheimnis der Wirklichkeit, die uns umgibt, transparent macht.

Auch ehrfürchtiges Schweigen gehört zur religiösen Erfahrung. Klassisch als „apophatische“ Eigenschaft der religiösen Erfahrung bezeichnet, bedeutet es eine notwendige Zurückhaltung. Religiöse Erfahrung als ehrfürchtiges Schweigen weiß, daß sie das unerschöpfliche Geheimnis und die unerschöpfliche Wirklichkeit nicht angemessen darstellen kann; und so verfällt sie vor ihr notgedrungen ins Schweigen. So entspricht kein Symbol oder Sakrament voll und ganz der Wirklichkeit, die es preist. Alle unterliegen einem notwendigen Bildersturm, wenn sie nicht zu Vermittlern von großen und kleinen Idolatrien werden sollen.

Anders gesagt, eine endlose Vielfalt von Bildern ist erforderlich, um die „letzte Wirklichkeit“ und die Ehrerbietung und Zurückhaltung, die ihr zukommt, darzustellen. „Jedes Geschöpf ist ein Wort Gottes und ein Buch über Gott“, schreibt der mittelalterliche Mystiker, Meister Eckhart.<sup>16</sup> Haught zitiert auch Thomas von Aquin: „Er (Gott) hat die Dinge ins Dasein hervor-

gebracht, um Seine Güte den Geschöpfen mitzuteilen und durch sie darzustellen. Und weil sie durch *ein* Geschöpf nicht hinreichend dargestellt werden kann, hat Er viele und verschiedene Geschöpfe hervorgebracht, so daß das, was dem einen Geschöpfe in der Darstellung der göttlichen Güte fehlt, aus einem anderen ergänzt wird.<sup>417</sup> Doch welches auch immer die Bilder sein mögen, Zurückhaltung und ehrfürchtiges Schweigen sind wesentliche Züge des allgemeinen religiösen Bewußtseins. (Der Organismus Erde ist heute vielleicht der wichtigste Weg zur Vielfalt der Bilder Gottes.)

Handeln ist das letzte von Haughts Kennzeichen der Religion. Für ihn ist es wesentlich ethischer Natur: Ziel des Handelns ist die Verwandlung unseres Lebens und der Welt in einen besseren Ort, um zu sein und zu leben. Gewiß, die anderen Komponenten sind auch eine Art von Handeln. Das Sakramentale erfreut sich der Welt und ihrer Schönheit in Gott. Das Mystische relativiert alle Dinge im Angesicht des Letzten und verliert willig das Selbst in einem größeren Ganzen. Die Haltung des Schweigens ebenso wie die der Sabbatruhe läßt die Dinge in ihrer Ehrfurcht vor ihnen einfach „sein“. Doch diese „Handlungen“ sind nicht alles oder genug; die Religion verlangt typischerweise nach Veränderung, geleitet von einem moralischen Bewußtsein. Das Ethische gehört nicht beiläufig, sondern wesentlich zum Religiösen. Treue, Liebe und Vertrauen – oder mit welchen Worten sonst man auch religiöse Bindungen beschreiben mag – bergen moralische Ansprüche.

### *Wähle deine Religion, Kosmologie und Ethik sorgfältig*

Für Haught sind alle vier Dimensionen notwendig für die „Integrität der Religion“. Seine Darstellung ist somit eine normative und nicht nur eine beschreibende. In dieser normativen (oder empfohlenen) Darstellung ist Religion im wesentlichen ein suchender Zugang zum Bereich des kosmischen Geheimnisses. Ihr Kern ist Vertrauen, ihre Ausrichtung das Geheimnis, ihr Stil das Abenteuer, ihre Kennzeichen das Sakramentale, das Mystische, das Zurückhaltende, das Aktive.<sup>18</sup> Sie hat in ihrer Weisheit immer gewußt, daß die Menschen nur dann wahrhaft leben können, wenn sie in einem größeren Zusammenhang stehen, der ihrer Verfügungsgewalt entzogen ist. Haught fügt dem noch hinzu, daß das Elend der Erde nicht vergrößert wird durch diese Komponenten, die in ihrer Verbindung miteinander die Religion ausmachen, sondern durch die Degradierung des sakramentalen, mystischen, schweigenden und aktiven Wesens der Religion. Nach seinem Verständnis wird der Integrität der Schöpfung durch die Integrität der

Religion gedient.<sup>19</sup> Doch das bedeutet auch, daß degradierte Religion die Schöpfung degradiert. Wähle deine Religion, Kosmologie und Ethik sorgfältig.

Zu Haughts Wiedergabe einer religiösen Geschichte, in der wir den Organismus Erde in geziemender Weise bewohnen, gehören auch wichtige Bemerkungen über Symbole und die erneuerbare „moralisch-geistige Energie“ der menschlichen Kreativität.

Als ein überwältigendes Produkt der Erde selbst ist die menschliche Kreativität ein Ausdruck der kosmischen Kreativität, die ihrerseits ein ehrfurchtgebietender Ausdruck der göttlichen Kreativität ist. Darum sollten wir in unseren Mythen, Metaphern, Symbolen, ja selbst Religionen eine Entfaltung der Energien der Erde und des Universums selbst sehen. Unser Symbolschaffen ist – nicht weniger als ein tropischer Regenwald – ein Aufblühen des Universums.<sup>20</sup> Wir sind nicht verlorene Wesen, die allein auf einer stummen Bühne stehen in großen, kalten Räumen und fremde Projektionen in eine unergründliche Leere werfen. Wir sind lebendiger Ausdruck eines pilgernden Universums auf seinem abenteuerlichen Wege. Wir haben Teil an göttlichen Zielen und an göttlicher Macht, an dieser wunderbaren Göttlichkeit, die „in, mit und unter“ allen endlichen Dingen (diese Formulierung stammt von Luther) wohnt.<sup>21</sup>

All dies ist ein Lobgesang, eine Hymne an das Universum, die wir selbst singen. Doch es sollte klar sein, daß die Erde sich nicht um die Menschheit dreht. Auch dreht sich unsere Beziehung zum Kosmos nicht um das exklusive Heil des Menschen, trotz unserer Kostbarkeit als Glieder der Gemeinschaft des Lebens.

Ein weiteres sollte aus Haughts Worten deutlich werden: Wenn wir auch nicht einfach Symbole schaffen oder heraufbeschwören können (es ist vielmehr die Wirklichkeit, die sich uns durch diese Mittel aufdrängt), so brauchen wir doch heute Symbole, die eine „Rückverzauberung der Welt“ bewirken, die die tödliche Kosmologie einer geist- und wertelosen Natur verdrängt, die von einer geisterhaften menschlichen Freiheit in einer allzu modernen Moderne erdrossen worden ist. Eine solche Rückverzauberung kann aus dem alten jüdischen und christlichen Glauben an den Geist schöpfen, nach dem der Geist die Energie und Macht Gottes ist, die in der ganzen Schöpfung als ihre belebende Kraft gegenwärtig ist, ein Geist, der die Erlösung verschmachteter Weinstöcke und trauriger Herzen ist, d.h. die Erlösung der ganzen Schöpfung, bewirkt. Die Gegenwart und das Wirken des Geistes ist nicht auf eine Spezies allein beschränkt.

Ob die Rückverzauberung diesen Weg oder andere Wege nimmt, es geht um die Suche nach einer erdgebundenen Kosmologie und Ethik, die diesen Namen verdienen. Moltmann hat die Richtung gezeigt. Wo sind seine protestantischen Weggefährten, und sind sie im Gespräch mit ökologischen Wirtschaftsfachleuten?

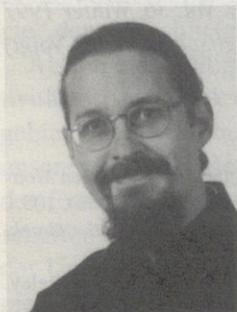
Aus *Dialog: A Journal of Theology*, Vol. 36, Winter 1997  
(Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt)

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Jürgen Moltmann, *The Adventure of Theological Ideas* von M. Douglas Meeks, *Jürgen Moltmann's Systematic Contributions to Theology*, Religious Studies Review 22/2 (1996), 105.
- <sup>2</sup> Diese Erörterung der Gründe stammt aus Thomas Berry, *The Meadow Across the Creek*, unveröffentlichtes Manuskript, 171–172.
- <sup>3</sup> Zitiert bei Daniel Hillel, *Out of the Earth: Civilization and the Life of the Soil*, Berkeley, University of California, 1991, 8.
- <sup>4</sup> Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, Crossroad, 1993, 10.
- <sup>5</sup> Dieser Absatz stützt sich auf Thomas Bery und Brian Swimme, *The Universe Story*, Harper San Francisco, 1992, 4, 223, 229.
- <sup>6</sup> Michael M. Thomas, *Depressing Shindler?*, The New York Observer, 8., 10., 14. 3. 1994: 1.
- <sup>7</sup> Francis Bacon, *Novum Organum*, in *Selected Writings*, Hsg. Hugh G. Dick, New York, The Modern Library, 1955, 537.
- <sup>8</sup> Langdon Winner, *Autonomous Technology*, Cambridge, Massachusetts und London, England, MIT, 1977, 23.
- <sup>9</sup> S. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, 4 Bde., Einleitende Abschnitte. Mein Dank gilt Ernst Conradie, University of the Western Cape, Südafrika, der mich darauf aufmerksam gemacht hat.
- <sup>10</sup> Siehe zu dieser Frage Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University, 1985, 36–37, aus dem dieses Bacon-Zitat entliehen ist. Siehe auch die ausführliche Auseinandersetzung von Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Ithaka, NY, Cornell University, 1991.
- <sup>11</sup> Eine der frühen Darstellungen dieser parallelen Behandlung in Religion, Theologie und Kultur war Rosemary Ruethers *New Woman, New Earth*, New York, Seabury, 1975.
- <sup>12</sup> Siehe Larry Rasmussen, *Earth Community, Earth Ethics*, Maryknoll, Orbis, 1996.
- <sup>13</sup> John F. Haught, *Religious and Cosmic Homelessness: Some Environmental Implications* in Charles Birch, William Eakin und Jay B. McDaniel (Hsg.), *Liberating Life: Contemporary Approaches to Ecological Theology*, Maryknoll, Orbis, 1990, 161.
- <sup>14</sup> John Haught, *The Promise of Nature*, New York/Mahwah, NJ, Paulist, 1993, 73.
- <sup>15</sup> Ebd., 76.
- <sup>16</sup> Ebd., 81. Ohne nähere Quellenangabe.
- <sup>17</sup> Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, Salzburg, Leipzig 1936. *Summa Theologica* I, 47,1; zitiert bei Haught, *The Promise of Nature*, 81.
- <sup>18</sup> Haught, *Religious and Cosmic Homelessness*, 175.
- <sup>19</sup> Haught, *The Promise of Nature*, 86–87.
- <sup>20</sup> Haught, *Religious and Cosmic Homelessness*, 166. 21.
- <sup>21</sup> Ein Versuch, Luther und Bonhoeffer als Quellen für eine angemessene Kosmologie und Ethik zu nutzen, findet sich in meinem Buch *Earth Community, Earth Ethics*. Die relevanten Kapitel sind *Returning to Our Senses*, *The Cross of Reality* und *Song of Songs*.

# Umweltschutz – ein Thema für die orthodoxe Kirche?\*

VON WASSILIOS KLEIN



Wir haben uns heute zu Ehren des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. versammelt, und so habe ich ein Thema für den Festvortrag gewählt, für das er sich besonders engagiert, den Umweltschutz, d.h. den Erhalt der Natur.<sup>1</sup> In den vier Bereichen Bibel, Ethik, Liturgie und Askese möchte ich die orthodoxe Grundsatzposition zum Umweltschutz skizzieren und dabei zeigen, daß er genuiner Bestandteil orthodoxer Theologie und, anders als das anthropozentrisch geprägte Wort, in der Sache keine Neuentdeckung der letzten Jahre ist.

## *I. Mensch und Natur in der Bibel*

Die Heilige Schrift beginnt in ihrem ersten Kapitel mit der Schöpfung der Welt und ihrer Ausdifferenzierung, die eine Bewertung erfahren: „*Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut*“ (Gen 1,31).<sup>2</sup> Zu dieser sehr guten Schöpfung gehört der Mensch, der sich zu Beginn in den Schöpfungsplan einfügt. Gott gibt paradigmatisch den Menschen die Befehle, sich zu vermehren, die Erde zu bevölkern, sie sich zu unterwerfen und über die Tiere zu herrschen (Gen 1,28). Wenn man, wie häufig geschehen, diese Befehle aus ihrem Kontext isoliert, kommt man zu einer falschen Exegese, die es dem Willen zur Herrschaft erlaubt, egoistisch immer größere Macht zu erstreben. Damit wird der Mensch der Natur gegenübergestellt, von ihr abgetrennt und die Natur ein Mittel zu seiner Selbstverwirklichung. Daß nur der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen und die Heilsgeschichte primär auf ihn ausgerichtet ist, hat diese falsche Exegese wirkungsgeschichtlich unterstützt<sup>3</sup> und einem Anthropozentrismus des Humanismus den Weg bereitet. Mein Thema ist aber nicht die Entwicklungsgeschichte der ökologischen Krise,<sup>4</sup> sondern der orthodoxe Standpunkt ihr gegenüber. Der Kontext zeigt nun, daß Gottes Befehl nicht mit dem Auftrag endet, sich die

---

\* Vortrag gehalten anlässlich des Empfangs zu Ehren des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. in der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland am 9. Juni 1998.

Erde zu unterwerfen und sie zu beherrschen. Er erlaubt den Menschen keineswegs, alles zu tun. Vielmehr schränkt Er ein, daß nur Pflanzen zur Nahrung dienen sollen (Gen 1,29f). Der Mensch soll also in verantwortlicher Weise herrschen, die seine Mitgeschöpfe möglichst wenig ausbeutet. Die Herrschaft ist kein Freibrief, sondern Aufgabe.

Der Mensch hielt sich allerdings nicht an die Gebote Gottes. Die Erzählung über den Sündenfall im Paradies ist psychologisch sehr exakt beobachtet und von großer theologischer Tiefe. Für das heutige Thema ist wichtig, daß die Natur in den Sündenfall verwickelt ist. Die Schlange verführt (Gen 3,1–5), die Schönheit des Baumes der Erkenntnis verlockt (Gen 3,6), und dann erst übertreten die Menschen Gottes Gebot. Schon der erste Sündenfall zeigt die kosmische Dimension der Sünde, auf die orthodoxe Theologie Wert legt. Aus der Sünde Evas entsteht die Adams, und daraus weitere Gott gegenüber. Die Harmonie der Menschen untereinander und der Menschen in ihrem Verhältnis zu Gott und zu den Tieren ist gestört, denn Sünde ist Entfremdung von Gott.<sup>5</sup> Die Folge ist die Bestrafung, die letztendlich dem Heil dient, da die durch Christi Erlösungswerk ermöglichte Vergöttlichung des Menschen, d. h. seine größtmögliche Nähe zu Gott in der Endzeit, die Wiederherstellung des paradiesischen Urzustandes bei weitem übertrifft. Der kosmischen Dimension der Sünde entspricht es, daß die selbstverschuldete Paradiesesstrafe keineswegs nur den Menschen trifft. Vielmehr werden die Schlange und der Ackerboden verflucht (Gen 3,14f). Ein Teil von Fauna und Flora sind also sowohl beim Sündenfall als auch bei seinen Folgen in das Schicksal des Menschen involviert. Der Mensch steht zwar im Zentrum der Betrachtung, aber nicht isoliert von der Natur. Und es zeigt sich, daß die Zerstörung der Umwelt durch den Menschen nicht erst mit höheren Zivilisationsstufen oder der Industrialisierung beginnt, sondern schon mit einer Sünde, die gar nicht primär in der Umweltzerstörung liegt. Jede Sünde stört die Harmonie des Menschen mit seiner Umwelt. Erzpriester Sergius Heitz sagt, „*daß unser Ungehorsam gegen Gottes Liebesgebot nicht nur unser Heil und Leben bedroht, sondern Heil und Leben der ganzen Schöpfung. ... Wir erkennen, daß, so wie wir selbst, auch die Natur in unserer Mitwelt von unserer Gottesferne zerstört wird und nur in Christus Anfang und Ende ihrer Heilung finden kann*“.<sup>6</sup> Die ökologische Krise ist somit Ergebnis des Ungehorsams des Menschen gegen Gott.<sup>7</sup> In einem Hymnus der orthodoxen Vesper führt dies zur Einsicht: „*Ich bin ... Gift für die Luft, die Erde und das Wasser geworden*“.<sup>8</sup> Georgios Mantzaridis sagt es noch deutlicher: „*Die Vergiftung der Umwelt spiegelt die innere Vergiftung*

des Menschen wider“.<sup>9</sup> Diese innere Vergiftung muß als eigentliche Ursache aller Umweltzerstörung aufgehoben werden.

Die Bibel erzählt statt dessen von einem maßlosen Anwachsen der Sünde in der Welt: „Gott sah sich die Erde an: Sie war verdorben; denn alle Wesen aus Fleisch auf der Erde lebten verdorben“ (Gen 6,12). Dem gebietet Gott Einhalt durch die Sintflut: „Ich will nämlich die Flut über die Erde bringen, um alle Wesen aus Fleisch unter dem Himmel, alles, was Lebensgeist in sich hat, zu verderben. Alles auf Erden soll verenden“ (Gen 6,17). Ausdrücklich werden noch die Tiere genannt (Gen 6,7). Die Sintflut soll die Sünde eindämmen und damit dem Heil der Welt dienen. Deshalb findet Noah Gnade vor Gott. Gott beauftragt ihn: „Geh in die Arche, du, deine Söhne, deine Frau und die Frauen deiner Söhne! Von allem, was lebt, von allen Wesen aus Fleisch, führe je zwei in die Arche, damit sie mit dir am Leben bleiben“ (Gen 6,18f)<sup>10</sup>. So wie mit den sündigen Menschen ein ihnen entsprechender Teil der Natur umkommt, so wird mit dem gerechten Menschen, mit Noah, ein ihm entsprechender Teil der Schöpfung gerettet. Der kosmischen Dimension der Sünde entspricht folglich die kosmische Dimension der Heiligkeit. Nach der Sintflut setzt Gott eine neue Ordnung für die Welt ein. Wieder ergeht der Befehl an die Menschen, fruchtbar zu sein und die Erde zu bevölkern. Doch handelt es sich nicht um eine einfache Wiederholung der Anordnungen aus dem Paradies. Gott sagt nun: „Furcht und Schrecken vor euch soll sich auf alle Tiere der Erde legen, auf alle Vögel des Himmels, auf alles, was sich auf der Erde regt, und auf alle Fische des Meeres; euch sind sie übergeben. Alles Lebendige, das sich regt, soll euch zur Nahrung dienen. Alles übergebe ich euch wie die grünen Pflanzen“ (Gen 9,2f). Die Harmonie nicht nur zwischen Mensch und Schlange, sondern zwischen Mensch und Tier ist nun gestört, und erst jetzt wird der Fleischverzehr gestattet. Doch die Bibel blickt vorwärts, und Gottes Heilswillen begleitet die Schöpfung selbst in der Katastrophe. Sogleich spricht Gott: „Hiermit schließe ich meinen Bund mit euch und mit euren Nachkommen und mit allen Lebewesen bei euch, mit den Vögeln, dem Vieh und allen Tieren des Feldes, mit allen Tieren der Erde, die mit euch aus der Arche gekommen sind. Ich habe meinen Bund mit Euch geschlossen: Nie wieder sollen alle Wesen aus Fleisch vom Wasser der Flut ausgerottet werden“ (Gen 9,9–11). Wir sehen, daß in den Bund Gottes mit Noah die Tiere wiederum eingeschlossen sind. Dasselbe gilt beim Verbot der Arbeit am Sabbat, dem Fest der Vollendung der Schöpfung, unter dessen Schutz auch die Nutztiere fallen (Ex 20,10; Dtn 5,14). Jesus Christus bleibt in diesem Sinne mit der Tierwelt verbunden. Gegen die Pharisäer argumentiert Er mit der allgemein anerkannten Auslegung des Sabbatgebotes, wonach die Arbeit zur Versorgung der Tiere am Sabbat erlaubt ist (Mt 12,11; Lk 13,15; 14,5). Mehrfach vergleicht Er Gottes Wirken am Menschen mit dem des Hirten an der Schafherde (Mt 9,36; 18,12–14; Mk 6,34; Lk 15,3–7), das Er damit zum Vorbild macht.

Auf diesen Grundlagen fußend blickt der Apostel Paulus auf das zukünftige Heil, wenn er sagt: „Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß die ganze Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt“ (Röm 8,21f). Derzeit befindet sich die Natur im Zustand der Vergänglichkeit, der Versehrtheit, und wie der Mensch wird

auch sie am Heil, an der Erlösung Anteil haben,<sup>11</sup> also neugeschaffen werden. Mit Symeon dem Neuen Theologen († 1022) sieht der Dogmatiker Erzpriester Dumitru Staniloae († 1993) parallel zur Schöpfung der Natur, die der des Menschen vorausging, die Neuschöpfung gar als Voraussetzung für die leibliche Auferstehung der Menschen an.<sup>12</sup> Der Theologe Nicholas Arseniev († 1977)<sup>13</sup> betont die kosmische Dimension der Auferstehung: „*Es verknüpft sich mit der Freude über unser Auferstehen, auch die Freude über die Verklärung der gesamten Welt, über die Aufhebung des Reiches der Verwesung, über die Erlösung der ganzen Kreatur*“.<sup>14</sup> Die Neuschöpfung hat bereits mit der Menschwerdung Gottes in Christus und vor allem Christi Auferstehung begonnen,<sup>15</sup> unbeschadet ihrer Vollendung erst in der Endzeit. Tatsächlich bleibt nach den Schlußkapiteln der Johannesapokalypse das Aufeinanderbezogensein von Natur und Mensch in der Endzeit erhalten: „*Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen. ... Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen. Er, der auf dem Thron saß, sprach: Seht, ich mache alles neu. (Apk 21,1–5) ... Und er [der Offenbarungsel] zeigte mir einen Strom, das Wasser des Lebens, klar wie Kristall; er geht vom Thron Gottes und des Lammes aus. ... [Dort] stehen Bäume des Lebens. Zwölfmal tragen sie Früchte, jeden Monat einmal; und die Blätter der Bäume dienen zur Heilung der Völker. Es wird nichts mehr geben, was der Fluch Gottes trifft. ... Es wird keine Nacht mehr geben, und sie brauchen weder das Licht einer Lampe noch das Licht der Sonne. Denn der Herr, ihr Gott, wird über ihnen leuchten, und sie werden herrschen in alle Ewigkeit“ (Apk 22,1–5). So endet die Bibel mit dem Thema, mit dem sie begonnen hat: der Schöpfung, die frei ist von Gottes Fluch.*

Alt- und neutestamentlichen Schriften geht es also um mehr als um einen nur verantwortungsvollen Umgang des Menschen mit der Natur, und sie übertreffen darin jeden Anspruch, den ein Politiker stellen kann: Mit der Errettung des Menschen am Jüngsten Tag wird eine Verklärung der Natur einhergehen, die im Gegensatz zum ursprünglichen Paradies unvergänglich sein und dem Menschen eine vollkommene Gottesnähe gewähren wird.

## II. Ethik des Umweltschutzes

Ist es nicht zwecklos, die Schöpfung bewahren zu wollen, da sie ohnehin in ihrer jetzigen Form untergehen und nicht zu retten sein wird? Jesus Christus selbst sagt doch: „*Himmel und Erde werden vergehen*“ (Mt 24,35). Der

zweite Petrusbrief beschreibt die Vernichtung der Welt: „*Der Tag des Herrn wird aber kommen wie ein Dieb. Dann wird der Himmel prasselnd vergehen, die Elemente werden verbrannt und aufgelöst, die Erde und alles, was auf ihr ist, werden verbrannt*“ (2 Petr 3,10 Var.). Ist damit der Wärmetod des Weltalls gemeint, wie ihn die Thermophysik des Jean B. Baron de Fourier († 1830) annimmt? Da die Energie im Universum konstant ist, die Entropie, d. h. die Abwärme der chemischen Prozesse sich jedoch akkumuliert, wird folglich alle Energie im Weltall aufgebraucht werden. Oder eher eine nukleare Katastrophe? Wer weiß, das „Wie“ ist auch nebensächlich. Die Heiligen, unsere Vorbilder, haben aus dem Untergang dieser Welt vor der Neuschöpfung keinen Fatalismus gefolgert. Vielmehr betrachten sie die gegenwärtigen Menschen, ihre Nachkommen und die Tiere als Mitgeschöpfe und Partner desselben Gottesbundes, die geachtet werden müssen. Die Natur ist eben keine Sache wie im Bürgerlichen Gesetzbuch, sondern sie hat innerhalb des Gottesbundes eine eigene Rechtsposition. Der Gottesbund hat zum Ziel, das Leben auf der Erde zu garantieren, was der Mensch nicht ignorieren darf.<sup>16</sup> Der Dogmatiker Metropolit Ioannis Zizioulas verweist zudem auf den Befehl Gottes an Adam, den Paradiesgarten zu hüten (Gen 2,15).<sup>17</sup> Orthodoxe Moraltheologen, z. B. Georgios Mantzaridis, haben auf dieser Basis eine Ethik des ökologisch verantwortlichen Handelns formuliert.<sup>18</sup> Der Mensch trägt eine Mitverantwortung, die er in praktisches Handeln umzusetzen hat. Dabei muß seine Umweltethik die Verflechtung von Politik, Wirtschaft, Naturwissenschaft und Technik berücksichtigen.<sup>19</sup>

Jedoch ist menschliche Autonomie im Handeln, und sei es auch im Gehorsam göttlichen Geboten gegenüber, in orthodoxer Sicht gefährlich. Aus dem exemplarischen Bericht über den Sündenfall im Paradies läßt sich trefflich lernen, wie sehr sich der Mensch in die Sünde verstrickt. Der Mensch, Adam, übertritt Gottes Gebot. Sich seiner Schuld bewußt werdend, versteckt er sich zunächst vor Gott und häuft neue Schuld an, indem er den selbstverständlichen Umgang mit Gott, die Harmonie mit Gott beendet. Und damit nicht genug versucht er, die Schuld auf Eva, seinen Mitmenschen, abzuwälzen wie diese auf eine Ursache außerhalb ihrer selbst, die Schlange. Obwohl dabei nicht gelogen wird, entsteht Schuld, weil die Menschen den Nächsten belasten anstatt in Liebe seine Schuld zu verschweigen und auf sich zu nehmen. Wir sehen hier, wie der Mensch, wenn er aus eigener Kraft versucht, sich aus der Sünde und ihren Folgen zu befreien, neue Sünden begeht. Beispiele aus dem angewandten Umweltschutz mögen dies verdeutlichen: In dem Bemühen, durch Atomkraft die Luftverschmutzung zu reduzieren, wird Abfall angehäuft, der in biblischen Zeitdimensionen nachfolgende Genera-

tionen belasten wird. Wir führen das Duale System mit dem grünen Punkt ein und stellen zur Durchführung der Sammlungen Millionen von Plastikmülltonnen her. Wir suchen Alternativen zum Flugzeug und vernichten mit der neuen ICE-Trasse tausende Hektar Wald. Mit Genmanipulation wollen wir die Natur perfektionieren und setzen genveränderte Pflanzen und Tiere in die Umwelt, deren Wirkung auf das Gesamtgefüge niemand einschätzen kann. So einfach ist es also nicht, selbst die Umwelt zu schützen. Der Mensch hätte Recht damit, Gottes Platz einzunehmen und Problemlösungen ohne Gott zu suchen, wenn Gott die Welt geschaffen hätte und sie nun nach ihren eigenen Gesetzen isoliert von ihm existieren würde. Aber, so der rumänische Theologe Erzpriester Dimitru Popescu, Gott hält sich eben nicht nur in unerreichbarer Transzendenz.<sup>20</sup> Die Autoren der biblischen Bücher bezeugen fortlaufend Gottes Immanenz, sein Einwirken auf den Menschen in der Geschichte.

Der Mensch ist, entgegen einem Parteiprogramm<sup>21</sup>, nicht imstande, allein die Umweltkrise zu lösen. Er kann nur Symptome mildern, das kleinere Übel wählen. Die Ethik, selbst die biblisch begründete, macht nur einen Teil dessen aus, was im Sinne der orthodoxen Theologie als Antwort auf die ökologische Krise möglich ist. Es muß etwas hinzukommen. Der Religionsphilosoph Marios Mpezos sieht dies im liturgischen Leben der Kirche, in dem ein Ethos des Zusammenlebens von Gott, Mensch und Natur besonders verwirklicht ist.<sup>22</sup>

### III. Umwelt und Liturgie

Den christlichen Weg weist uns Paulus im Philipperbrief, wo es heißt: „Denn Gott ist es, der in euch das Wollen und das Vollbringen bewirkt, noch über euren guten Willen hinaus“ (Phil 2,13). Zu unserer Anstrengung muß es also gehören, Gottes Beistand zu suchen, wozu das Gebet und die Teilnahme an den Sakramenten verhelfen. Im 1990 von dem Mönch Gerasimos Mikragiannanitis († 1991) neugedichteten Gottesdienst der orthodoxen Kirche „für unsere Umwelt und den Wohlbestand der ganzen Schöpfung“, der panorthodox am 1. September gehalten wird, heißt es: „Der Du alles in Weisheit gut verfertigt hast, und den Menschen hin zur Ähnlichkeit [mit Dir] geschaffen hast, heilige unsere Zeit, Herr, zur Erfüllung Deiner Anordnungen, König, damit wir lobpreisen pausenlos, Dein unendliches Erbarmen, zur Neuschöpfung des ganzen Kosmos.“<sup>23</sup> In diesem Gottesdienst äußert sich die Liebe zu den Mitgeschöpfen, er meditiert die Schöpfungstätigkeit Gottes und bittet um Gottes Beistand für das rechte Handeln des Menschen. Ähnli-

ches gilt für die Texte zur Wasserweihe am Fest der Theophanie und manch andere Gebete. Vergessen wir nicht die Ikonographie, die die Natur nicht in ihrer irdischen Form abbildet, sondern ebenso wie die Heiligen in verklärter Gestalt.<sup>24</sup> Darüber hinaus liefert die tägliche Liturgie einen grundlegenden Beitrag für die richtige Haltung gegenüber der Umwelt. Nicht nur, daß hier der ganze Kosmos potentiell durch die Wandlung der irdischen Elemente Wein und Brot zu Leib und Blut Christi geheiligt wird<sup>25</sup> – und etliche ähnliche Handlungen zählt der Dogmatiker Sergij Bulgakov auf –,<sup>26</sup> sondern es wird auch immer wieder das richtige Verständnis ethischen Lebens aktualisiert. Dieses gilt nicht einem autarken System von moralischen Vorschriften, sondern ist Folge der Verwandlung und Erneuerung der Schöpfung durch Christus.<sup>27</sup> Wer nun meint, mit der Teilnahme an der Liturgie sei alles erledigt oder sogar ein höherer Weg als der des Aktionismus beschritten, irrt natürlich. Die Folge solch einer Haltung wäre „*Abschottung von politischer und gesellschaftlicher Realität*“.<sup>28</sup> So wie die Ethik alleine nicht genügt, so auch nicht die Teilnahme an der Liturgie. Die Heiligen, die gezeigt haben, wie weit die Harmonie mit der Natur in diesem Leben wiederherzustellen ist, haben einen alles andere als selbstzufriedenen und bequemen Weg beschritten: den Weg der Askese, die ihre Basis unverzichtbar im liturgischen Leben hat, aus der nicht ein kasuistisches Regelwerk hervorgeht, sondern ein Ethos,<sup>29</sup> eine ethische Grundhaltung, in der sich der Beter eins weiß mit der Schöpfung.

#### IV. Umweltschutz und Askese

Die Askese ist keine Methodenlehre, mit der man Körperfunktionen in den Griff bekommt oder gar Leib- und Materiefeindlichkeit zum Exzeß treibt. „*Ihr Kampf*“, so der Moraltheologe Paul Evdokimov († 1970),<sup>30</sup> „*gilt nicht dem Fleisch als solchem, sondern seiner Sündhaftigkeit*“.<sup>31</sup> Die Askese ist ein Weg, der durch Einbeziehung von Körper und Geist mittels praktischer Lebensführung und Gebet zum Einklang des Menschen mit Gott und seinem Nächsten führt und damit das dreifache Liebesgebot des Evangeliums zu erfüllen hilft, Gott und den Nächsten zu lieben wie sich selbst (Mt 22,37–39).

Einige Umweltschutzeffekte einer monastisch-asketischen Lebensweise leuchten unmittelbar ein und regen zur Nachahmung an. Wer den Besitz auf das Notwendige reduziert, reduziert auch Müll und Schadstoffe, die bei der Produktion von immer neuen Konsumgütern anfallen. Außerdem hat er mehr Zeit für sich selber, die er sonst für Beschaffung und Erhalt seiner vie-

len Sachen einsetzt. Wer mit wenig Geld auskommt, braucht weniger Aufwand für den Gelderwerb zu treiben und schont so Umwelt und Nerven. Verzicht auf neueste Kosmetika und Körperpflegemittel macht zahllose Tierversuche überflüssig und schont die Haushaltskasse. Wer exotische Speisen zurückweist, braucht sein Essen nicht einzufliegen und genießt die Qualität der Produkte des eigenen Gartens oder benachbarter Dörfer. Wenn nur ein einziger Raum eines Klosters geheizt wird, verbraucht es kaum Energie, und die Bewohner entgehen – ohne trockene Heizungsluft – Erkältungskrankheiten.

Askese will natürlich mehr. Was dies ist, verrät ein Blick auf den Speiseplan der strengeren orthodoxen Klöster. Fleisch kommt dort nicht vor, und Fisch nur an Feiertagen. Dieses Fasten erinnert an das alttestamentliche Gebot Gottes, das erst nach der Sintflut das Fleischessen erlaubte, im Paradies jedoch nur die Pflanzen den Menschen zur Nahrung gab. Es geht bei der Askese also um ein Erreichen des Zustandes des Paradieses oder, wenn wir an die eschatologische Hoffnung denken, um eine Vorwegnahme endzeitlichen Heils. Der Prophet Jesaja beschreibt dieses folgendermaßen: *„Dann wohnt der Wolf beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein. ... denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, so wie das Meer mit Wasser gefüllt ist“* (Jes 11,6–9). Wichtig ist die Begründung für diesen Zustand der Harmonie: *„... denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn“*, das ganze Land, nicht nur die Menschen, und Gott ist die Ursache des paradiesischen Zustandes. Und Psalm 35,7 (BHS 36,7) bestätigt: *„Herr, du hilfst Menschen und Tieren.“* Daraus folgert der hl. Augustinus: *„Von dem das Heil der Menschen kommt, von dem kommt auch das Heil des Tieres.“*<sup>32</sup>

Die Heiligen haben diesen Zusammenhang erkannt.<sup>33</sup> Wenn Gott die Tiere und die ganze Natur in sein Heilshandeln hineinnimmt, wie könnte sie der Mensch ausschließen? So wird in der Vita des hl. Einsiedlers Sergij Radonežskij († 1391/2), dem Gründer der Troice Sergieva Lavra (noch als Sagorsk bekannt), erzählt, daß ihn täglich ein Bär aufsuchte: *„Der Hochwürdige aber sah, dass das Tier nicht aus Bosheit zu ihm kam, sondern, um Speise und Nahrung zu empfangen; ... wenn er nur ein einziges Stück Brot hatte, warf er es jenem Tier vor und entschloß sich, lieber an diesem Tage nichts zu essen und zu hungern, als das Tier zu kränken und ohne Nahrung zu entlassen“*.<sup>34</sup> Viele Mönche töten auch heute – wie Abbas Makarios von Alexandria († um 394)<sup>35</sup> – nicht einmal ein Insekt. Isaak der Syrer (7. Jh.) beschreibt die in der Bergpredigt geforderte Barmherzigkeit (Mt 5,7) als *„Entbrennen des Herzens über jegliche Kreatur – über die Menschen, die Vögel, die Tiere, die Dämonen und über jegliches Geschöpf“*.<sup>36</sup> Doch die

Heiligen haben nicht nur Liebe zu den Tieren, sondern auch Macht über sie. Von dem ägyptischen Wüstenvater Abbas Ben heißt es: „*Als einmal ein Nilpferd die ganze Umgegend verheerte, wurde er von den Landleuten herbeigerufen; sobald er das ungeheure Tier sah, sagte er ganz sanft zu ihm: ‚Ich gebiete dir im Namen Jesu Christi, dieses Land nicht weiter zu verheeren.‘ Da floh es davon.*“<sup>37</sup> Und selbst die Pflanzen stehen Heiligen zu Diensten. Der ägyptische Einsiedler Onouphrios (kopt.: Wanofre) wurde nach der koptischen Vita jeden Monat von einer Dattelpalme mit Früchten versorgt,<sup>38</sup> wie es die Johannesapokalypse für die Endzeit in Aussicht stellt (Apk 22,2). Zahlreich sind die Geschichten über den vertrauten Umgang der Heiligen, vor allem der Einsiedler, mit wilden Tieren. Ihnen gemeinsam ist, daß sie ihn nicht als Zauberei darstellen, sondern als Folge von nach langjähriger Askese erworbenen Tugenden wie Sanftmut und Liebe, eben einer Umformung des Menschen. Diese wirkt sich auf seinen Umgang mit der Natur aus, zeigt also die kosmische Dimension der Heiligkeit, und entgeht nicht der Sensibilität des Tieres. Umgekehrt bedarf es, so Olivier Clément, einer Sensibilität von uns Menschen für die Umwelt, um ein besseres Bewußtsein für unser Inneres zu erlangen.<sup>39</sup> Auch hier ist Wechselwirkung der Schlüssel, nicht Monokausalität.

#### *V. Zusammenfassung: Für eine Verflechtung in der christlichen Existenz*

Die orthodoxe Theologie beschreibt die ökologische Krise wie ihre Lösung in den Zusammenhängen der Schöpfungstheologie, der Eschatologie und einer christlichen Lebensweise, die sich durch Vermeiden der Sünde mittels Askese, verantwortungsbewußtem Handeln und liturgischem Leben einer Harmonie des Menschen mit seiner Umwelt annähert. Für das Streben nach Vollkommenheit darf die mystische Dimension nicht fehlen, die nicht nur das Handeln ändert, sondern den Menschen als ganzen umformt. Dieser Weg, der alles tut und nichts unterläßt, ist hart und anstrengend und wird wohl deshalb – leider auch in orthodoxen Ländern – von so wenigen beschritten, daß politische Umweltschutzbewegungen entstehen konnten. Der orthodoxe Gläubige kann den Weg von den Heiligen lernen, die ihn erfolgreich vorgelebt haben, und zwar im Kontext der Kirche. Die von Patriarch Bartholomaios I. ins Leben gerufenen jährlichen Umweltseminare zeigen konkrete Wege auf, mit denen aus der Fülle der Tradition der orthodoxen Kirche Antworten auf diesbezügliche Fragen unserer Zeit gegeben werden – im Sinne der Umformung des Menschen. Denn *dies* ist die Aufgabe der Kirche, nicht Konkurrenz zu staatlichem Handeln. Resignation ange-

sichts der Größe der Probleme ist fehl am Platz. Jeder kann in dem Stand, in dem er berufen wurde (1 Kor 7,24), die Herausforderung annehmen. Die Umwelt-, oder besser, die Mitweltkrise kann manches bewußt machen und so zu einer Neuorientierung im Verhältnis zu den Mitmenschen, zur Natur und vor allem zu Gott führen.<sup>40</sup>

Ich schließe mit den Worten Fëdor M. Dostojewskijs († 1881), wie er sie unter dem Eindruck des Starec Makarij († 1860)<sup>41</sup> von Optina Pustyn' der Romanfigur Starec Zosima in den Mund legt und die die Verantwortlichkeit des einzelnen für die Gesamtheit anmahnen: „*Alles ist wie ein einziger Ozean, alles fließt und berührt sich; wenn du eine Stelle aufrührst, weckst du am andern Ende der Welt einen Widerhall. Mag es auch unsinnig erscheinen, die Vöglein um Verzeihung zu bitten, so hätten es doch die Vöglein, auch die Kinder und jedes Tier in deiner Nähe, leichter, wenn du besser wärest, als du jetzt bist.*“<sup>42</sup>

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Unter Natur verstehe ich hier die gesamte empirische, belebte und unbelebte Schöpfung mit Ausnahme des Menschen. Für andere Naturbegriffe s. Gernot Böhme, *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M. 1992.
- <sup>2</sup> Bibel generell nach Einheitsübersetzung zitiert.
- <sup>3</sup> Jürgen Moltmann, *Ökologie*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 25, Berlin 1995, 36–46, hier 39.
- <sup>4</sup> Einige Entwicklungen in der römisch-katholischen wie der protestantischen Theologie bei: Metropolitan John of Pergamon, *Orthodoxy and Ecological Problems: a Theological Approach*, in: *The Environment and Religious Education, Summer Seminar on Halki '94*, o.O. 1994, 26–30, hier 27.
- <sup>5</sup> Georgios Mantzaridis, *Orthodoxe Anthropologie und Ökologie*, in: *Orthodoxes Forum 10* (1996), 181–185, hier 182.
- <sup>6</sup> *Christus in Euch: Hoffnung auf Herrlichkeit. Orthodoxes Glaubensbuch für erwachsene und heranwachsende Gläubige*, hg. v. Sergius Heitz, erarb. v. Susanne Hausamann u. Sergius Heitz, verb. u. erw. Neuauflage in Zusammenarbeit mit der serbisch-orthodoxen Mönchsskrite des heiligen Spyridon in Geilnau, Göttingen 1994, 36f.
- <sup>7</sup> Georgios Mantzaridis, *Perspectives orthodoxes sur la crise écologique*, in: *Orthodoxes Forum 7* (1993), 105–108, hier 105.
- <sup>8</sup> Zitiert nach: Mantzaridis, *Orthodoxe Anthropologie und Ökologie* (s. Fußn. 5), 184. Es handelt sich aber nicht um das 2. Sticheron der Vesper des Montag, sondern des Dienstag (= Montagabend gehalten) im 7. Ton. Die Übersetzung von  $\mu\omicron\lambda\upsilon\sigma\mu\omicron\varsigma$  mit „Gift“ statt „Beschmutzung“ ist nicht ganz zutreffend. Auch ksl. skvěrna in: Októich, Bd.2, *МОСКВА* 1996; 364; faßt  $\mu\omicron\lambda\upsilon\sigma\mu\omicron\varsigma$  nach Jean-Paul Deschler. *Kleines Wörterbuch der kirchenslavischen Sprache*; München 1987 (Slavistische Beiträge 206), als „Schmutz, Befleckung“ und nach Franz von Miklosich: *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum*. Aalen 1977 (Nachdruck der Ausgabe Wien 1862–65), 844; als „inquinamentum“, also „Beschmutzung“ auf. Ich habe die Übersetzung von Mantzaridis wegen des entsprechen-

den Wortfeldes im folgenden Zitat beibehalten. Der Text lautet: Γέγονα ... μολυσμὸς ἀέρος, καὶ γῆς καὶ ὑδάτων (Παρακλητική, Ἀθήναι: Φῶς, 1984, 369).

<sup>9</sup> Mantzaridis, Orthodoxe Anthropologie und Ökologie (s. Anm. 5), 184.

<sup>10</sup> Der Text der LXX nennt einzelne Tiergruppen wie in Gen 6,7.

<sup>11</sup> Neue Jerusalem Bibel, Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel, Freiburg 1985, 1638 Anmerkung zu 8,19.

<sup>12</sup> Dumitru Staniloae, Orthodoxe Dogmatik, Bd. 3, Gütersloh 1995 (Ökumenische Theologie 16), 319 f.

<sup>13</sup> Veselin Kesich, Arseniev, Nicholas, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 1, Freiburg 1993, 1039.

<sup>14</sup> N. v. Arseniew, Die Kirche des Morgenlandes. Weltanschauung und Frömmigkeitsleben, Berlin 1926 (Sammlung Göschen 918), 16.

<sup>15</sup> Olivier Clément, Ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς, Συνομιλώντας μετὰ τὸν Οἰκουμενικὸν Πατριάρχη Βαρθολομαῖο Α', Μετάφραση ἀπὸ τὰ Γαλλικά: Καίτη Χιωτέλλη, Αθήνα 1997 (Originaltitel: La vérité vous rendra libre, Paris 1996), 137.

<sup>16</sup> Vgl. den evang. Systematiker Jürgen Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1993 (1. Aufl. 1985).

<sup>17</sup> Μητροπολίτης Περγάμου Ἰωάννης Ζηζιούλας: Ἡ κτίσις ὡς εὐχαριστία, Θεολογικὴ προσέγγιση στὸ πρόβλημα τῆς Οἰκολογίας, Νέα Σμύρνη 1992 (Ὁρθόδοξη Μαρτυρία 44), 13.

<sup>18</sup> Γεώργιος Μαντζαρίδης: Εἰσαγωγή στὴν ἠθική, Θεσσαλονίκη 1988, 80–111.

<sup>19</sup> Ingrid u. Wolfgang Schoberth, Umweltethik, in Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. 4, Göttingen 1996, 1010–1013, formulieren hier eine allgemeinchristliche Aussage.

<sup>20</sup> Dimitru Popescu, Toward an Orthodox Ecological Education: Theological and Spiritual Principles, in: The Environment and Religious Education, Summer Seminar on Halki '94, o.O. 1994, 35–40, hier 36 f.

<sup>21</sup> Als Beleg für die weite Verbreitung einer christlich motivierten, aber ganz anders gearteten Anschauung sei zitiert: Freiheit in Verantwortung. Grundsatzprogramm der Christlich Demokratischen Union Deutschland. Beschlossen vom 5. Parteitag Hamburg, 20.–23. Februar 1994, o.O. u.J., 99: „Wir Christliche Demokraten wenden uns gegen die These, der Mensch sei einer ethischen Steuerung des von ihm in Gang gesetzten technischen Fortschritts nicht fähig. Zwischen seiner moralischen und technischen Vernunft klafft kein unüberbrückbarer Abgrund.“

<sup>22</sup> Μάριος Μπέγζος: Ἀνατολικὴ ἠθική καὶ δυτικὴ τεχνική, Θέματα φυσικῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας, Ἀθήνα 1993, 51–57.

<sup>23</sup> Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον, Ἰκετήριος πρὸς τὸν φιλόθεον Θεὸν καὶ Σωτήρα ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν Ἀκολουθία ὑπὲρ τοῦ περιβάλλοντος ἡμᾶς στοιχείου καὶ εὐσταθείας πάσης τῆς κτίσεως, Ἐποιήθη ἐν Ἁγίῳ Ὁρει ὑπὸ Γερασίμου Μοναχοῦ Μικραγιαννανίτου Ὑμνογράφου τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, Θεσσαλονίκη 1997, 17 (Ἀπολυτίκιον, Ἦχος πλ. α', Τὸν συνάναρχον Λόγον).

<sup>24</sup> Die Ikone des Hymnus 'Ἐπὶ σοὶ χαίρει, Κεχαριτωμένη, πάσα ἡ κτίσις (Über Dich freut sich, Gnadenreiche, die ganze Schöpfung) in der Metropolitankathedrale Agia Trias in Bonn stellt die Natur sogar wie einen Titel über die Gesamtdarstellung, indem sie die Beteiligung der gesamten Schöpfung am Lobpreis Gottes durch die Abbildung von Sonne, Mond und Planeten, darunter die Erde, verdeutlicht. Zum Motiv vgl. Günter Spitzing, Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole. Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasiens, München 1989, 232.

<sup>25</sup> Arseniew, Die Kirche des Morgenlandes (s. Anm. 14), 85.

<sup>26</sup> Sergij Bulgakov, Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche. Übersetzt u. eingel. v. Thomas Bremer, Trier 1996 (Sophia 29), 249 f.

- 27 Ζηζιούλας: Ἡ κτίσις ὡς εὐχαριστία (s. Anm. 17), 30 f.
- 28 Hartmut Bölts, *Umwelterziehung: Grundlagen, Kritik, Modelle für die Praxis*, Darmstadt 1995 (Die Erziehungswissenschaft), 20.
- 29 Ζηζιούλας: Ἡ κτίσις ὡς εὐχαριστία (s. Anm. 17), 62–64.
- 30 Josef Freitag, Evdokimov, Paul, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3, Freiburg 1995, 1067 f.
- 31 Paul Evdokimov, *Die Frau und das Heil der Welt*, Moers 1989 (Titel des Originals: *La femme et le salut du monde*), 83.
- 32 *Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet. Zusammengestellt und hg. v. Alfons Heilmann, unter wiss. Mitarbeit v. Heinrich Kraft*, Bd. 1, München 1963, 219 (Vorträge über das Johannesevangelium 34,3–4).
- 33 Zahlreiche Beispiele liefern: Hieromonk Makarios H. M. Simonos Petra (Mount Athos), *The Monk and Nature in the Orthodox Tradition*, in: *The Christian Activist* 4 (1994), 23–25; Σωτηρίου Ἰ. Μπαλατσούκα, *Οἱ ἅγιοι καὶ τὸ φυσικὸ περιβάλλον*, Θεσσαλονίκη 1996 (m. engl. summary).
- 34 *Russische Heiligenlegenden*, hg. u. eingeleitet v. Ernst Benz, Zürich 1983 (Erstdruck 1953), 325 f.
- 35 Der Heilige erschlug eine Mücke, die ihn gestochen hatte. Darüber war er so bestürzt, daß er sich an einem Mückenteich ungeschützt sechs Monate den Stechinsekten aussetzte: Palladius von Elenoupolis: *Historia Lausiaca* 19 und 20, in: PG 34, 1051. Makarios von Alexandria ist nicht zu verwechseln mit Makarios von Ägypten dem Großen: Antoine Guillaumont: *Macarius Alexandrinus, Saint*, in: *The Coptic Encyclopedia*, Bd. 5, New York 1991, 1489 f.
- 36 Nach: Arseniew, *Die Kirche des Morgenlandes* (s. Anm. 14), 62.
- 37 Aus *Historia monachorum*, zitiert nach: Ich sah den Ochsen weinen. Die Heiligen und die Tiere. Ausgewählt und eingeleitet von Gertrude und Thomas Sartory, Freiburg 1979 (Texte zum Nachdenken 747), 49.
- 38 Die Formulierung ähnelt Apk 22,2 (s.o. unter I): „*Die Dattelpalme pflegte zwölf Bündel Datteln pro Jahr hervorzubringen, ein Bündel pro Monat.*“ Übersetzt aus dem koptischen Text bei Walter C. Till, *Koptische Grammatik (Saïdischer Dialekt) mit Bibliographie, Lesestücken und Wörterverzeichnissen*, Leipzig 1986 (Erstdruck 1955), 283.
- 39 Clément, Ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς (s. Anm. 15), 134.
- 40 Der Gedanke lehnt sich an eine Formulierung an von: Sister Marjorie Keenan RSHM, *Environment and Ethics: Towards Oneness in Life*, in: *The Environment and Ethics. Presentations and Reports, Summer Seminar on Halki '95*, o.O. 1995, 43–59, hier 43.
- 41 Zur Person: Igor Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen. Der Weg zum vollkommenen Leben*, Freiburg 1988, 132–139.
- 42 Fjodor M. Dostojewskij, *Die Brüder Karamasov*, München 1988 (1978, Titel des Originals: *Brat'ja Karamazovy*), 430; hier zitiert nach: Ich sah den Ochsen weinen (s. Anm. 37), 153 f.

# Apokalyptische Schöpfungsspiritualität

VON LUZIA SUTTER REHMANN

## 1. Vom apokalyptischen Mut



Apokalyptein heißt aufdecken, enthüllen, entlarven, offenbaren. Apokalyptische Sicht will ganz genau wahrnehmen – etwas für wahr nehmen, auch wenn es viele andere nicht sehen können, etwas ernst nehmen, auch wenn es leicht wegzuwischen wäre, ja, es solange analysieren, bis „es“ einen Namen bekommt, ein Gesicht, Farben.

„Wenn es so weiter geht, gibt es eine Katastrophe“ – sagen die einen.

„Daß es so weitergeht, ist die Katastrophe“ – sagt Walter Benjamin.<sup>1</sup>

Diese Sätze begegneten mir vor etwa fünfzehn Jahren zum ersten Mal und ich mußte lange darüber nachdenken, bis ich sie verstand. Es war aber die Zeit, in der Nachrichten über sterbende Wälder in die Öffentlichkeit gelangten. Ich begann Bäume auch in der Stadt, an dichten Verkehrsstraßen als atmende Wesen zu verstehen, die, wenn sie könnten, wegrennen würden. Doch stumm mußten sie ausharren und die vergiftete Luft einatmen. Viele Menschen nahmen diese Nachrichten aber nicht ernst. So begann ich, diese Sätze zu verstehen. Die einen, das sind die, die immer noch wegsehen, weghoffen, was sie nicht wahrnehmen wollen. Die anderen, so Walter Benjamin, die sehen anhand vieler Zeichen, daß die Katastrophe bereits begonnen hat. Allerdings entlarvte sich die Katastrophe als schleichend, diffus – aber nicht weniger giftig und bedrohlich. Aber auf Wegsehen läßt sich keine Zukunft bauen. Denn wir können es uns heute nicht leisten, wegzusehen und das Handeln auf morgen zu verschieben. Wenn nicht jetzt – wenn dann? Hoffnung äußert sich im Mut, genau hinzusehen. Das ist apokalyptischer Mut, der Handlungsspielraum eröffnet.<sup>2</sup>

Das letzte Buch des christlichen Kanons lebt von diesem Mut. Ich möchte es hier als Beispiel für eine Bibellektüre vorstellen, die von der ökologischen Krise verletzt, geschärft und sensibilisiert wurde. Dabei gehe ich von den Fragen aus: Welche Perspektive auf die „Welt“ können wir in der Offb ausmachen? Welche Rolle spielt die Schöpfung? Hat sie nicht nur *theologische Bedeutung*, sondern auch *eine Aufgabe*? Was können die ErdbewohnerInnen von der Erde lernen? Wie ist die Schöpfung in die neue Welt Gottes einbezogen?

## 2. Die Offenbarung des Johannes

Die Offb<sup>3</sup> wurde wahrscheinlich gegen Ende des ersten Jahrhunderts geschrieben. Für die jüdischen (und christlichen) Menschen war dies die Zeit nach dem Krieg, die demütigende, erschöpfende Zeit nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem. Noch zwei weitere Kriege brachen nicht weit von der Abfassungszeit der Apokalypse entfernt aus: der ägyptisch-jüdisch-römische Krieg (115–117 n.Chr.) und der Bar Kochba Aufstand (132–135 n.Chr.). Mit der Nennung dieser Kriege möchte ich zeigen, in welcher Zeit die Offb entstanden ist. Jüdisch-sein zu dieser Zeit war spannungsvoll. Die älteren AdressatInnen der Offb hatten vielleicht den Krieg in Palästina miterlebt, jedenfalls war ihre Vergangenheit von den Konsequenzen dieser Kämpfe geprägt. Die jüngeren unter ihnen erlebten vielleicht später einen der folgenden Kriege. Wenn wir die Szenen mit den Kriegsheeren (6,8; 9,3; 11,7; 12,7; 13,7; 17,14) unter diesem Aspekt lesen, daß Johannes als ein vom Krieg und seinen Verheerungen Betroffener schreibt, wird es uns eher gelingen, den Schmerz und das Leiden zu sehen als nur über die Gewalt zu erschrecken. Aus dieser Erfahrung der Betroffenheit erwächst aber auch eine Qualität: Johannes ist sensibilisiert für Erfahrungen von Gewalt. Er nimmt Unrecht dort wahr, wo die einen noch nichts Böses vermuten und die anderen es als Schicksal ansehen würden. Damit gelingt es ihm, Unrecht zu benennen und aufzudecken – *apokalyptein*.

## 3. Patmos

Johannes schreibt von sich selbst, daß er auf Patmos gekommen sei (1,9). Er nennt sich Bruder und Mitgenosse von anderen in der Verfolgung. Wir wissen nicht mit Sicherheit, welche Verfolgung, Verurteilung, Strafe er erleiden mußte. Es ist auch schwer nachweisbar, ob die kleine Insel Patmos zu Johannes' Zeiten eine römische Strafkolonie gewesen war oder nicht. Es kann sogar sein, daß sein Hinweis auf Patmos eine literarische Fiktion war. Nichtsdestotrotz wäre sie bedeutungsvoll und möchte etwas aussagen.

Über das alte Patmos wissen wir nicht viel. Die Hitze muß groß gewesen sein, denn südwestlich der Hauptstadt hieß eine Region *Braza* (von „kochen, sieden“). Wer heute nach Patmos kommt, sieht eine hübsche Insel, eine andere als damals. Patmos erhielt seinen Namen vielleicht von Terebinthen, war mit Wäldern und Flüssen gesegnet, gut schiffbar und gebirgig. Doch die schattigen Wälder wurden im Verlauf der Jahrhunderte mehrmals abgeholzt und auf Schiffe geladen. Zur Zeit der römischen Herrschaft galt diese Insel als kahl. Sogar der größere Fluß Nero Mili trocknete aus.<sup>4</sup>

Johannes hatte diese Insel vor Augen. Er nahm wahr, was mit ihr geschah. Er sah so genau hin, daß er Kraft aus dem Ort seiner Verbannung für seine Visionen bezog! Er träumte vom Schatten der Bäume auf einer Insel, die abgeholzte Wälder hatte. Auf der kleinen heißen, trockenen Insel spricht Johannes von Bäumen und Wasser.

„Sie werden nicht mehr hungern und werden nicht mehr dürsten, und die Sonne wird sie nicht treffen noch irgendeine Glut.“ (7,16)

Johannes spricht von Zeiten, in denen die Bäume „Bäume des Lebens“ genannt werden (22,19). In einer ergreifenden Vision von zerstörtem Leben gehören die Bäume zum Ersten, was Johannes beklagt:

„Und der erste posaunte; es war nämlich Hagel entstanden und Feuer, mit Blut vermischt, auf die Erde geschleudert; und ein Drittel der Erde verbrannte und ein Drittel der Bäume und alles grüne Gras“ (8,7).

Die Überschrift in meiner Zürcher Übersetzung heißt dazu: „Die sieben posaunenden Engel“ – und löst damit Bilder aus der christlichen Kunst aus, Bilder von strafenden Engeln, die die Erde bluten lassen. Doch meine ich, daß damit die Rolle und Aufgabe der Engel mißverstanden wird. Die Engel haben die schmerzliche Botenaufgabe, auf die Zerstörung aufmerksam zu machen. Mit den schrillen Tönen der Posaunen öffnen sie Ohren und Augen für die Gewalt, die *bereits* an Teilen der Erde *geschehen* ist. Wir sollten nicht die Boten einer schlimmen Nachricht für deren Verursacher halten.

In der Zürcher Übersetzung steht weiter:

„Und der erste posaunte; da entstand Hagel und Feuer ...“ (8,7).

Mit dieser kausalen Übersetzung wird der Engel zum Handlanger eines strafenden Gottes, eines gewalttätigen Herrschers im Himmel, der seine Schöpfung verbrennen läßt. Vor solch einem Gott graust es mir und auch vor solchen Theologen, die Gewalt als gottgewollt hinstellen! Grammatikalisch ist zu beachten: „Der erste posaunte“ (Aorist) ist die erzählte Handlung, die jetzt eben geschieht. „Und es war Hagel und Feuer ...“ (Imperfekt) beschreibt einen Zustand, der währt, andauert – nicht etwas, das gerade jetzt eintritt. So meine ich, wir können mit Recht sagen, daß die Boten posaunten, was schon länger der Fall war, nämlich die Zerstörung weiter Teile der Erde. Doch der Seher hatte dies bis jetzt noch nicht wahrgenommen. Die Vision der posaunenden Boten ist der Moment, in welchem dem Seher die Augen aufgehen über die Brandrodung und Brandschatzung des Landes. Die Präsenz der göttlichen Kräfte, der Engel, gibt Johannes den Mut, Gewalt wahrzunehmen.

Die Schilderung dieser Vision/Audition geschieht äußerst differenziert. Johannes legt offen, daß er nicht eindeutige Worte, schwarz auf weiß, direkt

von Gott erhalten hat. Seine Wahrnehmung ist mehrdeutig: Er vernimmt Töne. Die Boten sprechen nicht. Für ihre bittere Botschaft haben sie keine Worte. Das Posaunen ist ein kreativer Akt, wenn einem die Worte ausgegangen sind. Johannes beschreibt, was er hört, als Klänge, Schwingungen, Stimmen. Er hört Luftreibungen, Vibrationen, die im übertragenen Sinn auch Dissonanzen, Unstimmigkeiten genannt werden können. Er deutet diese Töne als Zeichen, als Botschaften und damit beginnt er zu verstehen. Was ihm in den Ohren hallt, rüttelt ihn auf. Nun sieht er, daß Teile der Erde verbrannt sind. Er sieht es noch genauer: Bäume sind verbrannt und das grüne Gras. Die Botschaft, die Johannes gehört hat, läßt ihn sehend werden.

Er erkennt die Gewalt im Antlitz der kleinen Insel. Sah nicht Jerusalem auch so aus, das einst blühende Juda? Das Wiedererkennen derselben Gewalt, die hier wie dort gewütet hat, ist schmerzlich, aber auch entlarvend. Patmos ist wegen des Raubbaus an den Wäldern von der Sonne verbrannt. Aber auch Palästinas Äcker und Weinberge sind von Kriegsheeren verwüstet. Hier wie dort herrscht Unrecht, hier wie dort wird die *Erde Schauplatz fürchterlichster Gewalt*.

Aus solchen genauen Beobachtungen webt Johannes den Stoff für seine Visionen. Johannes hat die ausgeblutete Landschaft vor Augen. Diese Wahrnehmung verbindet er mit den Erfahrungen seiner Freunde auf Patmos. Sie dürsten wie die Landschaft nach Wasser. Sie leben in der Hölle, in der Gottesferne, im Staub. Die Perspektive auf die Insel ist dieselbe, wie auf die eigenen Leidenserfahrungen. Im Los der Insel widerspiegelt sich das eigene Schicksal der Entwurzelten. Was der Erde geschieht, ist ein Spiegel dafür, was ihren BewohnerInnen geschieht.

Zu seinen Leidensgefährten spricht er von einer Reich-Gottes-Vision, in der es weder Hunger noch Durst geben wird, sondern grüne Weiden, Wasserquellen und die Nähe Gottes (7,13–17). So entwickelt Johannes seine Vision als Gegenerfahrung. All das, was er jetzt entbehrt, was er als Unrecht und Gewalt wahrnimmt, wirft er auf Gott. Gott ist die Nähe der Gerechtigkeit, die Quelle des Lebens, die jetzt brachliegt und austrocknet. Auch die Schilderung der glücklichen Stadt, die neu gebaut wird, gipfelt in ihrem Wasser- und Baumreichtum (22,2). Das Wasser und die Bäume spenden heilende Kraft, sind erfrischend, lebenspendend.

Sind das verzweifelte Projektionen auf einen abwesenden Gott? Wird Gott einfach mit dem befrachtet, was Johannes gern hätte, ihm aber fehlt?

Es kommt sehr darauf an, wie wir solche Visionen lesen. Wir können sie als Visionen eines Paradieses lesen, die sich beim genaueren Hinsehen als Träumereien entpuppen, denen allenfalls noch ein tröstender, vertröstender

Wert zukommt. Doch ich lese die apokalyptischen Visionen als Entwürfe voller Kraft, die nach vorne ziehen. Denn sie machen deutlich, woran die Erde und ihre Menschen leiden, und was ihnen guttun würde. Damit enthalten sie auch ein Stück Weg. Denn sie zeigen, daß durch das Wachsen der Bäume Lebensqualität erwächst. Ein Aufforstungsprogramm ist das noch nicht, aber ein Appell zum Abwenden von Gewalt, von Kahlschlag jeder Art oder zumindest vom Zimmern von Handels- und Kriegsflotten (18,17f).

#### 4. *Jenseits von Gewalt*

Eigentlich begreife ich gar nicht mehr, warum der Offb eine jenseitige Theologie und dualistisch-gefärbte Weltverachtung zugeschrieben wurde. Der Untergang der alten Schöpfung, ihre apokalyptische Zerstörung durch den zornigen Gott, entstammt m. E. einer traumatisierten Perspektive. Zusätzlich ist eine solche Perspektive zynisch, weil sie „Gott“ – also die Kraft, die uns liebt, aufnimmt, heilt – für eine Zerstörung verantwortlich macht, die „menschengemacht“ ist. Wenn uns z. B. die Augen aufgehen über die Vernichtung der Regenwälder und ihrer BewohnerInnen, haben wir eine religiös anspruchsvolle Aufgabe verstanden: Die Regenwälder werden von einer fehlgeleiteten Politik den Profitinteressen weniger geopfert. Diese Tatsache zu analysieren, aufzudecken ist die erste Aufgabe. Sie zu deuten als „Opfer“, das uns zur Umkehr bringen könnte, als „Zeichen“, das das zum Himmel schreiende Unrecht verkörpert, wäre eine weitere Möglichkeit. Die Boten dieser Nachricht nicht als Panikmacher, sondern als „Engel“ zu verstehen, die uns aufrütteln wollen, wäre dann ein weiterer Schritt. Und Gott? Gott schickt seine Engel, damit sie deutlich und noch deutlicher sagen, was sie wahrnehmen, damit uns die Ohren klingeln und wir gemeinsam mit Gott, der Erde und ihren BewohnerInnen zu arbeiten beginnen.

Ich meine aber, daß wir die Offb nicht nur als ethischen Impuls lesen sollten. Das wäre eine rationalistische Verkürzung der therapeutischen Kraft, die jegliche Poesie in sich trägt. Der Bilderreichtum, die Dramatik, die Farben- und Zahlensymbolik können zwar „übersetzt“ werden – aber nicht, ohne daß etwas verloren geht. Darum versuche ich, mich auf die transformative Sprache der Apokalyptik einzulassen und lese die Visionen des Johannes als ökologische Inspirationsquellen. Gott ist nahe – wenn Wasser fließt, Bäume wachsen, die Völker geheilt werden (22,17). Der neue Himmel und die neue Erde – Johannes träumt mit offenen Augen. Er sieht die kahlen, vor Hitze vibrierenden Felsen und den Durst der Geschöpfe. Das Jenseits, das in der Offb durchzuschimmern beginnt, ist ein Jenseits von Gewalt, ein Jenseits der

Unrechtsgeschichte. Dieser „ewigen“ Geschichte von Leiden und Kriegsgewalt sagt Johannes das Ende an. Denn auf der neuen Erde, unter dem neuen Himmel, wird es keine Entbehrungen mehr geben. Dabei ist seine Perspektive auf die Erde ausgerichtet. Transzendiert werden lediglich die Mißstände. Johannes spricht nicht von einer Überwindung der Erde, von einer „verklärten“ leiblichen Natur ohne Vergänglichkeit. Er will die Erde geheilt sehen.

### 5. Die Mitarbeit

Dabei arbeitet die Erde selbst an ihrer Heilung/Erlösung mit. Wir können dies in der dramatischen Vision der vier Reiter sehen (6,1–17).

„Und ich schaute auf, und siehe da, ein weißes Pferd, und der darauf saß, hatte einen Bogen; und es wurde ihm ein Kranz gegeben, und er zog aus, um zu siegen. ... Und ein andres Pferd kam hervor, ein feuerfarbenes, und dem, der darauf saß, wurde Macht gegeben, den Frieden von der Erde wegzunehmen, damit sie einander hinschlachteten; und es wurde ihm ein großes Schwert gegeben. ... Und siehe da, ein schwarzes Pferd, und der darauf saß, hatte eine Waage in seiner Hand. Und ich hörte etwas wie eine Stimme inmitten der vier Wesen, die sprach: Zwei Pfund Weizen für einen Denar und sechs Pfund Gerste für einen Denar! Und dem Öl und dem Wein füge keinen Schaden zu! ... Und siehe da, ein fahles Pferd, und der darauf saß, dessen Name ist „Tod“; und der Herrscher des Totenreiches folgte ihm nach. Und es wurde ihm Macht gegeben über den vierten Teil der Erde, zu töten mit dem Schwert und mit Hunger und mit Pest und durch die wilden Tiere der Erde“ (6,2–8).

Johannes sieht unheilbringende Reiter, deren gewalttätige Dynamik die Erde in einen Schauplatz der Zerstörung verwandelt. Hier geht es keineswegs um Verherrlichung von Gewalt, sondern um das schmerzvolle Hinsehen, das nach Bildern für das Unrecht ringt. Ein Reiter nach dem anderen jagt über die „Bühne“, indem jeder die Panik steigert und die Frage in mir zu brennen beginnt: Hört denn das niemals auf? Ist niemand da, der diesem Wahnsinn ein Ende bereitet?

Doch in diesem Moment bricht die Reiterkette ab. Es melden sich Stimmen zu Wort, mit meiner Frage nach dem Ende der Gewalt. Es sind die Ermordeten, die unter dem Altartisch Gottes hervor sich einmischen:

„Wie lange, heiliger und wahrhaftiger Gott, richtest du nicht und rächst unser Blut nicht an denen, die auf Erden wohnen“ (6,10)?

Das Schreien der Toten bewirkt eine Veränderung der Vision. Aber, möchte ich einwenden, Tote haben doch keine Kraft mehr, etwas zu bewirken? Und nur durch einen Satz können doch diese Reiter nicht gestoppt werden? Wie laut können Tote überhaupt noch schreien?

Für Johannes jedenfalls laut genug. Gott hört sie. Und – für unseren Kontext beinahe noch spannender – die Erde hört sie auch. Sie beginnt, sich zu bewegen:

„... da entstand ein großes Erdbeben, und die Sonne wurde schwarz wie ein härenes Trauergewand, und der ganze Mond wurde wie Blut, und die Sterne des Himmels fielen auf die Erde, wie ein Feigenbaum seine Früchte abwirft, wenn er von einem starken Wind geschüttelt wird, und der Himmel entschwand wie eine Buchrolle, die sich zusammenrollt, und alle Berge und Inseln wurden von ihren Stellen gerückt“ (6,12–14).

Ich finde es spannend und wichtig, die Aktivität der Gestirne wahrzunehmen. Das Fallen wird ausdrücklich als Ergebnis einer Aktion beschrieben: Der Himmel schüttelt sich. Die Erde und der gesamte Kosmos tun, was ihnen möglich ist. Dadurch erschrecken die Könige der Erde und möchten sich verstecken. Das bedeutet, sie können nicht mehr ihre Kriegerreiter ausstaffieren und ausschicken. Sie versuchen, ihre Haut zu retten. Ja, sie flehen sogar die Erde an, ihnen zu helfen, indem sie sie zudecken soll (6,16). Doch die Erde deckt sie nicht zu.

In diesen Versen schütteln Erde und Himmel ihre Rolle als „Bühne“, als Schauplatz der Gewalt ab und werden aktiv. Ein Beben beginnt und der Kosmos verwandelt sich. Johannes nimmt die Erde als Mitarbeiterin Gottes wahr. Das Schreien der Toten – es muß unendlich leise, aber ungeheuerlich intensiv sein – und das Beben der Erde<sup>5</sup>, Johannes beschreibt, was er wahrnimmt. Er nimmt nicht nur die Zerstörung wahr, sondern auch die Hoffnung auf Heilung, die unsichtbare Hilfe verbündeter Kräfte.

„Ich halte nämlich dafür, daß die Leiden der jetzigen Zeit nicht gleich schwer wiegen wie die kommende Pracht, die an uns enthüllt werden wird. Denn die tiefe Sehnsucht der Schöpfung ersehnt das Sichtbarwerden der Kinder Gottes. Denn die Schöpfung ist der Gottesferne unterworfen gegen ihren Willen, aber durch den des Unterwerfers, in der Hoffnung, daß auch die Schöpfung befreit werde von der Sklaverei der Lebensverhinderung zur Freiheit des Glanzes der Kinder Gottes. Wir wissen nämlich, daß die gesamte Schöpfung gemeinsam schreit und gebiert bis jetzt“ (Röm 8,18–22).

Was Paulus hier im Brief an die römischen Gemeinden schreibt, ist genauso apokalyptisch wie die Rede von den Erdbeben in der Offb (weitere Stellen sind 11,13; 16,18) die Mitarbeit der Erde an ihrer Erlösung von der

Gewalt. Auch Paulus sieht in der Schöpfung eine verbündete Kraft, die die Geburt der neuen Welt herbeisehnt. Paulus hört das Schreien der Erde und versteht es als Ausdruck ihrer Geburtsarbeit.

Johannes beschreibt die Verwandlung der Erde als eine neue Schöpfung. Auch der Siebener-Rhythmus der Visionen (die sieben Posaunen, sieben Siegel etc.) verbindet die Offb mit der ersten Schöpfungsgeschichte. So hat auch die Sabbatruhe (der Sabbat als siebter und heiliger Tag, auf den die Schöpfung hinzielt) eine wichtige Rolle (1,10; 7,1–17; 14,1–13 und 21). Denn am Sabbat feiern alle Toten, d.h. sie ruhen von ihrem Totsein aus und stehen auf.

„Und alle Toten ruhen am Sabbattag, und sie kommen, Scharen über Scharen, und sie singen vor dem Heiligen, er sei gesegnet, und sie kommen und werfen sich in den Synagogen anbetend nieder, um das zu bestätigen, was (in der Schrift) gesagt ist: Die Frommen werden in Ehren frohlocken ... (Ps 149,5). Und an allen Sabbaten und Neumonden stehen sie lebendig aus ihren Gräbern auf und kommen und empfangen das Antlitz der Schechina und werfen sich vor ihm nieder.“<sup>6</sup>

Die Toten sind die durch Unrecht und Gewalt Umgekommenen. Der sogenannte natürliche Tod ist in der Offb kein Thema. Die Begrenztheit des Lebens, die Vergänglichkeit des Ichs wird akzeptiert, aber nicht das Unrecht. Dieses muß aufgedeckt werden, damit Heilung geschehen kann. Diese apokalyptische Aufgabe des genauen Hinsehens, des Benennens von Unrecht, das Schreien und Intervenieren – wer wird es tun?

Die Offb gehört zur MärtyrerInnenliteratur, zur Widerstandsliteratur. Damit erhält unsere Frage eine Richtung. Gott braucht das Engagement seiner/ihrer Freunde und Freundinnen. Trotz aller Bildersprache „tut“ Gott sehr wenig in der Offb. Gott ist der tiefere Hintergrund der Heilung. Aber widerstehen, Widerstand leisten müssen schon die Menschen (2,7; 2,11; 2,17; 2,26; 3,5; 3,12; 3,21).

Johannes selbst stellt sich als Verbannter auf Patmos dar, als Jude unter römischer Befriedung. Ich kann mir vorstellen, daß die römischen Behörden Johannes als Prophet und somit als Widerständigen einstufen, sonst hätten sie ihn kaum auf Patmos verbannt. In 2,13 erwähnt Johannes den Antipas, der ermordet wurde. Überall in der Offb begegnen die Toten Scharen von weißgekleideten MärtyrerInnen. Wie in 6,10 setzen sich diese weiterhin für das Leben ein. In 7,9 singen sie von der Größe, der Ehre und der Macht Gottes, so wie Grötzingler vom Singen der Toten am Sabbat erzählt. Immer wieder hört Johannes die Ermordeten (4,11; 5,9–10; 5,12–13; 7,9–11; 14,2–3; 19,1–2; 19,6–8). Sie dringen in sein Leben ein und lassen ihn nicht

in Ruhe. Er eröffnet in seinen Visionen Räume, wo Tote und Lebende einander hören können. Diese Schreie und Lieder gehören zur gefährlichen Erinnerung, die Unrecht wach hält und die Lebenden bei ihrer Verantwortung unterstützt.

Allan Boesak<sup>7</sup> – ein schwarzer Befreiungstheologe aus Südafrika – erzählt von seinen FreundInnen, daß sie auf der Straße, bei Demonstrationen und Beerdigungen vis-à-vis von Polizei und Militär gesungen haben. Dieses Singen können wir uns als Einfordern von Leben und Gerechtigkeit vorstellen. Es sind verdichtete Gebete, Lieder, Visionen, die die Hoffnung derer ausdrücken, die am Leben arbeiten.

## 6. Aufgaben

Nun möchte ich zusammenfassen. Die apokalyptische Sicht des Johannes auf die Welt nimmt ihren Ausgangspunkt bei den Erfahrungen des Unrechts seiner Gefährten. Johannes hat den Mut, nicht wegzuschauen. Gerade in der Vision der vier Reiter (6,1-8) wurde mir bewußt, wieviel Kraft es braucht, nicht die Augen zu schließen, sondern die ganze Vision aufzunehmen.

Johannes beschreibt, was er wahrnimmt. Er analysiert die Gewaltverhältnisse gegenüber Menschen und der Schöpfung. Aus diesen Analysen gewinnt er Material für seine Hoffnungen auf Veränderung.

Die Erde nimmt er als *Schauplatz der Gewalt* wahr. Damit wird sie aber mißbraucht. Sie ist ferner *die große Zeugin*. Sie deckt die Spuren von Gewalt nicht zu, sondern bewahrt in ihrem Schoß die Ermordeten und damit die Erinnerung an das, was geschah. Sie nimmt die prophetische Aufgabe wahr, den Menschen einen Spiegel vorzuhalten. Darüber hinaus sind ihre Beben als *Mitarbeit an der Heilung der Welt*<sup>8</sup> zu deuten. Die Erde bewegt sich, ergreift Partei (sehr deutlich in 12,16), kooperiert und verändert sich. Der gesamte Kosmos ist in die große Gerechtigkeitsarbeit miteinbezogen. So weiß auch ein Adler Bescheid über das Kommende und drückt sein Erschrecken aus (8,13). Die Auferstehung als wichtige apokalyptische Kategorie wird nicht individuell, sondern kosmisch gedacht. Die Erdbeben sind deutliche Lebensregungen der Erde. Sie bringen den Erlösungsprozeß voran und können in dem Bild der gebärenden Erde, die an der Welt Gottes mitarbeitet und sich bei der Entbindung verwandelt, verortet werden.

Die apokalyptische Vision einer auferstandenen Gemeinschaft (das neue Jerusalem 21,10f; die neue Welt Gottes 21,1) leitet uns nicht zum Rückzug von der Welt an, denn nur durch mutiges Hinsehen, Benennen, Deutlichmachen des Leidens kann die Kette der Gewalt unterbrochen werden.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Jürgen Ebach, „Apokalypse – Vom Ursprung einer Stimmung.“ In: Einwüfe 2/1985, 5–61.
- <sup>2</sup> Zum Thema: Luzia Sutter Rehmann, Vom Mut, genau hinzusehen. Feministisch-befreiungstheologische Auslegungen zur Apokalyptik. Luzern 1998.
- <sup>3</sup> Luzia Sutter Rehmann, „Die Offenbarung des Johannes: Inspirationen aus Patmos“, in: Kompendium Feministischer Bibelauslegung, hg. von Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker. Gütersloh 1998, 725–741.
- <sup>4</sup> Vgl. Johanna Schmidt, „Patmos“, in: Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft. 36. Halbband, Waldsee 1949.
- <sup>5</sup> Luzia Sutter Rehmann, Geh, frage die Gebälerin! Feministisch-befreiungstheologische Untersuchung des Gebärmotivs in der Apokalyptik. Gütersloh 1995.
- <sup>6</sup> Karl Erich Grözinger, Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur. Tübingen 1982, 25.
- <sup>7</sup> Allan Boesak, Schreibe dem Engel Südafrikas. Trost und Protest in der Apokalypse des Johannes. Stuttgart 1988. Siehe auch: Pablo Richard, Apokalypse. Das Buch von Hoffnung und Widerstand. Luzern 1996.
- <sup>8</sup> Dafür gibt es den hebräischen Begriff *tikkun olam*, die Vervollkommnung/ Wiederherstellung/das Flickern der Welt dadurch, daß Gott in ihr zu wohnen beginnt.

# Ganzheitlicher Ökofeminismus

Interview mit Ivone Gebara

VON MARY JUDITH RESS

*Sie sprechen von drei Phasen in der feministischen Theologie. Können Sie uns kurz jede Phase beschreiben?*

Diese drei Phasen folgen einander nicht chronologisch. Oft sind sie miteinander verwoben, sei es in einem bestimmten Land oder in einer Gruppe. Das hängt von den historischen Bedingungen ab und von dem Bewußtseinsstand jeder einzelnen. Ich selbst betreibe erst seit 1980 feministische Theologie. Damals begann ich, mir die Fragen zu stellen, die auch Theologinnen wie Dorothee Sölle, Rosemary Ruether Radford und Mary Daly (in ihrer Anfangszeit als feministische Theologin) stellten. Dabei wurde mir bewußt, daß diese Fragen genauso für Lateinamerika gelten wie auch für die USA oder Europa.

Die erste Phase der feministischen Theologie in Lateinamerika begann meiner Einschätzung nach vor ungefähr 20 Jahren. Sie ist dadurch gekennzeichnet, daß die Frauen sich selbst als Personen erkannt haben, die durch die Geschichte hindurch unterdrückt wurden.

Wir entdeckten unsere Unterdrückung in der Bibel, in der Theologie und in unseren Kirchen. Und wir entdeckten viele Frauen in der Bibel wieder neu. Wir erkannten, daß sie Schlüsselpersonen in der Geschichte der Befreiung waren: Sarah, Hagar, Miriam, Ruth, Esther, Judith, Maria selbstverständlich, Maria Magdalena und die Frauen vor dem leeren Grab.

Das war der erste Schritt, der jedoch nicht ausreichte. In der ersten Phase neigten wir dazu, das Weibliche überzubewerten. Wir fielen in die patriarchale Falle, alle häuslichen Eigenschaften hervorzuheben und sie den Frauen zuzusprechen: unsere Rolle als Mutter, unsere doppelte Verantwortung in der täglichen Arbeit etc. Wir sprachen von der schönen Judith, die mit ihrer Schönheit den Holofernes verführte, nur um ihn zu töten und so ihr Volk zu retten – ohne jedoch die gewalttätige und patriarchale Intrige zu hinterfragen, an der Judith beteiligt war.

In dieser Phase tauchte auch ein gewisser Wunsch nach „Revanchismus“ auf. Wir neigten dazu zu glauben, daß wir das „gute Geschlecht“ seien, die Märtyrerinnen – und im gleichen Moment begannen einige, sich den „armen und schwachen“ Männern überlegen zu fühlen.

In der zweiten Phase, die ich die „Feminisierung der theologischen Konzepte“ nenne, begannen wir, die weiblichen und verborgenen Bezeichnungen über Gott in der Bibel wiederzuentdecken. Wir entdeckten das „mütterliche“ Antlitz Gottes in Texten wie Jesaja 49. Außerdem wurden unsere Stimmen bei Entscheidungen gehört, die in unseren Kirchen getroffen wurden; man lud berufstätige Frauen, Akademikerinnen und Leiterinnen von öffentlichen Organisationen zur Teilnahme an Veranstaltungen ein, damit die „Perspektive der Frauen“ vertreten war.

Obwohl wir in dieser Phase schon begannen, den patriarchalen Charakter der Bibel und der Theologie zu kritisieren, hinterfragten wir die Anthropologie und die Weltsicht in den theologischen Denkmustern noch nicht. Wir kritisierten nicht das Gottesbild, das Gott als allmächtigen Vater zeigt, der alles kann, als ein Wesen, das für sich existiert und aus reiner Güte alles schuf, Himmel und Erde, Männer und Frauen. Wir waren uns noch nicht bewußt, daß die Geschichte, so wie wir sie bis jetzt kannten, ein Kampf zwischen Gott und der Menschheit war. Das Bild, das wir bis dahin von uns selbst hatten, war das der „gefallenen Wesen“. Der einzige Weg, um gerettet zu werden, lag darin, daß Gott seinen Sohn sandte, der ebenfalls Gott war, um uns von unserer Erbsünde zu befreien.

Und wer entschied, was der Wille Gottes war, der durch die Geschichte hindurch immer die Reichen, die weiße Rasse und den Mann bevorteilte? Unsere religiösen Führer behaupteten von sich, sie seien am meisten dazu befähigt, den Willen Gottes für uns zu erkennen. Es geschah noch etwas Schlimmeres: Sie erzählten uns, und wir glaubten es, daß wir Christen und Christinnen das auserwählte Volk Gottes seien. In Gottes Namen maßte sich die Christenheit einen messianischen und missionarischen Triumphalismus an: Wir waren das „Salz der Erde“, „das Licht der Welt“, „die Hefe im Teig“. Wir galten allen Völkern als überlegen, und unser Glaube war allen anderen religiösen Traditionen, die sich im Laufe der Zeit entwickelt hatten, überlegen.

Die Befreiungstheologie hat ihrerseits die Frage gestellt. Wie können wir von Gott angesichts der Armut, der Ungerechtigkeit, des Elends, der Diktatur, der Zerstörung ganzer Völker sprechen? Sie bot ein kollektiveres Verständnis von Gott an und betonte den strukturellen Charakter der Sünde. Gott wurde der Gott des Lebens und der Gerechtigkeit, der eine besondere Liebe zu den Armen hat. Dennoch hat die Befreiungstheologie nicht die patriarchale Anthropologie und Weltsicht verändert, auf die sich das Christentum stützt. Die Befreiungstheologie hat genauso wenig wie die feministische Theologie in ihrer ersten und zweiten Phase der patriarchalen Struktur, die dem Christentum zugrundeliegt, die Stirn geboten.

*Meinen Sie, daß der „ganzheitliche Ökofeminismus“ – so wie Sie ihn nennen –, der die dritte Phase in der lateinamerikanischen feministischen Befreiungstheologie charakterisiert, der Christenheit eine neue Anthropologie und Weltansicht/Kosmologie anbieten kann?*

Die große Herausforderung besteht darin, daß das Christentum genügend flexibel sein muß, um die Fundamente seiner Anthropologie und Weltansicht zu ändern und um dem ganzheitlichen Ökofeminismus zu entsprechen. Ich glaube, daß das möglich ist. Mehr noch, ich glaube, daß es unbedingt nötig ist, weil wir heute weltweit eine Krise der Institutionen erleben, in der die alten Gesetze und religiösen Ratschläge einfach ausgedient haben. Es gibt niemand mehr, der darauf hört.

*Was ist also der „ganzheitliche Ökofeminismus“? Das klingt nicht sehr lateinamerikanisch.*

Ja, das stimmt. Das, was ich mit „ganzheitlichem Ökofeminismus“ oder „kritischem Feminismus“ bezeichne, entstand aus einer weltweiten Kritik an der Modernität. Es entstand aus dem wachsenden Verdacht heraus, daß die Sozial- und Naturwissenschaften keine Lösungen zeigen können, die uns zu einer sicheren Zukunft und zu einem erfüllteren Leben führen können.

Aber seien wir klar in diesem Punkt: diese Gedanken sind keine Blumen, die auf lateinamerikanischem Boden gewachsen sind, genauso wenig, um ganz ehrlich zu sein, wie es die Befreiungstheologie ist, die sehr stark von europäischen Gedanken beeinflusst ist. Beide, die Befreiungstheologie und der ganzheitliche Ökofeminismus, haben in Lateinamerika verschiedene Färbungen und Töne bekommen. Deshalb fallen wir jedoch nicht in einen naiven Nationalismus, wenn wir von Theologien sprechen. Hier, abgesehen von den feministischen Theologinnen, die ich vorher erwähnte, muß ich den Einfluß von Personen wie Teilhard de Chardin, Fritjof Capra, Thomas Berry, Brian Swimme erwähnen.

Der Ökofeminismus hinterfragt eine Theologie, die Gott über den Dingen stehend sieht. Gott wird immer wieder von beiden Richtungen, der Linken und der Rechten, benutzt, um eigene politische Programme zu rechtfertigen. Dabei geht es sicher nicht nur um Gott. So taucht der wachsende Verdacht auf, daß die alte Überzeugung, die Erlösung geschieht durch das Leiden, nicht wahr ist.

Das Unbehagen gegenüber der Befreiungstheologie wächst immer mehr. Die Verheißung einer neuen Gesellschaft, die sich auf Gerechtigkeit und Gleichheit gründet, hat sich nicht erfüllt. Wir sind müde von dem Kampf,

der oft gewalttätig ist und der verspricht, daß am Ende die Befreiung kommen wird. Alles, was wir gesehen haben, ist Zerstörung und Tod, nie den Sieg. Deshalb mißtrauen wir dieser Art zu reden.

Die Analyse der politischen und wirtschaftlichen Situation unserer Länder ist sehr wichtig, aber sie ist nicht alles. Wir hingegen richten unsere Aufmerksamkeit auf die Luft, das Wasser und die Erde. Wir sehen den Abfall, der uns umgibt und fühlen tief in uns selbst, daß unser Planet nicht irgend ein Ort ist, sondern daß er unser Körper ist. Der Ökofeminismus schlägt eine neue Beziehung mit der Erde und dem ganzen Kosmos vor.

Für mich hat der ganzheitliche Ökofeminismus eine doppelte Absicht. Erstens, die grundlegende Verpflichtung, für die Unterdrückten – die Stummen in der Geschichte – einzutreten. Sie sind seit dem Moment ihrer Geburt aufgrund ihrer wirtschaftlichen Situation de facto von der Möglichkeit, ein erfülltes Leben zu führen, ausgeschlossen. Und die Armen sind es hauptsächlich, die der patriarchalen Religion anhängen, weil sie sie mit Trost überschüttet. So kann man sagen, daß sie Gefangene eines Teufelskreises sind. Für mich ist es entscheidend, mich nicht von den Armen zu distanzieren. Zweitens, unser Auftrag dem Patriarchat in allen seinen Formen ein Ende zu bereiten.

*Was schlagen Sie genau vor, wenn Sie davon sprechen, die anthropologischen Voraussetzungen, auf denen das Christentum gründet, zu ändern?*

Ich schlage vor, daß wir zuerst unser Bild von Mann und Frau ändern. Wenn wir dieses Bild ändern, dann wird sich auch unser Gottesbild ändern. Jedes Gottesbild ist von unseren Erfahrungen und unserem Selbstverständnis geprägt. Wir müssen das Menschliche wieder neu als innerhalb der Welt und nicht als „über“ ihr stehend begreifen. Das steht einer christlichen Anthropologie diametral entgegen, die auf einem Verständnis der Menschen als „Herrscher oder Herrscherin der Schöpfung“, die von dem Schöpfer dazu angehalten werden, „die Erde zu füllen und sich untermant zu machen“, beruht.

In der üblichen Anthropologie wird das Recht des Menschen zu herrschen, zu kontrollieren und zu besitzen durch den Schöpfer legitimiert. So wurde es Teil der menschlichen Natur, als ihr quasi von vornherein inwohnend und somit unveränderbar.

Wir müssen mit unseren dualistischen Konzepten von Gott und der Welt brechen, Konzepten, die hierarchisch sind und dazu neigen, „andere“ als weniger wertvoll auszuschließen. Ich bin davon überzeugt, daß diese Art zu denken dabei ist, Schiffbruch zu erleiden. Wir beginnen gerade, in anderer,

ganzheitlicherer Weise zu erfahren, wer wir sind. Warum? Weil wir zu leiden beginnen, da unser Wasser, unsere Flüsse und Ozeane schmutzig sind, unser Essen nicht mehr so gut ist. Wir fühlen angesichts dieser Zerstörung einen großen Schmerz. Wir fühlen in unserem Innersten, daß wir selbst schmutzig oder sogar vergiftet sind. Unsere Intuition sagt uns das, was schon viele sogenannte primitive Völker immer behaupteten: Wir sind alles in allem.

Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler weisen ebenfalls nach, daß unsere „Macht über“ tragisch ist, weil sie nicht nur unsere eigene Zerstörung verursacht, sondern auch die des Lebens selbst. Und so beginnen wir, unsere Verbundenheit (inter-conexión) zu entdecken. Wir Menschen sind nicht die „Herren der Schöpfung“. Im Gegenteil, wir sind der Gedanke der Erde, die Reflexion der Erde über sich selbst; eine Bewußtseinsform, die auf dem Planeten präsent ist. Wir fühlen, daß sich alles entwickelt, daß alles in allem ist. Wenn wir uns um den kranken Körper der Armen sorgen und die Ungerechtigkeit wahrnehmen, die sie erleiden, dann sehen wir es als etwas, das unseren eigenen Körpern geschieht. Es gibt nicht „den anderen oder die andere“. Der andere/die andere bin ich selbst. Wir sind Teil eines immensen und pulsierenden Körpers, der sich in Milliarden Jahren entwickelt hat und noch weiter entwickelt.

*Also sagen Sie, daß es Gott nicht gibt, keinen „Herrn der Geschichte“, weder Jahwe noch einen liebenden Vater?*

Ich sage, daß sich unser Gottesbild ändern muß. Wir können nicht länger von einem Gott als einem Wesen an sich sprechen, das allmächtig ist und über allem steht. Dieses Gottesbild ist nicht mehr adäquat; wir können nicht länger jemand gehorchen, der „da oben“ ist. Das ist der Gott des Patriarchats. Im Gegenteil, unsere Intuition sagt uns, daß wir vielmehr innerhalb eines Geheimnisses leben. Wir sind Teil dieses Geheimnisses, das sich genauso wie wir entwickelt. Dieses Geheimnis nennen wir das Göttliche. Aber es ist kein Wesen, keine Person. Es gibt keinen Gott, der auf dem Thron sitzt und uns richten wird, wenn wir sterben. Unsere Brüder und Schwestern auf dieser Erde sind unsere Richter und Richterinnen.

*Gibt es Gott als Person?*

Wenn Gott eine Person wäre, wäre er ein autonomes Wesen. Das entspräche dem patriarchalen Gottesbild, in dem Gott „oben“ und „über“ dem

Leben ist. Gott ist keine Person, aber wir Menschen, die, wir Personen sind, neigen dazu, uns mit dem göttlichen Geheimnis als von Person zu Person zu verbinden. Als Personen personalisieren wir notwendigerweise alles, mit dem wir in Beziehung stehen. Deshalb sprechen wir zu Gott als Person. Was macht an der Vorstellung Angst, daß Gott keine Person ist? Daß es nun keinen „einzigsten Gott“ gibt, der manipuliert werden kann, wie es die „Mono“-theisten taten, indem sie Gott „einzig“, „universal“ und auch „maskulin“ machten? Dieser Gott ist völlig politisch, es ist ein Gott, dessen Hauptbeschäftigung darin besteht, zu herrschen und zu kontrollieren. Der ganzheitliche Ökofeminismus unterstreicht, daß Gott überall und deshalb alles heilig ist. Wir sprechen von Pan-en-theismus. Das heißt: in allem ist „Gott“ und nicht: alles ist „Gott“. Wären wir ein wenig mehr panentheistisch, vielleicht hätten wir dann mehr Respekt vor den Menschen, vor denen, die im Elend leben, vor der Natur, den Flüssen und Meeren. Wir wären auch kontemplativer.

Das ist den Überzeugungen der „Naturvölker“ viel näher, es gibt viele Formen, unsere Erfahrung mit dem göttlichen Geheimnis auszudrücken.

*Und Jesus, wer ist er gemäß dem ganzheitlichen Ökofeminismus?*

Der Glaube an Jesus hat vielen Menschen über die Jahrhunderte hinweg Sinn in ihrem Leben gegeben. Dennoch war dieser Glaube nicht ohne Widersprüche. Heute brauchen wir mehr, da wir sehen, daß die christozentrierte Theologie an ihre Grenzen kommt. Jesus ist eine historische Person. Aber er ist auch einiges mehr. Er ist ein Symbol, das seit 2.000 Jahren gültig ist. Eine große Gemeinschaft von Gläubigen beansprucht ihn für sich, so daß er zu einer kollektiven symbolischen Figur geworden ist, die den Weg zum Leben zeigt und dem Leben Sinn gibt.

Jesus als Symbol ist in gewisser Weise größer als das Individuum Jesus von Nazareth, weil Tausende und Abertausende von Menschen sich auf ihn bezogen haben. Für die christliche Gemeinde ist Jesus das Symbol für ihre Träume; das Symbol, das am meisten erfaßt, wie erfülltes Leben für die Menschheit auf der Erde sein soll. Diese Vorstellungen werden teilweise durch die Gemeinde der Nachfolgerinnen und Nachfolger verändert, da sie sich in unterschiedlichen Kontexten und zu verschiedenen Zeiten innerhalb der menschlichen Geschichte bewegen.

Von diesem Prozeß ausgehend könnte man sagen, daß Jesus nicht der Erlöser der ganzen Menschheit ist, so wie die traditionelle und triumphalistische Deutung lautet, die von christlichen Kirchen lange Zeit vertreten

wurde. Er ist nicht der mächtige Sohn Gottes, der am Kreuz starb und sich dann in einen König verwandelt, der moralisch die verschiedenen Kulturen dominiert. Er ist das Symbol für die Verletzlichkeit der Liebe, die, um lebendig zu bleiben, schließlich ermordet endete. Doch in denen, die lieben, steht Jesus wieder auf, um den lebendigen Kreislauf der Liebe von neuem zu beginnen.

Das bedeutet auch, daß Jesus nicht durch einen „übergeordneten Willen“ zu uns kam, der ihn sandte, sondern er stammt von hier, von dieser Erde, diesem Körper, aus der bis heute fort dauernden Evolution. In diesem Sinn behaupte ich, daß Jesus keinem anderen menschlichen Wesen überlegen ist. Er hat die gleiche körperliche Beschaffenheit, die uns alle ausmacht. Aufgrund seiner moralischen Eigenschaften, seiner Sensibilität und Offenheit wurde er mehr und mehr derjenige, der nahezu in perfekter Weise die Verwirklichung unserer Träume repräsentierte.

In anderen Worten, der Unterschied zwischen ihm und anderen Menschen ist nicht metaphysischer oder ontologischer Art, sondern ethischer und ästhetischer; seine Menschlichkeit und die Schönheit seiner Handlungen unterscheiden ihn von anderen. Man kann Jesus nicht als Vertreter der hierarchischen Macht verstehen, sondern als Modell für geschwisterliche Macht, die Macht der Gemeinschaft aller, die sich zu seiner Tradition zugehörig fühlen.

Die patriarchale Theologie hat versucht, aus Jesus „etwas mehr“ zu machen. Dieses „etwas mehr“ muß als patriarchale Konstruktion zurückgewiesen werden. So gelangen wir dahin, Jesus seinen wahren Wert als menschliches Wesen wiederzugeben.

*Heißt das, daß es keine Quelle der Offenbarung gibt? Ist vielleicht die Bibel nicht das Wort Gottes?*

Wir müssen uns daran erinnern, daß die heiligen Bücher wie die Bibel von Menschen geschrieben wurden. Die Bibel ist nicht „das Wort Gottes“, sie ist das Wort von Menschen über Gott. Trotzdem berichten einige Texte im Alten und Neuen Testament von solch tiefen und essentiellen Erfahrungen, daß wir sagen, das ist „Wort Gottes“. Zum Beispiel die Texte, die vom Teilen und Verzeihen, von Mitleid und Barmherzigkeit sprechen. Das Evangelium ist die Geschichte der Jesusbewegung, einer Auferstehungsbewegung. Es ist eine Sammlung von Geschichten, die von „Auferstehungshandlungen“ erzählen, Handlungen, die den Menschen auf unterschiedlichste Weise Leben geben.

*Das, was Sie vorschlagen, ist wirklich sehr radikal. Man könnte das mit „zurück zu den Wurzeln“ bezeichnen. Aber wenn man das Christentum seiner patriarchalen Struktur beraubt, was bleibt?*

Wir versuchen gerade, das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen zu setzen. Das Christentum ist *eine* Erfahrung, die zur Sprache bringt, wie Menschen das göttliche Geheimnis erleben. Die Jesusbewegung bietet eine Antwort auf die Frage der Menschen nach dem Sinn des Lebens. Aber die christliche Erfahrung ist nur *eine* Antwort, sie ist nicht *die* Antwort. Es ist nur ein kleiner Schlüssel. Auch wenn wir alle Schlüssel, alle Antworten zusammenfügen könnten, wären wir immer noch nicht in der Lage, uns das Geheimnis vorzustellen, in dem wir leben.

Wir sprechen von einem Paradigmenwechsel. Das patriarchale Paradigma hat mehr als 5.000 Jahre gedauert. Aber überall verfällt dieses Paradigma. Die alten Kleider reichen nicht mehr. Wir müssen neue Kleider suchen oder mit einem anderen Bild ausgedrückt, neue Gebäude, die wir vielleicht nicht ganz fertiggestellt sehen werden. Dennoch sind wir dazu berufen, sie für die Zukunft, für unsere Enkelkinder zu errichten.

*Aus: Bärbel Fünfsinn, Christa Sinn (Hg.), Das Seufzen der Schöpfung. Ökofeministische Beiträge aus Lateinamerika, EMW/NMZ, Hamburg 1998.*

## Credo für die Erde

Ich glaube an die Heiligkeit der Erde,  
die Bewahrung der ganzen Schöpfung  
und an die Würde aller Völker und Geschöpfe.

Ich glaube an einen gnädigen Gott,  
der die Menschen erschaffen hat,  
Männer und Frauen nach Gottes Bild,  
und sie mit der Verantwortung begabte,  
Sorge zu tragen für die Erde.

WIR MÜSSEN SORGE TRAGEN.

Ich glaube, daß wir Menschen an Gott  
und uns selbst schuldig geworden sind.  
Wir haben die Erde aus Gier  
und im Namen der „Entwicklung“ beherrscht,

Menschen und Geschöpfe entwürdigt,  
Wälder zerstört,  
Luft, Flüsse und Meere vergiftet  
und die Zukunft unserer Kinder geopfert.  
WIR MÜSSEN BUSSE TUN.

Ich glaube, daß wir, wenn wir die Erde zerstören,  
uns selbst umbringen werden.

Wir müssen die Erde erhalten und schützen,  
nicht nur für unser eigenes Überleben,  
sondern um unserer Mutter Erde willen.

WIR MÜSSEN DEN WANDEL SOFORT HERBEIFÜHREN.

Ich glaube, wir müssen unsere Werte, unsere Lebensstile  
und unser Verhältnis zur Schöpfung ändern.

Tut Buße, fastet und betet!

Konsumiert weniger ... verschwendet nicht!

Arbeitet für Gerechtigkeit und Frieden!

Wir sollten nicht das Holz unserer Nächsten begehren,  
noch ihre Schmetterlinge, noch ihre weißen Sandstrände,  
noch die fast ausgerotteten Tiere, noch ihre billige Arbeitskraft.

Wir dürfen nicht zur Unterdrückung von Kindern,  
indigenen Völkern, Frauen, Obdachlosen,  
Flüchtlingen und Kriegsoptionen beitragen.

WIR MÜSSEN MENSCHEN UND SCHÖPFUNG VERTEIDIGEN.

Denn ich glaube an die Verwobenheit allen Lebens:

Des Schöpfers mit seinen Geschöpfen,

Des Atems mit dem Gebet,

des Kosmischen mit dem Individuellen,

der Nahrung mit der Freiheit,

des Westens, Nordens, Ostens, Südens,

der Sexualität mit der Spiritualität,

der Ökologie mit der Theologie.

Deshalb verpflichte ich mich mit anderen betroffenen Menschen  
in der ganzen Welt, für unsere Mutter Erde Sorge zu tragen,  
für Frieden und Gerechtigkeit einzutreten,  
und das Leben zu wählen und zu feiern!  
Dies alles glaube ich. Amen!

*Elizabeth Tapia*

# Gottes Schöpfung heilen und verteidigen

## Ein gemeindlicher Bundesschluß für Umweltgerechtigkeit

Die Arbeitsgruppe für ökologische Gerechtigkeit des Nationalen Rates der Kirchen Christi in USA (National Council of the Churches of Christ in the USA) hat ein schmales 15-seitiges Studienheftchen von Vera K. White veröffentlicht, das Gemeinden in 5 liturgisch gestalteten Sitzungen zu vertieftem Umweltbewußtsein führen soll. Titel: *It's God's World: Christians, the Environment and Climate Change*. Als Ziel des Studienprozesses wird der Gemeinde eine ökologische Selbstverpflichtung vorgeschlagen, die durch Unterschriften des Gemeindepfarrers und von Mitgliedern des Gemeindevorstands eine verbindliche rechtsförmige Gestalt erhalten sollte.

Wir geben den Text dieses „Bundesschlusses“ in deutscher Übersetzung wieder.

Gott schuf die Erde und alles, was darin ist, – und es war gut in seinen Augen.

Gottes Schöpfung zeichnet sich aus durch eine wunderbare Verflochtenheit, gegenseitige Abhängigkeit und Schönheit aller ihrer Teile. Menschen werden von Gott mit der Aufgabe der Haushalterschaft betraut, damit sie sich um die Erde kümmern, respektvoll und um ihrer selbst willen, damit gegenwärtige und künftige Generationen auf ihr leben und ihre Früchte genießen können.

Die Gaben der Schöpfung und die Aufgabe der Haushalterschaft wurden der ganzen Menschheit geschenkt, damit alle genug hätten und keine mehr als sie brauchen, auf daß Gottes Gerechtigkeit sich durchsetze.

Durch unseren Stolz und unsere Gebrochenheit lebt die ganze Menschheit in Sünde, getrennt von Gott. Die Erde ist nicht gut gehegt worden. Wasser, Luft und Land sind verunreinigt durch Gifte, die Mensch und Schöpfung Schaden zufügen. Viele Tierarten und Pflanzen sind durch das Verhalten des Menschen bedroht. Einige sind sogar ausgestorben.

Wir haben die Früchte der Schöpfung nicht gerecht miteinander geteilt. Einige leben in Luxus und nehmen sich mehr als sie brauchen, andere sind zum Verzweifeln arm, besonders farbige Menschen.

Durch das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi heilt Gott die Menschheit und die ganze Schöpfung und versöhnt sie mit sich selber. Wir können neue Schöpfung werden, – die neue kommt, die alte vergeht.

Gott ruft die Kirche zur Mitarbeit an der Versöhnung von Personen, Menschheit und Schöpfung. Deshalb ist die Einrichtung von Diensten der umweltbezogenen Haushalterschaft und Gerechtigkeit bedeutsam für die Mission unserer Gemeinden und Entscheidungsgremien.

Das Leitungsgremium (Kirchenvorstand, Presbyterium, Kirchengemeinderat o.ä.) unserer Gemeinde erklärt deshalb Heilung und Verteidigung der

Schöpfung zu einem wichtigen Bestandteil unserer Mission. Wir versprechen, uns in diesem Dienst zu engagieren oder engagiert zu bleiben, auf folgende Weise:

*Gottesdienst* – Im Gottesdienst wollen wir Gottes Gnade und Herrlichkeit in der Schöpfung feiern, und wir wollen verkündigen, daß Gott uns zur Mitarbeit an der Versöhnung der Welt ruft, indem wir seine Schöpfung hegen, beschützen und wiederherstellen.

*Lernen und Lehren* – Wir wollen für uns und unsere Kinder nach Möglichkeiten suchen, mehr zu lernen über die Wunder der Schöpfung, über die Bedrohung der Schöpfung durch den Menschen und über Möglichkeiten unserer Mitarbeit bei der Förderung von Gottes Versöhnung und Gerechtigkeit.

*Lebensstil* – Unser persönlicher und gemeindlicher Lebensstil soll der Schöpfung Respekt erweisen und sie hegen. Wir wollen Gewohnheiten des Konsumierens, des Konservierens und des Teilens entwickeln, die dazu beitragen, die Umwelt zu schützen und wiederherzustellen. Insbesondere wollen wir so viel Materialien wie möglich wiederbenutzen und recyceln, und wir wollen nach Wegen suchen, unseren Verbrauch an fossilen Brennstoffen zu begrenzen.

### *Einmischung auf kommunaler, nationaler und globaler Ebene*

In bezug auf Kommune, Nation und die Welt will unsere Gemeinde durch Zeugnis und Tat an Gottes Versöhnung der Schöpfung mitarbeiten, indem sie öffentliche Anstrengungen und politische Entscheidungen unterstützt, die dazu dienen, verwundbaren Menschen zu helfen und die erniedrigte Erde zu schützen oder wiederherzustellen.

Alljährlich wollen wir unsere Arbeit des vergangenen Jahres daraufhin überprüfen, ob sie der Umweltgerechtigkeit gedient hat, und wir wollen zugleich über neue Möglichkeiten unserer Mitarbeit an Gottes Versöhnungswerk für die Schöpfung nachdenken.

(Die Erklärung wird vom Pfarrer und Vorstandsmitgliedern unterschrieben.)

*Übersetzung aus dem Englischen: Gerhard Hoffmann*

## Unsere gemeinsame Berufung

Predigt S. H. Katholikos Aram I.  
aus Anlaß des 50jährigen Bestehens  
des Ökumenischen Rates der Kirchen  
Amsterdam, 19. September 1998



Ich empfinde es als eine große Ehre, daß mich der Rat der Kirchen in den Niederlanden gebeten hat, bei diesem feierlichen ökumenischen Gottesdienst anläßlich des fünfzigjährigen Bestehens des Ökumenischen Rates der Kirchen einige neue Einsichten und Erkenntnisse mit Ihnen auszutauschen.

Sie haben soeben den Text aus dem Lukasevangelium gehört, in dem Jesus Christus als der dargestellt wird, der in die Welt gesandt ist, um Befreiung, Heilung und Versöhnung zu wirken. Ich sehe in diesen Versen des Evangeliums eine klare Beschreibung dessen, was die Kirche als der mystische und lebendige Leib Christi ist und werden sollte.

Aus vielen unterschiedlichen Gründen wird die institutionelle Dimension der Kirche in allen Regionen und Konfessionen so hervorgehoben und in den Mittelpunkt gerückt, daß das eigentliche Wesen und die Berufung der Kirche als Sendbote in der Welt darüber fast vergessen oder zumindest an den Rand gedrängt wird. Die Glaubwürdigkeit einer Kirche liegt nicht in dem, was sie ist, sondern vielmehr in dem, was sie werden sollte, eine missionarische Wirklichkeit. Die Kirche ist ihrem Wesen nach das Volk Gottes, das eine besondere Berufung hat, nämlich teilzuhaben an Christi andauernder Mission der Erneuerung, der Verwandlung und der Wiedererschaffung der ganzen Menschheit und der ganzen Schöpfung.

Ich glaube, daß es diese Vision ist, die 147 Kirchen aus aller Welt im Jahre 1948 dazu veranlaßt hat, in diese Stadt Amsterdam zu kommen, um sich zu einem gemeinsamen Zeugnis und Dienst an der Welt und zum Ringen um sichtbare Einheit zu verpflichten.

Die Gründung des ÖRK war ein Ereignis von epochaler Bedeutung. Unterschiede in Fragen der Theologie, der Lehre und der kulturellen Identität hatten jahrhundertlang Mauern der Trennung zwischen den Kirchen aufgerichtet. Die ökumenische Bewegung hat in der Kraft des Heiligen Geistes den „Zaun, der dazwischen war“, abgebrochen und die Kirchen in der Gemeinschaft des ÖRK zusammengeführt.

Es ist kaum vorstellbar, daß die Kirchen nach so vielen Jahrhunderten der Isolierung, der Entfremdung und der Auseinandersetzungen zum ersten Mal wieder zusammengekommen sind!

Bevor ich nach Amsterdam kam, habe ich mit großer Bewegung den Bericht vom Eröffnungsgottesdienst der Ersten Vollversammlung des ÖRK in dieser Stadt gelesen. Welch bewegende Beschreibung dieses Wendepunktes in der Geschichte der Weltchristenheit: Menschen aus verschiedenen Konfessionen, Kulturen, Nationen und Ecken und Enden der Erde kommen zusammen und singen gemeinsam „A toi la gloire“ und „In Christ there is no East, no West“.

Diese Menschen, Pioniere der ökumenischen Bewegung, sind „eine Wolke von Zeugen“. Die weltweite Gemeinschaft von Kirchen, die sie in Amsterdam begründet haben, ist zu einem heiligen Vermächtnis für die kommenden Generationen geworden.

Wenn wir uns heute, nach fünfzig Jahren, hier versammeln, um Gott für seine Gabe des Ökumenischen Rates zu danken, ist es wichtig, daß wir uns einige Tatsachen ins Gedächtnis rufen:

*Erstens:* Die Kirchen sind nach Amsterdam gekommen, weil sie von Gott geleitet waren und nicht weil sie eine neue Bewegung ins Leben rufen wollten. Die ökumenische Bewegung ist keine menschliche Bewegung; sie ist die Bewegung des Heiligen Geistes. Sie ist Gottes Einladung; sie ist Gottes Herausforderung an sein Volk, zusammen zu sein, gemeinsam Zeugnis abzulegen und gemeinsam Seine Mission weiterzuführen. 1948 haben die Kirchen in Antwort auf den Ruf Gottes ihre Verpflichtung bezeugt, zusammenzubleiben.

*Zweitens:* Mit der Bildung des ÖRK haben die Kirchen das Fundament eines Bundes gelegt. Hier in Amsterdam sind die Kirchen zusammengekommen, um der Welt zu bezeugen, daß sie trotz ihrer Spaltungen als *eine* Kirche vor Gott und der Menschheit stehen. Und indem sie ihr Einssein in Christus bekräftigten, verpflichteten sie sich zu einer gemeinsamen Suche nach sichtbarer Einheit.

*Drittens:* Ziel der Ersten Vollversammlung war es nicht, eine internationale kirchliche Organisation zu schaffen, sondern die Kirchen zu einer prophetischen Rolle durch gemeinsames Zeugnis und gemeinsamen Dienst aufzurufen. In der Botschaft der Vollversammlung an die Kirchen und an die Welt heißt es: „Wir müssen wieder aufs neue miteinander lernen, mutig im Namen Christi zu unseren Völkern zu sprechen und zu denen, die Macht über sie haben. Wir müssen lernen, dem Terror, der Grausamkeit, dem Rassenhaß zu widerstehen, dem Ausgestoßenen, dem Gefangenen, dem Flüchtling zur Seite zu sein ...Wir wollen Gott bitten, daß er uns miteinander lehre, ein echtes Nein und ein echtes Ja zu sprechen“.

Die Pioniere der ökumenischen Bewegung sprachen mit visionärer Kraft, handelten aus dem Glauben heraus und stellten sich mutig und verantwortungsvoll allen Herausforderungen der Zeit.

In seinen fünfzig Jahren des Zeugnisses und des Dienstes ist der ÖRK der Botschaft und der Vision der Ersten Vollversammlung treu geblieben. Er hat die Schreie derer gehört, die sich nach Frieden sehnen, die Schreie der Hungrigen und Ausgebeuteten, die Gerechtigkeit verlangen, die Schreie der Opfer der Diskriminierung, die die Achtung ihrer Würde fordern, und die Schreie von Millionen von Männern und Frauen, die auf der Suche nach Sinn und Lebensqualität sind.

Der ÖRK begann vornehmlich als eine protestantische und europäische Gemeinschaft von Kirchen. Doch später wurde er nicht nur zum umfassendsten Ausdruck der ökumenischen Bewegung, sondern auch zum wirksamsten Instrument der Kirchen, durch das ihre Zusammenarbeit einen organisatorischen Ausdruck fand, die Suche nach sichtbarer Einheit einen starken Impetus erhielt und das Anliegen einer gemeinsamen Evangelisation und Diakonie in einen programmatischen Rahmen gefügt wurde, um so den sich verändernden Bedingungen, Bedürfnissen und Prioritäten der Kirchen Rechnung zu tragen.

Der ÖRK führte die Kirchen in einen gemeinsamen Prozeß dynamischer und schöpferischer Interaktion. Er machte die Kirchen an jedem Ort und überall füreinander verantwortlich und rechenschaftspflichtig.

Dies ist kein Tag einer triumphalistischen Feier der Errungenschaften des Ökumenischen Rates. Es ist vielmehr ein Tag des Dankes an unseren Herrn dafür, daß er uns in der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates zusammengeführt hat.

Es ist ein Tag der Rückschau, an dem wir selbstkritisch bedenken, was wir im Lichte unserer ökumenischen Berufung gemeinsam getan und was wir zu tun versäumt haben.

Es ist auch ein Tag, an dem wir nach vorne blicken. Der ÖRK ist keine Organisation. Er ist eine Gemeinschaft von Kirchen. Es geht ihm nicht um quantitative Vergrößerung und Expansion. Sein Ziel ist es vielmehr, die Kirchen dazu herauszufordern, zu gemeinsamem Zeugnis, gemeinsamer Evangelisation und sichtbarer Einheit zusammenzuwachsen.

Fünfzig Jahre nach der Ersten Vollversammlung in Amsterdam wird der ÖRK im Dezember dieses Jahres seine Achte Vollversammlung in Harare, Simbabwe, abhalten. Diese Jubiläumsversammlung wird für den ÖRK ein bedeutsames Ereignis sein. Sie wird neue Wege und Perspektiven für den Fortgang der ökumenischen Bewegung eröffnen. Das Thema der Vollver-

sammlung „Kehrt um zu Gott – seid fröhlich in Hoffnung“ soll die Kirchen dazu aufrufen, ihre ökumenische Berufung und Vision neu zu bestimmen und zu formulieren in einer Welt, die durch religiösen Fundamentalismus, ethnische Konflikte, kulturelle Entfremdung, zunehmende Gewalt, sozio-ökonomische Ungerechtigkeit und ökologische Bedrohungen zerrissen ist und nach einer Sinngebung des Lebens sucht.

Der Kontext und der Zeitpunkt, an dem der Ökumenische Rat heute zusammentrifft, unterscheidet sich wesentlich vom Kontext und von der geschichtlichen Situation zur Zeit seiner Gründung vor fünfzig Jahren. Der Ökumenische Rat ist heute aufgerufen, seine ökumenische Aufgabe unter sehr schwierigen Bedingungen zu erfüllen. Er sieht sich neuen Schwierigkeiten und umfassenderen Prioritäten gegenüber. Die grundlegende Frage ist die: Wie kann der ÖRK am wirksamsten und glaubwürdigsten seiner Aufgabe als ein Instrument der ökumenischen Bewegung den Kirchen gegenüber gerecht werden, die von inneren Spannungen zerrissen sind und sich ungeheueren Herausforderungen gegenübersehen?

Liebe Schwestern und Brüder in Christus: Wir mögen unterschiedliche Deutungsweisen des christlichen Glaubens haben, doch unser Glaube an Jesus Christus ist *einer*.

Wir mögen unterschiedliche Vorstellungen von der Ökumene haben, doch die ökumenische Bewegung ist *eine*.

Wir mögen unterschiedliche Vorstellungen und Modelle der Einheit haben, doch unsere Vision der Einheit ist *eine*.

Wir mögen noch unterschiedliche Prioritäten, Formen und Normen haben, um unsere Anliegen und Überzeugungen zum Ausdruck zu bringen. Doch wir haben eine gemeinsame Priorität: „Eins zu sein, damit die Welt glaube“. Das ist der Kern all unserer Überzeugungen, Erkenntnisse und Prioritäten und bestimmt und bedingt alles, was wir sagen oder tun. Wir müssen zusammenbleiben; wir müssen zusammen beten; wir müssen gemeinsam nachdenken und handeln, und wir müssen zu einer vollen *koinonia* zusammenwachsen.

Das ist in der Tat unsere gemeinsame ökumenische Berufung, die inmitten der Schwierigkeiten, Ungewißheiten und Polarisierungen der heutigen Welt dringender und akuter ist als im Jahre 1948.

Darum wollen wir uns an der Schwelle zu einem neuen Jahrtausend in diesem Jubiläumsgottesdienst mit neuer Hoffnung, neuem Glauben und einer neuen Vision der ökumenischen Bewegung und ihrer heiligen Sache verpflichten.

*Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt*

# Auf der Suche nach dem menschlichen Antlitz Gottes: Die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens in einer agnostischen Kultur

VON ANTON HOUTEPEN

## *Die Situation*



Das moderne urbane Leben ist die Folge einer allmählichen Verschiebung in dem, was wir als *Wohnstätte* brauchen. Aus Nomaden und Wanderern sind wir zu sesshaften Bauern geworden, die in kleinen Ortschaften und Städten mit Kaufleuten, Handwerkern, Schreibern, Staatsbediensteten und Lehrern verkehrten. Der Wechsel vom Nomadentum zur Sesshaftigkeit scheint im Judentum und im Islam mit dem Sieg des Monotheismus über den Polytheismus einhergegangen zu sein. Alle drei Religionen bieten ihren Anhängern eine Orientierung für das Gemeinschaftsleben oder die Tischgemeinschaft (*chaburah*, *koinonia*, *umma*), die über die Stammesgrenzen hinausreicht, die neu ankommende Fremdlinge mit den Eingesessenen versöhnt, sie integriert und Gastfreundschaft gegenüber Wanderern übt. Der tiefste Grund für diese Gastfreundschaft und Toleranz in den abrahamitischen Religionen scheint die Überzeugung gewesen zu sein, daß alle Bewohner des Landes in Wirklichkeit „Fremdlinge“ sind, deren endgültige Bestimmung im Hause Gottes, ihres Vaters liegt.

Jahrhundertlang hat diese Weltanschauung die Lebensweise in den meisten Kulturen bestimmt: Auf Dauer und in Frieden im Kreise einer Großfamilie zu wohnen – das war das Ideal menschlichen Lebens und menschlicher Behausung. Die Moderne jedoch brachte einen Wechsel in der Umwelt der meisten Menschen, eine neue *Oiko-Logistik* unserer Heimstatt in dieser Welt. Die Industrialisierung der Produktionsmethoden, die Rationalisierung der Wirtschaft, der Verwaltung und anderer öffentlicher Dienste, Veränderungen in den Transport- und Kommunikationsmitteln – all das hat die Flexibilität des Arbeitsmarktes und den Austausch von Gütern und Diensten in der ganzen Welt vermehrt. Eine gigantische Zunahme der Migration und der Mobilität hat die meisten Menschen in Industrie- und Entwicklungsländern zu neuen Nomaden gemacht. Die Urbanisierung hat zu *Mega-Städten* geführt und die ländlichen Gebiete entvölkert – alles in einem erfolglosen Bemühen um größere Nähe der *Wohnstätte* zu den Zentren der Arbeit, Kul-

tur und Erziehung, was jedoch nur zu verstärkter Mobilität und täglichen Verkehrsstauungen zwischen und innerhalb der großen Städte geführt hat.

Als neue Nomaden werden wir von einer Wohnstätte in die andere geschickt, halten Ausschau nach Partnern außerhalb unserer Nachbarschaft, suchen nach Arbeit und gehen in Schulen überall im Lande und selbst überall in der Welt. Wir organisieren Handel, Banking, Forschung und kulturellen *Austausch* auf globaler Ebene. Wir sind in Bewegung von einer Stunde zur anderen, Tag für Tag. Um in diesem komplexen Netzwerk der urbanen Wohnstätte zu überleben, brauchen wir Seehäfen, Flughäfen, Kanalsysteme und Energiekreisläufe, öffentliche Transporte und Mobiltelefone. Wir brauchen Wolkenkratzer, Motels und Übernachtungsmöglichkeiten, Fitnesscenters (um bei all dem Streß in Kondition zu bleiben) und alle Arten von Unterhaltung, nicht zuletzt den Massentourismus, um der Stadt zu entkommen und angeblich Erholung zu suchen.

Unsere Abhängigkeit von Systemen, die das urbane Leben in Gang halten, ist bedrohlich und birgt die Gefahr apokalyptischer Katastrophen: Vergiftung, Umweltverschmutzung, Explosionen, Epidemien, Weltwirtschaftskrisen. Wie ein moderner Moloch frißt die ins Maßlose expandierende Mega-City ihre Verlierer und speit sie in Slums in ihrem Zentrum und in Elendsviertel an ihrer Peripherie aus. Die Straßen jeder großen Stadt sind die Unterkunft von Tausenden von Obdachlosen und Arbeitslosen. Die komplizierten Systeme verursachen Vereinsamung und Isolation für Behinderte, für Alte und für die, die angesichts einer ständig zunehmenden Bürokratie namenlos geworden sind.

Nichtsdestoweniger ist das Leben zu einem vielfarbigen und abenteuerlichen Unternehmen geworden. Alle Nationen und Sprachen sind untereinander vermischt und verflochten. Das Exil in Babylon und das Pflingstgeschehen in Jerusalem liegen im Wettstreit miteinander. Der *Austausch* von Gütern, Ideen und Stilen kennzeichnet unser post-modernes Stadtleben. Wir können an ein- und demselben Tag ein amerikanisches Frühstück, ein italienisches Diner und afrikanische Tänze genießen. Wir tragen chinesische Hosen und lateinamerikanische Halstücher an ein- und demselben Körper. Wir treffen indonesische Freunde und sind mit einem marokkanischen Partner verheiratet. Wir zappen gerne durch die globale und virtuelle Welt unserer Fernsehkanäle, sehen CNN für die Ortsnachrichten und die Wettervorhersage in Ländern, in denen wir gerne sein würden. Unser urbaner Geist mag es oder braucht es, nach immer neuen fremden Erfahrungen zu suchen, das World Wide Web von Internet zu erforschen.

Inmitten dieser überwältigenden Energie verschleudernden Welt immer neuer Einbrüche suchen wir uns Orte der Zurückgezogenheit und der Ruhe, einen Schutzraum von Freundschaft, Subkultur, Körperpflege und Therapie für die Seele, einen Tempel einer alternativen Religion – Heilung durch Berührung, New Age, Yoga, Zen und die vielen Ausdrucksformen von Volksreligion: Astrologie, Heilungsgottesdienste, Wallfahrten zu modernen Sehern und Wundertätern.

Wo ist Gott in diesem menschlichen Unterfangen? Was trägt der christliche Glaube zu dieser Stadt bei? Was bedeutet die Ökumene für unsere *Wohnstätte*? Was haben 50 Jahre Ökumenischer Rat, der 1948 unter dem Motto *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan* gegründet wurde, für das Leben der Kirche in dieser City von Amsterdam bedeutet? Was bedeutet das Thema von Harare *Kehrt um zu Gott – Seid fröhlich in Hoffnung* für uns heute in Amsterdam an diesem Jubiläumstag?

### *Ökumene: Gott in allen Bereichen des Lebens*

Zuallererst müssen wir Gottes Gegenwart in der Stadt bezeugen und seine Abwesenheit dementieren. Gott ist kein romantischer ländlicher Gott. Wir können ihn nicht finden, indem wir zurück zur Natur gehen. Einer der umfassendsten („katholischsten“) Ansprüche des christlichen Monotheismus ist das universale Verständnis Gottes, der „alles in allem“ ist und sich als solcher offenbaren wird. Unser Gott ist kein anderer als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, Gott Abba (Vater) Jesu und der Kirche, und Allah, der eine Gott aller Geschöpfe, der sich dem Propheten Mohammed offenbart hat. Gott ist der Geheimnisvolle, der wie die Gäste Abrahams in Mamre die Menschen besucht oder der die Verfügungsgewalt über das Leben des erstgeborenen Isaak beansprucht. Er ist der, mit dem zu kämpfen hoffnungslos ist, wie Jakob es am Fluß Jabbok erfahren hat; doch er ist auch der, dem wir durch seine Engel an jedem Ort begegnen, an dem wir seinen Namen ehren.

Gott ist nicht ein Faktor in den Kräften der Natur, sondern der Schöpfer Himmels und der Erden. Gott ist wie eine Wolke am Tage und ein Feuer in der Nacht und leitet die, die zu ihm aufblicken. So ist er uns immer voraus; wir können ihn nicht sehen, nur die Zeichen seiner Gegenwart: *Der Herr ging vorüber*. Diese allumfassende Gegenwart Gottes ist der tiefste Sinn des Wortes *oikumene*, die bewohnte Erde, das Haus des lebendigen Gottes. Wenn auch nicht so häufig thematisiert, so ist doch dieses umfassende („katholische“) Verständnis oft in Berichten und Dokumenten der ökumenischen Bewegung zum Ausdruck gebracht worden:

„Der christliche Glaube vertraut auf das unergründliche Geheimnis Gottes und auf das gnadenreiche Evangelium von Gottes sich selbst mitteilender Liebe zu allen Menschen. Durch den Heiligen Geist Gottes ist dieses Geheimnis der Liebe offenbart im Bund mit Israel und zur Vollendung gebracht in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi, durch den es unter uns in der *koinonia* der Kirche wirksam ist“<sup>1</sup>.

„*Gesegnet ist das Reich des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar; und von Ewigkeit zu Ewigkeit*“.

Mit diesen Worten beginnt der Taufgottesdienst in der orthodoxen Kirche. ... Die Taufe (hat) ihren Grund im Dreieinigen Gott, ... der die Christen in sein kommendes Reich beruft. ‚Er hat uns der Macht der Finsternis entrissen und aufgenommen in das Reich seines geliebten Sohnes‘ (Kol 1,13). An anderer Stelle schreibt Paulus: „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden (2 Kor 5,17)“<sup>2</sup>.

### *Missionarisches Vertrauen: Die ökumenische Reise bis Amsterdam 1948*

Zitate wie diese gibt es in Fülle in ÖRK-Berichten der letzten fünfzig Jahre, von Amsterdam bis zur bevorstehenden Vollversammlung in Harare. Eine feste Überzeugung von der *Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan* und eine vertrauensvolle Zusage *Kehrt um zu Gott – Seid fröhlich in Hoffnung* scheinen das ökumenische Abenteuer in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu kennzeichnen. Es ist das Erbe der Bekennenden Kirche, die sich entschlossen den totalitären Ansprüchen Nazideutschlands und seiner faschistischen Ideologien entgegengestellt hat und dem billigen Kompromiß einer Kirche widerstanden hat, die sich voll und ganz mit „dem Geist der Zeit“ identifizierte. Das war und sollte auch in Zukunft eines der besten Heilmittel sein gegen jede Willfährigkeit des Christentums gegenüber Ideologien oder kulturellen Trends welcher Art auch immer. Um ein Dokument von der Vollversammlung in Amsterdam zu zitieren:

„Heute, nicht morgen müssen wir handeln. Gott wartet nicht, bis wir vollkommen sind. Er ist bereit, auch sehr unvollkommene Werkzeuge zu benutzen. Entscheidend ist nur, daß die Werkzeuge zu Seinem Gebrauch bereit stehen. Der Erfolg unserer Bemühungen steht nicht in unsern, sondern in Seinen Händen“<sup>3</sup>.

Die Vollversammlung von Amsterdam vor fünfzig Jahren hatte gute Gründe für ein solches Vertrauen nach den Katastrophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Ein starkes ökumenisches Engagement trat ans Licht

nach so vielen Jahren der Finsternis, der inhumanen Kriegspolitik, der Gewalt, der Armut und Verfolgung, des Völkermordes und der fast vollständigen Zerstörung der europäischen Kultur. Auf der Vollversammlung in Amsterdam kam es zur Vereinigung von zwei Erneuerungsbewegungen: der *Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung* und der *Bewegung für Praktisches Christentum*. *Glauben und Kirchenverfassung* war eine theologische und liturgische Bewegung von Menschen, die aus den neu entdeckten Erkenntnissen der Bibelexegese und den Studien über die frühen Kirchenväter schöpften. Sie hatten das gemeinsame Erbe des Christentums in der Heiligen Schrift und in der reichen Tradition der Frühen Kirche neu entdeckt. Die *Bewegung für Praktisches Christentum* war als eine Christliche Internationale gedacht, die die Menschen dazu bewegt, nach dem sozialen Credo des Christentums zu leben, dessen Mißachtung – so glaubte man – zum Hochkommen des Marxismus-Leninismus und seiner Dritten Internationale geführt hat. Beide Bewegungen hatten ihren Ursprung im missionarischen Denken, das im *Internationalen Missionsrat* seinen organisatorischen Ausdruck gefunden hatte, der sich 1961 mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen vereinigte. Wie können wir das christliche Evangelium in allen Bereichen des Lebens glaubhaft machen?

*Glauben und Kirchenverfassung: eine sichtbare Koinonia  
aller Kinder Gottes*

Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung fand in der *organischen Einheit* als Modell für das örtliche Leben in der Stadt und in der *konziliaren Gemeinschaft* als Instrument der Kirche auf regionaler und universaler Ebene nach so vielen Jahrhunderten der Trennung lebensfähige ökumenische Ziele. Ihre Pioniere sahen in einer Art von 500-Jahre-Konsens – die von den Ökumenischen Konzilien der ersten fünf Jahrhunderte in der Ära der „ungeteilten Kirche“ formulierten Lehren – einen Ausgangspunkt für eine Konvergenz und einen zukünftigen Konsens. Die Inspiration dieser Bewegung war *missionarisch*, insbesondere für die jungen Kirchen, die zuallererst auf Einheit in der Mission drängten, in Übereinstimmung mit dem Aufruf der ersten Internationalen Missionskonferenz in Edinburgh 1910.

Der *Fortsetzungsausschuß* unter der Leitung von John Mott und James Oldham veranstaltete mehrere ökumenische Konferenzen in Asien.<sup>4</sup> Ähnliche Tagungen wurden vom Verbindungsausschuß für den Nahen Osten unter der Leitung von Robert P. Wilder organisiert. In ihm waren römische Katholiken, Maroniten, Griechisch-Orthodoxe, Kopten, Anglikaner und ver-

schiedene andere protestantische Kirchen vertreten. Dieser Ausschuß rechtefertigte die Behauptung, daß Kairo „die ökumenischste Stadt der Welt“ sei.<sup>5</sup> Christenräte entstanden in Afrika, zum Beispiel in Rhodesien (heute Simbabwe), wo römische Katholiken seit den zwanziger Jahren mitarbeiteten. Darum nimmt es nicht wunder, daß der erste Vorsitzende der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, Bischof Charles Brent, Missionsbischof der Philippinen war. In seiner Schlußansprache auf der Missionskonferenz von Edinburgh 1910 erklärte er (und damit ist eine Verbindung zum Thema der Vollversammlung in Harare hergestellt):

„Wir sind Kinder Gottes. Da wir aber Kinder Gottes sind, gehört es sich nicht, eine geringere Aufgabe zu haben als die, die alle Fähigkeiten der Kinder Gottes ans Licht bringt. Während der letzten Tage ist eine neue Schau vor uns entfaltet worden. Aber wenn Gott eine solche Schau schenkt, dann richtet er immer die Aufmerksamkeit auf eine neue Art von Verantwortung. Und so werden Sie und ich, wenn wir diese Versammlung verlassen, einige neue Pflichten mit uns nehmen, die wir zu erfüllen haben.“<sup>6</sup>

1910 hatte er den Gedanken einer Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung aufgeworfen, die vor dem Zweiten Weltkrieg zweimal einberufen wurde, 1927 in Lausanne und 1937 in Edinburgh. Viele Kirchen und verdienstvolle Männer unterstützten diese Arbeit: Peter Ainslie und die *Disciples of Christ*, C.P. Anderson, Bischof von Chicago, und die *American Episcopal Church*, Robert Gardiner, ein Jurist aus New York, kongregationalistische, bischöfliche und presbyteriale Kirchen. Die breite anglikanische Kirchentradition und die alt-katholischen Bemühungen um Vereinigung mit der Orthodoxie und der anglikanischen Gemeinschaft trugen mit zur Gründung bei. Es gab auch eine Erneuerungsbewegung unter den orthodoxen Theologen in Griechenland (Chrestos Androutsos) und unter den russischen Exiltheologen im Westen unter der Führung des Patriarchen von Konstantinopel. In Lausanne trafen sich hochrangige Kirchenführer wie Charles Brent, Georges Florovsky und Vladimir Lossky. Die Anglikaner waren durch Beschlüsse der Lambeth-Konferenz von 1888, die Orthodoxen durch Entschließungen der letzten Sitzung des All-russischen Kirchenkonzils vom 20. September 1918 dazu ermächtigt worden:

„Das Heilige Konzil der Russisch-Orthodoxen Kirche sieht mit Freuden die ernsthaften Bemühungen der Alt-Katholiken und Anglikaner, sich mit der orthodoxen Kirche auf der Grundlage der Lehre und Tradition der alten katholischen Kirche zu vereinigen, und erteilt seinen Segen den Mühen und Anstrengungen jener, die den Weg zur Union mit den obengenannten befreundeten Kirchen suchen. Das Konzil ermächtigt die Heilige Synode,

eine ständige Kommission mit Abteilungen in Rußland und im Ausland zu bilden, die sich weiter mit den Schwierigkeiten der Union auf der Seite der Alt-Katholiken und Anglikaner beschäftigen und das schnelle Erreichen des Endzieles soviel wie möglich fördern sollte.“<sup>7</sup>

Es war eine große Enttäuschung für alle, daß die römisch-katholische Kirche beschloß, sich nicht an der Bewegung zu beteiligen. Selbst auf römisch-katholische Theologen wirkte die Verurteilung der Bewegung als einer falschen Form der Irenik und der Panchristlichkeit durch Pius XI in seiner Enzyklika *Mortalium Animos* (1928) wie eine kalte Dusche, die durch eine ähnliche Entscheidung 1948 noch kälter wurde. Doch seit 1968 ist die römisch-katholische Kirche an der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen beteiligt. Die Hoffnung, daß alle Kirchen weltweit in einem *wahrhaft universalen Konzil* zusammenkommen könnten, wurde sowohl vom Zweiten Vatikanischen Konzil als auch von der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 geäußert.

### *Die Bewegung für Praktisches Christentum: ein soziales Credo über das Reich Gottes*

Die Überzeugung der ökumenischen Pioniere, daß der christliche Glaube alle Bereiche des Lebens betrifft und auf die volle *Katholizität* ausgerichtet ist, fand in der *Bewegung und der Kommission für Praktisches Christentum* einen kraftvollen Ausdruck. Diese stützte sich auf die *Social Gospel*-Bewegung und das *American Episcopal Social Creed*. Sie war gedacht als eine „Christliche Internationale“ im Gegensatz zu Lenins „Dritter Internationale“ von 1922. Auf ihrer ersten Konferenz in Stockholm verkündete sie:

„Wir bekennen vor Gott und der Welt die Sünden und Versäumnisse, deren die Kirche sich durch Mangel an Liebe und mitfühlendem Verständnis schuldig gemacht hat. Menschen, die mit Ernst nach Wahrheit und Gerechtigkeit trachteten, haben sich von Christus ferngehalten, weil seine Nachfolger ihn vor der Menschheit so unvollkommen vertreten haben ... Auf seinen Ruf hin: ‚Folge mir nach!‘ haben wir unter seinem Kreuz die Pflicht anerkannt, sein Evangelium auf allen Gebieten des menschlichen Lebens zu der entscheidenden Macht zu machen – im industriellen, sozialen, politischen und internationalen Leben ... Im Namen des Evangeliums haben wir von neuem betont, daß die Industrie sich nicht gründen darf auf den bloßen Wunsch nach persönlichem Gewinn, sondern daß sie als ein Dienst an der Gemeinschaft das Eigentum als ein anvertrautes Gut ansehen muß, für das wir Gott Rechenschaft schuldig sind. Zusammenarbeit muß an die Stelle

einer nur selbstsüchtigen Konkurrenz treten. Arbeitgeber und Arbeitnehmer sollen in die Lage versetzt werden, ihren Anteil an der Industrie als Erfüllung ihres Berufes anzusehen.“<sup>8</sup>

1937 erklärte sie auf ihrer Konferenz in Oxford:

„Da ihre Glieder in allen Lebensbereichen tätig sind, in jedem Lande wohnen, an die verschiedensten Staatsformen sich gebunden wissen, hat die Kirche der ganzen Welt und allen Lebensbereichen gegenüber eine Verpflichtung. Die christliche Kirche ist, wenn sie Christi Erlösungswerk bejaht, in einzigartiger Weise in der Lage, den Problemen der menschlichen Beziehungen auf den Grund zu gehen. Die Christen kennen den Menschen und das, ‚was in ihm ist‘, und werden sich daher nicht zu unchristlichen Hoffnungen versteigen; sie kennen Christus und das, ‚was in Christus ist‘, und werden daher nicht in unchristliche Verzweiflung verfallen.“<sup>9</sup>

Ihre Bemühungen führten zur Annahme einer christlichen Inspiration und Norm für die Gesellschaft, die in Amsterdam in dem Begriff *verantwortliche Gesellschaft* zusammengefaßt wurde:

„Eine verantwortliche Gesellschaft ist eine solche, in der Freiheit die Freiheit von Menschen ist, die sich für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung verantwortlich wissen und in der jene, die politische Autorität oder wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung verantwortlich sind.“<sup>10</sup>

Diese Inspiration und Norm der Verantwortung und Rechenschaft vor Gott und den Menschen war kein Modell für so etwas wie eine christliche Politik, sondern eine ständige Mahnung an alle, die Macht besitzen, daß das Wohl der Menschen und der Wille Gottes für das menschliche Leben die entscheidenden Kriterien sind, an denen alle Macht und alle Autorität gemessen werden wird. Dieses sogenannte „mittlere Axiom“ war eine Parallele zu der „Soziallehre der Kirche“, wie sie in der römisch-katholischen Kirche in einer Reihe von päpstlichen Enzykliken niedergelegt ist, die ihre Krönung in der Konstitution *Gaudium et Spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils fand.

Von Amsterdam bis Harare war die ökumenische Bewegung das bevorzugte Instrument der Kirchen, um gemeinsam die Kriterien von Gerechtigkeit, Frieden und der Sorge für Gottes Schöpfung zu entdecken, ebenso wie die Kernlehren des Christentums über die Art und Weise, Gott für sein Schöpfungs- und Erlösungswerk zu preisen. Sie war ein Laboratorium für die konziliare Erforschung einer christlichen *halacha*, eines Weges in der Nachfolge Jesu in immer neuen Kontexten: hinauszugehen in die Welt, die Heilige Schrift im Lichte des Evangeliums der Versöhnung neu zu lesen und

die lebendige Tradition des Glaubens durch die Jahrhunderte hindurch zu überliefern. Es ging in der Ökumene um Mission und Erneuerung und um die konziliare Beratung darüber, was man als getrennte Kirchen *gemeinsam* tun und sagen muß; es ging darum, die Einheit und die Solidarität des Volkes Gottes zu fördern und Uneinigkeit, Spaltungen und Isolierung in seiner Mitte zu verhindern. Wie in Apg 2 und 15 war es ein Pfingstereignis, das die babylonische Zerstreung, *diaspora*, in eine Gemeinschaft von Heiligen verwandelt, die auf dem Wege zum Neuen Jerusalem sind.

### *Das Christentum: eine qualitative Minderheit in einer agnostischen Kultur*

Nach fünfzig Jahren harten theologischen Gesprächs und sozialen Handelns zwingt uns die Wirklichkeit, einen leiseren Ton anzuschlagen, selbst wenn wir „es nicht lassen können, von dem zu reden, was wir gesehen und gehört haben“ (Apg 4,20). Das Christentum ist inmitten des Pluralismus von Religionen und Weltanschauungen selbst im Westen immer noch eine Minderheit. Dort hat es lange eine Vormachtstellung gehabt, erlebt aber jetzt einen dramatischen Rückgang ihrer Mitgliederzahl, eine Verringerung der allgemeinen Beteiligung am kirchlichen Leben und eine Verminderung ihres öffentlichen Einflusses in der Gesellschaft. Viele christliche Eltern versäumen es, ihren Glauben an die nächste Generation weiterzugeben. Bürgerliches Leben und bürgerliche Kultur brauchen keine Kirchen, es sei denn als Kunstmuseen. Die meisten Menschen nehmen nicht an christlichen Festen und Sonntagsgottesdiensten teil, es sei denn als Freizeitgestaltung; und selbst diese Funktion ist durch die 24-Stunden-Wirtschaft bedroht. Die große Geschichte von Gottes schöpferischer und erlösender Sorge für die Welt und für alle Formen des Lebens ist ad acta gelegt worden, zusammen mit der Verheißung des ewigen Lebens nach dem Tode und des Kommens des Reiches Gottes. Im Rahmen der postmodernen Achtung und Verehrung des „Anderen“ wird Jesus neben anderen noch als ein Prophet und Wegweiser für eine wahrhaft menschliche Lebensweise geachtet, aber nicht als der alleinige und erst-geborene Sohn Gottes, der zu allen Menschen gesandt ist, um sie aus Finsternis und Sünde zu erretten und zu erlösen.

Der Glaube an Gott und an die Propheten Gottes, der Glaube an Jesus Christus oder an andere Botschafter des Heils ist in unserer westlichen Kultur, besonders in unseren Großstädten, zu einem abweichenden Verhalten geworden. Was im Leben der meisten Menschen zählt, ist die volle *Beteiligung* an den Strömen des Lebens selbst: in Jobs und Clubs, im Sport und in der Unterhaltung, in der Freundschaft und im Sex. Dieser Wert der vollen

*Beteiligung* an der Dynamik des Lebens ist nicht unbedingt *hedonistisch*. *Partizipatorisches* Leben bedeutet zuallererst *soziales* Leben und die *Sorge* für die Mittel des guten Lebens: Demokratie, Lösung der Umweltprobleme, medizinische Versorgung für alle, die Pflege von Erziehung und Bildung, verbesserte Kommunikation, die Förderung von Pluralismus und Toleranz, der Kampf gegen Vereinsamung und Selbstmord und die Sorge für Aussteiger.

Das Leben in der Stadt bringt eine Fülle von Verpflichtungen mit sich, die in den ländlichen und überschaubaren Gesellschaften der Vergangenheit nicht vorgesehen waren: ausgeklügelte Transportsysteme mit passenden Regeln, Plänen und ungeschriebenen Verhaltensmustern; flexibles Rollenverhalten mit Terminplanern, die Tag und Nacht zur Hand sind; ein empfindliches System von Einkauf und Absatz, das Nahrungsmittel und Gebrauchsgegenstände für jedermann bereitstellt und das in einem solchen Ausmaß in den unmittelbaren Stadtgebieten nicht mehr aufgebaut werden kann; ein dichtes Netzwerk von Schulen und Ausbildungsstätten für alle Funktionen, die in einem urbanen System gebraucht werden; eine ausgedehnte Bürokratie und eine Polizei, um alle Maßnahmen für ein erträgliches Stadtleben zu regulieren und durchzusetzen.

Die ganze Struktur oder das ganze Gefüge des Lebens legt eine *Autonomie des Systems* nahe. Jede Abweichung von den Regeln der Stadt hat nur einen Platz am Rande, im Kabarett oder im Theater, in Protestdemonstrationen und Aktionsgruppen, in alternativen Lebensstilen und in der Religion. Somit gehören die Kirchen zu dieser *Gegenkultur*, wenn sie am Sonntagmorgen ihre Glocken läuten, wenn alle noch schlafen nach den Vergnügungen der vorangegangenen Nacht, oder wenn sie die Türen ihrer Kirchen den Obdachlosen, Drogenabhängigen und Ausländern öffnen, oder wenn sie Touristen ihre Schätze vorführen und ihnen die Bedeutung althergebrachter Religion erläutern.

Nur drei bis zehn Prozent der Bevölkerung unserer europäischen Großstädte gehen zur Kirche, wenn am Sonntag die Glocken läuten. Einige von ihnen gehen am Rande des Stadtlebens solchen Aktivitäten nach. Doch sehr viel mehr beteiligen sich in dieser oder jener Form an der öffentlichen *leitourgia* ohne regelmäßige Teilnahme am liturgischen Gottesdienst in ihrer Gemeinde. Einige wenige Zentren des Handelns und der Reflexion überleben und ziehen eine fluktuierende Menge von Menschen an, gewöhnlich Gebildete, die an entscheidenden Posten des hektischen Stadtlebens ihren Dienst tun. Doch im großen und ganzen stellen die religiösen Menschen eine *kognitive Minderheit* dar. Offensichtlich fühlen sich die Menschen im allgemeinen nicht unglücklich oder haben ein schlechtes Gewissen wegen ihres

agnostischen Lebensstils. Wenn sie auch religiöse Menschen als eine Abweichung im modernen Leben empfinden mögen, so zeigen sie doch weitgehend religiöse Toleranz und sogar eine Art von religiösem Erstaunen angesichts unsichtbarer Dinge.

Unter den Christen hat diese Situation viel Unsicherheit ausgelöst. Die anhaltende Auswanderung aus der Kirche und das gleichzeitige Wachstum neuer religiöser Bewegungen in traditionell christlichen Ländern, das Neuerwachen und die Ausbreitung der großen Weltreligionen, insbesondere des Islam und des Hinduismus, und die zunehmende Mobilität und Vermischung traditionell einheitlicher Bevölkerungsgruppen haben zu neuen Spaltungen und innerhalb der Kirchen zu einer neuen Ungewißheit über den Kurs des ökumenischen Schiffes geführt.

Es gibt Stimmen, die die Meinung vertreten, daß der Niedergang des westlichen Christentums in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts und der Aufstieg der ökumenischen Bewegung nach dem Zweiten Weltkrieg kein zufälliges Zusammentreffen ist, sondern daß beides irgendwie in Zusammenhang miteinander stehen muß. Der Ökumenismus, so sagen sie, hat die Identität der christlichen Denominationen geschwächt; er hat versucht, sich der modernen westlichen Kultur anzupassen und hat es durch ein Einschwenken auf eine Ideologie des Pluralismus und der liberalen Toleranz versäumt, die christlichen Kirchen auf ihre wesentliche missionarische Aufgabe zu verweisen. Institutionen wie die Kirchen, so sagen sie, brauchen eine starke Führung (z. B. Unterweisung, Belohnung, Bestätigung und eine Zielsetzung im öffentlichen Bereich), um Gruppenidentität zu fördern, die eine Voraussetzung für die Anhängerschaft, die Mitgliedschaft und die Beteiligung derer ist, die mit ihrer Botschaft und ihren Idealen sympathisieren. Der Ökumenismus hat nicht genug getan, um denen, die die Notwendigkeit der Einheit, des Zusammenhalts und des gemeinsamen Zeugnisses bezeugen wollen, eine solche Wegweisung zu geben. Die Vorstellung von Gott ist von vielen Zeitgenossen, einschließlich einigen unserer Nächsten, Freunde und Angehörigen, in Frage gestellt worden, aber im ökumenischen Gespräch nie zum Thema gemacht worden. Nicht einmal der interreligiöse Dialog hat eine klarere Identität des christlichen Gottesbildes hervorgebracht. Im Gegenteil, Gott ist in schwachen Verallgemeinerungen von Religionsphilosophen dahingeschwunden. Die Folge des Ökumenismus ist eine mangelnde Identifizierung mit der eigenen Kirche und die Ausbreitung eines religiösen Synkretismus, wo jeder sich seine hausgemachte Religion zusammenbastelt.

Solche Klagen übersehen natürlich die positiven Ergebnisse des Ökumenismus, für die wir Gott danken und die wir bei diesem Jubiläum feiern wollen. Man könnte sehr wohl auch ein anderes Bild von der Rolle zeichnen, die die ökumenische Bewegung für die wahre Gottesvorstellung in der jüdischen und christlichen Tradition gespielt hat. In der Tat hat die ökumenische Bewegung nicht durch Synkretismus, sondern durch Austausch, Differenzierung und Rückbesinnung ein Saatbeet geschaffen für eine schrittweise Metamorphose und Läuterung der Gottesvorstellung in unserer westlichen Kultur. Diese Veränderungen haben die Physiognomie des christlichen Glaubens und der christlichen Lebensformen neu gestaltet und haben sie – so hoffe ich – herausfordernder und einladender gemacht für die Menschen, die einem mobilen und streßreichen Leben in der Stadt ausgesetzt sind. Lassen Sie mich fünf solcher *Stadien der Metamorphose* aufzeigen.

1. Der *Abschied von Gott*, den die Theologen unterschiedlich bezeichnen – *Tod Gottes*, *Entzauberung der Welt* oder *Säkularisierung* –, wurde eingeleitet, lange bevor die ökumenische Bewegung begann und lange bevor der massive Prozeß der Urbanisierung einsetzte. Viele Soziologen machen ihn für den Rückgang der Beteiligung an der Kirche verantwortlich. Er hat seine Wurzeln teils in der Entwicklung wissenschaftlicher Vorstellungen, die in den Denkformen des klassischen Hellenismus und Judentums nicht vorgesehen waren, und teils in der Kritik an den Bildern und Funktionen Gottes, die von diesen Weltanschauungen abgeleitet wurden: Gott als der unbewegte Bewegter allen Geschehens, das metaphysische höchste Wesen oder der Seinsgrund, Gott als der allmächtige, allgegenwärtige Aufseher über die Welt und ihr endgültiger Richter, Bestrafer und Belohner. Die sozialen und weltlichen Folgen dieser „theistischen“ Weltanschauung waren zahlreich: die hierarchische Gliederung der Gesellschaft und der Kirche, die zu Klerikalismus, Zentralismus und sogar Faschismus führte; der absolute Anspruch auf den Besitz der Wahrheit, der zu dem berühmten Satz *Kein Heil außerhalb der Kirche* führte und Verfolgungen von Dissidenten und Andersgläubigen – bis hin zu Juden und Muslimen in Europa – auslöste, und schließlich Theorien über Erwählung und Aussonderung, die den Weg für Dinge wie die Apartheid und andere Formen von rassischen und ethnischen Vorurteilen und Ausgrenzungen bahnte. Diese Weltanschauung legitimierte den feudalen Pakt zwischen den Machthabern und der Macht Gottes, die übertriebene Bewunderung für die weltweite Ausdehnung der „christlichen“ Zivilisation, symbolisiert in dem Motto *Auf Gott vertrauen wir*, das man auf holländischen Münzen und Banknoten findet. Sie ist verantwortlich für die

patriarchalischen, maskulinen Merkmale des christlichen Gottes, die es den Frauen verwehrten, angemessen und gleichberechtigt am öffentlichen Leben, sei es in der Kirche oder in der Gesellschaft, teilzuhaben.

Diese dunkle Seite der christlichen Geschichte von religiösem Streben, von Ungleichheit und Gewalt im Namen Gottes ist für diejenigen, die Grund hatten, uns anzugreifen, schlimmer als eine Karikatur. Sie war die Folge eines Ideals von *oikoumene*, das in theokratischen Formen seinen Niederschlag fand: ein christlicher Glaube, eine christliche Kirche, ein christlicher Kaiser – ein Ideal, das die europäische Ekklesiologie von der „Bekehrung“ Konstantins an beherrscht hat. Es wurde kultiviert von den karolingischen Herrschern und von den nachfolgenden Mächten, die die europäische Zivilisation schufen: die deutschen Kaiser und die französischen Könige, die Habsburger und die spanische Krone, die russischen Zaren, die napoleonische Expansion und das Britische Commonwealth, das Kolonialsystem und der Traum der Vereinigten Staaten von einer Welt, die durch *eine* Macht bestimmt wird. Gott, der Allmächtige und Allgewaltige Herrscher über das Universum wurde als Beschützer und Legitimierer dieser Ideale und als Höchster Souverän über alle Herrscher und Gesetze angerufen, die er – wenn nötig – durch den Mund von Kirchenleitungen korrigierte. Da die Kriterien des Reiches Gottes und die Gesetze der Nation in Einklang miteinander stehen mußten, mußten staatsbürgerliches Verhalten und christliche Tugenden aufeinander abgestimmt werden – in der Erziehung und in allen Dimensionen des kulturellen Lebens, in der täglichen Arbeit ebenso wie im Sonntagsgebet und in der Verehrung von Patronatsheiligen in Gemeinden und Dörfern.

In den Niederlanden war es die konfessionelle Rivalität zwischen Protestanten, römischen Katholiken, Sozialisten und Humanisten, die zu einer vierfachen „Spalteneinteilung“ – „columnization“ – (in Holland ein soziologischer Begriff für die Aufteilung oder Auffächerung der Gesellschaft) führte, bei der bis in die siebziger Jahre jede „Spalte“ ihre eigene Weltanschauung hatte. Die ökumenische Bewegung bedeutete einen wahren Durchbruch durch die Mauern der Trennung und der Intoleranz in der holländischen Gesellschaft. Seit den Vollversammlungen von Evanston (1954) und Neu-Delhi (1961) und im Klima des Zweiten Vatikanischen Konzils hat der Ökumenische Rat der Kirchen die Führung übernommen im Kampf für einen *raschen sozialen Umbruch*, indem er zur Großstadtmision und zu angemessenen Antworten auf die vielen sozialen Revolutionen der sechziger Jahre aufrief: Demokratisierung aller Machtstrukturen sowohl in der Gesellschaft als auch in den Kirchen; Emanzipation der Frauen in Kir-

che und Gesellschaft; Befreiung von Unterdrückung, Diktatur und Armut, insbesondere in der Dritten Welt; Kampf gegen Rassismus und das System der Apartheid oder Rassentrennung; Widerstand gegen Militarismus und die Ausbreitung von Atomwaffen. Er übernahm durch die Kirchen die Führung im Kampf für die Unabhängigkeit ehemaliger Kolonien und ließ sie für die Rechte eingeborener Völker, Basisgemeinschaften, Volksbewegungen und die *black consciousness*-Bewegung eintreten.

Die Konferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 zeugt für dieses ganze Programm der Befreiung, das neue Parameter gesetzt hat für das Verständnis des Evangeliums vom Heil. Diese Unterstützung der Befreiung ist vielfach als *links* etikettiert worden. Sie handelte sich den Vorwurf der *selektiven Entrüstung* ein. Sie wurde als *Horizontalismus* und *Aktivismus* verworfen von denen, die die Mission Christi im Sinne der persönlichen Bekehrung verstanden und nicht im Sinne einer sozialen Erneuerung oder eines Kampfes gegen *Strukturen* oder gegen den *Teufelskreis des Bösen*. Die Weltmissionskonferenz von Bangkok 1972 bezeugt diese innere Krise und die allmähliche Reform des christlichen Heilsverständnisses.

Die siebziger Jahre brachten den ernsthaften Kampf um Gerechtigkeit und Frieden und ein neues Bewußtsein für die Bedrohung der Umwelt, die der „Club of Rome“ der Welt deutlich gemacht hatte. Entwicklungsarbeit, die Kritik an transnationalen Konzernen, eine vorrangige Option für die Armen, eine christliche Sicht von Gewalt und Gewaltlosigkeit – das waren die Höhepunkte der Vollversammlung in Nairobi. Die Vollversammlung von Vancouver 1983 rief die christlichen Kirchen zu einem echten *konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung* auf. Die Vollversammlung von Canberra leitete eine erneuerte Schöpfungstheologie und eine grundlegende und kohärente Theologie der ökumenischen Bewegung ein, die in einer *Theologie des Lebens* gipfelte. Heute – auf unserem Wege nach Harare – lautet das Jubiläumsthema *Kehrt um zu Gott – Seid fröhlich in Hoffnung*. Die christliche Hoffnung ist in den letzten fünfzig Jahren Gegenstand vieler ökumenischer Dialoge, Konsultationen und Vorschläge gewesen, wobei *elpis* als die christliche Alternative zum griechischen *eros* und zum hebräischen *qwh* verstanden wird, die beide mehr die Spannung des Unerfüllten (LXX *hypomenein*, *hypomone*) zum Ausdruck bringen, wohingegen *elpis* so viel wie *Vertrauen* und *beharrliche Erwartung* bedeutet.

Die ökumenische Bewegung war einer der Hauptkanäle, durch die die christliche Spiritualität von ihrer Verkettung mit der Gewalt im Namen

Gottes befreit und gegenüber anderen Formen der Machtausübung offen und verwundbar wurde. „Denn Gewalt ist nicht Gottes Art“.<sup>11</sup>

2. Ein zweites positives Merkmal des Ökumenismus, das die Gottesvorstellung unserer westlichen Welt verändert hat, war der *Austausch von Visionen und Bräuchen* mit der vielfarbigen Welt anderer lebendiger Glaubensüberzeugungen und anderer kontextueller „Inkarnationen“ des christlichen Glaubens aus aller Welt. Der Ökumenismus hat die Kurzsichtigkeit der europäischen Weltanschauungen, Philosophien und Lebensweisen geheilt, die Gott in westliche Redensweisen von Gott eingesperrt hatten. Der westliche Säkularismus und Agnostizismus bieten uns die Chance einer neuen Betrachtung anderer religiöser Ausdrucksformen, Weltanschauungen und Lebensweisen in Afrika, Asien und Lateinamerika und in der arabischen, byzantinischen und slawischen Welt. Zwei Drittel der Glieder des Leibes Christi leben heute in der südlichen Hemisphäre. Somit ist die Zeit für ihre Mission im Norden gekommen. Hier nach Amsterdam sind afrikanische Kirchen gekommen, die das Evangelium Christi in die Wüstenlandschaft europäischen Großstadtlebens bringen.

In einem sehr viel größeren Rahmen wurde den Christen Gelegenheit gegeben, ihre denominationellen Formen des Bekenntnisses und des kirchlichen Lebens durch Gespräche und Zusammenarbeit mit Vertretern anderer Kirchen im weltweiten Netz lokaler, nationaler und regionaler Christenräte – viele auch mit Beteiligung der römisch-katholischen Kirche – vielfältiger zu gestalten. Die römisch-katholische ökumenische Bewegung weltweit hatte eine Art von *Rückbesinnung* auf vergessene Werte der *Katholizität* aus allen Zeiten und von überall zur Folge. Reformatorische Kirchen haben neue liturgische Formen, Pilgerfahrten, monastische Gemeinschaften, theologische Traditionen, eine weltweite diakonische Solidarität, Offenheit für den interreligiösen Dialog, bischöfliche Funktionen und Netzwerke für Gerechtigkeit und Frieden dazugewonnen. Das Gleiche gilt für Ikonen, Segnungen, Prozessionen, Hymnen und Fastenzeiten, die aus dem christlichen Osten wiederentdeckt wurden. Diese Prozesse der „Osiose“ einfach „Synkretismus“ zu nennen, heißt fortzufahren mit der Götzenverehrung der eigenen *althergebrachten Religion* und sich zu weigern, „auf das zu hören, was der Geist Gottes durch die anderen Kirchen zu uns sagt“.

Gott auf so unterschiedliche Weise anzubeten, bringt auch eine Umgestaltung unserer Vorstellung von Gott mit sich als dem, der nicht nur *jenseits* der Religion ist, sondern auch *innerhalb* menschlicher Formen von Religion. Durch die ökumenische Bewegung haben wir erkennen gelernt, daß Glaube und Religion mit einem grundlegenden menschlichen Charisma zu tun

haben, das von Gott gewirkt ist, nämlich uns vor der tiefsten Wirklichkeit des Lebens zu beugen und in Verbindung mit ihr zu stehen; diese Wirklichkeit liegt hinter, jenseits und in den empirischen, greifbaren, berechenbaren, raum-zeitlichen Aspekten, die wir in unserer modernen städtischen Kultur erforscht haben. Eine solche Kern-Religion kann in der Tat Träger unserer Beziehung zu Gott sein. Nach dem lateinischen Kirchenvater Lactantius ist das Wort *Religion* von dem lateinischen Verb *re-ligare* abgeleitet, was so viel bedeutet wie „die Verbindung zwischen Dingen herstellen, die abgeschnitten und getrennt sind“. Religion ist demnach eine grundlegende Gabe Gottes, die es uns ermöglicht, die Beziehung unserer individuellen Existenz mit der weiten Welt der Schöpfung Gottes wiederherzustellen; uns mit Menschen zu versöhnen, von denen wir durch unsere Versäumnisse und unsere Ungerechtigkeiten entfremdet waren; in Gemeinschaft mit Gott zu leben, der selbst Sünder rechtfertigt und uns von der ewigen Vernichtung und der Auflösung im Tod errettet.

Doch nach dem römischen Philosophen Cicero könnte *Religion* auch von einer anderen Wurzel herkommen, nämlich von *religere* als dem Gegenteil von *negligere*, d.h. vernachlässigen, mißachten. Religion bedeutet demnach *re-ligare*: die menschliche Existenz im Lichte von Achtung, Fürsorge und Anerkennung der unverdienten Gabe des Lebens neu zu lesen. Religiöse Menschen sind also Menschen, die Sorge tragen für die Natur und die Schöpfung und versuchen, demgemäß zu leben, der Natur entsprechend zu leben.

Eine dritte mögliche Etymologie des Wortes *Religion* ist das Verb *re-eligere*: die Erneuerung unserer Erwählung durch Gott, die Wiederinkraftsetzung unseres Bundes mit Gott.

Alle der drei möglichen Bedeutungen oder Funktionen der Religion scheinen für das moderne Leben in der Stadt relevant zu sein. Religion hilft, die Isolierung und Trennung von Menschen zu überwinden, die durch die Anonymität und Komplexität des städtischen Lebens verursacht sind. Sie erzieht die Menschen dazu, die Dinge zu achten, so wie sie sind, statt sie zu vernachlässigen, sie preiszugeben und zu vergeuden. Sie erinnert uns an Gottes Bund mit uns und macht jeden Ort und jeden Augenblick, in dem das Leben in der Stadt ständige Mobilität verlangt, zum Ort einer himmlischen Vision gleich der, die Jakob in seinem Traum hatte. So werden das Profane und das Heilige in Augenblicken wahrer Heiligung und wahren Gottesdienstes zusammengebracht, in denen die Boten Gottes herabsteigen, um uns zu trösten und uns einladen und aufrufen, unsere Herzen zu erheben. Gott öffnet seinen Himmel inmitten unseres Lebens; er fragt uns, fordert uns heraus und lädt uns ein.

3. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist bis heute das Instrument für die Entstehung einer gemeinsamen Tradition von *gemeinsamen Überzeugungen im Bereich von Glauben, Leben und Zeugnis*. Wir brauchen eine solche Orientierung durch eine gemeinsame Tradition mehr denn je in einem immer komplizierter und anspruchsvoller werdenden urbanen Leben, nicht als ein uns auferlegtes Gesetz, sondern als Wegweiser, der uns begleitet, wenn wir uns in unseren Städten bewegen und umherirren. Der persönliche Glaube ist nicht mehr in dauerhafte kirchliche Gemeinschaften eingebettet, sondern wandert und zapft im Laufe des Lebens unter verschiedenen Quellen der Inspiration und der Spiritualität. Es bedarf einer ökumenischen *Regel des Glaubens*, eines goldenen Fadens durch unsere Biographien. Wir brauchen eine Art von tragbarem *Höre, Israel* (5 Mose 6), wie es die Juden an ihren Handgelenken und ihrer Stirn und an ihren Wohnungen und Städten tragen.

Nicht nur in Fragen von *Gerechtigkeit, Frieden und Sorge für die Schöpfung*, sondern auch in Fragen von Leben und Liebe und der Beziehung von Ethik und Glauben hat der Ökumenische Rat der Kirchen uns Grund gegeben, sein Jubiläum zu feiern. Vor allem hat er uns durch sein Tun und Nachdenken gelehrt, Gott und das Evangelium Gottes mit neuen Augen zu sehen:

- Gott ist nicht mehr ein Gott der Sieger, sondern ein Gott der Opfer. Gott kann nicht mehr für die Interessen der Herrscher, für ethnischen Hochmut, Rassentrennung, Ausbeutung und die Klassifizierung von Menschen in Anspruch genommen werden.
- Gott ist nicht mehr ein Gott der Bestrafer und Scharfrichter, sondern ein Gott der Gekreuzigten und Ausgestoßenen, ein Gott der Asylsuchenden und Flüchtlinge, der Gefolterten und der Märtyrer.
- Gott ist nicht mehr ein Gott der Gewalt und der Macht, der Frauen und Kindern von Patriarchen aufgezwungen wird, die sich ihrer männlichen Göttlichkeit rühmen, sondern ein Gott der Vergewaltigten und Prostituierten, der Verlassenen, der Witwen, der Ausgebeuteten, der Geschlagenen und Aufgegebenen, der mißbrauchten Kinder Gottes.
- Gott ist nicht mehr ein Gott der Furcht und des Zitterns, der Angst und des blinden Schicksals, sondern ein Gott der Liebe und des Mitgefühls, der Hoffnung und der Vergebung, der Freude und der gegenseitigen Fürsorge.
- Gott ist nicht mehr ausschließlich der Gott *unserer* Denomination, *unserer* Religion, sondern ein Gott, in dessen Haus Raum die Fülle ist für viele unterschiedliche Formen der Anbetung. Konkurrenz und Proselytismus dienen nicht mehr der Herrlichkeit Gottes. Sie tun vielmehr der Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens Abbruch.

Es ist immer ausdrückliches Ziel des Ökumenischen Rates der Kirchen gewesen, die gemeinsame Anbetung und den gemeinsamen Lobpreis des einen wahren Gottes, Vater, Sohn und Heiliger Geist, zu fördern:

„Der ÖRK ist eine Gemeinschaft von Kirchen ...

Der Aufgabenbereich des ÖRK erstreckt sich auf folgende Funktionen und Ziele:

1) die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit im einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube.“<sup>12</sup>

Ein Mitglied dieser Gemeinschaft zu sein, bedeutet, die Mission der Kirche als eine gemeinsame, mit anderen getragene Verantwortung zu verstehen und nicht als eine missionarische oder evangelisatorische Aktivität, die in der Isolierung von anderen oder gar im Wettbewerb mit anderen Christen oder auf dem Wege des Proselytismus geschieht:

- Wir haben gelernt, in diesen zentralen Fragen des Lebens und der Lehre, die uns voneinander trennen, auf die Einsichten anderer zu hören.
- Wir haben gelernt, die Heilige Schrift mit den Augen anderer zu lesen, auf der Suche nach einem gemeinsamen Verständnis der Prozesse der Interpretation und der Kommunikation, die wir Hermeneutik nennen, um so die jahrhundertealten Auseinandersetzungen über Schrift und Tradition, Kontinuität und Veränderung zu überwinden.
- Wir haben gelernt, nicht nachzulassen in der Hoffnung, daß wir den Tag sehen werden, an dem die Einheit im einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft sichtbar Gestalt annimmt.

4. Ein viertes Stadium dieser *Metamorphose* war die *erneute Zuwendung zu dem Gott der Propheten Israels*. Die ökumenische Bewegung hat sich auf den Protest gegen den Teufelskreis des Bösen konzentriert. Sie hat zur *metanoia*, zur Bekehrung nicht nur des einzelnen, sondern der Kirchen aufgerufen. Sie hat uns an unsere gemeinsame Taufe erinnert als Verpflichtung zum Kampf gegen die Kräfte des Bösen und als gemeinsames sakramentales Band der Christen in der Gemeinschaft des Lebens in Gott. (*Consortium Vitae Divinae*: Zweites Vatikanisches Konzil, *Dekret über den Ökumenismus* „*Unitatis Redintegratio*“, Nr. 22). Doch diese Gemeinschaft des Lebens in Gott, an der wir teilhaben, beinhaltet nicht nur eine prophetische Verantwortung in der Welt, sondern auch eine weise Erkenntnis:

- Wir sind befreit zu einer echten *anabasis gegenüber Gott*. Taufe bedeutet die Einladung zu einer Pilgerfahrt, einer Reise der Seele.

- Wir sind durch Gottes Verheißung der Rechtfertigung von Angst befreit. Nicht unsere Verdienste sind es, sondern Gottes unverdiente Gnade im Glauben, die uns die Erlösung von unseren Versäumnissen und Sünden bringt. Katholiken und Protestanten können in diesem grundlegenden Glaubensartikel übereinstimmen.
- Wir sind befreit von unserer Selbstsucht und aufgerufen, die Schmerzen und Sorgen unserer Brüder und Schwestern in der Gemeinschaft der Getauften zu teilen und für alle leidenden Kinder Gottes Sorge zu tragen, mit denen wir durch den Geist Gottes in der von Jesus Christus verheißenen Gemeinschaft des göttlichen Lebens verbunden sind.
- Wir sind befreit von jeder Diskriminierung aufgrund von Rasse, Geschlecht, Klasse oder Kultur (Gal 3,28). Das Siegel des Heiligen Geistes ist unser gemeinsames Kennzeichen der Würde, der in Christus Achtung gebührt.

Zu dieser neuen Freiheit gehört auch eine neue Berufung. Gott ruft uns auf und fordert uns heraus, Teilhaber einer neuen Schöpfung zu werden, die in Jesus Christus ihren Anfang genommen hat; er macht uns zu einem *Volk der Auferstehung*, wie die Vollversammlung von Harare bekennen soll. Die Basisgemeinden der Frühen Kirche, die überall in den Städten des Mittelmeerraumes verstreut waren, unterstützten sich gegenseitig, selbst über große Entfernungen hinweg; und sie waren bekannt für ihre Gastfreundschaft. Zu dieser Gastfreundschaft gehörte auch die gemeinsame eucharistische Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung ihres Meisters und Wegweisers Jesus Christus, der wahre Gastgeber des eschatologischen Passahmahles, der schon unter ihnen gegenwärtig war und sie begleitete, wenn zwei oder drei von ihnen versammelt waren.

Das könnte eine Analogie sein für die Kirche in der Stadt unserer Tage mit ihren winzigen christlichen Gemeinden inmitten einer Mehrheit von Menschen, die nicht mehr die Lieder Zions singen. Die Menschen müssen ihre Gemeinschaft der göttlichen Liebe über konfessionelle Grenzen hinweg feiern können – als konfessionsverschiedene Ehepartner und Familien; wenn sie ihre Kinder auf die gemeinsame ökumenische Tradition und Vision Gottes, den Abba Jesu Christi und den Geist Gottes hin erziehen, der uns zum wahrhaft Heiligen hinführt; wenn sie hinausgehen in die verwirrende Vielfalt und die Versuchungen der Stadt; wenn sie beten und essen und einander im Namen Gottes lieben, der Liebe ist, und wenn sie gemeinsam teilhaben am Wort Gottes und an den Sakramenten des Lebens in der Liturgie ihrer jeweiligen Kirche.

Bei eucharistischen Tischgemeinschaften in den Vororten unserer Städte, in gemeindlichen Zentren mit offenen Formen des Kommens und Gehens, in Sonntagsveranstaltungen, in charismatischen Versammlungen und diakonischen Projekten für Randsiedler der Gesellschaft, in der Studenten- und Krankenhausseelsorge sind die konfessionellen Regeln aufgehoben. Es ist eine christliche Antwort auf den rechtverstandenen Ruf Gottes zum eschatologischen Festmahl, wenn die Menschen von den Straßen und Plätzen der Stadt hereingerufen und mit den festlichen Kleidern der Engel des Herrn bekleidet werden. Es ist Ausdruck einer Metamorphose im Sinne einer partizipatorischen Vorstellung von Gott, der nicht mehr in konfessionellen Grenzen zu fassen ist. Weder moralische Gleichgültigkeit noch die Kritik an ihrer Kirche oder mangelnde Schulung der Gemeindeglieder ist es, die die Menschen in eine solche neue *koinonia* treiben, sondern der Geist Gottes, der mit unaussprechlichem Seufzen in ihnen betet und sie dazu führt, Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten, wie Jesus es der Samariterin am Brunnen verheißen hat (Joh 4).

Geistlich ist es unmöglich für sie, einander nicht die Hand der *koinonia* zu reichen (3 Joh 10), nachdem sie im Namen des Gottes Jakobs und des Abba Jesu zusammengekommen sind. Würden Sie sich weigern, das Abendmahl mit einem protestantischen Aids-Kranken zu teilen, wenn Sie ein römisch-katholischer Christ wären? Würden Sie sich weigern, das Abendmahl mit Armen zu teilen, denen Sie Wohnung und Lebensunterhalt beschafft haben, wenn sie mit uns ihre Dankbarkeit gegen Gott in Anwesenheit des lebendigen Christus teilen möchten? Wie könnten Dozenten sich weigern, das Abendmahl mit ihren Studenten unterschiedlicher Konfessionen zu feiern, wenn sie in einem Studentengottesdienst zusammenkommen? Würden Sie sich weigern, konfessionsverschiedene Paare oder ihre Kinder zum gemeinsamen Abendmahl zuzulassen? Gott übersteigt unsere konfessionellen Grenzen und söhnt unsere Spaltungen aus, noch bevor sie offiziell geheilt sind. Er lädt uns zu einer gemeinsamen eschatologischen Reise ein, selbst wenn wir bisher auf unterschiedlichen konfessionellen Wegen gewandert sind.

5. Die fünfte Phase der Metamorphose, die noch im Gange und vielleicht auch erst in ihrem Anfangsstadium ist, ist die *Versöhnung von Glauben und Wissen in der westlichen Kultur*. Gott ist aus der Welt der Wissenschaft, der Politik, der Technologie und der Ethik vertrieben worden. Die Kraft, die die heiligen Dinge der Vergangenheit gebannt hat, ist ersetzt worden durch die bindende Kraft der menschlichen Kommunikation und des menschlichen Konsenses, sagt ein Philosoph wie Jürgen Habermas. Es ist besser, im menschlichen Denken das Reden von Gott zu vermeiden – so die Warnung

von Wittgenstein und Heidegger. Die Theologie und der ökumenische Dialog schweigen sich fast aus über das Gottesbild und Gottesverständnis. Die Theologie kommt kaum ins Gespräch mit der modernen Philosophie und umgekehrt.

Ich betrachtete es als vorrangige Aufgabe der ökumenischen Bewegung, die Kluft zu überwinden zwischen denen, die an Gott glauben in der neuen und befreienden Weise, die die Kirchen gemeinsam entdeckt haben, und denen, die die Kirche entweder vor ein oder zwei Generationen verlassen haben, oder weil sie nicht vertraut sind mit der oben beschriebenen Metamorphose. „Der Gott, den die Atheisten unserer Zeit leugnen, ist nicht der Gott, an den ich glauben möchte“, sagte Patriarch Maximos IV Zaigh in der Konzilsdebatte über den Atheismus auf dem Zweiten Vatikanum. Viele Menschen möchten vielleicht einen *unbekannten Gott* anbeten, der ihnen nur verkündigt zu werden braucht, wie Paulus es mit seinem Plädoyer für Jesus, den Auferstandenen Christus Gottes, auf dem Marktplatz von Athen, dem Hügel von Mars oder dem Areopag (Apg 17) getan hat.

Wir haben außer der ökumenischen Bewegung kein anderes Instrument der Kommunikation, durch das wir in gemeinsamem Zeugnis unseren Zeitgenossen auf den Straßen und Plätzen der Stadt ihren religiösen Analphabetismus zum Bewußtsein bringen können. Das Motto von Harare könnte für diese Stadt Amsterdam und für die westliche Kultur insgesamt nicht treffender sein: *Kehrt um zu Gott – Seid fröhlich in Hoffnung!* Werden die Kirchen bereit sein, auf den Geist zu hören, der in uns betet mit unausprechlichem Seufzen?

### *Schluß*

In ihrem Entwurf der Grundsatzerklärung *Auf dem Wege zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen* kennzeichnen die Mitgliedskirchen des ÖRK sich selbst als ein Volk der Auferstehung, das inmitten von Ausgrenzung und Verzweiflung mit Freude und Vertrauen ein Leben in Fülle verkündigt. Das Dokument preist die „eine ökumenische Bewegung, die uns, erleuchtet und geleitet vom Geist Gottes, dazu führen will, die Einheit sichtbar zu machen, die Gott uns gegeben hat“. In ähnlicher Weise lädt das Thema der bevorstehenden Vollversammlung von Harare alle Christen dazu ein, gemeinsame Freude und Hoffnung zu finden durch *die Umkehr zu Gott*. Diese theozentrische Sicht der Ökumene steht nicht im Widerspruch zu der früheren Beschäftigung des ÖRK mit so weltlichen Problemen wie dem Kampf gegen Rassismus, Armut und Diskriminierung oder – positiver – dem Kampf für Gerechtigkeit, Frie-

den und die Bewahrung der Schöpfung. Sie tut auch vorangegangenen christozentrischen oder pneumatologischen Betrachtungsweisen der Einheit der Kirche – wie wir sie in Nairobi oder Canberra finden – keinen Abbruch.

Das Thema ist meines Erachtens ein klares und positives Hinweisschild auf den *heilbringenden* Charakter der christlichen Ökumene als einer Gabe Gottes. Das Thema der Vollversammlung von Harare knüpft an das Thema der ersten ÖRK-Vollversammlung in Amsterdam 1948 an *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*. Ökumene um Gottes willen ist kein freiwilliges gutes Werk, an dem Christen oder Kirchen mitwirken können, wenn sie wollen, sondern ein zentraler Glaubensartikel, Gottes Wille für die Kirche, Gottes Gabe an Menschen, die voneinander getrennt und unversöhnt sind. Menschlicher guter Wille, Toleranz und Konsens sind kraftvolle Zeichen und Instrumente des guten Willens Gottes für alle Menschen, sind Teil des Evangeliums von Jesus Christus und Früchte des Wirkens des Heiligen Geistes Gottes.

Römischen Katholiken klingt dieses Thema vertraut. Es könnte Anklang haben an die große Konstitution *Gaudium et Spes (Freude und Hoffnung)* des Zweiten Vatikanischen Konzils, den Höhepunkt seines *aggiornamento*, und die fast vergessene zweite Charta des römisch-katholischen Ökumenismus neben *Unitatis Redintegratio*. Für *Gaudium et Spes* war das Ziel der ökumenischen Bewegung nicht die interne Konvergenz verschiedener christlicher Traditionen und Konfessionen als solcher, sondern vielmehr ihr harmonisches und widerspruchsfreies Zeugnis von dem guten Willen Gottes für die Menschen, die in der modernen Welt der Wissenschaft, der Technologie, der Wirtschaft, der Ethik, der Politik, der Medien, der Künste und der Unterhaltung leben. Ein solches harmonisches Zeugnis, das auf Solidarität, Gerechtigkeit, Freude und Hoffnung ausgerichtet ist, erfordert einen ernsthaften Dialog und ein gemeinsames Verständnis in all den Fragen, die Kontroversen und Ungerechtigkeit, Angst, Zorn und Verzweiflung in der realen Welt religiöser und unreligiöser Menschen – seien es Christen oder Muslime, Frauen oder Männer – auslösen.

Wenn wir die ökumenische Charta *Gaudium et Spes* ernst nehmen, müssen wir uns einigen in so lebenswichtigen Fragen wie Wohlfahrt, Armut, Frieden, Macht, Partizipation, Demokratie, Liebe und Begierde. Dreißig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil brauchen wir in der ökumenischen Bewegung immer noch einen gemeinsamen Standort, ein *Weltethos für unser urbanes Leben*, für die großen politischen, ethischen und wissenschaftlichen Dilemmata unserer heutigen Welt. Die getreue Konzentration der ökumenischen Dialoge der letzten dreißig Jahre auf die internen kirchlichen Auseinandersetzungen der Vergangenheit ist nicht integriert

worden in die vielen Fragen christlicher Verantwortung in den Dingen der Welt und in die Fragen des menschlichen Verhaltens. Wir müssen die Kirche selbst mit der Kirche in der Stadt, in der Welt, integrieren.

Wir brauchen dringend ökumenische Gespräche über Gentechnik, Befruchtungstechnik, menschliches Sexualverhalten, ökologische Bedrohung, ethnische Solidarität, Migrationspolitik, Wirtschaftswachstum, Strafrecht (einschließlich der Todesstrafe), über die weltweiten Probleme des Drogenmißbrauchs, des kriegsähnlichen Drogenhandels und der Drogenpolitik. Auf dem Wege von Amsterdam nach Harare müssen wir uns fragen, wie wir die Verbindung unseres Glaubens an Gott zu unserer Lebensweise und unserem Wertesystem sehen. Um diese Frage beantworten zu können, brauchen wir die Hilfe des ganzen Volkes Gottes. Können „Menschen der Auferstehung“ in all diesen Fragen unseres an Gott gebundenen menschlichen Lebens getrennte Zeugen bleiben, wie sie es heute sind?

Wenn das Thema *Glauben in der Stadt* zu einem entscheidenden Thema unserer ökumenischen Bemühungen werden sollte, dann würde das menschliche Antlitz Gottes in unserer modernen *Wohnstatt* wieder deutlich werden und uns selbst in dieser Stadt Amsterdam durch eine Wolke von Zeugen und durch das missionarische Feuer des Geistes von Pfingsten Tag und Nacht durch Gottes *oikumene* geleiten.

Aus: *Faith in the City*, hg. von IIMO Research Publications, Amsterdam 1998.

(Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt)

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> WCC Commission on Faith and Order, *A Treasure in Earthen Vessels: Hermeneutical Reflections for a Growing Koinonia* (Ein Schatz in irdenen Gefäßen: Hermeneutische Überlegungen zu einer wachsenden Koinonia), Genf 1997. (Bibelzitate nach der Einheitsübersetzung.)
- <sup>2</sup> ÖRK Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, *Christ werden: Die ökumenischen Implikationen unserer gemeinsamen Taufe*, Una Sancta 1/89.
- <sup>3</sup> *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*, Bd. V: Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Tübingen/Stuttgart 1948, S. 89.
- <sup>4</sup> Rouse-Neill, *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517–1948*, Göttingen 1958, Teil I, S. 499.
- <sup>5</sup> Ebd., S. 545.
- <sup>6</sup> A.a.O., Teil II, S. 4.
- <sup>7</sup> A.a.O., Teil I, S. 294.
- <sup>8</sup> Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, Berlin 1926. S. 685f.
- <sup>9</sup> *Kirche und Welt in ökumenischer Sicht*. Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat, Genf 1938, S. 242.
- <sup>10</sup> Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, a.a.O., S. 100.
- <sup>11</sup> *Schrift an Diognet*, 7.4, *Schriften des Urchristentums*, Zweiter Teil, Darmstadt 1984, S. 327.
- <sup>12</sup> Bericht aus Nairobi 75, Frankfurt am Main, S. 327.

# Einheit – Verpflichtung – Gehorsam

Beitrag zum Symposion „Faith in the City“  
Amsterdam 19. September 1998

VON MARGOT KÄSSMANN

## I.



Es ist nicht möglich, über die Existenz der Kirche und die Einheit der Kirche zu sprechen, ohne über Ethik zu sprechen – Einheit ist kostbar und kostspielig. Über Kirche und Ethik zu sprechen bedeutet für viele Menschen, über die Glaubwürdigkeit der Kirche zu sprechen. Es gibt viele Beispiele: Kann eine Kirche Kirche Jesu Christi heißen, wenn ihre Priester Waffen segnen? Ist das „esse“ der Kirche verletzt, wenn sie Rassismus in ihren eigenen Mauern akzeptiert? Hat die Lehre der Kirche versagt, sobald die

Armen lediglich Objekte ihrer Diakonie sind? Wenn die grundlegende Einsicht der Bibel, des Evangeliums, daß Frauen und Männer gleichermaßen als Gottes Ebenbilder geschaffen sind, in den Strukturen der Kirche nicht reflektiert wird – hat diese Kirche die befreiende Kraft des Ausgangspunktes betrogen?

Einige dieser Fragen waren zentral für das Ringen des Ökumenischen Rates um Einheit während der vergangenen 50 Jahre. Immer wieder wurde offensichtlich, daß sozialetische Anliegen nicht diskutiert werden können, ohne die Integrität der Kirche auf die Tagesordnung zu setzen. Da ich aus Deutschland komme, lassen Sie mich für diesen Sachverhalt ein Beispiel der Vergangenheit aus meinem eigenen Kontext geben: Die Kirche in Deutschland hat offensichtlich ihre Berufung betrogen, als sie Antisemitismus und Rassismus akzeptierte und sich in Teilen sogar mit der Nazi-Diktatur identifizierte. Das ist sogar wahr für die Bekennende Kirche, die – mit wenigen Ausnahmen wie Bonhoeffer – erst begann zu widerstehen, als die Kirche selbst bedroht war. Hatte die Kirche aber nicht bereits aufgehört, Kirche zu sein, als sie schwieg während die jüdische Bevölkerung, Sinti und Roma, Kommunisten und Homosexuelle verfolgt wurden?

Mit Demut und großer Dankbarkeit blicken die deutschen evangelischen Kirchen heute 50 Jahre zurück. Der Einsatz des ersten Generalsekretärs Willem Visser 't Hooft und die Amsterdamer Vollversammlung 1948 eröffnete

ihnen eine Möglichkeit, Schuld und Versagen zu bekennen und zurückzukehren in die ökumenische Gemeinschaft. Die Kirchen lernten in der Tat aus ihrer Vergangenheit. Aber heute müssen wir in Deutschland fragen, ob unsere Kirche nicht beschädigt wird, sobald wir schweigen, wenn ein kurdischer Vater in Handschellen in die Türkei deportiert wird. Ist unsere Kirche ein offener Raum, in dem wir den christlichen Unternehmer und die christliche Arbeitslose in ein Gespräch bringen? Sollte die Kirche nicht der Ort sein, an dem die Zwangsprostituierte aus Osteuropa Zuflucht findet?

Die Erkenntnis der Notwendigkeit einer Verknüpfung von Ekklesiologie und Ethik ist nicht neu, auch wenn die Ansätze variieren. Zu nennen ist beispielsweise der Versuch einer Definition der *notae ecclesiae* und ihrer Verknüpfung mit ethischen Anliegen. Im Protestantismus wurde ein Zugang über den Status *confessionis* diskutiert. Es gibt die orthodoxe Diskussion über eine „Liturgie nach der Liturgie“, die die Erfahrung von Gleichheit und Gemeinschaft in der Eucharistie im Alltag fortsetzen will. Während der Vollversammlung in Uppsala 1968 und im Zweiten Vatikanischen Konzil wurden Ethik und Ekklesiologie verknüpft gesehen in der Vorrangigkeit von Gottes Tat, welche die Gesellschaft verändert und mit der Veränderung der Kirche beginnt. Die Kirche selbst wird hier als Sakrament verstanden. Oder nehmen wir den Ansatz der eucharistischen Vision von Vancouver 1983: Sobald wir die Bedeutung des einen Leibes Christi reflektieren, können wir nicht ignorieren, daß es innerhalb dieses Leibes einen Kontrast gibt zwischen den Teilen, denen es gut geht und den Teilen, die leiden. Wie können wir Brot und Wein teilen, ohne reales Essen und Trinken zu teilen? Der Text der Lima-Dokumente von 1982 zu Taufe, Eucharistie und Amt hat hierzu überzeugend erklärt, daß alle Formen der Ungerechtigkeit, des Rassismus und des Mangels von Freiheit radikal herausgefordert werden, wann immer wir die Eucharistie miteinander feiern.

Mit all diesen unterschiedlichen Zugängen wurde in der ökumenischen Bewegung die Verknüpfung von Ekklesiologie und Ethik etabliert. Es wurde offensichtlich, daß der Weg zu einer kostbaren und kostspieligen bzw. teuren Einheit (*costly unity*) notwendigerweise durch eine kostspielige Verpflichtung (*costly commitment*) der Kirchen zueinander führt. Für diese Verpflichtung ist gegenseitige Rechenschaftspflicht eine Voraussetzung. Ethische Zurüstung oder Erziehung (*moral formation*) ist ein Schlüsselbegriff in diesem Prozeß.

## II.

Eine Existenz als inklusive Gemeinschaft und ein klares Zeugnis der Gewaltfreiheit sind die größten Herausforderungen einer kostspieligen Verpflichtung der Christen insgesamt und des Glaubens in der Stadt (so der Titel des Symposions) heute im besonderen.

Während der vergangenen fünfzig Jahre hat der Ökumenische Rat der Kirchen eine entscheidende Rolle für das Zeugnis gespielt, daß konfessionelle Unterschiede den einen Leib Christi nicht spalten können. Mehr noch: Unterschiede der Rasse, der Klasse und des Geschlechts sind nicht ein Hindernis, sondern eine Herausforderung für die Einheit, die uns geschenkt wurde. In der Vergangenheit hat der Ökumenische Rat diese Grundüberzeugung vertieft. In dem ausführlicheren schriftlichen Statement habe ich das Programm zur Bekämpfung des Rassismus, den Studienprozeß über die Kirche und die Armen, die Ökumenische Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen und den konziliaren Prozeß für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung hierfür als Beispiele ausführlicher dargestellt. Es wurde deutlich, daß die prophetische Stimme der Kirchen ihre Glaubwürdigkeit verliert, wenn sie nicht mit einer angemessenen Praxis innerhalb und außerhalb der Mauern der Kirche verknüpft ist. Daher führt die Existenz der Kirche in der Stadt heute ebenso wie die Existenz der Kirche an jedem Ort und zu jeder Zeit uns die Herausforderung einer wahrhaftigen Gemeinschaft von Menschen unterschiedlicher Rasse, Klasse und Geschlechtes vor Augen.

## III.

Kostspieliger Gehorsam (costly obedience) ist lebensfördernd und bringt daher aus sich heraus Spiritualität hervor.

Noch einmal: Die Kirche Jesu Christi ist nicht begrenzt durch Nation, Rasse, ethnische Gruppe, Klasse oder Geschlecht. Wie es die Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 erklärt hat: Die Kirche Jesu Christi existiert an allen Orten. Obwohl das offensichtlich erscheint, ist es vielleicht die zentrale Botschaft der ökumenischen Bewegung: Die Kirche ist nicht Kirche Jesu Christi, wenn sie sich entlang den Grenzen von Nation, ethnischer Gruppe oder Rasse definiert.

Das ist tatsächlich eine erhebliche Herausforderung für viele Kirchen. Als Kirchen im säkularisierten Westeuropa sollten wir die Schlußfolgerungen der genannten Studien aufnehmen. Wir können sie zur Geltung bringen in unserer Gesellschaft, denn die Kirche wird immer noch als Instanz angesehen, sobald Fragen der Ethik diskutiert werden. Rassismus ist in Europa

erneut auf dem Vormarsch, und so müssen die Kirchen Zeugnis davon ablegen, daß Gott alle Menschen gleich geschaffen hat und davon, daß Jesus Christus uns alle befreit. In einer Gesellschaft, in der Vorurteile und Ungleichheit weiterhin existieren, müssen die Kirchen ein Zeugnis davon ablegen, daß die biblische Botschaft jeder Form der Vorherrschaft von Mann über Frau, von Rasse über Rasse widerspricht. Diese Botschaft muß im Leben und in den Strukturen der Kirchen sichtbar sein. Die Kirche ist nicht die Kirche Jesu Christi, wenn sie nicht die Armen, die Unterdrückten in sich einschließt. Wenn wir diese Kirche nur lebendig in Existenz sehen könnten! In zerbrochenen Gesellschaften sollte die Kirche der Ort sein, an dem die alleinerziehende Mutter und der Sozialminister, der Obdachlose und die Bürgermeisterin der Stadt zusammenkommen. Das wäre tatsächlich ein Zeugnis der Kirche als inklusiver Gemeinschaft. Wenn wir als Kirchen die Mauern der Trennung durchbrechen, die Gesetze und Regularien außer Kraft setzen könnten, dann könnten wir auch Freiheit in einer lebendigen Liturgie finden.

Wahre Gemeinschaft aller Menschen ist nicht nur Teil des sozialen Handelns von Kirchenmitgliedern. Es bedeutet die tägliche Neuerschaffung der Kirche. Die Kirche braucht dieses Neuschaffen – *ecclesia reformata semper reformanda*.

Die Städte in Europa sind ein Signal für eine viel tiefere Herausforderung. Im Evangelium ist Gewaltfreiheit ein zentrales Thema. Daher ist eine Kirche nicht Kirche Jesu Christi, wenn sie Kriege unterstützt, den Gebrauch von Gewalt rechtfertigt oder Waffen segnet. Die Erkenntnis, daß es keine theologische Rechtfertigung von Gewalt gibt, ist ein Thema, das noch immer auf der Tagesordnung der Kirchen steht. Während der vergangenen Jahre haben der Golfkrieg und der Krieg im ehemaligen Jugoslawien die ökumenische Bewegung erneut herausgefordert, die Möglichkeit zu reduzieren, daß Religion zum Faktor von Kriegen wird. Das Programm des ÖRK zur Überwindung der Gewalt bietet meines Erachtens ein hervorragendes Fallbeispiel für die Verknüpfung von Ekklesiologie und Ethik. (Vgl. Käbmann, Margot, *Overcoming Violence. The Challenge to the Church in all Places*, Genf 1998.)

Solidarität und Gemeinschaft entstehen aus den unterschiedlichen Bedrohungen des Lebens in der ganzen Welt, auch wenn sie eine kostspielige Verpflichtung bedeuten. Die Kirche entsteht, wenn Menschen über ihr eigenes Leben sprechen, über Armut und Gewalt, über die Verletzung von Menschenrechten, über Krieg und Zerstörung. Es gibt die Vision der Kirche als Ort für die Geschichten, die Erfahrungen der Menschen und als Ort für das

Teilen, als Ort, an dem neue Energie für das Leben wachsen kann. Die biblische Botschaft ist das Fundament dieser Kirche, in der die Geschichten des Gottes des Lebens, die Geschichten von Jesus, der sein eigenes Leben gab, erzählt und nacherzählt werden, damit alle leben können.

Gemeinschaft mit anderen Menschen ist die Grundlage der Existenz jeder Person. Sie wird im Abendmahl gefeiert. Die Eucharistie ist das Zentrum der Kirche, die denen Kraft gibt, die teilen, die uns vorbereitet für unsere Lebensreise in einer gespaltenen Welt. Sie verknüpft die eschatologische Dimension mit der Geschichte. Sie zeigt uns die soziale Dimension von Jesu Leben und Sterben. Sie entfaltet einen neuen Weg des Lebens für die Kirche. Die Kirche existiert nicht für sich selbst, sondern für die Gesellschaft, für die Welt, die Gott so sehr geliebt hat. Gerade deshalb benötigt sie ein von der Welt unterschiedenes Erscheinungsbild statt sich mit der Welt zu identifizieren. Diese Dialektik zu erkennen, ist besonders wichtig für die Kirchen in unseren westlichen Gesellschaften.

Manche Christinnen und Christen in Westeuropa glauben, ihr Mangel an Spiritualität könne ausgeglichen werden, indem sie spirituelle Elemente der Kirchen aus Afrika, Asien und Lateinamerika kopieren. Wenn aber eine Friedensgruppe herausfindet, daß ihr Schweigen sie stärkt, wenn Menschen, die mit Gewalt konfrontiert sind, beginnen, uralte Choräle zu singen und wenn Frauen neue Formen des Gottesdienstes aus dem Kampf ihres täglichen Lebens heraus kreieren, dann sehen wir vor unseren Augen, wie Spiritualität wachsen kann mitten im säkularisierten Europa. Säkularisierung bedeutet ja gerade nicht, daß Europa nicht-religiös wäre. Wir brauchen doch nur Fernsehen zu schauen: Die Reklame, die Fußballspiele, die Videoclips von Musikgruppen – überall ist die Sehnsucht nach Religion und Bedeutung dokumentiert. Die Kirchen in Europa sollten dies als Chance wahrnehmen, anstatt lang vergangenen Privilegien nachzutruern. Auf der Basis ihrer jahrhundertelangen Erfahrung können sie eine Spiritualität entdecken, die im Leben der Menschen selbst ihre Wurzel findet. Sie können eine Gemeinschaft anbieten, die verknüpft ist mit unserer Suche nach dem, was über dieses Leben hinausgeht und mit der Realität des Kampfes für Leben mitten in dieser Welt, einer Gemeinschaft, die um noch tiefere Gemeinschaft ringt. Menschen wären nicht länger entfremdet, weil sie nämlich an einem Ort dazugehören. Das ist die Botschaft der Kirchen: Ich existiere, weil ich dazugehöre, weil ich partizipiere und nicht, weil ich konsumiere.

Die Geschichte der bekannten und unbekanntenen Märtyrerinnen und Märtyrer des 20. Jahrhunderts wie etwa Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King, Bischof Benjamin De Jesus von Mindanao beweist, daß es gefährlich

ist, von dieser Gemeinschaft Zeugnis abzulegen. Einheit der Kirche, die auf ihrem Zeugnis für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung basiert, ist kostspielig. Eine Verpflichtung, die wahre Gemeinschaft hervorbringt, Koinonia, ist teuer und ein Gehorsam, der Raum macht für eine ökumenische ethische Gemeinschaft, ist in der Tat auch kostspielig. Aber das Produkt ist den Preis wert, wie wir in unserer Marktökonomie sagen würden. Wir sprechen über eine Kirche, die Jesus nachfolgt, einer Gemeinschaft, die Leben hervorbringt und die gefüllt ist mit Hoffnung und Vision.

*Übersetzung aus dem für den mündlichen Vortrag stark gekürzten englischen Original durch die Verfasserin. Für die vollständige Fassung vgl. Margot Käßmann, Costly Unity – Costly Commitment – Costly Obedience, in: Faith in the City, hg. von IIMO Research Publications, Amsterdam 1998, S. 85ff. Der Text bezieht sich auf ein Studienprogramm des ÖRK zu Ethik und Ekklesiologie, dessen zentrale Texte unter den Titeln „Costly Unity“, „Costly Obedience“ und „Costly Commitment“ zusammengefaßt wurden.*

# Die Bedeutung der Ökumene für die Kirchen in der DDR\*

VON MATTHIAS SENS

## 1. Ökumene als Hilfe und Ermutigung zum Kirche-Sein



In der gegenwärtigen Diskussion über den Weg der evangelischen Kirchen in der DDR wird häufig das Verhältnis der Kirchen zum Staat und zur sozialistischen Gesellschaft zum bestimmenden Blickwinkel. Das Antirassismusprogramm als Beispiel für Ökumene führt leicht dazu, auch Ökumene in der DDR ganz aus diesem Blickwinkel Kirche und sozialistischer Staat zu betrachten. Ich möchte deshalb zunächst den Bogen anders und weiter spannen und, wie es mir das Thema auch vorgibt, allgemeiner nach der Bedeutung der Ökumene für die Kirchen in der DDR fragen. Dabei möchte ich an einen Satz von Ernst Lange anknüpfen, der lautet: „Es gibt heute nur eine Aktualisierung für die vier Kriterien des Glaubensbekenntnisses – Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität (der Kirche) –, und sie heißt: Ökumenizität.“ Die Ökumenische Kommission des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) hat diese Einsicht 1978 in ihrer Konzeption für die ökumenische Arbeit des Bundes und seiner Gliedkirchen aufgenommen.<sup>1</sup> So haben wir in der Tat die Ökumene erlebt und dazu haben wir sie gebraucht. Sie hat uns geholfen, auch in unserer Situation Kirche zu sein.

In loser Anknüpfung an die vier Kennzeichen der Kirche möchte ich dafür vier Punkte hervorheben.

### 1.1 Die Ökumene und besonders der ÖRK hat uns zur grenzüberschreitenden Teilhabe an der weltweiten Gemeinschaft der Kirchen ermutigt.

Die Gemeinden in der DDR standen in der ständigen Gefahr, sich auf sich selbst und auf die eigenen Probleme zurückzuziehen. Es gab gerade in den sechziger Jahren nach dem Bau der Mauer das Gefühl, abgeschnitten zu sein. Neben der Gemeinschaft mit den Kirchen in Westdeutschland war es die ökumenische Bewegung, die Kontakte nach außen ermöglichte. Sie war

\* Vortrag auf der Tagung „50 Jahre Ökumenischer Rat der Kirchen. Die Rolle der Kirchen beim Aufbau einer internationalen Zivilgesellschaft in Europa“ in der Evangelischen Akademie Arnoldshain am 2. Mai 1998.

ein Fenster zur Welt. Was auf ökumenischen Weltkonferenzen bedacht und gesagt wurde, ist deshalb erstaunlich aufmerksam wahrgenommen worden. Und wer die Gelegenheit zur persönlichen Teilnahme bekam, konnte sich in der Regel danach vor Anfragen nach Berichten in den Gemeinden nicht retten. Die Tagung des Zentralaussschusses des ÖRK 1981 in Dresden z. B. und die damit verbundenen Besuche der Teilnehmer in den Gemeinden waren einzigartige Möglichkeiten, sich als Teil der weltweiten Christenheit zu erleben. Die Gemeinschaft im ÖRK zeigte uns, was es heißt, daß das Evangelium allen Menschen gilt und daß es deshalb ständig Grenzen überschreitet. Ökumene ist in der DDR bewußt als Überwindung von Grenzen beschrieben worden, in die die Kirchen und die Menschheit gespalten sind, der konfessionellen, nationalen, kulturellen, sozialen, rassischen Grenzen usw.<sup>2</sup>

### *1.2 Die Ökumene hat uns ermutigt in dem Bemühen, Kirche für andere und Kirche des Friedens zu werden*

Gleich auf den ersten Tagungen der Synode des Bundes Anfang der siebziger Jahre ist dies als Zielvorstellung beschrieben worden: Kirche für andere zu sein. Es dürfe nicht primär um das Überleben von Kirche gehen, sondern darum, daß die Kirchen in Zeugnis und Dienst mit den Menschen leben, für sie da sind. Deshalb nannte sich der BEK eine „Zeugnis- und Dienstgemeinschaft“, und deshalb sprach man davon, bewußt „Kirche in der sozialistischen Gesellschaft“ sein zu wollen. „Christus befreit – darum Kirche für andere“ hieß das Thema der Bundessynode 1972, auf der Heino Falcke seinen berühmten Vortrag hielt mit der Begründung einer *kritischen* Solidarität mit einem *verbesserlichen Sozialismus*.<sup>3</sup>

Die Ökumene war für uns eine Ermutigung, als Kirchen in der DDR diesen Weg zu versuchen. „Kirche für andere“ ist eine Formel Dietrich Bonhoeffers. Seinen Anstößen, seiner Theologie begegneten wir immer wieder im ÖRK und auch in den befreiungstheologischen Diskussionen.

Die ökumenische Menschenrechtsdiskussion trug wesentlich dazu bei, daß es uns in der DDR nicht nur und vor allem um die Einforderung von Religionsfreiheit ging, sondern daß die bürgerlichen und die sozialen Grundrechte in engem Zusammenhang verstanden wurden und die christliche Verantwortung für Menschenrechte primär darin gesehen wurde, „daß die Menschenrechte als Rechte des anderen gestaltet und durchgesetzt werden, den Gott ebenfalls geschaffen, befreit und zum Dienst berufen hat“.<sup>4</sup>

Naturgemäß war die Ökumene vor allem Anstoß dafür, die anderen, die unsere Solidarität brauchten, nicht nur in der eigenen Gesellschaft zu

suchen, sondern auch hierin unsere eigenen engen Grenzen zu überschreiten. Die Ökumene wies uns auf den fernen Nächsten hin. Die Möglichkeiten für konkrete Hilfe waren durchaus begrenzt und nötigten oft zur Kooperation mit staatlichen Hilfsorganisationen. Die Impulse, die vom ÖRK kamen, waren eine entscheidende Motivation, nicht nachzulassen und immer wieder nach Möglichkeiten der Solidarität zu suchen und die eigenen Wege kritisch zu überprüfen. Ich denke an die Vollversammlung in Uppsala 1968 mit dem 2%-Appell, an die Erklärungen zum Ökumenischen Miteinander teilen in den achtziger Jahren. Besonders gehört worden ist ein Brief, mit dem die Teilnehmer aus der DDR an der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980 die Thematik von arm und reich in die Gemeinden brachten. Die Kirche für andere ist eine Kirche in Solidarität mit den Armen. Diese Grunderkenntnis wurde zu einem zentralen Ansatz in dem Papier „Mission – Gerechtigkeit – Partnerschaft“ von 1987, in dem die Kirchen in der DDR sich neu auf ihren ökumenisch-missionarischen Auftrag besinnen wollten.<sup>5</sup>

„Kirche des Friedens werden“ heißt einer der 12 Ergebnistexte der Ökumenischen Versammlung in der DDR von 1988/89. Er ist so etwas wie ein Resümee eines langen Weges in Friedensarbeit und Friedenszeugnis der Kirchen in der DDR. Die Interaktion mit Programmen und Aussagen des ÖRK, aber hier auch besonders der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und ihres Engagements für den KSZE-Prozeß, war auch in diesem Themenbereich eng. Freilich ist gerade hier der eigenständige Beitrag der Kirchen in der DDR auch groß gewesen. Ich erinnere an den Antrag der Delegierten aus der DDR an die Vollversammlung in Vancouver für ein Konzil des Friedens, der zu dem Beschluß der Vollversammlung beigetragen hat, die Kirchen zu einem konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung aufzurufen. Mir ist wichtig, daß der Akzent, den die Vollversammlung auf die Verpflichtung zur Gerechtigkeit gelegt hat, auch bei uns dazu geholfen hat, daß in der Ökumenischen Versammlung in der DDR die Fragen der Gerechtigkeit breit verhandelt worden sind. Wie zentral Gerechtigkeit als Bedingung des Friedens ist, haben wir in der Ökumene gelernt.

### *1.3 Die Ökumene hat uns ermutigt, Kirche im eigenen Kontext zu sein*

Daß das eine Evangelium allen Menschen gilt, also wahrhaft katholisch oder universal ist, bewahrheitet sich gerade darin, daß es die Menschen in ihrem konkreten Lebenskontext anspricht. In der Ökumene sind wir anderen Kirchen begegnet, die ganz bewußt Gemeinde Jesu Christi in ihrem Volk, in

ihrem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext sein wollten. Im ÖRK ist sehr viel von der Inkulturation und der Kontextualität des Evangeliums gesprochen worden. Das alles hat uns in dem Bemühen bestärkt, nun auch Kirche in unserem eigenen Kontext zu werden, mit den Menschen zu leben und für die Menschen da zu sein, deren Heimat nun einmal – nolens volens – die DDR war. Die Gründung des Bundes war durchaus zu einem guten Teil davon motiviert, dieser Gesellschaft, diesem Lebenskontext nicht mehr auszuweichen, sondern sich ihm zu stellen. So wurden wir im ÖRK oder aus anderen Kirchen heraus immer wieder gefragt, wie wir denn nun als Kirchen in einem sozialistischen Staat leben oder leben können.

Wir haben aus der Ökumene auch sehr konkrete Anstöße erhalten, auf unseren Kontext einzugehen. Ich denke da z.B. an die Weltmissionskonferenz in Bangkok 1973 mit ihrem Thema „Heil heute“. Im Zusammenhang mit dieser Konferenz hat es eine ganze Serie von Gemeindegemeinaren zu diesem Thema gegeben, die das Ziel hatten, mutiger und klarer die gegenwärtige eigene Situation und die biblische Botschaft in Beziehung zu setzen. Es ging um das Erkennen der Tagesordnung Gottes in der eigenen Situation.<sup>6</sup>

Oder ich denke an die Begegnung mit anderen Minderheitskirchen. Sie waren wichtig für eine traditionelle Volkskirche, die immer mehr zur Minderheit wurde, weil wir sehen konnten, „daß die kleine Zahl nicht dazu verführen muß, sich vor der Gesellschaft und ihren Fragen abzuschirmen und nur das Überleben der eigenen Gemeinschaft für wichtig zu halten“.<sup>7</sup>

Hier muß auch der Besuch eines ökumenischen Teams 1979 erwähnt werden. Ein Brief dieser Gruppe an die Gemeinden in der DDR stellte Fragen zu den oft ungenutzten Chancen des Gemeindelebens, zum Christsein im Alltag, zum Gottesdienst, zu Kirche und Geld – Fragen, die teilweise noch lange diskutiert wurden und die zeigten, wie sehr die ökumenische Begegnung Quelle der Erneuerung für die Gemeinden sein kann.

Und es ist auch nicht zu leugnen, daß viele Christen in der „Dritten Welt“ mit der Entwicklung eines menschlichen Sozialismus viele Hoffnungen verknüpften und uns deshalb immer wieder nach unseren Erfahrungen mit dem Sozialismus fragten und den Weg einer „Kirche im Sozialismus“ durchaus mit Sympathie begleiteten. Im ÖRK hatten diese Stimmen Gewicht. Wir fühlten uns in unserer kritischen Solidarität mit dem Sozialismus, sofern es ihm um eine gerechtere und menschlichere Form des Zusammenlebens ging, verstanden und bestärkt.

Dazu gehörte auch die Ermutigung zur Auseinandersetzung und zum Dialog mit der herrschenden Ideologie. Er betraf nicht nur den sozialetischen

und gesellschaftspolitischen Bereich, sondern auch die theologische Auseinandersetzung. So ist zu der Studie von Faith and Order „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist“ von einem Facharbeitskreis des BEK ein Beitrag erarbeitet worden, der sich kritisch mit dem Atheismus und mit der Sicht des Menschen in der DDR auseinandersetzt.<sup>8</sup>

#### *1.4 Die Ökumene war eine Ermutigung, Kirche in der Mission zu sein*

Noch vor der Gründung des Bundes 1969 hat es einen ersten großen Schwerpunkt in der ökumenischen Mitarbeit der Kirchen in der DDR gegeben. Das ist die Beteiligung an der Studie über die missionarischen Strukturen der Gemeinde. 1963 wird dazu auf direkte Anregung aus dem ÖRK (H. J. Margull) eine Arbeitsgruppe für diese Studie in der DDR gegründet. Die Frage nach missionarischen Strukturen der Gemeinde trifft bei engagierten Theologen und dann auch bei den Kirchenleitungen auf offene Ohren, weil der dramatische Minorisierungsprozeß einfach zu der Frage zwingt: „Was kommt nach der Volkskirche?“<sup>9</sup> Manches von dem, was vorhin schon zur „Kirche für andere“ gesagt wurde, steht auch in unmittelbarem Zusammenhang mit der Strukturstudie, und auch die schon erwähnten Gemeindegemeinschaften über „Heil heute“ waren in Zielstellung und Methode Teil des Suchens nach neuen missionarischen Strukturen. Diese Studie hat auch direkte Auswirkungen gehabt für die Entwicklung in einigen Landeskirchen (z. B. in der Ev. Kirche der Kirchenprovinz Sachsen) und im BEK.

Ermutigung ging vom ÖRK später dann auch zu einer neuen Teilnahme unserer Kirchen an der Weltmission aus. Seit 1961 war eine Aussendung von Mitarbeiter/innen aus der DDR nicht mehr möglich gewesen. Die Neuanfänge in den achtziger Jahren entstanden zumindest zum Teil in unmittelbarer Kooperation mit dem ÖRK, und sie waren bestimmt von der missions-theologischen Diskussion im ÖRK, die in der Erklärung von 1982 über „Mission und Evangelisation“ zusammengefaßt wurde. Dies kann man auch an dem schon erwähnten Papier „Mission – Gerechtigkeit – Partnerschaft“ ablesen.

#### *2. Das Antirassismusprogramm in den Kirchen der DDR*

Das Ernst-Lange-Institut hat für sein Studienprogramm „Ökumenische Aktions- und Reflexionsprozesse der Kirchen in der DDR“ auch das Antirassismusprogramm ausgewählt.<sup>10</sup> Das ist berechtigt, weil dieses Programm etwa ein Jahrzehnt lang eine erhebliche Rolle in der ökumenischen Arbeit in

der DDR gespielt hat, und von vielen als exemplarisch für das ökumenische Engagement der Kirchen in der DDR angesehen wurde. Freilich war diese Einschätzung schon immer mit durchaus unterschiedlichen Akzenten versehen. Für viele stand und steht es als Beispiel für notwendige neue Wege ökumenischer Solidarität, und für viele war es von Beginn an auch in der DDR selbst Gegenstand heftiger Kritik und Distanzierung.

## 2.1 Verlauf und Schwerpunkte

Im Januarheft 1971 druckten die „Zeichen der Zeit“, die Monatsschrift für kirchliche Mitarbeiter/innen in der DDR, den Beschluß des Exekutiv-ausschusses des ÖRK vom September 1970 ab und ergänzend dazu den Plan für das PCR, der vom ZA 1969 in Canterbury bestätigt worden war. Im Heft 2 erschien ein einführender Aufsatz von Johannes Althausen zum PCR („Rassismus als ökumenisches Problem“), und in Heft 3/1971 finden wir dann den Brief von Bischof Schönherr, dem Vorsitzenden der Konferenz der Kirchenleitungen (KKL), an Generalsekretär Blake, in dem die KKL ihre Unterstützung des Programms erklärt und eine konkrete Mitarbeit der Kirchen in der DDR in Aussicht stellt. Das ist ein für die DDR bemerkenswerter publizistischer Auftakt. Heute würde man sagen: Er markiert den Beginn einer Kampagne, mit dem das PCR in den Kirchen der DDR bekannt und den Gemeinden nahe gebracht werden sollte. Wichtiger freilich als das Gedruckte war für die Gemeinden häufig das hektographierte Material, das unmittelbar auf den Schreibtischen landete und konkrete Anregungen und Hilfen für die Gemeindearbeit enthielt oder häufig auch Informationen und Reflexionen, für die die Hürden zu hoch waren, die vor einer Drucklegung zu nehmen waren. Auch hier kann sich das PCR sehen lassen: Bis 1982 erschienen beim BEK 15 Ausgaben der Informationen zum ARP des ÖRK und außerdem Begleitmaterialien zu den vier Sondersammlungen für das ARP, zu denen 1971, 1973, 1975 und 1982 aufgerufen wurde.

Der Brief von Bischof Schönherr von 1971 enthält bereits nahezu alle wichtigen Aspekte, die für das Antirassismusprogramm in der DDR bestimmend waren.

1. Es lag der KKL daran, den ÖRK zu unterstützen. Die Kirchen in der DDR hatten wenig Möglichkeiten, in den Brennpunkten des Engagements gegen den Rassismus direkt wirksam zu werden, wie z.B. in Südafrika. So war ihre beste Möglichkeit, den ÖRK in seinem Engagement zu ermutigen und ihn argumentativ zu unterstützen. So hat die KKL bewußt und regel-

mäßig mit Dank und Zustimmung auf die Beschlüsse des ÖRK zum PCR reagiert, freilich dann auch durchaus differenziert Stellung genommen.

2. Der Brief spricht davon, daß in der Diskussion zum PCR theologische und ethische Fragen aufgebrochen sind, die einen Erkenntnis- und Lernprozeß eingeleitet haben. Der Brief spricht dann die Themen Versöhnung und Gewalt an und betont den Vorrang der Versöhnung auf dem Verhandlungswege vor der gewaltsamen Aktion. Diese Fragen sind danach immer wieder aufgenommen worden, am umfassendsten in dem Votum der KKL vom Juli 1979 zur Frage der Gewaltanwendung im Kampf gegen den Rassismus im südlichen Afrika.

3. Der Brief bejaht die Unterstützung von Befreiungsbewegungen als Form konkreter Solidarität, mit der der ÖRK seinen bisherigen Weg weiterführt. Aber der Brief begrüßt auch ausdrücklich die Zweckbindung der Gelder aus dem Sonderfonds für soziale und humanitäre Aufgaben und hält fest, daß auch die Spendenaktion in der DDR für Projekte im „Ausbildungs-, Sozial- und Gesundheitswesen bestimmt sein“ sollen.

4. Der Brief bezeichnet den Verzicht auf eine Kontrolle der Verwendung der Gelder als ein Risiko, hält dieses Risiko aber für vertretbar, ja für „gerechtfertigt ... angesichts der in der Geschichte angehäuften Schuld der Weißen, von der sich unsere christlichen Kirchen nicht ausschließen können und dürfen“.<sup>11</sup> Mit der Schuldverflochtenheit ist ein „theologisches Grundmotiv“<sup>12</sup> angesprochen, das im Votum der KKL von 1979 entfaltet wird. Welches Gewicht dieses Motiv hat, deutet Bischof Schönherr in seiner Ansprache vor dem ZA des ÖRK 1981 in Dresden an. Er zitiert da das Stuttgarter Schuldbekennnis von 1945 und fährt dann fort: „Wir bitten Sie, liebe Brüder und Schwestern, uns zu helfen, daß wir ein solches Bekenntnis nicht noch einmal vor aller Welt abzulegen haben.“<sup>13</sup>

5. Der Brief kündigt eine Spendenaktion in den Kirchen der DDR an. Sie soll „im Einklang mit dem ARP“ im Rahmen der Aktion „Brot für die Welt“ stattfinden. Damit sind die Rahmenbedingungen genannt, unter denen konkrete Hilfe von der DDR aus geschehen konnte. Finanzielle Beiträge zum Sonderfonds des ÖRK waren nicht möglich wegen der Devisenbestimmungen der DDR. In aller Regel wurden, wie es bei Brot für die Welt in der DDR üblich war, Waren in der DDR gekauft, die dann den zu unterstützenden Organisationen direkt zur Verfügung gestellt wurden. Wenn ich mich recht erinnere, wurde diese Unterstützung, so weit es möglich war, mit dem ÖRK oder auch dem Lutherischen Weltdienst abgestimmt. Bis 1978 wurden etwa 1,8 Mio. Mark der DDR gesammelt. Das war zwar deutlich weniger als in den allgemeinen Sammlungen für Brot für die Welt in der

DDR, aber es war im ganzen doch eine erstaunliche Summe, die zeigt, daß das Antirassismusprogramm in vielen Gemeinden angenommen worden war.

6. Schließlich wird schon im Brief von 1971 der Zusammenhang mit den Menschenrechten hergestellt und die Überwindung des Rassismus als „ein Modellfall für die umfassende Verwirklichung der Allgemeinen Menschenrechte“ angesehen. Dieser Bezug zu den Menschenrechten wird auch in dem 3. Aufruf der KKL 1975 hergestellt. Albrecht Schönherr zitiert in seinen „Erinnerungen eines Altbischofs“ gerade diese Aussagen aus dem Brief von 1971 und hebt hervor, daß es der KKL darum ging, daß das Thema Menschenrechte auch in der DDR behandelt werden konnte.<sup>14</sup> Das hat dann gerade von 1975 an eine große Rolle gespielt im Rahmen des Menschenrechtsprogramms der Kirchen im KSZE-Bereich, an dem sich der BEK intensiv zu beteiligen bemühte.

7. Ein Aspekt wird im Brief von 1971 nicht erwähnt, obwohl er auch damals schon deutlich absehbar war: die regionale Konzentration des PCR in der DDR auf das südliche Afrika. Diese Konzentration hängt zum einen mit der Missionsgeschichte zusammen. Von der Berliner Mission her gab es noch viele Beziehungen zur Ev.-Luth. Kirche im Südlichen Afrika, auch wenn persönliche Kontakte kaum noch möglich waren. Das Leiden des schwarzen südafrikanischen Volkes hat viele ganz persönlich bewegt. Im ARP sahen viele eine Möglichkeit, ihre Solidarität mit denen zu zeigen, die im direkten Kampf gegen Rassismus und Apartheid standen.

Ein anderer Grund für die regionale Einschränkung war, daß die DDR vor allem eine Unterstützung der Befreiungsbewegungen in Mozambique und Angola zuließ. Aus den Kontakten nach Mozambique erwachsen später partnerschaftliche Beziehungen zum Nationalen Christenrat in Mozambique. Der Bund nahm damit auch eine direkte Anregung des ÖRK auf. Sie galt eigentlich auch für die Kirchen in Angola, doch zu nennenswerten offiziellen Beziehungen nach Angola ist es nicht gekommen.

In den achtziger Jahren war es dann das Kairos-Dokument südafrikanischer Christen, das viele ganz neu auf das Zeugnis der südafrikanischen Kirchen blicken ließ und das viele auch als eine Herausforderung verstanden, über die prophetische Rolle der Kirche in der eigenen Situation nachzudenken.<sup>15</sup>

Die Konzentration auf Südafrika ist von manchen aber auch bedauert worden, weil damit die Rückfrage nach den Wurzeln des Rassismus in der eigenen Gesellschaft in den Hintergrund trat. Rassismus als ein Phänomen, das uns selbst in unserem eigenen Volk betrifft, damit haben wir uns sicher zu

wenig beschäftigt. Eine Studie der Theologischen Studienabteilung beim BEK über die theologischen, sozialen und politischen Wurzeln des Rassismus in unserer eigenen Gesellschaft hat dies immerhin versucht.<sup>16</sup>

## 2.2 Kritische Rückfragen und damit verbundene Lernprozesse

Im ÖRK galten die Kirchen in der DDR als treue und zuverlässige Unterstützer des PCR. Dazu trug sicher bei, daß sie sich in ihrer Haltung vor allem zum Sonderfonds deutlich von den Kirchen in der BRD unterschieden. Aber auch in der DDR ist das PCR von vielen durchaus kritisch gesehen worden, in den Kirchenleitungen wie in den Gemeinden. Die Kritik führte aber auch immer wieder zu genauerem Nachfragen und zu Lernvorgängen.<sup>17</sup>

1. Die Unterstützung des PCR wurde kritisiert, weil sie für die Kirche in der DDR opportun sei und die Kirchen auch nichts koste. In der Tat lag das PCR mit seiner Unterstützung von politischen Befreiungsbewegungen durchaus auf der Linie von Partei und Staat in der DDR. Man konnte also auf Zustimmung rechnen und erhielt sie auch. Die DDR selbst unterstützte die Befreiungsbewegungen massiv und hatte andererseits keine diplomatischen Beziehungen zu den südafrikanischen Staaten. Es gab für die Kirchen in der DDR also auch kaum außenpolitischen Erklärungsbedarf. Das setzte sich später in der Frage der Investitionen im südlichen Afrika fort. Es war für uns einfach, für wirtschaftliche Sanktionen einzutreten. Die DDR hatte keine offiziellen Wirtschaftsbeziehungen nach Südafrika.

Andere fragten zurück, ob denn Sorge vor Opportunismus ein Grund sein könne, das nicht zu tun, was man eigentlich für richtig hält. Es ging doch um die ökumenische Gemeinschaft des Leibes Christi, die uns mit den leidenden Schwestern und Brüdern anderswo verbindet.<sup>18</sup>

Und der Vorwurf des Opportunismus wäre auch erst dann wirklich berechtigt, wenn er auf einen durchgehenden Grundzug der ökumenischen Arbeit verweisen könnte. In anderen Themenbereichen haben die Kirchen in der DDR sich aber sehr kritisch gegenüber Partei und Staat verhalten und Probleme und Aufgaben angesprochen, die von der Regierung und in der Gesellschaft gerade nicht oder so nicht verfolgt wurden, z. B. in Fragen der Abrüstung und der Sicherheitskonzepte, der Friedenserziehung und Friedensdienste, der Umwelt.

2. Das PCR sei, so wurde gesagt, ein Ausweichen auf den fernen Nächsten. Statt sich mit den Problemen im eigenen Land zu beschäftigen, kümmerere man sich um Probleme, die uns doch eigentlich nichts angingen. Es waren freilich häufig dieselben Leute, die dann bei nächster Gelegenheit

fragten, ob denn der ÖRK auch etwas zur Mauer und zu den Problemen in der DDR gesagt habe. Daß Verantwortung für Gerechtigkeit letztendlich unteilbar ist, war ein wichtiger Lernprozeß, der gerade durch das PCR befördert wurde. Immer wieder habe ich es auch erlebt, daß Menschen in den Gemeinden durch die Begegnung mit Christen aus der Dritten Welt die eigenen Probleme und die eigene Situation in anderem und neuem Licht sahen: Es gibt Länder und Kirchen mit viel größeren und schwerwiegenderen Problemen. Freilich darf darauf nicht mit erhobenem Zeigefinger hingewiesen werden, wie es teilweise auch geschehen ist, um beruhigend von den „Wehwehchen“ im eigenen Land abzulenken.

Und handelte es sich wirklich nur um den fernen Nächsten? Schon im Brief von 1971 wurde die eigene Schuldverflochtenheit angesprochen. In dem Votum der KKL von 1979 zur Frage der Gewaltanwendung im Kampf gegen den Rassismus im südlichen Afrika wird ein Zusammenhang der Situation in Südafrika mit der eigenen deutschen und europäischen Geschichte hergestellt. Man sah in der Situation in Südafrika einen Schaden, der durch Schuld und Versäumnisse europäischer Völker verursacht wurde, zu denen auch wir gehörten. Dem konnten wir uns nicht entziehen.<sup>19</sup>

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß es erst sehr spät dazu kam, auch nach dem Rassismus und seinen Wurzeln in der eigenen Gesellschaft in der DDR zu fragen. Das hängt sicher damit zusammen, daß es Anfang der siebziger Jahre noch kaum Ausländer in der DDR gab. Das änderte sich nach der Unabhängigkeit Mozambiques und Angolas (und dem Ende des Vietnam-Krieges) auch nur geringfügig. Aber es stimmt nicht, daß das Ausländerproblem für die ostdeutschen Länder ein Nachwendeproblem ist. Nicht umsonst hat die Ökumenische Versammlung in der DDR 1988/89 einen Text verabschiedet über „Leben in Solidarität mit Ausländerinnen und Ausländern“. Die Anzeichen für Rassismus und Ausländerfeindlichkeit wurden durchaus sensibel wahrgenommen. Es ist ganz klar, daß die Mitarbeit am PCR dazu wesentlich beigetragen hat.

3. „Kooperation mit den Kommunisten“ war ein weiterer Vorwurf. In der Tat war die praktische Durchführung der Hilfsaktionen nur in Kooperation mit der staatlich gelenkten Solidaritätsbewegung in der DDR möglich. Und die Sorge war groß, ob denn die Hilfe aus den Gemeinden nicht einfach vom Staat und dem Solidaritätskomitee vereinnahmt wurde, ob die Anliegen der Kirchen auch transportiert würden, ob es wirklich nur soziale und humanitäre Zwecke waren. Und die Sorge war gewiß berechtigt. Ihr korrespondierte bei einigen Promotoren des PCR in der DDR die bewußte Zielstellung, über die konkrete Kooperation Berührungspunkte zwischen Christen

und Marxisten auf beiden Seiten abzubauen, Wege zum Dialog zu bahnen und zu einer positiveren Haltung zum Sozialismus zu kommen.

In der Propaganda der DDR wurden freilich die Befreiungsbewegungen wesentlich kommunistischer als sie tatsächlich waren. Daß viele führende Vertreter des ANC Christen waren (und sind), haben wir so richtig wohl erst in den Diskussionen um das Kairos-Dokument wahrgenommen. Es war für mich schon verblüffend, Ende der achtziger Jahre mit der ANC-Vertretung in der DDR über eine kirchenmusikalische Ausbildung für zwei ihrer Leute verhandeln zu können, die dann in Halle an der Kirchenmusikschule auch tatsächlich in Angriff genommen wurde.

Es war andererseits aber auch enttäuschend für viele, daß die FRELIMO-Regierung und die Regierung der DDR Kontakte der Kirchen zum NCC in Mozambique lange Zeit durchaus erschwerten. Solidarität schien sich nicht auszuzahlen. Dürfen wir als Kirchen Bewegungen unterstützen, die Gewalt anwenden? Diese Frage ist auch in den Kirchen in der DDR kontrovers diskutiert worden. Gerade auf dem Hintergrund der Friedensarbeit der Kirchen, ihrem Einsatz für eine Erziehung zum Frieden, mußte es auf Kritik stoßen, daß nun Organisationen unterstützt wurden, die bewußt Gewalt als Mittel im Kampf um Befreiung einsetzten.

4. Das Votum der KKL vom Juli 1979, das eine Reaktion auf das Papier des ÖRK „Südafrika – Hoffnung um welchen Preis?“ war, hat Gewalt als Mittel nicht christlich gerechtfertigt. Dennoch gebe es „Grenzsituationen“, „wo wir keine andere Möglichkeit sehen, wirksam für das Recht und die Würde des Nächsten einzutreten, als durch Anwendung von Gewalt, die in sich immer fragwürdig bleibt. Der darin liegende Widerspruch ist rational nicht auflösbar. Er verwehrt uns Selbstrechtfertigung ebenso wie Verurteilung der Brüder und weist uns an das gnädige Gericht Gottes“.<sup>20</sup> Die ungeteilte Zustimmung zur Zielbestimmung „soziale Gerechtigkeit“ verlangt keine Identifikation mit den Mitteln des Kampfes, zu denen sich Brüder und Schwestern in einer konkreten Situation der Unterdrückung entschließen. Aber die Solidarität kann und soll doch durchgehalten werden. Denn: „Kritische Solidarität ist nicht der Versuch, sich herauszuhalten, sondern eine Solidarität, die auch in einem klaren und entschiedenen Nein zu einzelnen Entscheidungen sich für die Brüder engagiert.“ So räumt die KKL „den Betroffenen (bewußt) die freie Entscheidung über den einzuschlagenden Weg der Veränderung ein“. Sie macht aber auch deutlich: „Wie sich die Situation uns darstellt, vermögen wir die Möglichkeiten und Erfolgchancen eines gewaltvollen Befreiungskampfes in Südafrika nicht sehr hoch einzuschätzen.“<sup>21</sup>

Ich finde diese Aussagen nach wie vor bemerkenswert, auch für die heutigen Diskussionen über militärische Gewaltanwendung als ultima ratio.

### 3. *Schlußbemerkung: Vom PCR zur Ökumenischen Versammlung*

Die breitere Beteiligung am PCR war in den Kirchen in der DDR im wesentlichen auf die siebziger Jahre beschränkt. In den achtziger Jahren traten andere Themen und Aktionen in den Vordergrund. 1981 begannen die Friedensdekaden. Abrüstung, Entspannung und die Frage der internationalen Sicherheit beschäftigten die Synoden. Ab 1983 war es immer mehr der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, für den sich die Basisgruppen, die Ökumeniker und die engagierten Gemeinden einsetzten. Er brachte mit der Ökumenischen Versammlung in der DDR 1988/89 aber auch noch einmal so etwas wie eine große Bündelung nahezu aller ökumenischen Themen, die uns in der DDR beschäftigt hatten. Die Grundrichtung wurde in den drei vorrangigen Optionen für Gerechtigkeit, für Gewaltfreiheit und für den Schutz und die Förderung des Lebens zusammengefaßt. Mehr Gerechtigkeit in der DDR war die dominierende Forderung, ohne dabei die weltweiten Strukturen der Ungerechtigkeit aus den Augen zu verlieren. Die Ökumenische Versammlung war für manche der letzte Versuch, den Sozialismus beim Wort zu nehmen. Andere sahen in den Ergebnistexten von Dresden die Grundzüge eines Programms für eine Opposition in der DDR. Sieht man genau hin, so merkt man, nicht nur in dem Text über das Leben mit Ausländern, wieviel an Fragestellungen, Erkenntnissen und Zielvorstellungen auch durch die Mitarbeit der Kirchen in der DDR am PCR vorbereitet worden ist.

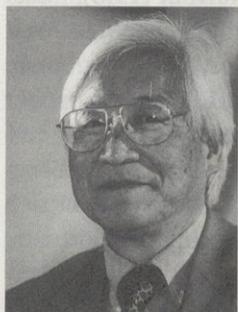
#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Grundprobleme der ökumenischen Arbeit des Bundes und seiner Gliedkirchen. In: Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Ev. Kirchen in der DDR, Berlin 1981, S. 63.
- <sup>2</sup> Vgl. Orientierung Ökumene. Ein Handbuch. ... hrg. von H.-M. Moderow und M. Sens, Berlin <sup>2</sup>1987, S. 14f.
- <sup>3</sup> Der Vortrag konnte in der DDR nicht gedruckt werden. Jetzt in: Zwischen Anpassung und Verweigerung. Dokumente aus der Arbeit des BEK, hrg. von Chr. Demke, M. Falkenau, H. Zeddies, Leipzig 1994, S. 14ff, bes. S. 26.
- <sup>4</sup> Zur theologischen Relevanz der Menschenrechte (Juni 1974). In: Zwischen Anpassung und Verweigerung (s. Anm. 3), S. 254.
- <sup>5</sup> In: Gemeinsam unterwegs. Dokumente aus der Arbeit des BEK 1980–87, Berlin 1989, S. 88ff. Vgl. dazu die Darstellungen von E. Schülzgen und G. Hickel in: Über Grenzen hin-

- weg zu wachsender Gemeinschaft. Ökumene in der DDR in den achtziger Jahren, hrg. von M. Sens und R. Bodenstern, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 62, Frankfurt/M. 1991, S. 99ff und 91ff.
- <sup>6</sup> Siehe G. Linn: Fragen und Probleme nach der Durchführung von Gemeindegemeinschaften über „Heil heute“. In: Kirche als Lerngemeinschaft (s. Anm. 1), S. 119 u. 125.
  - <sup>7</sup> A. Schönherr vor dem Zentrallausschuß des ÖRK 1981 in Dresden. In: Gemeinsam unterwegs (s. Anm. 5), S. 44.
  - <sup>8</sup> In: Zwischen Anpassung und Verweigerung (s. Anm. 3), S. 60ff.
  - <sup>9</sup> So der Titel eines Studienbandes von Joh. Althausen im Auftrag des Ernst-Lange-Instituts für Ökumenische Studien, in dem der Weg der Strukturstudie in der DDR von 1962 bis 1973 nachgezeichnet wird (Ökumenische Aktions- und Reflexionsprozesse der Kirchen in der DDR, Bd. 1, Rothenburg o.d.T. 1997).
  - <sup>10</sup> Elisabeth Adler hat dieses Projekt des Ernst-Lange-Instituts mit geplant und gestaltet. Sie hatte auch wesentlichen Anteil an der Gestaltung des Antirassismusprogramms in der DDR, nicht nur aufgrund ihrer zeitweisen Mitarbeit in Genf (Ein erster Anfang. Bilanz der ersten fünf Jahre des Programms zur Bekämpfung des Rassismus. Berlin 1975), sondern auch als Mitglied des Facharbeitskreises für Ökumenische Diakonie im BEK und als Vorsitzende des Arbeitskreises Südafrika im Ökumenisch-Missionarisches Zentrum Berlin.
  - <sup>11</sup> Zeichen der Zeit (1971) 3, S. 100.
  - <sup>12</sup> G. Planer-Friedrich, „Wurzeln des Rassismus“. Zu einer Studie der Theol. Studienabteilung beim BEK in der DDR. In: Ökumenische Rundschau (1985) 2, S. 200.
  - <sup>13</sup> Gemeinsam unterwegs (s. Anm. 5), S. 46.
  - <sup>14</sup> A. Schönherr, ... aber die Zeit war nicht verloren. Berlin 1993, S. 281. Der Aufruf zur 3. Sonderspende 1975 in: Zeichen der Zeit (1975) 4, S. 153.
  - <sup>15</sup> Vgl. Chr. Hinz, Zur Aufnahme des KAIROS Dokumentes in Gemeinden der DDR In: Christen im Widerstand, hrg. von Rud. Hinz und F. Kürschner-Pelkmann. (texte zum Kirchl. Entwicklungsdienst 40) Stuttgart 1987, S. 139ff.
  - <sup>16</sup> Vgl. Planer-Friedrichs Zusammenfassung (s. Anm. 12).
  - <sup>17</sup> Zur Kritik am PCR in der DDR siehe auch G. Besier, Das Programm des ÖRK zur Bekämpfung des Rassismus, afrikanische Volksrepubliken und die deutschen Kirchen. In: Kirchliche Zeitgeschichte (1996) 2, S. 251ff.
  - <sup>18</sup> Vgl. Chr. Hinz (s. Anm. 15), S. 150.
  - <sup>19</sup> Votum der Konferenz der Ev. Kirchenleitungen in der DDR vom 6./7. Juli 1979 zur Frage der Gewaltanwendung im Kampf gegen den Rassismus im südlichen Afrika. In: Kirche als Lerngemeinschaft (s. Anm. 1), S. 228ff, hier 235.
  - <sup>20</sup> Votum der KKL (s. Anm. 19), S. 232.
  - <sup>21</sup> Ebd. S. 236 und 238.

## Seid fröhlich in Hoffnung

VON KOSUKE KOYAMA



„Seid fröhlich in Hoffnung“. Wie weltfremd sich das anhört! Wie soll uns diese Botschaft „Speise“ sein (Jer 15,16)? Wir leben in einer Welt, die so sehr von Gewalt erschüttert und zerbrochen ist. Die „ganze bewohnte Erde“ (*oikumene*) ist voller verzweifelter Armer, hungernder Kinder, Menschen, die aus ihrer Heimat herausgerissen wurden, und unschuldiger Opfer von Krieg und ethnischen Konflikten. Die Gefahr der nuklearen Vernichtung verdunkelt noch immer wie eine Wolke unseren Horizont, und unser

Planet befindet sich in einer ökologischen Krise. Wie können wir „in Hoffnung fröhlich sein“?

Mit unserer normalen Vorstellung von Freude und Hoffnung können wir das Geheimnis nicht begreifen, daß diese Botschaft eine Hoffnung umgibt, in der wir fröhlich sein können. Das Geheimnis ist das eines barmherzigen Gottes, der die Welt umarmt. Je verzweifelter die Welt wird, desto enger und entschlossener wird die lebenserhaltende Umarmung Gottes. Dies ist unser Glaube. Dazu bekennen wir uns. „Seid fröhlich in Hoffnung“, so läßt es der barmherzige Gott „im Lande für alle, die darin wohnen“ erschallen (3 Mose 25,10). Wir hören Gottes Worte: „Zieh deine Schuhe von deinen Füßen; denn der Ort, darauf du stehst, ist heiliges Land“ (2 Mose 3,5). Die ganze Welt ist jetzt heiliges Land. Wir ziehen unsere Schuhe von unseren Füßen. Die Gnade ist barfuß.

Unsere Gedanken wenden sich Jesus Christus zu, der selbst heimatlos war. „Der Menschensohn hat nichts, wo er sein Haupt hinlege“ (Lk 9,58; 3,7), Gottes Umarmung der Welt ist in diesem heimatlosen Menschensohn leidenschaftlich geworden. Niemand ist heimatloser als der gekreuzigte Jesus. Jesus – gekreuzigt – barfuß – der zerschmetterte, gebrochene Christus – spricht zu der zerschmetterten, gebrochenen Welt. Das Kreuz ist das heiligste Land, vor dem sogar die Schuhe Gottes ausgezogen werden. „Oh manchmal macht es mich zittern, zittern, zittern. Warst du dabei, als sie meinen Herrn ans Kreuz schlugen?“ In diesem „Raum“ des Evangeliums „können wir unterdrückt werden, aber wir kommen nicht um“ (2 Kor 4,9). Dieser Raum wird gehegt und erhalten von dem Geist Gottes, dessen Name Barmherzigkeit ist. Dies ist der Raum, in dem die Achte Vollversammlung des ÖRK durch die Gnade Gottes stattfindet.

Der Ruf „Seid fröhlich in Hoffnung“ beginnt mit dem „leidenschaftlichen Gott“ (2 Mose 20,5). Es gibt eine schmerzliche Beziehung zwischen der Welt und diesem Gott, der sie umarmt. Durch den Propheten Hosea sagt Gott: „Mein Herz dreht sich mir um. Alles in mir ist in Aufruhr (11,8). Israel erweist sich als untreu. Aber Gott weigert sich, Israel aufzugeben. Die Welt ist untreu. Aber Gott weigert sich, sie aufzugeben. Gott steht vor einem Dilemma. Gott ist in Sorge, eine Sorge, die durch seine Liebe noch größer wird. Das Mysterium unseres Themas „Seid fröhlich in Hoffnung“ ist verborgen in dieser außerordentlichen Geschichte von Gottes innerem Leben.

Bezieht sich Hoffnung auf die Zukunft? Ja. Aber noch mehr bezieht sich Hoffnung auf Liebe. Hoffnung ist keine zeitbezogene Geschichte, Hoffnung ist eine Liebesgeschichte. „We shall overcome *some day*“ (Eines Tages werden wir siegen) bedeutet: „Wir werden durch die Macht des *Mit-Leidens* siegen“. Das Evangelium wagt es, die Liebe über die Zeit zu setzen. Alle Heilungsgeschichten des Evangeliums und letztlich das Bekennen des Glaubens, daß er am dritten Tag von den Toten auferstanden ist, deuten auf diese ehrfurchtgebietende Wahrheit hin. Hoffnung wird leidenschaftlich durch Liebe, wie auch jedes heilende Wort Jesu. „Steh auf, nimm dein Bett und geh heim“ (Mk 2,11). Erinnern wir uns: Derjenige, der das sagt, ist heimatlos, und er verkörpert voll und ganz den Gott, der die Welt umarmt. Wie leidenschaftlich die ganze Situation ist! Wenn Gott in *Sheol* („kühl gelagert“) anzutreffen ist, wie der Psalmist sagt, dann wird *Sheol* in der Hitze des barmherzigen Gottes schmelzen (Ps 139,8). Fing nicht das städtische Gefängnis von Birmingham zu glühen an unter der leidenschaftlichen Hoffnung von Rev. Martin Luther King Jr., als dieser dort eingesperrt war? Was ist Hoffnung, wenn sie nicht durch Liebe inspiriert wird? Was ist das Feld der Liebe, wenn es nicht die ganze bewohnte Erde umfaßt? Hoffnung ist eine heiße Liebesgeschichte.

Geht es bei Hoffnung um das, was man nicht sehen kann? Ja. „Die Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung; denn wie kann man auf das hoffen, was man sieht?“ (Röm 8,24) „Ihn habt ihr nicht gesehen und habt ihn doch lieb“ (1 Petr 1,8). Aber Hoffnung wurzelt in dem, „was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unseren Augen, was wir betrachtet haben und unsre Hände betastet haben“ (1 Joh 1,1). Was ist Liebe, wenn sie unsichtbar und nicht spürbar ist? „Denn wer seinen Bruder (oder seine Schwester) nicht liebt, den er sieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht?“ (1 Joh 4,10). Die verheerende Armut, in der Millionen Kinder leben, ist sichtbar, Rassismus ist sichtbar. Maschinengewehre sind sichtbar. Slums sind sichtbar. Verhungerte Menschen sind sichtbar. Die Kluft zwischen den

Reichen und den Armen ist deutlich sichtbar. Unsere Antwort auf diese Realitäten muß sichtbar sein. Gnade kann in einer Welt der Unsichtbarkeit nicht wirksam werden,

Und doch versuchen die Regierenden in unserer Welt, „Fremdlinge, Waisen und Witwen“ (Jer 7,6; 2 Mose 22,22; Ps 82,3; Mk 12,40; Joh 1,27) und die Hungrigen, die Durstigen, die Fremden, die Nackten, Kranken und Gefangenen (Mt 25,31–46) unsichtbar zu machen. Das ist Gewalt. Das Evangelium besteht auf Sichtbarkeit, – die ausgemergelten Körper verhungerner Kinder müssen für die Welt sichtbar sein. Es gibt einen Zusammenhang zwischen Unsichtbarkeit und Gewalt. Um der Würde des Bildes Gottes willen, das sie verkörpern, müssen die Menschen sichtbar bleiben. Glaube, Hoffnung und Liebe sind nur wichtig in dem, „was man sieht“. Die ökumenische Bewegung sucht die sichtbare Einheit der Kirchen. War nicht Gott sichtbar in Jesus Christus (Joh 1,19; 14,9)? Das Evangelium sieht das Mysterium der Erlösung in dem, was man sieht. Religionen scheinen das Unsichtbare hervorzuheben und das Sichtbare zu verachten. Aber es ist das Evangelium des „Hörens, Sehens, Fühlens“, das die Hoffnung nähren kann, die frei ist von Täuschung.

Der eine Gott umarmt die eine Welt, die mehr als 7000 Dialekte und Sprachen spricht. Gott ist offen für alle Kulturen und Nationen. „Gesegnet bist du, Ägypten, mein Volk, und du, Assur, meiner Hände Werk, und du, Israel, mein Erbe“ (Jes 19,25). Wie viele Sprachen spricht Gott? Alle, die es gibt! Kein Volk kann eine isolierte Sprache sprechen und eine exklusive Identität besitzen. Alle Völker sind miteinander verbunden. Die Kirche ist in der Welt, und die Welt ist in der Kirche. Gottes Wort an die Kirche ist Gottes Wort an die Welt. Es gibt keine „zwei Worte“ Gottes, eines für die Kirche und ein anderes für die Welt. Die eine Welt hört Christi Worte an „die Böcke“ und an „die Schafe“ (Mt 25,31–46). Jesus rief aus: „Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz“ (Lk 10,18), und die Welt hörte es. Wenn Gott diese eine Welt barmherzig umarmt, wird der ganze Weltkreis „erregt“ (Apg 17,6). Welch ein Aufruhr!

Hören wir nur, wieviel Aufregung in Jesu Gleichnis ist: „Als er aber noch weit entfernt war, sah ihn sein Vater, und es jammerte ihn; er lief und fiel ihm um den Hals und küßte ihn“ (Lk 15,20). Ein laufender Gott! Wie sollen wir das verstehen – der Gott des Zentrums, der zur Peripherie läuft? Während wir uns wundern, wird die Peripherie zum Zentrum! Das Licht leuchtet von der Peripherie her, nicht vom Zentrum. Vom „Stein, den die Bauleute verworfen haben“ (Mk 12,10) kommt die Erlösung. Was für eine unerwartete Aufregung! „Bringt schnell das beste Gewand her und zieht es ihm an und

gebt ihm einen Ring an seine Hand und Schuhe an seine Füße und bringt das gemästete Kalb ...“. Gnade bringt Aufregung, nicht Ruhe. Die Kirche ist der Leib Christi, der läuft, um die gebrochene Welt willkommen zu heißen. Unsere Hoffnung ist naturgemäß nicht ruhig, sie ist voller Erregung. Das apostolische „Seid fröhlich in Hoffnung“ wurde diesem „erregten Weltkreis“ bekannt gemacht durch den laufenden Gott.

Es ist die Aufgabe der Theologie, diesen durch die Gnade ausgelösten Aufruhr darzustellen, – ihn sichtbar zu machen. Der Dienst besteht darin, schnell das beste Gewand zu bringen. Der Aufruhr, der durch das Kommen Jesu Christi eingeleitet wird, ist das Evangelium. Er ist nicht schmerzfrei. Die Jünger und Jüngerinnen Christi können zu Problemen der heutigen Zeit unterschiedliche Ansichten und Überzeugungen haben, selbst wenn sie von ganzem Herzen gemeinsam Bibelarbeit betreiben und Gottesdienst feiern. Wir sind aufgerufen, aufrichtig und ehrerbietig unsere Ansichten und Überzeugungen vor den barmherzigen Gott zu bringen, der die Welt umarmt. In der Theologie und im Dienst müssen wir „barfuß“ und „heimatlos“ werden.

„Seid fröhlich in Hoffnung“, sagt der heimatlose Apostel (Röm 12,12; 1 Kor 4,11) und fährt fort: „Übt Gastfreundschaft“ (Röm 12,13). Er steht im Einklang mit dem ökumenischen Verständnis von Jeremia: „Suchet der Stadt Bestes, ... denn wenn's ihr wohlgeht, so geht's auch euch wohl“ (29,7). Das Evangelium des barmherzigen Geistes ermahnt uns, uns mit den Fremden zu freuen, mit der Welt. Die Welt besteht nicht nur aus „Böcken“. „Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe“, – das ist nicht eine absolute, feststehende Wahrheit (Mt 10,16). Der Geist Gottes umarmt die Welt der „Böcke und Schafe“. „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen“ (Mk 1,15). Oder um es mit dem Evangelium nach Johannes zu sagen: Gott kam in sein Eigentum, und Gottes Eigentum nahm Gott freudig auf (siehe Joh 1,11). Das ist die Substanz unserer „Freude in Hoffnung“. Die Freude einer privaten und exklusiven Gemeinschaft versäumt es, alle zur Hoffnung einzuladen. Das ist nicht das Evangelium. Hoffnung mit der ganzen Schöpfung und Freude mit der ganzen Schöpfung! Was für ein weiter Horizont! (Ps 139,7–10)

Dieser Horizont ist keine Halluzination. Für Gott ist niemand ein Fremder. Jede Person – welcher kulturellen, religiösen, rassischen, politischen Identität auch immer – ist Gott bekannt als eine unersetzliche und unvergleichliche Person. Das ist die Wurzel von Gottes ganzheitlicher Ökumene. Aber wenn unsere Werke sagen „Soll ich meines Bruders Hüter sein?“ (vgl. 1 Mose 4,9) – der klarste, unmißverständlichste Ausdruck der Sünde, – behandeln wir Gott wie einen Fremden. Zu sagen, „ich bin nicht meines

Bruders Hüter“, heißt, andere als Übel zu betrachten. Das zerstört den Grund der Hoffnung für die Welt. „In Hoffnung fröhlich zu sein“ heißt, „seinen Nächsten zu lieben wie sich selbst“. Wenn Hoffnung nicht *jetzt* erfahren wird, wird sie vielleicht auch in Zukunft nicht erfahren.

Wir können nicht unseren Nächsten lieben, wenn wir nicht offen sind für die Liebe unseres Nächsten. Wir können nicht den Fremden gegenüber Gastfreundschaft üben, wenn wir nicht selbst Gastfreundschaft von den Fremden annehmen. Das Evangelium billigt keine Einbahnstraße. Eine solche Einbahnstraße würde zur Selbstgerechtigkeit führen.

„... da kam eine Frau, die hatte ein Glas mit unverfälschtem und kostbarem Nardenöl, und sie zerbrach das Glas und goß es auf sein Haupt“. Tief beeindruckt von dieser Gastfreundschaft – obwohl sie für erhebliche Aufregung unter den Zuschauern sorgte – *akzeptiert* und lobt Jesus sie. „Wahrlich, ich sage euch: Wo das Evangelium gepredigt wird in aller Welt, da wird man auch sagen zu ihrem Gedächtnis, was sie getan hat“ (Mk 14,3–9).

„Seid fröhlich in Hoffnung“ ist eine „erregte“ Möglichkeit. Sie lebt heute in dem Aufruhr, den die Gnade auslöst. Das biblische Mysterium ist nicht ruhig. Es ist leidenschaftlich. Es hat mit dem heimatlosen Jesus zu tun, der jeden umarmt, indem er zur Peripherie geht. Daher: *cantate domino*, denn „das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht ergriffen“ (Joh 1,5).

(Übersetzung aus dem Englischen: Sprachendienst des ÖRK)

## Visionen für die Zukunft \*

VON PHILIP POTTER

Ich bin gebeten worden, die Reise des ÖRK durch diese letzten 50 Jahre nachzuzeichnen, indem ich versuche, Visionen für die Zukunft aufzuzeigen. Aber da ich inzwischen selbst ein alter Mann bin, kann ich statt Visionen vielleicht nur Träume beitragen, obwohl ich zugeben muß, daß ich auch dazu schlechte Voraussetzungen mitbringe, denn ich war immer ein schlechter Schläfer!

\* Ansprache zum 50jährigen Jubiläum des ÖRK bei der 8. Vollversammlung in Harare/Simbabwe am 13. Dezember 1998.

In Amsterdam, 1948, war ich Jugenddelegierter. Das Durchschnittsalter der Delegierten für die erste Vollversammlung in Amsterdam war 61, während das Durchschnittsalter von uns Jugenddelegierten 25 war. Aber viele jener älteren Delegierten hatten sich die Vision bewahrt, die sie einst in der Christlichen Studentenbewegung, im YMCA und in der YWCA empfangen hatten.

In meiner Ansprache an die Vollversammlung sagte ich, daß die Jungen und die Alten einander brauchen würden in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes, um die Zukunftsaufgaben bewältigen zu können.

Was uns junge Leute damals in Amsterdam am meisten faszinierte, war die Kühnheit und der prophetische Charakter der Konferenzbotschaft, besonders der Ruf dazu, Christi Zeugen und Diener unter unseren Nächsten zu sein. Die Botschaft der Vollversammlung sagte:

„Wir müssen uns selber und alle Menschen daran erinnern, daß Gott die Gewaltigen vom Stuhl gestoßen und die Demütigen und Sanftmütigen erhoben hat. Wir müssen wieder aufs Neue miteinander lernen, mutig im Namen Christi zu unseren Völkern zu sprechen und zu denen, die Macht über sie haben. Wir müssen lernen, dem Terror, der Grausamkeit, dem Rassenhaß zu widerstehen, dem Ausgestoßenen, dem Gefangenen, dem Flüchtling zur Seite zu sein und die Kirche überall zum Mund zu machen für die Stummen und zur Heimat, in der jeder ein Zuhause finden kann. Wir haben aufs Neue miteinander zu lernen, welche Aufgaben christlichen Männern und Frauen in der Industrie, in der Landwirtschaft, in der Politik, in Haus und Beruf zufallen. Wir wollen Gott bitten, daß Er uns miteinander lehre, ein echtes Nein und ein echtes Ja zu sprechen.

Ein Nein zu allem, was der Liebe Christi zuwider ist, zu jedem System, zu jedem Programm, zu jedem Menschen, die einen Menschenbruder behandeln, als wäre er nicht Gottes Geschöpf, sondern ein Stück Ware, das man ausnutzen kann; ein Nein zu denen, die im Namen der Ordnung das Unrecht zum Recht machen, zu denen, die die Saat des Krieges säen oder zum Kriege drängen, weil er doch unvermeidbar sei.

Ein Ja zu allem, was mit der Liebe Christi zusammenstimmt, zu allen Menschen, die das Recht aufrichten, zu allen, die in der Welt einen echten Frieden schaffen möchten, zu allen, die um des Menschen willen hoffen, kämpfen und leiden; ein Ja zu allen denen, die – selbst ohne es zu wissen – sich ausstrecken nach einem neuen Himmel und einer neuen Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnt.“

(Die erste Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen ... Bd. V, S. 9; hg. von W. A. Visser't Hooft; Studienabteilung des ÖRK in Genf, 1948.)

Diese Worte sind heute noch so frisch und aktuell wie im Jahr 1948. – Wir begannen unsere Erinnerungsreise heute nachmittag mit der Lesung von Heb 12,1, die uns an die „Wolke von Zeugen“ erinnerte. Dabei dürfen wir nicht vergessen, daß der Verfasser des Hebräerbriefs in Kapitel 2,5 anzeigt,

daß seine Vision „die kommende oikoumene ist, die oikoumene Gottes, in der Gerechtigkeit und Frieden wohnt, und die Schöpfung bewahrt wird.

Man hat dieses Jahrhundert als das „*Jahrhundert der Extreme*“ bezeichnet, und es könnte sein, daß diese Bezeichnung auch für das kommende 21. Jahrhundert zutrifft.

Gewiß, es war in *diesem* Jahrhundert, daß die Waffen äußerster menschlicher Zerstörungskraft produziert und angewendet wurden, und daß die Zerstörung der natürlichen Umwelt zu einer realen Bedrohung geworden ist. Während dieser 50 Jahre wurde die „oikoumene“, die ganze bewohnte Erde, durch die verschiedenen technologischen Kommunikationsmedien zu *einer* globalen Stadt entwickelt, – dies jedoch unter der Kontrolle einer kleinen Minderheit der Weltbevölkerung. Während dieses Jahrhundert zu Ende geht, ist die Welt immer noch geteilt: wirtschaftlich in Nord und Süd und kulturell wie religiös in viele einander feindliche Parteien.

Was ist das Vermächtnis der ökumenischen Bewegung nach diesem halben Jahrhundert und welchen Gewinn haben wir, der weitergegeben und weiter entwickelt werden müßte in Richtung auf die Einheit und die Gemeinschaft des Volkes Gottes – als ein Zeichen für Gottes Heilsplan, der auf die Einheit und die Gemeinschaft aller Völker auf einer bewahrten Erde hinzielt? Wenn wir die Arbeit des ÖRK in diesen vergangenen 50 Jahren überblicken, gibt es in der Tat einige Dinge, die herausragen und die in die Zukunft weisen.

1. Die Christen sind heute bereit, den Trennungen, die besonders in den letzten 1000 Jahren stattgefunden haben, offen ins Gesicht zu sehen. Die historischen Kirchen sind heute alle im Gespräch miteinander. Während der letzten 40 Jahre hat es bemerkenswerte Begegnungen und Gespräche zwischen den größeren Familien der östlichen und der orientalischen Orthodoxen Kirchen, der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation mit ihren verschiedenen Zweigen gegeben. Durch das kontinuierliche Bemühen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist es uns gelungen, Wege zur sichtbaren Einheit zu markieren und kleine Schritte vorwärts zu tun in Richtung auf tiefere Gemeinschaft im Glauben, im Gottesdienst und im praktischen Leben.

Selbst die in Nord- und Südamerika, in Afrika und anderswo neu entstandenen unabhängigen und pfingstlichen Gemeinschaften werden in der öffentlichen Meinung nicht mehr mit Mißtrauen und Intoleranz angesehen. Das hat in nicht geringem Maße seinen Grund in dem Beitrag, den die Mitgliedskirchen des ÖRK zum Thema Religionsfreiheit bei der Abfassung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte geleistet haben, die von den

Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 angenommen wurde, ebenso wie bei ihrer Verteidigung der Religionsfreiheit, wo immer sie bedroht ist.

2. Der ÖRK hat seine zentrale Aufgabe fortgesetzt und intensiviert, die Mission der Kirche in sechs Kontinenten zu fördern durch die Proklamation des Evangeliums in den verschiedensten Kulturen sowie auch durch den Dienst an der Gesundheit und Heilung.

Der respektvolle und offene Dialog mit Menschen der größeren nicht-christlichen Glaubensweisen ist stetig weiterentwickelt worden. In verschiedenen Situationen gibt es fruchtbare Zusammenarbeit in sozialen und Menschenrechtsfragen sowie in Friedens- und Abrüstungsfragen. Das alles muß weitergehen.

In den letzten 20 Jahren gab es jedoch auch ein unglückliches Anwachsen ethnischer und religiöser Konflikte, das nach verstärkter und konzertierter ökumenischer Aufmerksamkeit ruft. Unglücklicherweise wachsen die gewaltsamen Reaktionen ethno-religiöser Gruppierungen in vielen Ländern in dem Maße, in dem der Druck zur Globalisierung auf den Gebieten des Finanzwesens, der Wirtschaft und der Kommunikation wächst. Auch hier erwartet den ÖRK eine sehr schwierige, aber zwingende Aufgabe, nämlich zusammen mit anderen christlichen und religiösen Gruppen wechselseitigen Dialog und gemeinsame Aktionen zu intensivieren und Wege zur Überwindung von Gewalt und zur Zusammenarbeit zum Wohl der Menschen zu finden.

3. Die ökumenische Bewegung und insbesondere der ÖRK haben viele Studienprogramme und Aktivitäten durchgeführt, die Veränderungen bewirkt haben, und sie werden das für das gemeinsame Wohl auch weiterhin tun. Diese Aktivitäten entsprechen einem der Ziele des ÖRK, das ihn verpflichtet zum „Dienst an Menschen in Not“, zum „Niederreißen der trennenden Schranken zwischen den Menschen“, zur „Förderung des Zusammenlebens aller Menschen in Gerechtigkeit und Frieden“ und zur „Bewahrung der Schöpfung“.

Lassen Sie mich einige Anliegen aufzählen, die im Zentrum unserer ökumenischen Tagesordnung stehen und die unser Denken und unsere Energie beanspruchen sollten, – jetzt und in der Zukunft:

– Die Arbeit für Flüchtlinge, heimatlose Personen und Migranten war und wird eine vorrangige Aufgabe sein in einer Welt, die von Kriegen und Konflikten gezeichnet ist.

– Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus hat ein Schlaglicht auf eine Menschheitsgeißel geworfen: die Diskriminierung und Ausstoßung von Menschen wegen ihrer Rasse und die Marginalisierung von Ureinwohnern

in den beiden Amerikas und im Pazifik. Die Bekämpfung des Rassismus muß weiterhin ein Schwerpunktprogramm des ÖRK sein. Die Aufgabe, die Heiligkeit und Menschenwürde von Angehörigen aller Rassen zu bekräftigen und zu stärken, muß mit absoluter Entschlossenheit ausgeführt werden.

– Gegen die uralte Diskriminierung der Frauen in Kirche und Gesellschaft ist seit der Vollversammlung von Amsterdam energisch angekämpft worden. Durch die Ökumenische Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen“, die mit dieser Vollversammlung zu Ende gegangen ist, wurde eine neue und hoffentlich kreativere Stufe im Prozeß der Anerkennung und Förderung der von Gott gegebenen Gleichheit von Frauen und Männern erreicht.

– Mit besonderer Energie und Begeisterung wurde die Parteinahme für die Armen und Entrechteten während der letzten 30 Jahre durchgehalten. In einer Welt, in der Armut und Arbeitslosigkeit in armen wie in reichen Ländern dramatisch wachsen, liegt hier eine Aufgabe vor uns, mit allen Menschen guten Willens die Ursachen für Armut und wirtschaftliche und soziale Ungerechtigkeit aufzudecken und unerschrocken für eine gerechtere Weltgemeinschaft zu arbeiten.

Ich möchte hier eine von vielen Geschichten erzählen, in denen Jugendliche eine bedeutende Rolle in ökumenischer Diskussion und Aktion gespielt haben. Uppsala war die aufregendste Vollversammlung, und eine wichtige Rolle dabei spielten die offenen Kaffee- und Diskussionshäuser sowie die von schwedischen Studenten herausgegebene tägliche Zeitung. Die Jugenddelegierten waren auf die Arbeit der Vollversammlung gut vorbereitet, und im Lauf der Vollversammlung gab es viele nächtliche Strategiediskussionen, an denen ich teilnahm. Die Jugenddelegierten beeinflussten einige der Resolutionen, die der Versammlung zur Annahme vorgelegt wurden. Einer der Jugenddelegierten war ein junger niederländischer Wirtschaftsexperte, Jan Pronk. Sechs Jahre später präsierte er auf einer wichtigen UN-Konferenz, die eine machtvolle Charta für eine Neue Internationale Wirtschaftsordnung erarbeitete. Auf der Vollversammlung von Nairobi, 1975, zitierten ich und andere diese Charta, als wir versuchten, unser eigenes Programm für eine gerechte, partizipatorische und lebensfähige Gesellschaft auszuarbeiten. Pronk hielt auch eine Ansprache an die Vancouver Vollversammlung, und zwar in seiner Eigenschaft als stellvertretender Direktor der UN-Kommission für Handel und Entwicklung (UNCTAD).

– Dieses Jahrhundert der Extreme, das die zerstörerischsten Kriege in der Geschichte hervorgebracht hat, wird ein schlimmes Erbe an das 21. Jahrhundert weitergeben: die Verbreitung von Massenvernichtungswaffen; und eine Reihe von Bürgerkriegen, regionalen oder internationalen Kriegen.

Auch auf diesem Gebiet steht der ÖRK, zusammen mit anderen christlichen Körperschaften und zusammen mit internationalen Instrumenten wie den Vereinten Nationen, in der Pflicht, mit nie erlahmender Wachsamkeit an der Schaffung und Erhaltung eines Klimas mitzuarbeiten, das Frieden auf Erden und guten Willen unter den Völkern begünstigt.

– Während dieser 50 Jahre ist das Bewußtsein gewachsen, daß es „Grenzen des Wachstums“ gibt und daß wir die Ressourcen der Erde verschwenden. Es ist offensichtlich geworden, daß die Erde und die Atmosphäre vor weiterer Verschmutzung geschützt werden müssen. Die Ironie der Geschichte ist, daß es die reichsten *und* die ärmsten Länder sind, die, wenn auch aus völlig gegensätzlichen Gründen, am wenigsten dazu bereit und in der Lage sind, gegen diese wachsende Bedrohung für die Menschheit und die ganze Schöpfung anzugehen.

Heute ist uns ganz und gar deutlich, daß der ÖRK als eine Gemeinschaft von Kirchen und als ein Instrument der ökumenischen Bewegung seine fort-dauernde Existenzberechtigung darin hat, daß er durch Wort und Tat die Einheit aller Menschen Gottes proklamiert; daß er Zeugnis ablegt von der rettenden und erneuernden Gnade und Kraft des Evangeliums Gottes durch Christus in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes; und daß er dem Wohlergehen aller Menschen dient und es fördert.

Ich hoffe leidenschaftlich, daß junge Teilnehmer/innen dieser Vollversammlung beim nächsten Jubiläum im Jahr 2048 dabei sein und Rechenschaft darüber geben werden, was Gott durch ihre Generation getan hat, um den Willen Gottes für alle auszuführen.

Wir sind in dieser Jubiläums-Vollversammlung zusammengekommen in eine Zeit, die große Herausforderungen stellt. Zugleich gibt es diese große Ungewißheit und unser Zusammenleben und unsere gemeinsame Berufung als Gemeinschaft des Volkes Gottes in Christus, ausgesandt, Gottes Werk in Gottes Welt zu verrichten. Wir fühlen uns dieser Aufgabe nicht gewachsen. Aber der Apostel Paulus erinnert uns: „daß wir tüchtig sind, ist von Gott“ (2 Kor 3,5). Deshalb sagen wir uns selbst und zueinander: „Kehrt um zu Gott, seid fröhlich in Hoffnung“.

Wahrhaftig, diese Hoffnung ist Liebe, die handelt durch Christus und in der Kraft des Heiligen Geistes. Gott sei die Ehre.

*(Übersetzung aus dem Englischen: Gerhard Hoffmann)*

# Afrika – Der Fußabdruck Gottes

VON N. BARNEY PITYANA



In Langebaan an der Westküste Südafrikas wurden kürzlich mehrere versteinerte Fußspuren entdeckt. Paläontologen schätzen ihr Alter auf etwa 117000 Jahre. Man glaubt, daß die Spuren zu einem Vorfahren der heutigen Menschheit gehören. Sie zählen zu den ältesten Funden des – unter anatomischen Gesichtspunkten – heutigen Menschen. Diese Spuren sind nur eines der derzeit von Archäologen und Vorgeschichtlern entdeckten Zeichen dafür, daß Afrika die Wiege der Menschheit und der Geburtsort des heutigen Menschen ist.

Im Gegensatz zu dieser neuen, sensationellen Entdeckung aus der Früh- oder sogar Vorgeschichte der Menschheit steht die Begegnung der modernen europäischen Besucher und späteren Siedler mit Afrika. Im 15. Jahrhundert gingen europäische Seefahrer an Land, betraten afrikanischen Boden und begegneten den Menschen Afrikas. Ihre aufregende Entdeckung war, daß diese Menschen keine Religion hatten. Man glaubte, sie hätten keine Religion, weil es keine Zeichen von Religiosität gab: keine Tempel oder sakralen Gebäude, keine Orte, die man deutlich als heilige Orte herausgehoben hatte, keine der Andacht gewidmeten Zeiten, keine Gesten, die auf die Verehrung des Göttlichen hindeuteten. Diese Menschen sangen, tanzten, und trommelten mit zu Schau gestellter Sinnlichkeit.

Es kann daher nicht verwundern, daß die Funde aus Afrika keine Zeichen der Gottesverehrung einer prähistorischen Menschheit sind, sondern den Inbegriff des Menschseins darstellen: Fußspuren. Die Menschen hinterließen Spuren in ihrer Umwelt. Sie machten sich auf den Weg, um Nahrungsmittel zu sammeln, um die Herrschaft über ihre Umwelt zu erlangen und um Beziehungen aufzubauen. Der Mensch bewegt sich fort. Die Kultur und Lebensweise der frühen Menschen läßt sich nicht an religiösen Kunstgegenständen ablesen, sondern nur an menschlicher Tätigkeit. Fossilien von Tieren, Pflanzen und Meereslebewesen der Frühgeschichte sowie wenigstens eine Million Jahre alte Steinwerkzeuge, mit denen Menschen ihr Leben gestalteten, sind an der westlichen Kapküste im Kies gefunden worden. Die Peers-Höhle bei Fish Hoek zeugt von menschlichem Leben vor etwa 500000 Jahren. Der 1927 zusammen mit acht weiteren menschlichen Skeletten gefundene Fish-Hoek-Mann war etwa 12000 Jahre alt. Für mich bedeutet all dies: Die Menschen in Afrika waren unterwegs mit Gott, und

Gott war unterwegs mit ihnen. Die Form des Fußabdrucks ähnelt der Gestalt Afrikas. Es kann keine anderen Fußspuren, keine anderen Zeichen Gottes geben als die, daß er eins war mit dem Handeln der Menschen. Der Gott Afrikas ist bei den Menschen Afrikas. Gott existiert nur mit den Menschen. Dieser Gott ist schwach und verletzlich, weil wir keinen anderen Gott kennen. Dies ist der Gott, der unser Menschsein kennt, denn Gott hat keine andere Existenz als die unsrige. Wir kennen Gott nur in den Menschen unseres Alltags. Es gibt keine Tempel, keine steinernen Gebäude, keine heiligen Stätten, keine heiligen Gewänder und keine heiligen Zeiten. Das ganze Handeln der Menschen, ihre bloße Existenz war Verehrung des Schöpfergottes. Wenn man die Menschen Afrikas verstehen will, muß man die eigene Sichtweise von Gott und von religiösem Leben verändern. Afrika ist *der* Fußabdruck Gottes.

Der Diskurs über Afrika darf nicht der Versuchung erliegen, sich einem von zwei Extremen anzuschließen: zum einen dem düsteren Bild von einem Kontinent in ewiger Krise, wo das Volk in der ganzen Geschichte der Neuzeit das Opfer von Ausbeutung ist, wo Korruption und Kriege weit verbreitet sind und wo die Menschen von allen nur vorstellbaren Übeln betroffen sind. Eine Welt ohne Wissenschaft und ohne Wissen. Zephania Karneeta gibt uns das sinnfälligste Beispiel für diese Sicht Afrikas mit einem Zitat von Keith Richburg, einem afroamerikanischen Journalisten, der in den Krisenherden Afrikas stationiert war:

*„Erzähl’ du mir was von Afrika und von meinen schwarzen Wurzeln und meiner Verwandtschaft mit meinen afrikanischen Brüdern, und ich werde dir deine eigenen Worte vorhalten, und dann werde ich dir die Bilder von dem verfaulenden Fleisch unter die Nase reiben ... Aber vor allem denke ich: Gott sei Dank sind meine Vorfahren da herausgekommen, denn jetzt gehöre ich nicht zu ihnen.“*

Das andere Extrem ist der berühmte afroamerikanische Wissenschaftler Manning Marable. Marable hat die alten Kulturen Afrikas erforscht. Für ihn steht im Mittelpunkt die Frage, was Afrika der modernen Zivilisation gegeben hat: Afrika als Wiege der Menschheit, als Quelle alter Gelehrsamkeit, Wissenschaft und Kultur; die großen Afrikaner, die die Geschichte des Wissens und der Zivilisation geprägt haben. Damit wird die Geschichte auf verblüffende Weise aus afrikanischer Sicht aufgerollt – Afrika ist Subjekt und nicht Objekt der Geschichte, und die Instrumente der Interpretation liegen in den Händen der Afrikaner als Interpreten und Erzähler ihrer eigenen Geschichte. Das Problem daran ist nur, daß man bei dieser Perspektive ignoriert, daß dieses Afrika nicht mehr sichtbar ist; es geht unter in dem Elend,

dem Leid und der Ausbeutung, die im heutigen Afrika das Schicksal von vielen geworden sind. Die Kolonisation hat Afrika seiner Seele beraubt. Ein weiteres Problem ist, daß man dazu neigt, alle anderen für das Schicksal Afrikas verantwortlich zu machen, nur nicht die Afrikaner selbst. Afrika muß keine Verantwortung für seine Lage, seine Politik, seine Wirtschaft und seine Kultur übernehmen. Hier sind Kräfte am Werk, der „Deus ex machina“, der seine teuflische Macht über einem glücklosen Kontinent und seinen Menschen ausspielt. Diese Opfertheorie müssen wir vermeiden.

Ich möchte einen Mittelweg zwischen diesen beiden Extremen anbieten: ich falle weder auf den Zynismus und die pessimistische Sichtweise derer, die Afrika klein machen, herein noch auf die Glorifizierung seiner Vergangenheit durch seine Bewunderer. Ich bediene mich des Glaubens für die Interpretation des Herzens und der Seele Afrikas. Das Bild der Fußspuren sagt mir, daß die Menschen Afrikas jahrhundertlang mit Gott unterwegs waren und mit ihm arbeiteten. Sie sind die Menschen des Glaubens. Der Glaube hielt sie am Leben – jener Glaube, der zu ihrem normalen Alltag dazugehört. Ihr Glaube sagt ihnen, daß Gott in ihrer Mitte wohnt. Gott geht mit ihnen und leidet mit ihnen. Gott ist nicht die letztgültige Erklärung, denn die Menschen sind die Erklärung ihrer Umwelt und ihrer Umstände. Es fällt immer wieder auf, daß Afrikaner niemals Gott die Schuld an ihrem Leiden geben. Die Lehre der Theodizee gehört nicht zu unserer Religion. Jede Wirkung hat eine Ursache, und die Suche nach Bedeutungen und Erklärungen läßt die Wahrsager im Geschäft bleiben, weil sie über die elementare Welt hinaussehen können. Das Böse passiert nicht einfach, sondern es hat eine Ursache, häufig im menschlichen Bösen und letztlich in den bösen Kräften, die jenseits des menschlich Erfassbaren liegen. Die Menschheit verfügt über die Kraft zum Guten und zum Bösen.

Die Afrikaner waren mit Gott unterwegs, und Gott wohnte in ihrer Mitte. Gott wurde Mensch. Der Glaube hielt sie am Leben, und sie lebten im Glauben. In ihrem Weltbild waren Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durch die Vorfahren miteinander verbunden. Die Geister der Vorfahren waren allgegenwärtig und griffen vermittelnd in das Schicksal ein. Diese Lebensanschauung machte die Afrikaner zu toleranten Menschen. Zwar führten sie Kriege, hatten Helden und Heldinnen. Zwar unterdrückten die mächtigen Gruppen die weniger einflußreichen – das war das Gesetz der Natur. Aber diejenigen, die unter ihrem Schutz lebten, wurden akzeptiert und der Fremde konnte sich der Gastfreundschaft sicher sein. Das erklärt, warum die Menschen Afrikas kolonisiert wurden. Sie akzeptierten die Fremden und hießen sie willkommen. Sie hatten keinen Schutz gegen Kräfte, die ihre Lebens-

weise nicht verstanden. Die Weltreligionen wurden in Afrika heimisch. Keine Kultur blieb vollkommen fremd. Jede Kultur wurde zu einem Teil des Ganzen und fand Ausdruck in der Kultur des Kontinents. Deswegen haben wir heute ein Gemisch von Kulturen und Religionen in Afrika. Die Menschen von Afrika sind mit Gott im Glauben unterwegs.

Aber dieser Glaube steckt in einer Krise, und vielleicht ist dies sogar die Ursache der Krise des Kontinents. Afrikaner sind nicht besser oder schlechter als andere Menschen auf der Welt. Sie streben nach besseren Lebensbedingungen für sich und für ihre Kinder. Sie träumen von Freiheit, von besseren Lebenschancen und mehr Wahlmöglichkeiten. Sie haben Regierungen und Systeme kommen und gehen sehen. Sie wurden von mächtigen Männern herumkommandiert, aber dann kam die Zeit, daß auch diese Männer ins Gras beißen mußten. Es gibt einen Lebenskreislauf, der ebenso vorhersehbar wie unausweichlich ist. Und so ist der Glaube Afrikas von jeher immer eng mit den Menschen verbunden gewesen. Die Menschen haben schon immer das Schicksal ihres Kontinents gestaltet. Der Glaube steckt in einer Krise, weil das Vertrauen in die Menschen erschüttert ist, verraten wurde. Gott scheint die Menschen Afrikas verlassen zu haben. Der Gott, der den Menschen Hoffnung in Zeiten des Unglücks gab und ihre Zukunft sicherte, ist nicht mehr unter ihnen. Die Menschen sind gierigen, gnadenlosen Kräften ausgeliefert. Wie die Israeliten haben wir versucht, so wie die anderen Völker zu sein, und haben dabei vergessen, daß Gott, der mit uns unterwegs ist, in unserer Mitte wohnt. Wir richten Mauern der Trennung und der Feindschaft zwischen uns auf; wir stellen Armeen auf und verschwenden wertvolle Ressourcen für Vernichtungsmittel. Wir richten unsere Waffen gegen unsere eigenen Leute und bringen einander in Bruderkriegen um. Der Reichtum unserer Völker wird auf den Weltmärkten verschachert, aber die Bedürfnisse unserer Bevölkerung werden ignoriert. Unsere Staatschefs bestehen uns, um unser Geld bei europäischen Banken anzulegen. Schulden lasten auf uns. Unter solchen Umständen bedarf der Glaube unserer Vorfahren einer Erneuerung. Aber an diesem Punkt sind wir schon einmal gewesen.

Ich habe gesagt, daß ich lediglich ein Interpretationswerkzeug entwickeln will; ich möchte mich nicht bei Apologetik aufhalten. Mir scheint, daß dieses Werkzeug uns zu den Menschen Afrikas und zu ihrem Glauben an Gott zurückführen wird. Wir stehen vor dreierlei Herausforderungen: Armut ausrotten, Demokratie, Menschenrechte und gerechte Staatswesen durchsetzen und schließlich moralische Normen für die Welt setzen.

Ich wende mich zunächst der Armut zu, nicht weil ich mich denen anschließen möchte, die eine düstere Stimmung über Afrika verbreiten. Auch

wenn ich mir bewußt bin, daß Afrika die Verantwortung für seine inneren Angelegenheiten selbst übernehmen muß, darf doch nicht vergessen werden, daß Armut kein Naturgesetz ist. Armut wird von Menschen gemacht. Sie wird von Menschen gemacht, weil Armut das Ergebnis politischer Entscheidungen ist, die manche arm und andere reich werden lassen. Insofern als Armut von Menschen gemacht ist, bin ich auch der Ansicht, daß Armut ausgerottet werden kann. Im Bericht über die menschliche Entwicklung von 1997 heißt es dazu kurz und bündig:

*„Die Ausrottung der Armut auf der ganzen Welt ist mehr als ein moralisches Gebot, mehr als die Pflicht zur menschlichen Solidarität. Sie ist eine praktische Möglichkeit – und langfristig ein wirtschaftliches Gebot für globalen Wohlstand. Und weil Armut nicht mehr unvermeidlich ist, sollte sie nicht mehr toleriert werden. Die Zeit ist reif, um die schlimmsten Aspekte der menschlichen Armut in ein oder zwei Jahrzehnten auszurotten – eine Welt zu schaffen, die menschlicher, stabiler und gerechter ist.“ (S. 106)*

Diese zuversichtliche These gibt großen Anlaß zur Hoffnung. Mit Bereitwilligkeit und mit politischem Willen kann Armut ausgerottet werden. Etwa 220 Millionen Menschen in Schwarzafrika verdienen weniger als einen Dollar am Tag, 122 Millionen Menschen sind funktionale Analphabeten, 205 Millionen haben keinen Zugang zu sauberem Trinkwasser und 205 Millionen sind ohne medizinische Versorgung. Dieser Trend kann und sollte noch während unseres Lebens umgekehrt werden. Das ist zu schaffen, wenn die Korruption in der Verwaltung der öffentlichen Mittel unterbunden wird – Korruption ist Diebstahl an den Armen. Korruption kann unterbunden werden, wenn der Staat seine Prioritäten für die Verteilung der verfügbaren Ressourcen so setzt, daß die Armen eindeutig Vorrang genießen. Mit anderen Worten, es ist zu schaffen, wenn der politische Wille da ist. Es ist zu schaffen, wenn die Globalisierung und die Märkte unter Kontrolle gebracht und so gesteuert werden, daß sie auch die Ärmsten begünstigen, und wenn wirklich wechselseitige Abhängigkeit und Lastenteilung in der Handelspolitik gewährleistet sind. Es ist zu schaffen in einer weniger eigennützigen Welt. Es ist zu schaffen, wenn nicht die Armen die erdrückende Schuldenlast zu tragen haben.

Es ist zu schaffen. Armut ist ein Fluch für die Menschheit. Im *Bericht über die menschliche Entwicklung* von 1998 heißt es, daß die Trends im Konsumverhalten zu den Strukturen des modernen Lebens gehören, die verändert werden müssen, wenn die Menschheit die Armut ausrotten will.

Die zweite von mir angesprochene Herausforderung ist der Themenkreis Demokratie, Menschenrechte und gerechte Staatswesen. Natürlich kann Armut nur dann ausgerottet und Korruption nur dann unterbunden werden,

wenn eine wahrhaft demokratische Politik betrieben wird, die sich der Not der Menschen annimmt und ihr entgegentritt, kurz gesagt, gerechte Staatswesen. Diese Bestrebungen spiegeln die Vision der afrikanischen Staaten wider, die in der Präambel zur Charta der 1963 gegründeten Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) beschlossen, daß „Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Würde die wesentlichen Ziele für die Umsetzung der legitimen Bestrebungen der afrikanischen Völker sind ...“ Die 1981 verabschiedete Afrikanische Charta der Menschen- und Völkerrechte legt einheitliche Mindeststandards für afrikanische Völker fest, die auf den „Tugenden ihrer geschichtlichen Tradition und den Werten der afrikanischen Zivilisation beruhen, von denen sich das Nachdenken über Menschen- und Völkerrechte leiten lassen sollte“. In seinem Bericht an die UNO-Generalversammlung spricht Kofi Annan von dem neu auflebenden Geist Afrikas, der bewußt und ehrlich mit den Strukturen der Vergangenheit umgeht. Dabei erwähnt er die Menschenrechte und die Rechtsstaatlichkeit als Eckpfeiler eines gerechten Staatswesens. Ein Afrika, das sich für gerechte Staatswesen einsetzt, für die freie Beteiligung der Menschen an der Regierung ihres Landes, für die Interaktion zwischen den Regierten und den mit ihrer Zustimmung Regierenden, für die Ausrottung der Korruption und für Rechenschaftspflicht zu jeder Zeit – dieses Afrika wird langfristig Stabilität, Wohlstand und Frieden für alle afrikanischen Völker gewährleisten. In den Worten Kofi Annans:

*„Afrika muß den Willen aufbringen, die Notwendigkeit gerechter Staatswesen ernst zu nehmen, die Achtung der Menschenrechte und der Rechtsstaatlichkeit sicherzustellen, die Demokratisierung voranzutreiben sowie Transparenz und Kompetenz in der öffentlichen Verwaltung zu fördern. Wenn gerechte Staatswesen keinen hohen Stellenwert bekommen; wird Afrika sich nicht von drohenden und den bereits ausgebrochenen Konflikten freimachen können.“*

Fragen nach den geeignetsten Formen der Demokratie für das moderne Afrika bleiben bestehen. Seit dem Höhepunkt der Mehrparteienwahlen, der Abschaffung von Einparteienstaaten und auf Lebenszeit amtierenden Präsidenten mit dem Ende des Kalten Krieges bleiben viele Punkte strittig, nicht nur die „Lebensfähigkeit, ‚Qualität‘ und Relevanz der Art des derzeit stattfindenden Übergangs zur Demokratie, sondern auch seine Nachhaltigkeit und die Chancen für die Konsolidierung/Institutionalisierung der auf den Weg gebrachten Reformen“ (Olokushi, S. 10). All diese Fragen sind legitim; die Antworten darauf könnten dazu beitragen, ein stabileres politisches und gesellschaftliches System aufzubauen, ein System, das die Völker von Afrika als ihr eigenes anerkennen und daher verteidigen können.

Meine dritte Herausforderung ist ein Aufruf zur moralischen Erneuerung des Kontinents und seiner Völker. In gewissem Sinne ist das ein übergreifendes Anliegen, weil es grundlegend für all unsere Anliegen ist. Eine ethische Lebensorientierung ist notwendige Voraussetzung für eine Gesellschaft, die auf dem Prinzip des gerechten Staatswesens beruht und die die Menschenrechte ihrer Bürgerinnen und Bürger schützt. Eine solche Gesellschaft wird positiv auf das ethische Gebot reagieren, Armut und Ungerechtigkeit zu bekämpfen. Eine der Ethik verpflichtete Gesellschaft wird auch versuchen, den Willen Gottes so weit wie möglich im menschlichen Umgang und in der Organisation der Gesellschaft zu verwirklichen. Man wird der Sache Afrikas niemals mit der derzeit herrschenden moralischen Beliebigkeit oder moralischer Ausschließlichkeit gerecht werden. Es muß gemeinsame bleibende Werte geben, die uns auf Dauer miteinander verbinden. Das Kennzeichen für die Größe eines Volkes ist seine Fähigkeit, mit den ethischen Herausforderungen seiner Zeit zurechtzukommen und für diese und die kommenden Generationen die Grundlagen für eine gute Gesellschaft zu legen. Wir sind am menschlichsten dann, wenn wir Sensibilität für ethische Fragen beweisen. Das ist das Kennzeichen des Ubuntu, des Glaubens, der viele Afrikaner an einem Ideal festhalten läßt, daß das eigene Menschsein in einer engen Verbindung zu dem Menschsein der anderen sieht – das größte Geschenk, das wir nachkommenden Generationen hinterlassen können, einer Welt, in der es mehr und nicht weniger Menschlichkeit, Anteilnahme und Liebe gibt.

All dies sehe ich in der Geschichte von den versteinerten Fußspuren. Die Fußspuren sagen mir, daß Gott groß ist, nicht weil er mächtig ist, sondern weil er unter uns gewöhnlichen, sündigen Menschen leben wollte. Diese Hoffnung kann Afrika mit der Welt teilen. Wenn die ökumenische Bewegung – nach der Vollversammlung von Nairobi 1975 – nun auf den großen Kontinent zurückkehrt, wird sie ein Afrika vorfinden, das sich nach Frieden sehnt und das mehr Zuversicht für seine Zukunft gewonnen hat – ein Afrika voller Glauben und Hoffnung,

### *Bibliographie*

Bericht über die menschliche Entwicklung 1997 und 1998 –, UNDP,

Echoes: Justice, Peace and Creation 14/98; Genf: ÖRK.

Adebayo O Olokushi (Hrsg.): The Politics of Opposition; Uppsala; Nordiska Afrikainstitutet, 1998.

Kofi Annan: The Causes of Conflict and the Promotion of Durable Peace and Sustainable Development in Africa; United Nations General Assembly; Doc A/52/871-S/1 998/318.

*Im Hinblick auf das 50jährige Jubiläum des Ökumenischen Rates der Kirchen veranstaltete die Evangelische Akademie Arnoldshain in Zusammenarbeit mit dem Hessischen Rundfunk vom 1. bis 3. Mai 1998 eine Tagung über*

## Die Rolle der Kirchen beim Aufbau einer internationalen Zivilgesellschaft in Europa

*Die folgenden Ausführungen stammen aus dem Einführungsreferat der Direktorin der Akademie:*



Dieses Fachseminar nimmt den im August stattfindenden 50. Jahrestag der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen zum Anlaß, um sowohl der Geschichte des Weltkirchenrats zu gedenken und auf die – rechnet man die Gründungsphase in den zwanziger und dreißiger Jahren hinzu – mehr als fünfzigjährige Tradition zurückzublicken als auch ein Stückweit Bilanz zu ziehen im Hinblick darauf, wie es in Zukunft mit der Ökumene weitergehen soll:

– im Ökumenischen Rat der Kirchen selbst also mit der weltweiten Ökumene;

– im gemeinsamen Haus Europa, also im Zusammenhang mit dem europäischen Einigungsprozeß;

– in der Bundesrepublik Deutschland in der Phase des mit vielen Problemen behafteten Zusammenwachsens von Ost und West, und schließlich

– in unserer Landeskirche, der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN).

Die Evangelische Akademie Arnoldshain ist seit Beginn ihres Wirkens, nicht zuletzt durch die intensive Zusammenarbeit mit dem von 1945 bis in die Mitte der achtziger Jahre in Frankfurt am Main ansässigen Kirchlichen Außenamt, eng mit der Arbeit des ÖRK verbunden gewesen. Schon in den fünfziger Jahren hat die Akademie das Gespräch mit der Orthodoxie aufgenommen. 1970 hat der Exekutiv-Ausschuß des ÖRK hier in Arnoldshain den Sonderfonds für das Anti-Rassismus-Programm bereitgestellt, und nur wenige Wochen später hat sich die Synode der EKHN zur Unterstützung des Sonderfonds entschlossen.

So gibt es gute Gründe, daß die Akademie und der Kirchenfunk, die in dieser Landeskirche ansässig und für diese Landeskirche tätig sind, sich an dem Jubiläum beteiligen.

Dieses Seminar will nun freilich keinen nostalgischen Rückblick anbieten. Der Ökumene bläst ein scharfer Wind entgegen, obwohl die äußeren Daten eine Erfolgsgeschichte widerzuspiegeln scheinen.

Bei der Gründungsversammlung in Amsterdam im August 1948 waren 147 Kirchen, evangelische, anglikanische und orthodoxe (aus der westlichen Welt) zugegen. Seitdem sind immer mehr Kirchen hinzugekommen: 1961 die orthodoxen Kirchen aus Osteuropa, dazu junge Kirchen aus der ganzen Welt, so daß 1991 bei der Vollversammlung in Canberra 323 Mitgliedskirchen vertreten waren.

Das Ziel des ÖRK war es zunächst, der Suche nach der weltweiten Einheit der christlichen Kirchen sichtbaren Ausdruck zu verleihen. Aber schon von Anfang an ging es bei der Frage nach kirchlicher Einheit – aufgrund der Erfahrungen von zwei Weltkriegen in unserem Jahrhundert – auch um die Bemühung um ein friedliches Miteinander zwischen den Völkern. Nach 1945 wollten die Kirchen im kriegszerstörten Europa christlich-kulturelle Werte für den Wiederaufbau mobilisieren.

1975 wurden die gesellschaftsdiakonischen Aufgaben des ÖRK in Nairobi so festgelegt: Die ökumenische Bewegung will „der gemeinsamen Aufgabe der Kirchen im Dienst an Menschen in Not Ausdruck ... verleihen, die die Menschen trennenden Schranken niederreißen und das Zusammenleben der menschlichen Familie in Gerechtigkeit und Frieden ... fördern“.

Damit ergaben sich auch diese Aufgaben: erstens die Verbindung zwischen den beiden Machtbereichen und Blöcken, in die die Welt geteilt war, zu suchen und die christliche Gemeinschaft mit den in Osteuropa lebenden und arbeitenden orthodoxen Kirchen nicht preiszugeben, und zweitens mit der Bekämpfung des Rassismus und Sexismus Wege zu einer gerechten Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, zu suchen.

Im Zusammenhang mit der Entstehung der neuen sozialen Bewegungen sind Arbeitsvorhaben und Ziele des ÖRK von Basisgruppen, Initiativen, Gemeinden und Kirchenleitungen breit unterstützt worden, wengleich z.B. das Anti-Rassismus-Programm, die Unterstützung der Befreiungsbewegungen durch Befreiungstheologien und die Bereitstellung von Finanzmitteln durchaus auch in den Kirchen selbst strittig waren.

Seitdem Glasnost und Perestroika seit 1985 das Schmelzen der Blöcke bewirkten und der Eisernen Vorhang immer mehr zerbröckelte, seit der deutschen Einigung 1990 und dem zeitgleichen Ende des Apartheid-Regimes in Südafrika stellen sich die Fragen und Aufgaben neu.

Nun wird von Vertretern der deutschen kirchlichen Zeitgeschichtsforschung kritisch danach gefragt, inwieweit die Kirchen in Ost und West in der Zeit der Blockbildung ihre Unabhängigkeit gegenüber den politischen Herrschaftssystemen – vor allem des real existierenden Sozialismus – gewahrt und sich für die Geltung der Menschenrechte nicht nur in fernen Ländern der südlichen Halbkugel, sondern auch im sozialistischen Machtbereich der DDR und anderen Ländern Osteuropas eingesetzt haben. War der ÖRK und waren die ihn unterstützenden Kirchen, Basisgruppen und Initiativen – wie ihnen von dieser Seite unterstellt wird – auf dem linken Auge blind, waren sie gar selbst kommunistisch gesteuert? Diese Kritik stellt die Solidaritäts- und Einheitsarbeit der im ÖRK aktiven Kirchen insgesamt in Frage. Dazu kommt, daß das in Gesellschaft und Kirche sich der Ökumene öffnende Klima sich verzogen zu haben scheint. Ist das Thema „Ökumene“ heute „out“? Sind in den fünfzig Jahren des Bestehens des ÖRK keine lebensfähigen Verbindungen geschaffen worden und gewachsen?

Den Veranstaltern scheint das Thema angesichts von Globalisierung und Europäischer Einigung, also einer auf vielerlei Ebenen praktizierten internationalen Zusammenarbeit, nicht nur aktuell, sondern in höchstem Maße zukunftsfruchtig.

Kirchliches Engagement gegen Rassismus und Fremdenfeindlichkeit, für Frieden und Versöhnung zwischen verfeindeten Gruppen, Völkern und Staaten, aber auch Kirchen und Religionen ist gefragt, sowohl beim Aufbau von Demokratien in ehemals autoritären und totalitären Regimen, aber ebenso in den westlichen Gesellschaften, die mit auflebendem Nationalismus, Fremdenhaß und Antisemitismus auf den europäischen Einigungsprozeß, auf den sozialstaatlichen Abbau mit massenhafter Arbeitslosigkeit, überhaupt auf die gesellschaftlichen Veränderungsprozesse reagieren.

Der Bau des Hauses Europa schreitet voran. Die Kirchen stehen vor der Frage, welchen Beitrag sie zum Aufbau einer *Zivilgesellschaft*, einer Gesellschaft von für die Demokratie aktiven, für Menschenrechte sensiblen Bürgerinnen und Bürgern leisten sollen.

Leonore Siegele-Wenschkewitz

## Die Ökumenische Bewegung im Spannungsfeld zwischen Ost und West?

Bericht der 10. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF) vom 6.–8. November 1998 in Elgershausen bei Herborn

Zur 10. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF), die mit einer Jubiläumsfeier und einem ökumenischen Gottesdienst begangen wurde, trafen sich junge Nachwuchswissenschaftler/innen vom 6.–8. November 1998 in Elgershausen. Die AÖF war vor zehn Jahren als ökumenisches Diskussionsforum im Promotionsförderungsbereich des Evang. Studienwerkes Villigst gegründet worden. Das Studienwerk ermöglicht seither die Arbeit der AÖF durch finanzielle und organisatorische Hilfe.

Der Themenschwerpunkt lag dieses Jahr auf der Frage nach dem Platz der orthodoxen Kirchen in der ökumenischen Bewegung.

Die beiden Impulsreferate von Dr. Athanasios Basdekis (orthodoxer Referent der Ökumenischen Centrale in Frankfurt/Main) und Michael Martin (Orthodoxie-Referent der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern) skizzierten das Spannungsfeld, in dem sich die orthodoxen Kirchen innerhalb der Ökumene bewegen. In ihren grundsätzlich entgegengesetzten Thesen spiegelte sich in den Referaten selbst dieses Spannungsfeld.

Dr. Basdekis zeigte den „nahtlosen Übergang“ auf, den die orthodoxen Kirchen von ihrer Vollmitgliedschaft im ÖRK seit Neu-Delhi 1961 bis zu ihrem drohenden Austritt vor Harare 1998 vollzogen haben. Die übrigen Mitgliedskirchen hätten – so Basdekis – die Warnungen orthodoxer Stimmen nicht ausreichend gehört und das ursprüngliche Ziel des ÖRK, die Entwicklung eines gemeinsamen Einheitsmodells

sowie die Formulierung eines gemeinsamen Bekenntnisses aus den Augen verloren. Statt dessen habe sich der ÖRK Problemen wie Interkommunion, inklusiver Sprache, Frauenordination, Rechten von sog. sexuellen Minderheiten und dem interreligiösen Dialog zugewandt. Dabei seien die orthodoxen Kirchen strukturell benachteiligt: Der Verteilerschlüssel innerhalb des ÖRK habe dazu geführt, daß die Orthodoxen immer eine Minderheit seien, was sie nach ihrem theologischen Selbstverständnis und ihren Mitgliedszahlen aber nicht sind.

Mit Berufung auf die Erklärung von Thessaloniki vom Mai 1998, in der die östlich-orthodoxen Kirchen explizit Stellung gegen den ÖRK beziehen, sieht Basdekis die Spannungen in Harare und den evtl. Austritt der orthodoxen Kirchen als vorhersehbare Folge einer langen Entfremdung.

Michael Martin stellte als Anwalt der lutherischen Position einen zu Basdekis entgegengesetzten Referenzrahmen: Christsein gebe es nur in konkreten Konfessionen und Traditionen, von denen keine sich absolut setzen dürfe (gegen jegliche „Rückkehr-Ökumene“). Die Herausforderungen der Welt ließen es nicht zu, daß wir uns in die „Schützengräben der Konfessionen“ zurückziehen.

Positiv würdigte Martin unter Verweis auf die erfolgreichen bilateralen Dialoge zwischen Orthodoxen und Lutheranern zum Thema „Schrift, Tradition und Traditionen“ die Früchte, die das Spannungsfeld zwischen Ost- und Westkirchen hervorgebracht hat.

Sodann beleuchtete Martin auch nicht-theologische Faktoren, die sich auf die Gespräche zwischen Ost und West in der ökumenischen Bewegung auswirken. Er nannte hier die grundsätzliche Denkrichtung östlicher Orthodoxie vom kosmischen Ganzen aus, während sie im westlichen Protestantismus eher vom Individuum ihren Ausgangspunkt nehme. Daraus ergebe sich für den Osten eine stärkere Einbindung des Einzelnen in das Ganze (konkret: in die Kirche), während im Westen eher die Initiative und Verantwortung des Einzelnen für Kirche und Welt gefragt sei. Die östlichen Kirchen fühlten sich daher der Kontinuität, die westlich-protestantischen der Erneuerung verpflichtet. Diese Unterschiede würden nun nach dem Fall des „Eisernen Vorhangs“ neu deutlich im Wiederaufbrechen der alten Spannungen zwischen „Life and Work“ und „Faith and Order“.

Bei aller Kritik an dem Verhalten einiger orthodoxer Kirchen im Vorfeld von Harare, wie es in der Thessaloniki-Erklärung deutlich wird, hält Martin es für einen nicht zu reparierenden Schaden, wenn die orthodoxen Kirchen den ÖRK verlassen würden. Zurück blieben die protestantischen Kirchen, die für ihre Zusammenarbeit bereits anderweitig miteinander vernetzt sind und dann nicht mehr auf den ÖRK angewiesen wären. Der Austritt der Orthodoxen wäre somit das Ende des ÖRK.

Die Diskussion der beiden Referenten und des Plenums kreiste um die Frage, ob es denn innerhalb der Orthodoxen tatsächlich diese eine theologische und kontinuierliche Linie, die Basdekis ausgezogen hatte, gebe, oder ob nicht auch zwischen den Orthodoxen große Spannungen existieren. So hat sich beispielsweise die Rumänisch-Orthodoxe Kirche dezidiert gegen die Thessaloniki-Erklärung ausgesprochen. Die orientalisch-orthodoxen Kirchen waren erst gar nicht nach Thessaloniki eingeladen worden. Ihre Delegierten haben sich wenig später in Damaskus sehr viel moderater zur ökumenischen Situation geäußert. Dazu beobachten die Mitglieder der verschiedenen Gremien innerhalb des ÖRK auch bei orthodoxen Theologen ein zunehmendes Interesse an ethischen Fragen (z. B. am Thema „Versöhnung“ während

der Versammlung in Graz) und nicht mehr allein an Fragen nach der Einheit und des Bekenntnisses der Kirchen. Die politische Verflechtung der orthodoxen Kirchen mit den Regierungen zur Zeit des „Eisernen Vorhangs“ wurde in diesem Zusammenhang in der Diskussion offen angesprochen. Daß dies möglich war, war wiederum bezeichnend für das gelungene und offene Gespräch und den respektvollen Umgang von Referenten und Mitgliedern der AÖF trotz ihrer gegensätzlichen Positionen. Das gute Gesprächsklima war nicht zuletzt ein Ergebnis der sensiblen Moderation von Martin Streck.

Ein zweiter Schwerpunkt der Tagung waren wie üblich die Projektvorstellungen der jungen Ökumeniker und Ökumenikerinnen. Die Themen fundieren entweder missionswissenschaftliche und ökumenische Einsichten durch eine Forschung an der Geschichte (so z. B. ein Projekt über Frauenmission in China von 1920–1955), leisten einen Beitrag zur ökumenischen Hermeneutik (so ein Projekt über kontextuelle Befreiungstheologien in Brasilien und Indien) oder geben Impulse für ethische Grundlegungen der Ökumene (so die neue Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ökumene, die Kirchen und ihr Landbesitz in Südafrika oder das Zusammenleben von Muslimen und Christen im Umfeld der Mannheimer Moschee). Der einladende Bericht einer Polenreise von Studierenden und Professor/innen der Universität Oldenburg machte deutlich, daß für den ökumenischen Nachwuchs zukünftig auch die Beziehung zu den Kirchen Mittel- und Osteuropas auf der Tagesordnung stehen muß.

Die AÖF hat ein großes Interesse, weitere Nachwuchswissenschaftler/innen im Bereich Ökumene und Mission aus verschiedenen Konfessionen und Nationen für den theologischen Austausch zu gewinnen. Die Teilnahme muß nicht mit einer Projektvorstellung verbunden sein, sondern soll auch Freude am Studium in Ökumene und Mission wecken und vertiefen. An den Universitäten gerät dieses Studium wegen der gestrichenen Finanzen in den genannten Bereichen und wegen der Studienzeitverkürzung zunehmend in Gefahr. Die nächste Tagung der AÖF wird vom 5.–7. November 1999 in der Missionsakademie Hamburg zum Schwerpunktthema „Entwicklung und Mission“ stattfinden. Nähere Informationen zur AÖF und zur nächsten Tagung sind zu erfragen bei:

Thomas Prieto Peral, Hohenzollernstr. 44, 80801 München, Tel. 089/5595476, Fax 089/5595406 oder per e-Mail: [a oef@bigfoot.com](mailto:a oef@bigfoot.com).

Außerdem hat die AÖF eine eigene Website, die man einsehen kann unter:

<http://www.uni-heidelberg.de/institute/fak1/oek/a oef>

Jüngst ist der von Mitgliedern der AÖF verfaßte und herausgegebene „Leitfaden Ökumenische Theologie“ erschienen, in dem sich neben Aufsätzen zu theologischen und praktischen Themen der Ökumene, Religions- und Missionswissenschaft auch ein Studienführer zu ökumenischen und missionswissenschaftlichen Instituten im deutschsprachigen Raum, sowie eine Einführung in ökumenische Literatur und PC-Tips für Theolog/innen finden:

Christoph Dahling-Sander / Thomas Kratzert (Hg.), *Leitfaden Ökumenische Theologie*, foedus-Verlag, Wuppertal 1998, 315 S., DM 24,80.

*Gesine von Kloeden*

# ARBEITSGEMEINSCHAFT CHRISTLICHER KIRCHEN

Eine Orientierungshilfe  
über die Grundlagen der ökumenischen Zusammenarbeit in den  
Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen auf nationaler,  
regionaler und lokaler Ebene

## *Vorwort*

Die Orientierungshilfe ist das Ergebnis eines längeren Beratungsprozesses, an dem lokale und regionale ACKs sowie die Bundes-ACK mitgewirkt haben.

Hintergrund und Anlaß dieses Beratungsprozesses war der Wunsch verschiedener lokaler und regionaler ACKs, die in vielen Jahren der ökumenischen Zusammenarbeit gewachsene Gemeinschaft heute verbindlicher und genauer auszudrücken, als dies bei der Gründung der betreffenden ACKs zunächst möglich gewesen war. Hinzu kam die Tatsache, daß sich alle ACKs zunehmend vor die Frage gestellt sehen, wie sie mit Kontaktwünschen und Aufnahmeanträgen neuer, zum Teil wenig bekannter Kirchen oder Gemeinschaften umgehen sollen.

Dies verlangte danach, die Frage nach dem Selbstverständnis der ACK und nach der gewachsenen Gemeinschaft und Zusammenarbeit zwischen den ihr zugehörigen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften neu zu bedenken, zu klären und zu verdeutlichen. Zugleich stellten sich Fragen nach den sachgerechten Kriterien und Verfahren bei Gesprächen mit interessierten und aufnahmewilligen Gruppierungen. Um hier nicht nebeneinander, sondern möglichst miteinander auf allen Ebenen der ACK zu verfahren und zu handeln, war es ratsam, eine gemeinsame Verständigung und Beratung über diese Frage anzustreben.

Der vorliegende Text ist das Resultat dieses Verständigungsprozesses. Er wird bewußt „Orientierungshilfe“ genannt, da er den Charakter einer Empfehlung hat. Das heißt, daß dieser Text bei der Ausarbeitung von Satzungen wie auch bei Aufnahmeverfahren von lokalen und regionalen ACKs als Hilfestellung verwendet werden kann. Für diejenigen ACKs, die die Orientierungshilfe als Grundlage für ihre Satzung verwenden wollen, ist es wichtig, zu beachten, daß der Text der Orientierungshilfe jeweils den örtlichen oder regionalen Gegebenheiten angepaßt werden sollte.

Frankfurt/Main, den 20. November 1998

Ökumenische Centrale

## *1 Grundlage der Gemeinschaft*

1. In der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) schließen sich Kirchen und kirchliche Gemeinschaften zusammen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und gemeinsam erfüllen wollen, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

2. Die Grundlage ihres gemeinsamen Glaubens und ihrer Zusammenarbeit ist das Wort Gottes, wie es in Jesus Christus endgültig geoffenbart und in der Heiligen

Schrift, Altes und Neues Testament, bezeugt ist. Ein wichtiger Ausdruck dieses Glaubens und der Suche nach Einheit ist das Ökumenische Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381).

3. Durch ihre Mitgliedschaft in der ACK bringen sie zum Ausdruck, daß sie miteinander in der Gemeinschaft der einen Kirche Jesu Christi an der Gotteskindschaft teilhaben (Röm 8,15). Dies gilt unbeschadet unterschiedlicher Auffassungen von Taufe und Kirche.

4. Gemeinsam suchen sie nach Wegen, wie ihre Einheit in Christus heute sichtbar werden kann.

## *II Selbstverständnis und Verpflichtung*

1. Die Mitglieder der ACK wissen um die Notwendigkeit gegenseitiger Bereicherung und sehen in der ACK ein Instrument ihrer Zusammenarbeit auf dem Wege zu immer deutlicheren und verbindlicheren Formen der Gemeinschaft, im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung (1 Kor 13).

2. Sie bejahen die Aufgaben der ACK, die in ihrer Satzung niedergelegt sind, und unterstützen einander in dem Bemühen, diese zu erfüllen.

3. Sie verpflichten sich, die Anliegen der ACK ihren Gemeinden nahezubringen und in ihren entsprechenden Gremien zu beraten. Sie sind bereit zu einer engagierten Beteiligung an der Arbeit der ACK und sorgen für angemessene Vertretung in deren Organen. Insbesondere bemühen sie sich, Beschlüsse der ACK in ihrem Bereich so weit wie möglich umzusetzen. Sie verpflichten sich zur anteiligen Finanzierung des Haushalts der ACK.

4. Die Mitglieder der ACK wissen sich dem ökumenischen Prinzip verpflichtet, demzufolge alle Mitglieder der ACK, unabhängig von ihrer Größe, gleichberechtigte Partner sind.

5. Sie erkennen einander als Geschwister an und sind bereit, miteinander im offenen Gespräch zu bleiben. Sie wissen sich eins in der gemeinsamen missionarischen Verantwortung und verpflichten sich zu gemeinsamem Zeugnis in Wort und Tat, wo immer dies möglich ist. Sie befassen sich mit Fragen des Glaubensverständnisses, des Gottesdienstes und des geistlichen Lebens. Sie treten für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ein. Sie vertreten das Ziel einer neuen gerechten Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche. Sie sind bereit, die Auswirkungen ihres Zeugnisses und Dienstes auf die ökumenische Gemeinschaft zu bedenken und in schwierigen Situationen füreinander einzustehen. Sie verzichten auf die gezielte Abwerbung von Mitgliedern anderer Kirchen (Proselytismus).

## *III Angestrebte Folgen für die praktische Zusammenarbeit*

Die unter den Mitgliedern der ACK gewachsene Gemeinschaft sollte ihren konkreten Ausdruck u. a. in folgenden Bereichen finden:

1. Die Mitglieder empfehlen ihren Gemeinden die Beteiligung an ökumenischen Gottesdiensten und ähnlichen Veranstaltungen mit den anderen Mitgliedern der ACK.

Sie beten füreinander und für die Stärkung der ökumenischen Gemeinschaft.

2. Bei Übertritten von einer Kirche in die andere, suchen die beteiligten Gemeinden rechtzeitig das Gespräch untereinander. Sie verzichten auf leichtfertige Proselytismusvorwürfe.

3. Bei volksmissionarischen Veranstaltungen, wie zum Beispiel Evangelisationen, bemühen sie sich um Zusammenarbeit und informieren sich in jedem Fall vorher gegenseitig vor Ort.

4. Sie nehmen gemeinsam öffentliche Verantwortung wahr im Dienst an dem Nächsten und in der Gesellschaft.

5. Sie sind grundsätzlich bereit, einander kirchliche Räume zur Verfügung zu stellen.

6. Sie lassen die Anstellung von Angehörigen anderer ACK-Mitglieder in ihren kirchlichen Einrichtungen zu, wo immer dies möglich ist.

7. Ihren kirchlichen Verbänden und Vereinen empfehlen sie, sich für Angehörige anderer ACK-Mitglieder zu öffnen, wo dies sinnvoll erscheint.

8. Die Arbeit in kirchlichen Kindergärten und Schulen sowie der von den Kirchen verantwortete Religionsunterricht in den Schulen sollen grundsätzlich von ökumenischem Geist geprägt sein.

9. Die Mitglieder der ACK streben an, daß Eheschließungen ihrer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter mit Angehörigen anderer Mitglieder keine dienst- oder arbeitsrechtlichen Folgen haben.

*Mehrere der o.g. Punkte werden oft als „ACK-Klausel“ bezeichnet.*

#### *IV Formale Kriterien für die Aufnahme in die ACK*

##### *Allgemeine Grundsätze*

1. Eine Kirche oder kirchliche Gemeinschaft kann dann Mitglied in der ACK werden, wenn sie bereits über einen längeren Zeitraum mit geordneter Leitung und rechtlicher Struktur besteht und bereit ist, der Satzung zuzustimmen.

2. Der Antrag auf Aufnahme in die ACK bedarf einer ausführlichen Begründung, die über die Motivation der betreffenden Kirche Auskunft gibt und ihr Verständnis von Ökumene sowie ihre entsprechende Praxis (Schrifttum, ökumenische Bewußtseinsbildung und ökumenische Erfahrung auch vor Ort usw.) erkennen läßt. Dafür bieten die Abschnitte I–III des vorliegenden Dokuments eine Orientierung.

3. Jede antragstellende Kirche oder kirchliche Gemeinschaft gibt in Vorgesprächen Auskunft darüber, ob sie sich einer Konfessionsfamilie zugehörig weiß oder zu welchen ACK-Kirchen sie eine besondere Nähe hat.

Diese Mitglieder bzw. die Mitglieder aus der betreffenden Konfessionsfamilie werden im Laufe des Aufnahmeverfahrens um ein Votum gebeten.

4. Die Aufnahme eines neuen Mitglieds bedarf der Zustimmung aller bisherigen Mitglieder der ACK.

##### *5. ACK auf Bundesebene*

Eine Kirche oder kirchliche Gemeinschaft kann Mitglied der ACK in Deutschland werden, wenn sie eine bundesweite Organisationsstruktur besitzt.

Voraussetzung für die Mitgliedschaft in der ACK in Deutschland ist darüber hinaus die sichtbare Bereitschaft, auch regional und lokal ökumenisch mit ACK-Mitgliedern zusammenzuarbeiten.

## 6. Regionale ACKs

Eine Kirche oder kirchliche Gemeinschaft kann Mitglied in einer regionalen ACK werden, wenn sie in der betreffenden Region mit mehr als einer Gemeinde an verschiedenen Orten oder mindestens einer Gemeinde mit mehreren Gottesdienststationen präsent ist. In regionalen ACKs der Stadtstaaten gilt die Regelung für lokale ACKs.

Voraussetzung für die Mitgliedschaft in einer regionalen ACK ist darüber hinaus die sichtbare Bereitschaft, nicht nur mit der ACK auf Bundesebene, sondern auch lokal ökumenisch mit ACK-Mitgliedern zusammenzuarbeiten.

## 7. Lokale ACKs

Eine lokale ACK kann gegründet werden, wenn sich mehr als zwei Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften unterschiedlicher Konfession zusammenschließen und sich eine entsprechende Ordnung geben.

Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften können Mitglied in einer lokalen ACK werden, wenn sie in deren Gebiet mindestens eine selbständige Gemeinde mit geordneter Leitung am Ort und rechtlicher Struktur haben.

## 8. Beendigung der Mitgliedschaft

Wenn ein Mitglied erklärtermaßen oder faktisch die Satzung der ACK nicht mehr bejaht, kann es analog zum Aufnahmeverfahren zu einer Beendigung der Zugehörigkeit zur ACK kommen.

### *V Mitglieder, Gäste, Beobachter*

Neben der Mitgliedschaft kann die ACK einen Gaststatus für jene Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften einräumen, welche die Grundlage der ACK bejahen und sich an ihrer Arbeit beteiligen wollen, für die jedoch eine Mitgliedschaft, aus welchen Gründen auch immer, nicht oder noch nicht angezeigt ist.

Es wird empfohlen, daß die Mitgliedskirchen bei der Nominierung ihrer Delegierten nach Möglichkeit auch ökumenische und multilaterale Gruppierungen berücksichtigen.

Darüber hinaus gibt es den Beobachterstatus, den die ACK Werken, Verbänden, Institutionen und Organisationen gewähren kann, sofern sie für die Arbeit der ACK von Bedeutung bzw. unverzichtbar sind.

### ANHANG

Gesichtspunkte zur Hilfe, Vorbereitung und Führung eines Gesprächs mit Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften, die in die ACK aufgenommen werden wollen.

Der folgende Leitfaden soll als Hintergrundfolie für diejenigen dienen, die ein Gespräch mit antragstellenden Kirchen und kirchlichen Gemeinden zu führen haben. Fragen theologisch-dogmatischer Art werden sich je nach Konfession mit unterschiedlichem Schwerpunkt stellen und sind hier nicht berücksichtigt.

Bei den einzelnen Themen und Fragen ist auf die Ausführungen in der „Orientierungshilfe“ hinzuweisen (Grundlagen, Selbstverständnis, Verpflichtung sowie praktische Vereinbarungen).

1. Geschichte der anfragenden Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft – weltweit und in Deutschland (Daten zur geschichtlichen Entwicklung etc.)
2. Anzahl der Mitglieder (statistische Angaben) und die Entwicklung der Mitgliederzahl in den letzten fünf Jahren
3. Anzahl der Gemeinden und Zweiggemeinden oder der regelmäßigen Gottesdienstorte (vgl. IV: Formale Kriterien für die Aufnahme)
4. Organisationsform und -struktur
5. Rechtlicher Status / Rechtsform (e. V., KdÖR o. ä.)
6. Zugehörigkeit bzw. Zugehörigkeitsgefühl zu einer bestimmten Kirchen- bzw. Konfessionsfamilie
7. Zugehörigkeit und Beziehungen zu überregionalen Organisationen (Europa, weltweit)
8. Motivation für die Antragstellung und Verständnis von Kirche und Ökumene
9. Ökumenische Erfahrungen aus der Zusammenarbeit mit anderen Kirchen und Gemeinden, die für die Gemeinschaft in der ACK von Bedeutung sind
10. Selbsteinschätzung über den gestellten Aufnahmeantrag in der eigenen Kirche (volle Zustimmung, Zustimmung mit Vorbehalten, ablehnende Stimmen)
11. Vorbehalte gegen eine Zusammenarbeit in der ACK, insbesondere gegen bestimmte Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften in der ACK
12. Besonderes ökumenisches Engagement in bestimmten Fragen
13. Entscheidungsinstanzen und Konsensbildung vor allem in theologischen und Glaubensfragen
14. Elemente der Leitungsstruktur der anfragenden Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft: Episkopal, synodal, presbyterial, kongregationalistisch etc.
15. Haltung und Verfahren bei Übertrittsbegehren aus anderen bzw. in andere Kirchen und kirchliche Gemeinschaften
16. Vorstellungen über Mission und Evangelisation und missionarisches Wirken
17. Bewertung der Arbeit der ACK (exemplarische Arbeitsfelder aus der letzten Zeit) durch die antragstellende Kirche oder kirchliche Gemeinschaft im Blick auf die angestrebte Zusammenarbeit.

## In memoriam D. Dr. Hanfried Krüger

Am 11. Dezember 1998 starb zu Frankfurt am Main in der Mitte seines fünfundachtzigsten Lebensjahres der langjährige Schriftleiter unserer Zeitschrift, der Oberkirchenrat im Ruhestand D. Dr. Hanfried Krüger. Seit längerer Zeit lebte er, durch die Beschwerden des Alters bedingt, zurückgezogen und vermochte es nicht mehr, sich in der früher gewohnten Weise persönlich am ökumenischen Geschehen zu beteiligen, an das er seine Liebe und seine Tatkraft, sein reiches Wissen und seine kluge Begabung in den Jahrzehnten des beruflichen Lebens gewandt hatte. Als wir im Rahmen der Ökumenischen Centrale, deren Leiter er fast ein Vierteljahrhundert in der Nachfolge des unvergeßlichen, so unzeitig verstorbenen D. Dr. Wilhelm Menn geworden war, am 12. April 1994 seinen achtzigsten Geburtstag mit einem kleinen Empfang begingen, zeigten sich in seiner Erscheinung wohl die Spuren der Jahre; aber da waren immer noch die wissenden Augen, der verschmitzt lächelnde Mund, die kluge Verhaltenheit in seinem Wesen, die ihn seit jeher kennzeichneten; und aus seinen Worten sprach die alte Zuwendung zum Thema seines Lebens, zur ökumenischen Bewegung, weltweit und im eigenen Land. Sein Herz schlug unvermindert für die Sache der Einigung der christlichen Kirchen, die Gottes Wille und seine Verheißung ist, wofür es zu beten und zu arbeiten gilt, wie er es getan hat; eine Gabe der Gnade, über die wir nicht verfügen, die wir letztlich nur unverdient empfangen können.

Hanfried Krüger war nach seiner Promotion zum Doktor der Philosophie im Jahre 1937 mit einer Arbeit über „Verständnis und Wertung der Mystik“ bei dem Marburger Professor Friedrich Heiler, dem ökumenisch engagierten Theologen und in der Philosophie bewanderten Religionsgeschichtler, zunächst Gemeindepfarrer in Lauenstein bei Hameln geworden. Doch schon bald wurde er als Kirchenrat für das theologische Prüfungswesen und für die ökumenischen Beziehungen in das Landeskirchenamt in Hannover berufen, von wo aus er 1953 als Oberkirchenrat im damaligen Kirchlichen Außenamt in Frankfurt am Main in den Dienst der Evangelischen Kirche in Deutschland trat. In den folgenden drei Jahrzehnten wurde er zu einem ihrer maßgeblichen Ökumeniker, zuerst noch unter der Leitung Martin Niemöllers, des ersten Präsidenten des Außenamtes, dann freilich immer eigenständiger und umfassender in der ihm übertragenen Verantwortung. Es waren die Zeiten des Aufbruchs in den ökumenischen Beziehungen der EKD nach dem Zweiten Weltkrieg und ihrer Ausweitung und Konsolidierung. Es folgten die Jahre der schwierigen Auseinandersetzungen um den Weg der Ökumene seit Ende der sechziger Jahre, als die Weltverantwortung der Kirchen in den Vordergrund des ökumenischen Interesses trat und die theologische Arbeit von Faith and Order, an der ihm soviel gelegen war, in den Schatten zu stellen drohte. Und dies alles im Zeichen des politischen Ost-West-Konflikts in Europa mit seinen Auswirkungen auf die ökumenische Welt, in der Hanfried Krüger sich dem Brückenschlag zu den Kirchen hinter dem damaligen Eisernen Vorhang im östlichen Europa verpflichtet wußte, allen Schwierigkeiten und Mißdeutungen zum Trotz. Nicht ohne Grund hat ihm die Evangelische Theologische Akademie der Lutherischen Kirche in Ungarn zu Budapest 1973 den theologischen Ehrendoktor verliehen. Später ließ er es sich als Honorarprofessor an der Universität Mainz seit 1982 angelegen sein, mit seinen Studenten immer wieder Stu-

dienfahrten in das andere Europa zu machen, zu den Kirchen, mit denen wir ungeachtet aller von außen auferlegten Gegensätze geschichtlich und theologisch zusammengehören.

Ein Mann der lauten Worte und der schrillen Töne war Hanfried Krüger freilich nie. Doch war er mit seinem Sinn für solide und umfassende Information, mit seiner Leidenschaft für die gewissenhafte ökumenische Erkenntnisbemühung und mit seiner unermüdlichen Hörbereitschaft eine allseits anerkannte und gesuchte Autorität; ein solider, theologisch belesener und nachdenkender Gesprächspartner, dem niemand die menschliche Sympathie versagte und der selbst eine Herzenszuwendung erkennen ließ, die zugleich beharrlich und unaufdringlich war. Er liebte es, eher im Hintergrund zu bleiben. Die Auftritte auf der Bühne der großen Öffentlichkeit überließ er gern den dazu Berufenen, denen er immer sehr sorgfältig und bereitwillig von seinem Schreibtisch aus zuarbeitete.

Seine vielseitige Begabung und seine wachsenden Erfahrungen ließen es nur folgerichtig und ganz natürlich erscheinen, daß ihm zentrale ökumenische Leitungsaufgaben im deutschen Bereich zuwuchsen: von 1953 bis 1979 Ökumene-Referent der EKD, von 1956 bis 1980 Leiter der Ökumenischen Centrale und seit 1962 zugleich der Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen; nicht zuletzt von 1956 bis 1984 Schriftleiter der „Ökumenischen Rundschau“ und Herausgeber ihrer verdienstvollen Beihefte, in denen er die ökumenische Entwicklung und die theologischen Gespräche zwischen den Kirchen sorgfältig dokumentierte. Seine Jahresberichte über die ökumenische Bewegung im Kirchlichen Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland sind von einem unschätzbaren Wert für alle, die sich über die Entwicklungen der Ökumene vor unserer Zeit sachkundig informieren möchten.

Man kann Hanfried Krüger mit gutem Recht einen der Pioniere der Ökumene bei uns nennen, auf dessen erstaunliches Lebenswerk mit seiner Verlässlichkeit und Sachbezogenheit wir Heutigen immer mit Gewinn zurückgreifen werden. Die „Ökumenische Rundschau“ ist unter seiner Leitung aus recht kleinen Anfängen zu einer der großen deutschsprachigen ökumenischen Zeitschriften geworden, der einzigen im evangelischen Bereich, dort entstanden und bis heute angesiedelt, aber von Anfang an offen für die Gesprächsbeiträge und Denkanstöße aus allen Kirchen im In- und Ausland, die uns auf dem Weg zu einer größeren, vertieften, in der Wahrheit des Glaubens begründeten Einheit weiter helfen; ein freies Forum für das wohlinformierte, umfassende und kritische ökumenische Gespräch, dessen Anwalt Hanfried Krüger zeitlebens gewesen ist.

Angesichts seines Todes gedenken wir als Herausgeber, Schriftleitung und Leserschaft der „Ökumenischen Rundschau“ seiner vor Gott in Dankbarkeit, Hochachtung und Zuversicht. Eigentümlich, daß ihn der Ruf aus dieser Welt im Jubiläumsjahr des Ökumenischen Rates der Kirchen traf, gerade in den Tagen seiner Achten Vollversammlung in Harare auf dem afrikanischen Kontinent; ein halbes Jahrhundert nach seiner Gründung in Amsterdam im Jahre 1948. Er ist seinen Weg seit seinen Anfängen von Herzen mitgegangen, zuletzt sicher nicht ohne Fragen und Sorgen. Seine Lebensarbeit hat Frucht getragen und wird im Segen bleiben.  
*Requiescat in pace!*

*Heinz Joachim Held*

## Gestern – heute – morgen

In ihrer *gemeinsamen Erklärung zum Schuldenerlaß* sprachen sich die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland für einen wirksamen Schuldenerlaß zugunsten armer Länder aus. Sie erinnerten auch an das Londoner Schuldenabkommen von 1953, in dem der *Bundesrepublik Deutschland die aus der Kriegszeit herrührenden Schulden weitgehend erlassen worden seien*.

Erzbischof Oscar Rodriguez Maradiaga (Honduras), Präsident des Lateinamerikanischen Bischofsrates (Celam), ist *Schirmherr über die Kampagne „Erlaßjahr 2000. Entwicklung braucht Entschuldung“*. Die Initiative setzt sich für einen *Schuldenerlaß der ärmsten Länder* sowie für die Einführung eines internationalen Insolvenzrechtes ein.

Bundeskanzler *Gerhard Schröder* (SPD) sagte in seiner Regierungserklärung, *Deutschland werde sich für einen umfassenden Schuldenerlaß* für die vom Hurrikan „Mitch“ betroffenen Staaten einsetzen.

Der französische Premierminister *Lionel Jospin* hat wegen der Hurrikan-Katastrophe *Schuldenerleichterungen* für Mittelamerika gefordert. Als ersten Schritt werde Frankreich eine Initiative für ein *Schuldenmoratorium* starten.

Bischof *Karl Lehmann*, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz hat sich ebenfalls für einen *Schuldenerlaß* für die vom Hurrikan betroffenen Staaten Mittelamerikas ausgesprochen.

Die *Evangelische Kirche in Deutschland* (EKD) hat einen *Schuldenerlaß* für die vom Hurrikan „Mitch“ betroffenen Staaten Mittelamerikas gefordert. Dieser müsse aber „im Verband der Geberländer und nicht nur rein bilateral“ erfolgen.

Die *Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* (ACK) bejaht die „Bewegung für einen *Schuldenerlaß* im Interesse der ärmsten Länder ... im Geist des Erlaßjahres“ (Graz, HE 6.1) als eine *dringliche ökumenische Aufgabe*. Damit bittet die Mitgliederversammlung der ACK ihre Mitglieds-, Gastkirchen und Beobachter sowie die regionalen ACKs, sich an der *Bewegung zum Schuldenerlaß im Interesse der ärmsten Länder* (Erlaßjahr 2000) zu beteiligen, indem sie ihre Gemeinden in den Prozeß einbeziehen, die entsprechend tätigen Basisgruppen fördern und die Vernetzung mit ihnen suchen und ökumenische Initiativen zum Erlaßjahr entwickeln und fördern.

Der *Ökumenische Rat der Kirchen* (ÖRK) hat zum Abschluß seiner 8. Vollversammlung in Harare dringend einen *Schuldenerlaß für die ärmsten Entwicklungsländer* gefordert. Die Regierungen der Industrieländer müßten ihnen *im Jahr 2000 einen Neuanfang* ermöglichen. Die Regierungen der am stärksten industrialisierten Staaten werden zudem aufgefordert, sich für eine „weltweite Wirtschaftsreform“ einzusetzen. Ziel sei eine gerechte Verteilung des Reichtums bei Vermeidung neuer Schuldenkrisen. Der ÖRK *unterstützt mit seiner Erklärung zahlreiche Initiativen in Europa und Nordamerika, die im Jahr 2000 eine Schuldenstreichung für Länder der Dritten Welt erreichen wollen*. Nach biblischer Tradition müssen nach einer bestimmten Zeit Schulden erlassen, Sklaven befreit und Landbesitz neu verteilt werden.

Der simbabwische Präsident *Robert Mugabe* hat den *Weltkirchenrat bei der Vollversammlung in Harare aufgefor-*

dert, sich für einen *Schuldenerlaß* zugunsten der ärmsten Entwicklungsländer einzusetzen.

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) *will im Zusammenhang mit der Jahrtausendwende das Verhältnis von Protestantismus und Kultur zum Thema machen*. Anfang 1999 werde ein Impulstext veröffentlicht, der einen bis ins Jahr 2000 reichenden Konsultationsprozeß zur Beziehung von Protestantismus und Kultur einleiten soll

*Das europäische Jugendtreffen von Taizé* fand vom 28. Dezember bis 1. Januar in Mailand statt. Zehntausende von Jugendlichen aus West- und Osteuropa nahmen daran teil.

Waldenser kritisieren Ratzingers Erklärung zum Papstamt. Paolo Ricca, waldensischer Pfarrer und Dozent für Geschichte, erklärte, die am 30. Oktober veröffentlichten „*Erwägungen der Glaubenskongregation*“ zum „*Primat des Petrusnachfolgers im Geheimnis der Kirche*“ führten in eine Sackgasse. Wenn am Ende allein der Papst entscheide, sei die Einheit der Christen nichts anderes als eine Ausdehnung der Einheit der Katholiken auf alle Christen.

Die *südafrikanische Niederländisch-Reformierte Kirche* (NGK), die jahrzehntelang die Apartheid unterstützt hatte, hat jetzt die weiße Vorherrschaft als falsch und als Sünde, nicht nur in ihren Auswirkungen, sondern in ihrer gesamten Natur bezeichnet. Die *theologische Rechtfertigung der Politik der Rassentrennung* wird als „*theologische Irrlehre*“ bezeichnet. Eine entsprechende Resolution hat die Kirche auf einer Synode in Pretoria verabschiedet.

Jahrhundertealte soziale und konfessionell verwurzelte Konflikte zwischen Protestanten und Katholiken brachten

fast drei Jahrzehnte lang in der britischen Provinz Nordirland Gewalt und Terror. *Maßgeblich beteiligt an einem Friedensabkommen*, das einen halbautonomen Status für Nordirland mit einer Regionalversammlung vorsieht, waren die *nordirischen Politiker John Hume* (katholischer Chef der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei) und *David Trimble* (Vorsitzender der protestantischen Ulster Unionist Party), die am 16. Oktober dafür den *Friedensnobelpreis* erhielten.

Der braunschweigische Landesbischof und Präsident des Lutherischen Weltbundes, Christian Krause, besuchte vom 29. Oktober bis 2. November die *lutherische Minderheitskirche in Slowenien* und einige der 20 Gemeinden der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses und wirkte außerdem in einem vom Fernsehen übertragenen Gottesdienst am Reformationstag mit.

Am Reformationstag, 31. Oktober, feierte die *deutsche evangelische Gemeinde in Jerusalem den 100. Jahrestag der Einweihung ihrer Erlöserkirche*. Bischof Rolf Koppe, Auslandsbischof der EKD, hielt die Festpredigt. Der Propst der Erlöserkirche, Karl Heinz Ronecker, will mit Vorträgen, Konzerten, Ausstellungen, Exkursionen, einem ökumenischen Kirchentag und einem Symposium die Präsenz der deutschen Protestanten im Heiligen Land nicht nur feiern, sondern auch kritisch hinterfragen.

Die Indianer Brasiliens wollen die *offiziellen 500-Jahr-Feiern des Landes im Jahr 2000 boykottieren*. Die 500jährige Geschichte sei ein „*systematischer Völkermord*“ an den Indianern. Als die ersten Portugiesen kamen, lebten fünf Millionen Indianer auf dem brasilianischen Territorium, heute sind sie auf nur 330 000 Personen reduziert. Die

meisten indianischen Gemeinschaften leben heute im Elend, und der Indianerrat macht die Regierung dafür verantwortlich.

Mit rund 150 Veranstaltungen soll in diesem Jahr in Sachsen-Anhalt des 500. Geburtstags von Katharina von Bora, der Ehefrau Martin Luthers, gedacht werden. Pfarrerin Bärbel Wartenberg-Potter wird im Festgottesdienst am 30. Januar in Eisenach die Predigt halten.

Auf der EKD-Synode in Münster (1. bis 6. November) wurde mitgeteilt, daß die EKD eine Konzentration ihrer entwicklungsbezogenen Arbeit anstrebt. Bis Ende des kommenden Jahres soll ein gemeinsames Entwicklungswerk gebildet werden. Bisher arbeiten fünf Stellen in der Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst zusammen: der EKD-Ausschuß „Kirchliche Mittel für Entwicklungsdienst“ (KED), das Diakonische Werk der EKD als Geschäftsführung von „Brot für die Welt“, die Arbeitsgemeinschaft „Dienste in Übersee“ (DÜ), das Evangelische Missionswerk in Deutschland (EMW) und die Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe (EZE). Der Vorstand der Arbeitsgemeinschaft stimmte den Angaben zufolge der Bildung eines gemeinsamen Entwicklungswerkes zu, dem aber Brot für die Welt gegenwärtig nicht beitreten wolle, da es seit 40 Jahren eng mit dem Diakonischen Werk verbunden sei.

Die niederländische Synode der alt-katholischen Kirche der Utrechter Union (seit 1989) faßte den Beschluß, daß künftig auch Frauen Priesterinnen und Bischöfinnen werden können.

Vom 27. bis 29. Oktober 1998 fand die 202. Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kir-

chen in Deutschland (ACK) im Roncalli-Haus in Magdeburg statt. Verbunden war diese Delegiertenversammlung mit der jährlichen Konferenz der Geschäftsführer/innen der 15 regionalen ACKs. Im Rahmen der Mitgliederversammlung wurden drei Kirchen neu als Vollmitglieder in die ACK aufgenommen: die Koptisch-Orthodoxe Kirche in Deutschland, die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche und die Arbeitsgemeinschaft der Anglikanisch-Episkopalen Gemeinden in Deutschland. Zur ACK gehören nunmehr 17 Mitglieds- und 4 Gastkirchen. Im Hinblick auf die 8. Vollversammlung des ÖRK im Dezember in Harare verabschiedete die Mitgliederversammlung eine Grußbotschaft an den ÖRK, in der betont wird, daß die Kirchen durch die Arbeit des ÖRK einander näher gekommen seien und wichtige Impulse erhalten hätten. Ergänzend heißt es: „Wir ermutigen alle, die ökumenisch Verantwortung tragen in Zeugnis und Dienst für die Einheit der Kirche Jesu Christi nicht nachzulassen und versichern sie unserer Fürbitte.“ Das Projekt „Lade Deine Nachbarn ein“ wird mit einer Auftaktveranstaltung am 25. Januar in der Katharinenkirche in Frankfurt/M um 18.00 Uhr beginnen. Es wird von der ACK, dem Zentralrat der Juden und dem Zentralrat der Muslime getragen. Materialien zur Aktion sind bei der Ökumenischen Centrale, Postfach 900617, 60446 Frankfurt/M erhältlich.

Vom 8. bis 18.11. 1998 fand die Ökumenische Friedensdekade statt, die von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen und von Friedensinitiativen getragen wird, unter dem Motto „Einer muß anfangen aufzuhören“. Aus Anlaß der Friedensdekade erhielt Bundestagsvizepräsidentin Antje Vollmer am 17. November in Magdeburg den Lothar-Kreyssig-Friedenspreis. Damit sollen

ihre Verdienste um die Aussöhnung mit dem Judentum und Osteuropa gewürdigt werden.

Die *Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) wird der Leuenberger Kirchengemeinschaft beitreten*. Die Unterzeichnung der „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa“ sei ein positives Signal für die weitere Gestaltung der protestantischen europäischen Kirchen.

Die Unterzeichnung der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre ist auf unbestimmte Zeit verschoben* worden. Die geplante lutherisch-katholische Erklärung könne nur unterzeichnet werden, wenn es bei beiden Partnern ein gemeinsames Verständnis des Dokuments gebe, sagte der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes (LWB), Ishmael Noko, am 14. November vor Journalisten in Genf.

Der Ökumenische Rat der Kirchen will die *Zahl der Orthodoxen in seinem unstrukturierten Genfer Mitarbeiterstab erhöhen*. Von fünf Neuernennungen, die der Exekutivausschuß auf seiner jüngsten Sitzung zum 1. Januar 1999 ausgesprochen habe, kämen drei aus orthodoxen Mitgliedskirchen.

Vom 3. bis 14. Dezember fand in Harare/Simbabwe die *8. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen* statt. (Das nächste Heft der ÖR wird sich schwerpunktmäßig damit befassen.)

Am 10. Dezember wurde auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Harare (Simbabwe) der *neue ÖRK-Zentralausschuß gewählt*.

Darin werden 5 Delegierte der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) vertreten sein (bisher 7). Hintergrund ist die Verringerung der Plätze für europäische Kirchen von 53 auf 48, die durch

die Aufnahme zahlreicher neuer Kirchen aus dem Süden notwendig wurde.

Aus dem Bereich der EKD wurden gewählt: *Wolfgang Huber* (55), Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, *Margot Käßmann* (40), Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentags, *Marita Krüger* (48), Oberkirchenrätin der Thüringischen Landeskirche, *Christa Kronshage* (55), Mitglied der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Westfalen und *Heike Bosien* (28), Vikarin der Württembergischen Landeskirche.

Für die mennonitische Kirche wurde der Theologe *Fernando Enns*, Studienleiter am Ökumenischen Institut in Heidelberg, berufen.

Der Württembergische Landesbischof Eberhardt Renz, der von 1994 bis 1998 Mitglied des ÖRK-Zentralausschusses war und als engagierter Ökumeniker gilt, wurde am 14. Dezember zu einem der *Präsidenten des ÖRK* gewählt.

Die 8. Vollversammlung des ÖRK in Harare hat *acht neue Mitgliedskirchen* in den Ökumenischen Rat der Kirchen aufgenommen. Ein neuer Antrag der Celestial Church of Christ in Nigeria wurde zur weiteren Beratung ausgesetzt. Damit ist die Zahl der assoziierten und Vollmitglieder des Rates auf 339 gestiegen.

Die 8. Vollversammlung des ÖRK hat der Gründung eines „Forums Christlicher Kirchen und Ökumenischer Organisationen“ zugestimmt. Eine Delegierte der Anglikanischen Provinz Uganda, Nima Joyce, verglich daraufhin den ÖRK mit einem polygamen Ehemann, der sich nach 50jähriger Ehe eine andere Frau sucht, weil er mit der ersten nicht mehr zurechtkommt. Am Rand der Vollversammlung äußerten sich deutsche Delegierte und Beobachter *überwiegend*

*kritisch zu den Forumsplänen.* Auch in der Plenardebatte wurden Bedenken laut. *Befürchtet wurde eine „Aufweichung“ des ÖRK durch Abwanderung von Kirchen in das Forum.* Der Beschluß, der das Forums-Projekt billigte, gab dem Zentralaussschuß eine Reihe von Richtlinien mit auf den Weg. Demnach müsse deutlich zwischen „*Wesen und Zielsetzung des ÖRK und des Forums*“ unterschieden werden. Die verbindlichere Mitgliedschaft im ÖRK

dürfe nicht mit der Mitwirkung im Forum verwechselt werden. Außerdem müßten die beteiligten Kirchen und Organisationen für die Kosten des Forums gemeinsam aufkommen.

Am 10. Dezember war der *50. Jahrestag der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, die durch die Resolution der Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 angenommen worden war.

## Von Personen

*Gewählt, berufen, ernannt, verabschiedet:*

Hans Hafenbrack, seit 1978 Chefredakteur der Zentralredaktion epd, Frankfurt am Main, hat sich am 31. Dezember 1998 in den Ruhestand verabschiedet.

Oberlandeskirchenrat Henje Becker (62), Leiter der Personalabteilung und langjähriger Ökumene-Referent in der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig, trat am 31. Dezember in den Ruhestand. Er war von 1990 bis 1997 Vorsitzender des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (LWB) und des Hauptausschusses für kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst.

Perre Tran Oinh Tu (61) wurde zum Bischof von Srhu Cuong in Vietnam ernannt. Seit 1995 war die Stelle nicht mehr besetzt.

Thomas Yeh Sheng-man (58), taiwanesischer Priester, wurde als erster Chinese zum Botschafter des Heiligen Stuhles ernannt. Er tritt an die Stelle des apostolischen Nuntius in Sri Lanka.

Gustavo Gutierrez (70), einer der bekanntesten lateinamerikanischen Befreiungstheologen, hat die Ehrendoktor-

würde der Katholisch-Theologischen Fakultät in Freiburg/Schweiz erhalten.

Dorothea Greiner, Pfarrerin in Holzkirchen bei Bad Tölz, ist die erste Oberkirchenrätin der bayerischen Landeskirche. Die 39jährige wird im März Nachfolgerin von Ausbildungsreferent Horst Birkhölzer (64).

Albrecht Bungeroth, Amtsrichter in Gifhorn, wird neuer Präsident der hannoverschen Landessynode. Der 58jährige ist Nachfolger von Valentin Schmidt, der wegen seiner Tätigkeit als Präsident des EKD-Kirchenamtes auf eine erneute Kandidatur verzichtet hatte.

Reinhard Hempelmann wird ab 1. Januar 1999 Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen als Nachfolger von Michael Nüchtern. Er ist Pfarrer der Evangelischen Kirche in Westfalen und promovierte an der Universität Heidelberg in Systematischer Theologie.

Michael Nüchtern (48), Oberkirchenrat und seit 1995 Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) in Berlin, ist am 11. Oktober in sein Amt als Leiter des Referats „Verkündigung, Gemeinde und

Gesellschaft" der badischen Landeskirche eingeführt worden.

Erzpriester Radu Constantin Miron, griechisch-orthodox, ist am 24. Oktober zum Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen als Nachfolger von Monsignore Dr. Herbert Hammans gewählt worden.

Theodor Nikolaou, Professor für Orthodoxe Theologie und Leiter des gleichnamigen Instituts, wurde die Ehrendoktorwürde „Hll. Kyrill und Method“ von Veliko Tarnovo (Bulgarien) für seinen „Beitrag zur Entwicklung der theologischen Wissenschaft in Südost-europa“ verliehen.

Rainer Bürgel, der Vizepräsident der Evangelischen Kirche der Union (EKU), ist zum neuen Vorsitzenden des Evangelischen Kirchbautages gewählt worden. Er tritt die Nachfolge des verstorbenen Rainer Volp an. Zu den Aufgaben des Kirchbautages gehören die Beratung bei der Gestaltung kirchlicher Gebäude und Maßnahmen zum Erhalt alter Kirchen.

Dr. Matthias Türk, bisher Sekretär des Würzburger Bischofs Dr. Paul-Werner Scheele, ist in den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, berufen worden.

*Es vollendeten*

*das 75. Lebensjahr:*

die südafrikanische Schriftstellerin Nadine Gordimer, am 20. November;

*das 70. Lebensjahr:*

Bischof Theodor Gill, Herrnhuter Brüdergemeine, von 1971 bis 1990 Mitglied der Kirchenleitung der Evangeli-

schen Brüder-Unität in der ehemaligen DDR, am 11. November;

Dietrich Ritschl, Professor für Systematische Theologie (Dogmatik und Ökumenische Theologie) an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg am 17. Januar;

*das 60. Lebensjahr:*

Manfred Sorg, Präses der Evangelischen Kirche in Westfalen, am 25. Oktober.

*Verstorben sind:*

Rainer Volp, Professor für Praktische Theologie in Mainz, galt als einer der renommiertesten Vermittler zwischen Christentum, Kunst und Kultur, 66jährig am 26. August;

Karl Seidel, langjähriger Leiter und Mitarbeiter des Sachausschusses Ökumene des Diözesan- und Katholikenrats und Impulsgeber zur Gründung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen-Region Südwest, 79jährig im September;

Helmut Claß, früherer Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland und von 1969 bis 1979 württembergischer Landesbischof, 85jährig am 4. November;

Prof. Dr. Heinrich Fries, katholischer Fundamentaltheologe und Ökumeniker, der bis zu seiner Emeritierung 1979 an der Ludwig-Maximilians-Universität in München lehrte, 86jährig am 19. November in München;

Prof. D. Dr. Hanfried Krüger, langjähriger Geschäftsführer der Ökumenischen Centrale, Begründer, Schriftleiter und Herausgeber der Ökumenischen Rundschau, 84jährig am 11. Dezember in Frankfurt am Main.

# Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 18. Dezember 1998)

## I. Ökumenische Bewegung – Ökumenischer Rat

*Josef Homeyer*, Gottesverwurzelung und Kirchenverwurzelung. Über die Chancen der Konfession in der Ökumene, *Catholica* 3/1998, S. 229 ff;

*Walter Kasper*, Das Zweite Vaticanum weiterdenken. Die apostolische Sukzession im Bischofsamt als ökumenisches Problem, *Kerygma und Dogma* 3/98, S. 207 ff;

*George Carey*, The Nature of Ecumenical Vision, One in Christ 3/98, S. 193 ff;

*Ulrich Ruh*, Gelingt ein Neuanfang? Die Achte ÖRK-Vollversammlung steht bevor, *HerKorr* 12/98, 628–631;

*Georg Hintzen*, Das Modell der Kirchengemeinschaft. Innerprotestantische Entwicklungen seit der Leuenberger Konkordie, *Catholica* 3/1998, S. 155 ff;

## II. Lutherisch/römisch-katholischer Dialog

*Reinhard Hütter*, Ökumene und Einheit der Christen – abstrakte Wiedervereinigung oder gelebte Einmütigkeit? (Ein lutherischer Zugang zu der röm.-kath. Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint – Daß sie eins seien“), *Kerygma und Dogma* 3/98, 193 ff;

*George H. Tavard*, A. A., The Lutheran-Roman Catholic Dialogue in North America, One in Christ 3/98, S. 268;

*John H. P. Rumann*, A Perspective on the Lutheran-RC Dialogue in the United States, 1965–1993, ebd. 3/98, S. 331 ff.

## III. Rechtfertigung

Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes: Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung wird aufgeschoben, epd-dok 51/98;

*Streit um die Erklärung zur Rechtfertigungslehre*; epd-dok 51/1998.

## IV. Orthodoxie

*Gerd Stricker*, Schwierige Gratwanderung. Die orthodoxe Kirche in der Krise Rußlands, *HerKorr* 11/98, 583–588;

*Hans Weder*, Nationalistische Kirche. Das Sendungsbewußtsein der russischen Orthodoxie, *EvKom* 11/98, 650–652;

*Rudolf Prokschi*, Neuevangelisierung in Rußland. Überlegungen zum Rechenschaftsbericht der Vollversammlung 1997 des russischen orthodoxen Episkopats, *Der christl. Osten* 5/1998, 252 ff;

*Anastasios Michalas*, Ungewohnte Töne. Griechenlands Orthodoxie und ihr neuer Erzbischof, *HerKorr* 12/98, 640 ff.

## V. Dokumentationen

*Chinas Christen und wir, Geschichte und Perspektiven*. EMW-*Inform.* Nr. 117, Nov. 1998;

*EKD-Synode Münster* (31. Oktober bis 5. November 1998), Aus den Berichten der Werke (1), Der Bericht des Rates der EKD (2), Diakonie – ausgestreckte Hand der Kirche in die Gesellschaft (3), Die wichtigsten Synodenbeschlüsse (4), epd-Dok 46–49/1998.

VI. Andere bemerkenswerte Beiträge

*Eckhard Wallmann*, Religion gefordert – Kommunitarismus und Kirche, ZeichdZ/LuthMo 10/1998, 18f;

*Klaus Lefringhausen*, Unterwegs zur „Einen Welt“ – Die Weltbank sucht das Gespräch mit den Weltreligionen, EvKom 10/98, 594–596;

*Jörg Rothermundt*, Kinder der Reformation. Die Adventisten öffnen sich gegenüber den Lutheranern, EvKom 11/98, 671f;

*Ulrich Bach*, Gottes Gerechtigkeit – weshalb leiden Menschen? PastTh 10/1998, 410–424;

*Raymund Schwager S.J.*, Religionswissenschaft und Theologie. Wolfhart Pannenberg und René Girard, Kerygma und Dogma 3/1998, 172 ff;

*Hans-Christian Seraphim*, Meßopfer und Eucharistie. Weg und Irrweg der Überlieferung, ebd. 4/98, S. 238 ff;

*Gerhard Barth*, Biblische Theologie. Versuch einer vorläufigen Bilanz, EvTheol 5/98, 384 ff;

*Nikolaus Klein*, Gerechtigkeit, Wahrheit und Versöhnung. Die Kommission für Wahrheit und Versöhnung in Südafrika, Orientierung 22/1998;

*J.M.R. Tillard, O.P.*, The Mission of the Bishop of Rome: What is Essential, What is Expected?, One in Christ 3/98, S. 198;

*Michael Attridge*, Where Do We go from Here? One in Christ 3/98, 212;

*Ivan J. Kauffmann*, Mennonite-Catholic Conversations in North America, One in Christ 3/98, 220;

*Martin Reardon*, The Petrine Ministry and the Unity of the Church, One in Christ 3/98, S. 258;

*Richard Brosse*, Consensus fidelium: un dialogue? Réflexions herméneutiques sur la théologie fondamentale et l'ecclésiologie, Revue Théologique de Louvain 3/1998, 331 ff;

*Martin Honecker*, Kirchen und Menschenrechte, MDKonfInst 6/98, 103–109;

*Knut Wenzel*, „Inmitten der Kreuzigung – in der Hoffnung auf Befreiung“. Die Christologie Jon Sobrinos, Orientierung 23/24/1998, S. 259 ff;

*Beatus Brenner*, Die neue KEK-Kommission Kirche und Gesellschaft, MDKonfInst 6/98, 111;

*Wolfgang F. Schmitt und Christoph Lienkamp*, Interkulturelle Begegnung in der frühen Neuzeit. Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773, Orientierung 23/24/1998, 264 ff;

*Peter Heine*, Schreckenswort Scharia. Der Islam und sein Rechtssystem, HerKorr 12/98, 636ff.

## Neue Bücher

### ÖKUMENE IN POLEN

W. Hryniewicz / J. Gajek / S. Koza, *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*. Instytut Ekumeniczny KUL Prace Wydziału Teologicznego, Lublin 1997. 828 Seiten. Gb. 51 zł.

Wohl der bedeutendste theologische Lehrstuhl Polens ist gegenwärtig der von Lublin. Seit 1973 wird hier die *Encyklopedia katolicka* herausgegeben, seit 1983 besteht hier ein ökumenisches Institut, geleitet von Waclaw Hryniewicz. Bereits durch eine Vielzahl von Aufsätzen und Vorträgen in Deutschland bekannt, hat Hryniewicz nun ein beachtliches Handbuch vorgelegt „Zur Christenheit von morgen. Eine Einführung in den Ökumenismus“. Dieses Kompendium ist in mehrfacher Hinsicht herausragend. Zum ersten als vereinte Gesamtdarstellung der ökumenischen Bewegung und einer Konfessionskunde in polnischer Sprache, zum zweiten durch die Teilnahme von 57 Autoren aus zehn konfessionell unterschiedlichen Kirchen Polens, zum dritten durch die Gelehrsamkeit, die sich nicht nur in der Vielzahl westlicher und vor allem auch polnischer Titel in den Fußnoten zeigt.

Zehn Kapitel zählt die Darstellung: I. Was ist Ökumenismus? II. Von der Spaltung zur Einheit. Diese beiden systematischen Kapitel analysieren einleitend Begriff, Ziel und Aufgaben der ökumenischen Bewegung und thematisieren die Einheit von Kirchen und Christen in Hinblick auf die theologischen Grundlagen und Voraussetzungen.

Es folgen stärker historische Kapitel: Die Kapitel III. Kirchen und christliche Gemeinschaften und IV. Die Geschichte

der ökumenischen Bewegung liefern klassisches Handbuchwissen. Besonders interessant ist Kapitel V. Ökumene in Polen. Hier erfährt der Leser von verschiedenen kirchlichen und akademischen Bemühungen um Ökumene, so etwa vom Polnischen Ökumenischen Rat und vor allem vom Ökumenischen Institut Lublin.

Das wichtige systematische Kapitel VI. Auf der Suche nach ökumenischer Einheit stellt die konfessionell unterschiedlichen Verständnisweisen und neun Einheitsmodelle vor. Hierauf folgen in Kapitel VII. Abrisse der ökumenischen Dialoge mit zwei resümierenden Einschätzungen seitens W. Hryniewicz. Kapitel VIII. legt die Finger auf wichtige ökumenische Problemfelder, darunter auch das Verhältnis zum Judentum und zu den anderen Religionen. Kapitel IX. handelt von der praktischen Umsetzung des ökumenischen Gedankens. Kapitel X. Zur ökumenischen Spiritualität beschließt das Handbuch, das nicht nur als Wahrzeichen des Zustandes polnischer theologischer Wissenschaft in keiner hiesigen Fachbibliothek fehlen sollte. Die Zukunft des ökumenischen Gedankens ist sehr stark in der Gegenwart christlichen Miteinanders an den Grenzen von West- und Osteuropa begründet, so daß die Geschehnisse und Überlegungen in Mitteleuropa besonderes Interesse verdienen.

*Christian Weise*

### BIBLISCHE ZUMUTUNGEN

*Dagmar Henze, Claudia Janssen, Stefanie Müller, Beate Wehn*, *Antijudaismus im Neuen Testament? Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten*. Mit einem Vorwort von Luise

Schottroff. Christian Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997. 175 Seiten. Br. DM 24,80.

Mit großem Sachverstand und Engagement haben die Autorinnen dieses im Kontext bibelwissenschaftlicher Seminare an der Universität Gesamthochschule Kassel entstandenen Büchleins sich daran gemacht, ihren LeserInnen ganz konkrete Hilfestellungen für die Überwindung des alltäglichen christlichen Antijudaismus anzubieten. Der erste Teil „Grundlegungen“ (S.13–26) spürt einerseits der Entstehung des Antijudaismus nach und ordnet die „in Gemeinschaften gewachsenen“ (S. 20) neutestamentlichen Texte historisch ein. Die sich anschließenden „Hintergrundinformationen“ (S. 27–56) stellen zentrale Begriffe und Themen überblicksartig dar und bieten zugleich Argumentationshilfen für einschlägige Debatten. Das hermeneutische Vorverständnis ist profiliert dargestellt, die eigene Position deutlich markiert. Der beabsichtigte Neu-Anfang bzw. -Ansatz wird greifbar in der gewählten Begrifflichkeit („Erstes Testament“; „Halacha-Diskussion“ anstelle von „Streitgespräch“; „Jesusbewegung als jüdische Befreiungsbewegung innerhalb der Pax Romana“, nicht „innerjüdische Befreiungsbewegung“ [S.45] etc.). Ebenso anregend wie bereichernd ist nicht zuletzt die selbstverständliche Rezeption neuerer und neuester Ergebnisse feministischer Forschung. Die sich anschließende „Arbeit mit neutestamentlichen Texten“ (S.57–164) benennt für die jeweiligen Texte bzw. die in ihnen angesprochene Thematik „Antijüdische Stereotypen“, denen der „Historische Sachverhalt“ gegenübergestellt wird: Mt 5,43–48 – zum biblischen Gottesverständnis; Mk 12,1–12 – sind die Juden schuld am Tod Jesu?; Kol 1,15–20 – ist allein in Christus Heil?; Röm 3,19–20 – ist

Christus das Ende des Gesetzes?; Mk 5,25–34 – verachtet und ausgegrenzt?; Mk 7,1–23 – Bedeutung der Speisevorschriften; Mk 2,23–28 – jüdisches Sabbatverständnis; Joh 7,53–8,11 – Jesus in Begegnungen mit Frauen; Mt 23,1–39 – Herkunft und Bedeutung der pharisäischen Bewegung; Röm 7,14–25 – Sünde im Neuen Testament; Mk 13,28–33 – Eschatologie/Apokalyptik zur Zeit des Zweiten Tempels. Die hier gefundene Mischung von grobflächigen Skizzen und wichtigen Detailinformationen lädt zum Weiterdenken ein. Die Auslegungen sind durchweg pointiert, gelegentlich recht knapp und manchmal fast – im besten Sinn – predigtartig bzw. erbaulich. In jedem Fall sind sie konsequent sozialgeschichtlich orientiert und von der Absicht getragen, die Texte ebenso konsequent feministisch-theologisch zu lesen wie Antijudaismen den Boden zu entziehen. Ein Anhang (S.165–175) stellt – sehr kurz – außerbiblische Quellen vor.

Mit ihrem Projekt haben die Verfasserinnen einen gewichtigen Beitrag zur von ihnen selbst präzise formulierten Aufgabe beigesteuert, „unsere (heiden-)christliche Identität zu definieren, ohne darauf angewiesen zu sein, uns von einem verzerrten Bild des Judentums abgrenzen zu müssen, um das Eigene beschreiben zu können.“ (S. 48 – Kritikern sei versichert, daß die „geschichtlich gewachsenen Unterschiede“ durchaus im Blick sind). So werden all diejenigen das Buch mit großem Gewinn lesen und nutzen, die am gemeinsamen Nachdenken von Christinnen und Christen über Konsequenzen des jüdisch-christlichen Gespräches für den christlichen Glauben – unsere Glaubenspraxis und unsere Identität als christliche Gemeinde – interessiert sind.

*Ernst Michael Dörrfuß*

*Heinz Joachim Held*, Den Reichen wird das Evangelium gepredigt. Die sozialen Zumutungen des Glaubens im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1997. 96 Seiten. Pb. DM 19,80.

Gilt das Evangelium, Lukas ernst genommen, nur den Armen? Was wäre Evangelium für die Reichen – wenn es das gibt? Held geht dieser Frage nach, indem er den lukanischen Gesamtentwurf würdigt, d. h. die Apostelgeschichte als Fortsetzung des Evangeliums ebenfalls als Evangelium zu verstehen sucht: Lukas erzählt das Evangelium für die Armen so, daß es die betrifft (S. 21), die über Grundbesitz, Kapital, Wissen, Macht verfügen. Ausführlich geht Vf. der Frage nach, wie Evangelium und Umkehr einander zugeordnet sind. Er versteht Verkündigung des Evangeliums als „Einberufung zur Buße“ (S. 53). Die „Wende“ hat gemeinsames Leben zur Folge (S. 61): Damit muß auch die sozialtherapeutische Funktion des Bildes überdacht werden, das Lukas vom Leben der Urgemeinde zeichnet („Protestbewegung gegen eine Kirche des Mindestmaßes“, S. 70).

Mit der „Zumutung des Evangeliums für die Reichen“ (S. 71–88) schließt die Analyse: Jahrzehnte ökumenischen Austausches hat der frühere Leiter des kirchlichen Außenamtes und Vorsitzende des Zentralausschusses des ÖRK für seine Arbeit an den Quellen biblischer Botschaft fruchtbar gemacht.

*Jürgen Schroer*

## KULTUR UND KULTUREN

*Karl-Fritz Daiber*, Religion in Kirche und Gesellschaft. Theologische und

soziologische Studien zur Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Kultur. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1997. 301 Seiten. Kt. DM 79,-.

Eigentlich würde es dieses Buch gar nicht geben – zumindest war es als solches nicht geplant. Seine Entstehung verdankt es der (bedauernswerten!) Tatsache, daß der Band I des auf vier Bände angelegten – drei sind bereits ausgeliefert – Handbuchs der Praktischen Theologie nicht mehr erscheinen wird. So legt Daiber als Mitherausgeber seine für diesen Band vorgesehenen Beiträge nun eigenständig vor. Zusammen mit weiteren unveröffentlichten Arbeiten entstand so dieser Sammelband: gleichsam als kurzgefaßte „religionssoziologische Einleitung“.

In einem ersten Teil wird eine theoretische Standortbestimmung der Praktischen Theologie vorgenommen, dies geschieht unter besonderer Berücksichtigung von Gemeinde- und Kirchentheorie; wesentliche Fragestellungen daraus werden im dritten Teil wieder aufgenommen, wobei Probleme des Gemeindeaufbaus und der diakonischen Dimension der Kirche den Schwerpunkt bilden. Besonders bedenkenswert für die theologische Ausbildung erscheint dabei der gut begründete Hinweis auf zwei gravierende Defizite: zum einen die Beobachtung, „daß Interdisziplinarität zwischen praktischer Theologie und Humanwissenschaften auf der basistheoretischen Ebene so gut wie nicht entwickelt ist“ (S. 50), zum anderen die bislang viel zu wenig reflektierte Tatsache, daß Praktische Theologie immer auch Entscheidungstheorie kirchlicher Praxis ist, diese Praxis jedoch von der Gesamtheit der Gemeinde verantwortet werden muß. Damit ist das Wechselspiel von Theologie und Nichttheologie angesprochen – und zwar auch und gerade auf der Ebene der handelnden und entscheidenden

den Personen. Gefordert ist, „daß die zur Leitung berufenen Gemeindeglieder, die nicht über eine wissenschaftliche theologische Ausbildung verfügen, einen jeweils eigenen Zugang zur Problemlösungsproblematik haben, sie also in eigenständiger Weise einen Beitrag zur „Praktischen Theologie“ als Prozeß der Suche nach angemessenen kirchlichen Entscheidungen leisten“ (S. 68).

Die umfassende Mitte des Bandes bildet der zweite Teil, der religionssoziologisch akzentuiert ist. In ihm wird das Thema „Religion in der Moderne“ unter dem Aspekt der gesellschaftlichen Präsenz von Religion entfaltet. Im einzelnen geht es um Phänomene der Zivilreligion, das Verhältnis von Kirche und Kunst sowie Neuentwicklungen im Bereich der Sinnsuche, die bisher nur ansatzweise mit klassischen Formen der Religion vermittelt sind wie etwa Shirley MacLaines autobiographischer Bericht über ihr „Zwischenleben“.

Besonders ökumenerrelevant sind folgende Fragestellungen:

Angesichts der sozialen Grundverfaßtheit des Menschen als Fundamentalbedingung von Religion als der Gesellschaft inhärenter Dimension – so lautet eine Grundthese von Daiber – können Religionen, „in unserem Fall christliche Kirchen“ nur solange „für die Fortdauer der religiösen Dimension von Gesellschaft von Bedeutung“ sein, solange sie „kulturverwoben sind, also nicht in Freiwilligkeitskirchen, kleinen religiösen Gruppen oder Sekten ghettoisiert“ (S. 78). Was bedeutet diese Einsicht für die kleinen Kirchen und Gruppen in der Ökumene, die ihr Profil gerade dadurch gewinnen und schärfen, daß sie eben quer zur volkskirchlichen „Kulturverwobenheit“ sich gerieren? Und was bedeutet für diese Fragestellung andererseits die Beobachtung, daß „offensichtlich in Europa Bikonfessionalität oder Multikonfessio-

nalität nicht zu einer fortdauernden Präsenz der religiösen Dimension in der Gesellschaft“ führt (S. 93), weil die europäischen Konfessionskirchen „nicht im strengen Sinne miteinander konkurrieren“, sondern „sich in verstärktem Maße aufeinander zu“ bewegen, „so daß es zumindest im Westen zur Ausbildung von Formen der Entkonfessionalisierung kommt“ (a.a.O.)? Für die Verlebendigung religiöser Traditionen scheint also eine Konkurrenz konfessioneller Ausprägungen vonnöten, die allerdings eher dort gegeben ist, „wo die Mitglieder der religiösen Gemeinschaften in die Gemeinden streng eingebunden sind und hinsichtlich ihrer Lebensführung auch einer zumindest relativen Kontrolle unterliegen, so wie dies tendenziell in den USA der Fall ist“ (S. 94). Ist dies das Ende der Ökumene – so wie es allenthalben aufkommende fundamentalistische Profilierungssüchte ohnehin suggerieren? Oder liegt in der Erkenntnis dieses Zusammenhangs nicht gerade die große Herausforderung, Ökumene als Lebenshaltung auch strukturell so verbindlich zu gestalten, daß diese mit anderen Entwürfen konkurriert, ja erst konkurrieren kann – im freien Wettstreit und in fairer Lerngemeinschaft?

Insgesamt ein anregendes Buch, das Horizonte nicht nur öffnet, sondern auch einlädt, mit Blick nach vorn nachzudenken über ungewohnte und unbequeme Erkenntnisse.

*Wieland Zademach*

*Tessa Hofmann*, Annäherung an Armenien. Geschichte und Gegenwart. Verlag C.H. Beck, München 1997. 243 Seiten. Pb. DM 24.–.

Durch zahlreiche Veröffentlichungen über Armenien hat sich die Autorin in den letzten Jahren als eine der kompetentesten Kennerinnen der Kultur und

Geschichte Armeniens erwiesen. Auch im hier zu besprechenden Werk wird sie diesem Ruf gerecht.

Die armenische Geschichte, wie sie über dreitausend Jahre durch Vertreibungen und Vernichtungen, aber auch Selbstbehauptungen und den Freiheitskampf der Armenier bestimmt ist, wird in fünf Kapiteln dargestellt. Kapitel I und V nehmen die Funktion einer Einführung bzw. eines Resümees wahr.

In Teil I „Hajastan: Land der Armenier“ (S. 7–12) beschreibt die Verfasserin die abwechslungsreiche Landschaft Armeniens mit ihrem Mittelpunkt, dem biblischen Berg Ararat (armenisch Masis). Die geopolitische Binnenlage Armeniens war und ist einer, wenn nicht der entscheidende Grund für seine oft verhängnisvolle Geschichte. Auch heute ist die Republik Armenien weitgehend isoliert durch die geschlossenen Grenzen zur Türkei und Aserbaidschan.

Teil II „Armenische Geschichte zwischen Bedrohung und Selbstbehauptung“ (S. 13–158) spannt den Bogen von der Urgeschichte Armeniens bis zur Gegenwart der Republik Armenien und der offiziell (noch) nicht anerkannten, aber doch existenten Republik Berg-Karabach gezogen. Die Überlebenskunst der Armenier angesichts der Bedrohung durch so verschiedene „Großmächte“ wie Byzanz, Persien, das Seldschuken-Reich, das Osmanische und das Zarenreich sowie unter der sowjetischen Herrschaft wird ausführlich dargestellt.

Teil III „Armenien, seine Diaspora und Minderheiten“ (S. 159–177) ist der Entstehung der großen armenischen Diaspora gewidmet. Sie entstand durch Auswanderung sowie Zwangsumsiedlungen. Die Verfasserin beschreibt hier auch die postsowjetische Entwicklung. Sie ist gekennzeichnet durch Auswanderung als Folge des wirtschaftlichen Zu-

sammenbruchs im Lande, der u. a. auf den anhaltenden Karabach-Konflikt zurückzuführen ist.

Teil IV „Armenische Kultur: Ein Überblick“ (S. 178–209) gibt knapp, aber informativ einen Querschnitt durch Glauben, Sprache, Literatur sowie Buchmalerei und Baukunst der Armenier.

„Statt eines Schlußworts“ (S. 210–212) folgt in Teil V ein Leitartikel der Tageszeitung Golos Armenii vom 21. Mai 1996 aus der Feder Gagik Mkrttschjans. Er spiegelt unter der Überschrift „Das Land der Scheinbarkeit“ die Stimmung des postsowjetischen Armeniens exakt wider. Aus diesem Grund sollen hier einige Sätze zitiert werden: „Unsere Tragödie besteht aber gerade darin, daß wir vieles von dem, was heute mit uns geschieht, kaum einordnen können. Hartnäckig entgleitet uns das zu Definierende. Unmerklich hat sich unsere Heimat in etwas ganz Unverständliches verwandelt, in ein nicht exakt zu fassendes Gebilde: Das Land der Scheinbarkeit“ (S. 210). In diesem Land haben die Menschen scheinbar „an allem das Interesse verloren: an der Politik, der Wissenschaft, der Kunst und zuletzt auch am Leben. Mit dem Rückgang ihrer Lebenslust ging auch der übliche Realitätssinn verloren. Es herrscht das Gefühl, daß man uns das Land vertauscht hat und wir uns plötzlich im Exil befinden, nur daß es sich dabei um ein inneres Exil handelt. ... Das innere Exil gleicht einer Mine“ (S. 212). Ob die Gesellschaft neue Wege findet oder angesichts der derzeitigen Belastungsprobe auseinanderbricht, ist noch ganz ungewiß.

Es folgen im Anhang „Grunddaten der armenischen Geschichte“ (S. 213–217). Ein in drei Teile gegliedertes Literaturverzeichnis regt „Zum Nach- und Weiterlesen“ an (S. 217–222). Ein Glossar

sowie ein ausführliches Orts- und Personenregister (S. 223–243) sind beigelegt.

Als Hauptverdienst der Autorin kann gelten, daß sie sowohl ein wissenschaftlich fundiertes als auch ein allgemein verständliches Buch veröffentlicht hat. Es gibt der interessierten Leserschaft einen tieferen Einblick in die Geschichte Armeniens, die unlösbar mit seiner Gegenwart verwoben ist und das Schicksal dieses Volkes prägt und bestimmt.

*Hacik Raffi Gazerian*

*Ulrich Luig, Conversion as a social process. A History of Missionary Christianity among the Valley Tonga Zambia. Bd. 9 der Beiträge zur Missionswissenschaft und Interkulturellen Theologie. Lit-Verlag, Hamburg 1997. 308 Seiten. Pb. DM 48,80.*

Der Autor arbeitete im Auftrag der Gossner-Mission von 1987 bis 1990 als Leiter eines Entwicklungsprojektes im Qwembetal (Zambia) und nebenamtlicher Pastor der United Church for Zambia (UCZ). Nach dem Abschluß dieses Auftrages kehrte er noch einmal als Feldforscher nach Zambia zurück.

Die Gegenüberstellung der traditionellen Religiosität der Tonga und der Religiosität der methodistischen Missionare, die in das Qwembe-Tal kamen, zeigt, daß beide zunächst nicht vereinbar waren. Der Glaube an die Einwirkungsmöglichkeiten der Ahnengeister und die Notwendigkeit, sie zu respektieren und zu versöhnen, falls man Fehler ihnen gegenüber gemacht hat, kennzeichnet den Tonga-Glauben. Die einseitige Abhängigkeit des Menschen von Gott und die individuelle Verantwortung für die eigene Schuld, für die Vergebung erhofft wird, ist die Grundlage des Glaubens der methodistischen Christen. Die

Tonga öffneten sich in dem Augenblick dem christlichen Glauben, in dem durch den Kolonialismus ihre bisherige Lebensweise in Frage gestellt wurde. Die ersten Tonga-Christen waren vorwiegend junge Männer, die christliche Schulen besuchten und versuchten, sich auf den sozialen Wandel einzustellen. Es entstand so eine christliche Elite, die auch ihre Berufsaussichten innerhalb des Systems der Mission als Lehrer, Chorleiter oder sonstige Mitarbeiter fand. Ihre Konversion wurde allerdings, wie Ulrich Luig in vielen Interviews feststellen konnte, durch die Ungleichheit zwischen weiß und schwarz und die radikale Ablehnung, die die traditionelle Kultur der Tonga durch die ersten Missionare erfuhr, erschwert.

Erst nach Beendigung der Kolonialzeit konnte sich ein Christentum entwickeln, das dem sozialen Kontext afrikanischen Lebens mehr entsprach. Dabei zeigten die afrikanischen Pastoren großen Erfindungsreichtum bei der Interpretation der Bibel. Die Kinder dieser christlichen Elite sind im allgemeinen besser ausgebildet als andere und verlassen meist ihre Dörfer und gehen in die Stadt. Die christlichen Gemeinden auf dem Land dagegen sind oft isoliert, schlecht von den zu wenigen Pastoren versorgt und leiden unter dem steten Wechsel der „religiösen Führer“, eine Folge der Mobilität der modernen zambischen Gesellschaft.

Ein sehr interessantes Kapitel widmet der Autor dem Problem des christlichen Pluralismus, in dem die „alten Missionskirchen“ den neuen unabhängigen, oft kleinen Kirchen gegenüberstehen.

Die umfangreiche Studie von Ulrich Luig ist eine der gründlichsten Untersuchungen des Übergangs afrikanischen Christentums von der Mission in der Kolonialzeit zum afrikanischen Christentum in einem unabhängigen Staat. Beson-

ders hervorzuheben ist die gelungene Verbindung sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse und Methoden mit theologischen Überlegungen und Analysen. Zu begrüßen ist es auch, daß der Autor seine Dissertation in englischer Sprache vorlegte und dadurch einer internationalen Öffentlichkeit zugänglich machte.

*Gerhard Grohs*

## BIOGRAPHIE UND WEGWEISER

*Rolf-Ulrich Kunze*, Theodor Heckel. 1894–1967. Eine Biographie. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1997. 239 Seiten. Br. Kt. DM 49,-.

Theodor Heckel gehört nach wie vor zu den umstrittenen Gestalten des deutschen Protestantismus. Seine Zeit als Leiter des Kirchlichen Außenamtes der Deutschen Evangelischen Kirche ist es vor allem, die dabei im Zentrum der Kritik steht.

Kunzes biographische Annäherung, hervorgegangen aus einer Dissertation des gelernten Historikers, konzentriert sich nicht ausschließlich auf diesen „problematischsten Teil“ von Heckels Leben, widmet ihm aber doch breiten Raum. Leider kommt dabei nicht viel heraus. Des Autors pompöses Bekenntnis „zur streitbaren ‚Subjektivität‘ der Biographie – unter Berücksichtigung zentraler sozialgeschichtlicher Fragestellungen im Bereich der Bildungs- und Nationalismusgeschichte“ bleibt ziemlich folgenlos hinsichtlich der Person Heckel. Streitbare Subjektivität wird hingegen da erkennbar, wo Vf. mit Kritikern des einstigen Auslandsbischofs der DEK sich auseinandersetzt, beispielsweise mit Bracher, Scholder oder Boyens.

Fleißig wird zusammengetragen, was Heckel zumindest in einem milderem Licht zeigen könnte. Manchmal befindet

sich der Autor bei solchem Bemühen auf dem schwankenden Boden von Deutungen. Ein Paradebeispiel dafür ist die Darstellung und Einschätzung von Heckels Brief an den Landeskirchenausschuß mit der Charakterisierung Bonhoeffers als „Pazifist und Staatsfeind“.

Daß Heckels Fehlverhalten im Fall des verhafteten polnischen lutherischen Bischofs Juliusz Bursche lediglich im Rahmen einer Fußnote zur Sprache kommt (und deshalb nicht im Personenregister auftaucht?), stimmt schon mehr als nachdenklich. Warum im Literaturverzeichnis die monographischen Arbeiten von Gastpary und Krebs über Bursche unerwähnt bleiben, mit deren Positionen zu Heckel Kunze sich hätte auseinandersetzen müssen, bleibt unerfindlich.

Da nützt es auch nicht mehr viel, wenn im Epilog davon die Rede ist, daß „der Schuldbegriff für die zeitgeschichtliche Einschätzung Theodor Heckels nicht ohne Belang“ ist, und daß ihm doch das eine und das andere „vorzuwerfen“ sei. Auf die kritische Auseinandersetzung mit ihm wird man also weiter warten müssen. Solange wird es mit der von Kunze gewünschten „Revision des Bildes von Theodor Heckel im Sinne eines Beitrages zur Historisierung des Nationalsozialismus“ wohl nichts werden.

*Uwe-Peter Heidingsfeld*

*Ilona Riedel-Spangenberg*, Grundbegriffe des Kirchenrechts. Verlag Schöningh, Paderborn 1992. 248 Seiten. Kt. DM 49,80.

Während an systematischen Einführungen, Hand- und Lehrbüchern zum katholischen Kirchenrecht kein Mangel herrscht, fehlte bislang ein sich an den Bedürfnissen des eiligen Benutzers orientierendes, zuverlässiges Kompendium

für Studium und kirchlichen Alltag. Das vorliegende, in lexikographischer Form konzipierte Buch will diese Lücke schließen. Die Verfasserin bietet auf nur knapp 250 Seiten eine in 193 Artikeln aufgeschlüsselte, repräsentative Übersicht über die komplexe Rechtsmaterie des neuen Codex Iuris Canonici von 1983. Das den Band beschließende Stichwortregister weist auf die wechselseitigen Beziehungen der kanonistischen Termini hin.

In den einzelnen Abschnitten werden Ämter, Sakramente, Befugnisse, Gesetze sowie der institutionelle Aufbau der römisch-katholischen Kirche kurz und präzise erläutert. Knappe, aber mit Umsicht besorgte Literaturangaben laden zur vertiefenden Weiterarbeit ein. In Anbetracht der Zielsetzung und des Adressatenkreises liegt der Schwerpunkt des Buches zwangsläufig auf dem aktuellen Kirchenrecht, doch werden zum besseren Verständnis der gegenwärtigen Rechtslage vielfach die entsprechenden älteren Regelungen mit berücksichtigt.

Es gelingt der Autorin, den Reiz des sperrigen Faches dem aus liberal-protestantischer Tradition stammenden, kanonistisch nicht spezialisierten Rezensenten zu vermitteln. Die römisch-katholische Kirche definiert sich anders als die Kirchen der Reformation nicht nur als Glaubens-, sondern auch als hierarchisch gegliederte Rechtsgemeinschaft; sie verfügt über ein ausdifferenziertes, unabhängig vom weltlichen Recht existierendes System verbindlicher wie verbindender Normen mit eigener Gerichtsbarkeit. Selbst ökumenisch gesinnte Kreise neigen gelegentlich dazu, diese dem Nichtkatholiken eher fremde, aber fundamentale Facette kirchlicher Realität zu übersehen. Andererseits entpuppt sich bei näherem Hinsehen manche lautstark von den Medien vorgetra-

gene Kritik an amtskirchlichen Beschlüssen als unangemessene, weil die konkrete Rechtslage ignorierende Polemik.

Das Buch stellt einen überzeugenden und wichtigen Beitrag zum Abbau solcher Fehleinschätzungen durch sachliche Information dar. Man kann ihm in seinem aufklärerischen Anliegen nur weite Verbreitung auch jenseits der engeren Fachgrenzen wünschen.

*Lorenz Laubenberger*

*Alec Gilmore*, An International Directory of Theological Colleges 1997. WCC Press, Genf 1996. 380 Seiten. Br. 45,- sFr.

In den gesamtkirchlichen ökumenischen Gremien sind Sammler nicht selten. Ein bekanntes und etabliertes Ergebnis solchen Tuns ist der inzwischen in 10. Auflage 1997 vorliegende Schematismus Orthodoxie, hg. von Mgr. Nikolaus Wyrwoll vom Ostkirchlichen Institut Regensburg. Diesem tritt nun ein Handbuch der theologischen Ausbildungsstätten an die Seite. Der Herausgeber, ein im Weltrat der Kirchen beschäftigter Baptist, hat eine große Fragebogenaktion gestartet und Daten von über 2000 Institutionen zusammengetragen.

Gegliedert ist das Hilfsbuch geographisch nach Kontinenten – Amerika und Europa nochmals unterteilt – und innerhalb der Kapitel nach Ortsnamen. Wo es keine Rückmeldung gab, wurde jeweils am Ende des Kapitels lediglich die Adresse angegeben. Jeder Eintrag verzeichnet im Idealfall Name, Adresse, Telefonnummer, Fax- und e-mail-Adresse, Gründungsjahr, Titel des Leiters, Status (konfessionell oder universitär), Beschreibung (Predigerseminar, Fakultät o. ä.), Denomination, Kirchen-

zugehörigkeit (EKD), RKK, EKHN usw.), Universitätsanbindung, akademische Anbindung (z.B. Europ. Pfingstlerische Theologen-Vereinigung), Bibliotheksgröße (Bücher/Zeitschriften), Fakultätsgröße (Lehrkörper), Ausbildungsgänge, Unterrichtssprache und schließlich die übergeordnete Legitimierungsinstanz. Zuweilen finden sich noch höchstens zweizeilige Bemerkungen.

Es ist geplant, das Werk alle zwei Jahre neu aufzulegen. In den künftigen Ausgaben ist darauf zu achten, daß bei den deutschen Adressen nicht mehr die vor sechs Jahren abgeschafften vierstelligen Postleitzahlen verzeichnet und die deutsche Grammatik und die Umlaute befolgt werden; daß generell möglichst umfassend die e-mail-Adressen – vielleicht auch die homepages – erfaßt werden, was mit dem Internet herauszufinden kein Problem ist, und daß schließlich noch mehr Adressen aus Osteuropa und aus den orientalisch-orthodoxen Kirchen aufgenommen werden. Manche dieser Mängel und Lücken hätten bereits durch Konsultierung der einschlägigen elektronischen Datenbanken, theologischen Enzyklopädien und Zeitschriften bzw. deutscher Kollegen behoben werden können.

*Christian Weise*

*Jürgen Roloff*, Die Kirche im Neuen Testament. Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch. Ergänzungsreihe. Band 10. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993. 344 Seiten. Kt. DM 58,-.

Zu diesem Buch wird man immer wieder gern greifen, wenn man sich verläßlich über historische Einordnung, theologische Gedankenwelt und pastoralen Sitz im Leben der einzelnen neutestamentlichen Schriften unterrichten

möchte. Es bietet weit mehr als eine Darstellung ihres Kirchenverständnisses in seiner „Vielfalt und Einheit“. Vielmehr gibt es eine umsichtige Einführung in seine Theologie überhaupt, und zwar anhand des „Kirchengedankens“. Es kommt zu dem Fazit, daß Jesus die Kirche zwar nicht „gegründet“ hat, daß er aber sehr wohl der „Grund“ der Kirche ist. Sie ist „die Folge eines Geschehens, an dessen Ausgangspunkt Botschaft und Wirken Jesu stand“ (S.312 f). Insofern ihn dabei die Berufung zur endzeitlichen Sammlung und Erneuerung Israels als des Volkes Gottes bestimmt hat, muß man bei ihm von einer „impliziten Ekklesiologie“ sprechen. Nirgendwo wird jedenfalls ein Evangelium erkennbar, das nicht auch schon den Bezug zu einer „Kirchlichkeit“, zu seiner Gestaltwerdung in einer Gott zugehörigen Gemeinschaft des Glaubens und der Nachfolge hätte, so vielgestaltig die theologischen Konkretionen und die Sozialgestalt der Kirche bereits im Neuen Testament selbst ausfallen. Es sei nur auf dreierlei aus diesem Buch des ökumenisch erfahrenen Bibelgelehrten Jürgen Roloff hingewiesen, was zugleich theologische Aufgaben für den heutigen Ökumenismus benennt.

*Zunächst*: die wohlthuende Besinnung auf das Ganze der neutestamentlichen Bezeugung der Kirche. Sie ist durchaus normativ zu verstehen, kann aber nicht recht normiert werden. Das Gesamtbild ist keineswegs einheitlich, wohl aber schlüssig. Je nach dem geschichtlichen Umfeld, der kulturellen Prägung und den seelsorgerlichen Erfordernissen angesichts der ethischen oder theologischen Herausforderungen gibt es sehr unterschiedliche „Ausgaben“ der Kirche. Sie dürfen nicht als Alternativen verstanden werden, erst recht nicht als eine Fundgrube zur jeweiligen konfes-

sionellen Selbstbehauptung. Es gilt vielmehr, sich auf einen „differenzierenden Verstehensprozeß“ (S. 310) einzulassen, für den der Verfasser an manchen kritischen Stellen eine auch ökumenisch sehr besonnene Hilfestellung gibt.

*Sodann:* die Offenheit der Frage nach der Kirche in der neutestamentlichen Spätzeit, in die der Verfasser die Evangelisten Matthäus, Lukas und Johannes, aber auch die Briefe an die Epheser und Hebräer, die Pastoralbriefe und Jakobus rechnet. Sie ergeben zusammengenommen eine Pluralität der ekklesiologischen Konzeptionen von jeweils beachtlicher Konsequenz und Geschlossenheit. Wir werden hier gleichsam Zeugen eines „engagierten Gesprächs“ über die Kirche innerhalb der dritten christlichen Generation, das keinen wirklichen Abschluß gefunden hat. „Es ist nach wie vor offen. Es weiterzuführen ist unsere Aufgabe“ (S. 322).

*Schließlich:* die Israelbezogenheit der Kirche. Aufmerksam geht der Verfasser

ihrer wesenhaften Verwurzelung im Gottesvolk Israel und der wachsenden Israelvergessenheit in der dritten christlichen Generation nach. Er gibt Verständnishilfen zu den antijudaistischen Passagen, ohne sie zu beschönigen, vor allem aber ohne sie irgendwie fortzuschreiben. Er bietet keine einfachen Lösungswege, macht eher auf die eigentliche Fragestellung aufmerksam, nämlich wie wir Christen theologisch damit zurechtkommen, daß die Kirche des jüdischen Messias Jesus, die zur Sammlung und Erneuerung Israels berufen war und sich insofern wirklich als Israel verstehen durfte, sich auf ihrem heilsgeschichtlich durchaus begründeten Weg in die Welt der Völker, nicht zuletzt durch ihre jüdische Bestreitung, de facto in einen Gegensatz zu Israel gestellt sah und ihren konkreten theologischen Bezug zu ihm immer weniger wahrzunehmen vermochte.

*Heinz Joachim Held*

## Die Mitwirkenden

S. H. Katholikos Aram I., Catholicosate Arménien, P.O. Box 70317, RL-Antelias / Pfarrer Dr. Ernst Michael Dörrfuß, Fortbildungsstätte Denkendorf, Klosterhof 5, 73770 Denkendorf / Dr. Hacik Raffi Gazerian, Merseburger Straße 150, 06110 Halle (Saale) / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Flemingstraße 65 A, 81925 München / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Kirchenamt der EKD, Postfach 21 02 20, 30402 Hannover / Bischof Dr. Heinz Joachim Held, Bussilliatweg 32, 30419 Hannover / Prof. Dr. Anton Houtepen, Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, Heidelberglaan 2, NL-3584 CS Utrecht / Generalsekretärin Dr. Margot Käbmann, DEKT, Magdeburger Straße 59, 36037 Fulda / Archidiakon Dr. Wassilios Klein, Tilsiter Straße 9, 53117 Bonn / Dr. Gesine von Kloeden, Geibelstraße 2, 32105 Bad Salzuflen / Rev. Dr. Kosuke Koyama, 1225 LaSalle Avenue, 1504 Minneapolis, Minnesota 55403, USA / Lorenz Laubenberger, Schadowstraße 8, 60596 Frankfurt/M. / Dr. N. Barney Pityana, South African Human Rights Commission, Entrance 1, Wilds View, Isle of Houghton, Boundary Road, Parktown, Johannesburg, Südafrika / Dr. Philip Potter, Parkstraße 14, 60322 Frankfurt/M. / Mary Judith Röss, Conspirando, Casilla 371-11, Correa Nuñoa, Santiago de Chile / Prof. Dr. Larry L. Rasmussen, Union Theological Seminary, 3041 Broadway, New York, N.Y. 10027, USA / OKR i.R. Jürgen Schroer, Josef-Neuberger-Straße 43, 40625 Düsseldorf / Propst Dr. Matthias Sens, Heseckelstraße 1, 39112 Magdeburg / Pfarrerin Prof. Dr. Leonore Siegele-Wenschkewitz, Evangelische Akademie Arnoldshain, 61389 Schmittchen / Luzia Sutter Rehmann, Bäumlhofstraße 198, CH-4058 Basel / Elizabeth Tapia, Union Theological Seminary, Dasmariñas, Cavite 41114, Philippinen / Christian Weise, Linkstraße 43 a, 65933 Frankfurt/M / Pfarrer Dr. Wieland Zademach, bei Brunner, Klausener Winkel 7, 90482 Nürnberg.

## ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahresschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (vertreten durch Wolfgang Bienert / Marburg) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Angela Berlis / Bonn; Hermann Goltz / Halle; Margot Käbmann / Fulda; Walter Klaiber / Frankfurt a.M.; Rolf Koppe / Hannover; Grigorios Larentzakis / Graz; Christine Lienemann-Perrin / Basel; Johanna Linz / Hamburg; Peter Neuner / München; Konrad Raiser / Genf; Dorothea Sattler / Vendersheim; Jan Stefan / Prag.

*Schriftleitung:* Bärbel Wartenberg-Potter / Frankfurt (presserechtlich verantwortlich); Fernando Enns, Heidelberg; Dagmar Heller / Genf; Gerhard Hoffmann / Frankfurt; Ulrike Link-Wieczorek / Mannheim. Redaktionssekretärin: Gisela Sahn.

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

*Anschrift der Schriftleitung:* Postfach 900617, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 247027-13, Fax (069) 247027-30. Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

*Verlag:* Otto Lembeck, Gärtnerweg 16, 60322 Frankfurt am Main, Tel. (069) 5970988, Fax (069) 5975742. Postbank Frankfurt (BLZ 500 10060) Kto.-Nr. 61454-602

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

*Bezugsbedingungen:* Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich mit je ca. 128 Seiten. Jahresbezugspreis: 54,- DM, Studentenabonnement 43,- DM (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 15,- DM. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1.1.1999)

ISSN-0029-8654

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

## Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser,



die Achte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 3.–14. Dezember 1998 in Harare, Simbabwe, ist noch so frisch, daß man noch davon redet, aber doch schon wieder so weit weg, daß man mit einem gewissen klärenden Abstand darüber spricht. Deshalb ist vielleicht gerade jetzt der richtige Zeitpunkt, um ein Heft der ÖR diesem Ereignis zu widmen, um die Diskussionen, die dort auf internationaler Ebene geführt wurden, nun auf lokaler Ebene weiterzuführen. Dabei ist nicht daran gedacht, einen umfassenden Überblick zu geben (das geschieht durch den in Vorbereitung

befindlichen Berichtsband), sondern punktuell an interessanten Stellen aus möglichst vielen Arbeitsbereichen des ÖRK einzusetzen.

Die Diskussion über *Ekklesiologie und Ethik* und damit das enge Zusammengehören von theologischem Nachdenken und ethischem Handeln steht am Anfang des Heftes mit einem Beitrag von Thomas F. Best, der noch zu der Aufsatzreihe zum 60. Geburtstag von Konrad Raiser gehört. Von da aus ist es gleichsam natürlich, in die Entscheidungen aus Harare zum *Erlaßjahr* und zum *Programm zur Überwindung der Gewalt* von Ulrich Duchrow und Fernando Enns sowie die Überlegungen zu *Afrika* (Mercy Oduyoye) und der *Missionsarbeit* (Gerhard Linn) in den folgenden Aufsätzen einzusteigen. Nachdem die orthodoxen Kirchen mit ihren Beschlüssen im Vorfeld von Harare viel Wirbel entfacht haben, ist es nötig, die *Beziehungen zwischen dem ÖRK und den Orthodoxen* noch einmal im Rückblick auf das Geschehen in Harare zu beleuchten (Viorel Ionita). Ein wichtiges Element auf der Vollversammlung – und praktisch das einzige, das alle Kategorien von Teilnehmenden zusammenbrachte – waren die *Gottesdienste*, die Susanne-Katrin Heyer zu grundsätzlichen Überlegungen über das Feiern ökumenischer Gottesdienste angeregt haben. Klaus Engelhardt und Wolfgang Thönissen reflektieren schließlich über *Konsequenzen aus Harare für die EKD* bzw. über die *Rolle der römisch-katholischen Kirche in der Arbeit des ÖRK*.

Zwei *Berichte* über das *Plenum zur Dekade* zum Abschluß der Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen“ und über das sogenannte „*Padare*“, ein neues Element auf der Vollversammlung, sollen das Bild abrunden.

Außerdem wird in diesem Heft eine neue Rubrik „Zur Diskussion“ eingeführt, in welcher wir in Zukunft mit kurzen Beiträgen kontrovers diskutierte Themen aus der Ökumene aufgreifen und die Diskussion dazu anregen wollen. Wir beginnen mit zwei Meinungsäußerungen zum *Vorschlag eines „Forums christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen“*, das in Harare viel Widerspruch hervorgerufen hat, aber dennoch eine Abstimmungsmehrheit fand. Dies spiegelt sich auch in der Tatsache wider, daß viele der vorliegenden Artikel (aus jeweils verschiedenen Hintergründen und mit unterschiedlicher Beurteilung) in einem Abschnitt darauf eingehen.

Einige wichtige *Dokumente* aus Harare sowie Texte aus dem Gottesdienst zur Neuverpflichtung geben notwendige Hintergrundinformation, sowie Anstöße und Material für die ökumenische Arbeit in den Ortsgemeinden. Dazu gesellt sich noch ein wichtiges Dokument, das nicht aus der Vollversammlung hervorging, aber ein wichtiges Ergebnis der Arbeit des ÖRK ist: das Dokument zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe, das im Oktober vergangenen Jahres von verschiedenen Kirchen in Baden-Württemberg unterzeichnet wurde. Bemerkenswert ist dabei vor allem, daß zum ersten Mal auch zwei orthodoxe Kirchen solch ein Dokument unterzeichnet haben.

Und zum Schluß noch ein *Hinweis*: Auf der letzten Herausgeber/innensitzung im Januar wurde beschlossen, daß die Reihe der Beihefte zur ÖR in Zukunft in lockeren Abständen, je nach den finanziellen Möglichkeiten und vorhandenen Themen weitergeführt werden soll.

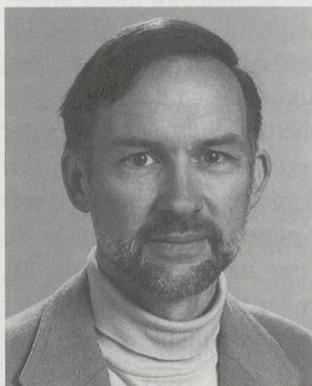
Wir hoffen, mit diesem Heft etwas vom Geschehen in Harare, aber mehr noch vom Inhalt der Vollversammlung sowie dessen Bedeutung für unsere Kirchen in Deutschland zu vermitteln.

*Im Namen des Schriftleitungsteams*  
Dagmar Heller

# Sieben Thesen zu Ekklesiologie und Ethik<sup>1</sup>

VON THOMAS F. BEST

## I. Einleitung



Mit den folgenden sieben Thesen möchte ich eine ökumenische Diskussion über die Beziehung zwischen Ekklesiologie und Ethik, d.h. zwischen dem Wesen der Kirche und dem Wesen ihres ethischen Nachdenkens und Handelns, anregen. Diese Thesen sind weder Konsens- noch Konvergenzaussagen, sondern vielmehr eine persönliche Reaktion auf den Studienprozeß des Ökumenischen Rates der Kirchen über „Ekklesiologie und Ethik“, die Frucht meines persönlichen Nachdenkens über Inhalt und Methode dieser Studie und ihre *Implikationen* für die Christen und für die Kirchen. Dieser Studienprozeß wurde 1992 vom Zentralausschuß des Ökumenischen Rates, den Abteilungen für Glauben und Kirchenverfassung und für Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung als Auftrag gegeben und ist inzwischen abgeschlossen.<sup>2</sup> Es geht mir darum, eine umfassende Reflexion und Diskussion über die Fragen in Gang zu setzen, die in diesem Studienprozeß angeschnitten wurden und die für die Kirchen und die ökumenische Bewegung von so zentraler Bedeutung sind. Deshalb werde ich auch versuchen, die Verbindungen zu den Dokumenten aus diesem Prozeß und anderen jüngsten ökumenischen Überlegungen auf diesem Gebiet aufzuzeigen.<sup>3</sup>

Sofern diese Thesen *gemeinsame* Ansichten über Ekklesiologie und Ethik darstellen, können sie auch als Grundlage für das gemeinsame ethische Engagement der Kirchen und als Ausgangspunkt für ihr gemeinsames theologisch-ethisches Nachdenken dienen. Wo die Kirchen uneins sind im Blick auf die Form, die ethisches Engagement in bestimmten Situationen annehmen sollte, können sie eine Basis für ein kontinuierliches Nachdenken bieten und dazu beitragen, die Punkte herauszuarbeiten, an denen es Mißverständnisse und Unterschiede gibt. Sofern diese Thesen *gemeinsame* Ansichten *darstellen*, machen sie das Maß unserer ökumenischen Verpflichtung deutlich, so weit wie möglich gemeinsam zu handeln, und, wenn das nicht möglich ist, dennoch im Gebet und gemeinsamem Nachdenken beieinander

zu *sein*, bis die Unterschiede, die einem gemeinsamen Handeln im Wege stehen, behoben werden können. Dies wurde von den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen auf der Achten Vollversammlung in Harare erklärt und offiziell angenommen: „Als Kirchen, die sich seit langem dazu verpflichtet haben, beieinander zu bleiben, wollen wir uns jetzt dazu verpflichten, beieinander zu sein und auf dem Weg zur sichtbaren Einheit stetig zusammenzuwachsen – nicht nur auf Versammlungen und ökumenischen Tagungen, sondern alle an jedem Ort.“<sup>4</sup>

Dieses „Beieinander-Sein“ ist kein geruhsamer Ablauf, ruhig und reibungslos, mit ausgedehnten und abstrakten Diskussionen, in denen die alte, *künstliche* Spaltung zwischen dem Sein der Kirche und ihrem Leben in der Welt verfestigt wird. Diese Art ökumenischer Diskussion ist *ein Luxus, den wir uns nicht länger leisten können*. Die Herausforderungen, denen wir uns als einzelne und als eine globale Gesellschaft gegenübersehen, ganz zu schweigen von den vielfältigen Bedrohungen der natürlichen Ordnung, erfordern eine kohärente und konzertierte Antwort der Kirche – das heißt der Kirchen, die in ihrer Ganzheit und Einheit sprechen und nicht in ihrer Zersplitterung und Spaltung.

Inwieweit sind die folgenden Thesen dann eine Basis für das ethische Nachdenken und Handeln der Kirchen? Wenn sie es nicht sind, *welche* Grundsätze könnten dann eine lebensfähige Basis für gemeinsames ethisches Nachdenken und Handeln unter den Kirchen heute darstellen?

## *II. Sieben Thesen zu Ekklesiologie und Ethik*

### *1. Ethisches Engagement gehört zum Wesen der Kirche*

Die Kirche ist von ihrem Wesen her darum bemüht, ein „Leben in Fülle“ aufzuzeigen und zu fördern, ein Leben, das gut ist für die Menschheit und für die ganze Schöpfung. Das erfordert gemeinsames Nachdenken über die ethischen Entscheidungen, vor die der einzelne und die Gesellschaft heute gestellt sind, und gemeinsames Handeln, um der Ungerechtigkeit zu wehren und Gerechtigkeit und Versöhnung zu fördern. Es gibt keine Trennung zwischen Ekklesiologie und Ethik: das Evangelium mit seinem Gebot, Leben in Fülle für alle zu suchen, erfordert ethisches Engagement; und durch ethisches Engagement so wie durch andere Ausdrucksformen ihres Lebens wie Gottesdienst und Zeugnis lernen die Kirchen, was es bedeutet, Kirche zu *sein*.

„Der Glaube (ist) von jeher davon ausgegangen, daß die Kirche ihrem Wesen nach eine ‚ethische‘ Realität ist. Glaube und Nachfolge verkörpern

sich in der Kirche als gemeinschaftliche Lebensweise. Das Gedenken der Heilstat Christi (*anamnesis*), auf dem die Kirche aufbaut, ist eine Kraft, die die ethische Existenz der Kirche prägt. Die Dreieinigkeit wird als Vorbild menschlicher Gemeinschaft und als Grundlage der Soziallehre und der kirchlichen Realität erfahren ... Die Kirche (hat) nicht nur eine Sozialethik oder eine *koinonia*-Ethik, sondern (verkörpert) sie auch selbst.“<sup>5</sup>

Die Form ihres ethischen Engagements wird je nach den geschichtlichen Umständen unterschiedlich aussehen. Hier muß jede Kirche ihre eigene spezifische Berufung und Verpflichtung erkennen. Doch eine Kirche, die sich nicht für die entscheidenden ethischen Fragen in ihrem eigenen Kontext engagiert, ist nicht Kirche im vollen Sinne.

### 2. *Ökumenisches ethisches Engagement gehört zum Wesen der Kirche*

Die *koinonia*, die unter den Kirchen besteht, erfordert ihr *gemeinsames* Engagement für die ethischen Probleme ihres Kontextes – ihres lokalen, regionalen, nationalen und globalen „Kontextes“. Die ökumenische Gemeinschaft hat die Kirchen an diesem Punkte herausgefordert und ihnen die Frage vorgelegt: „Genügt es zu sagen (...), daß ethisches Engagement zum Wesen der Kirche gehört? Genügt es zu sagen, daß eine Kirche nicht in vollem Sinne Kirche ist, wenn sie sich nicht verantwortlich für die ethischen Probleme ihrer Zeit einsetzt? Müssen wir nicht auch sagen: Wenn die Kirchen sich nicht gemeinsam mit diesen ethischen Fragen auseinandersetzen, dann *ist keine von ihnen für sich genommen Kirche in vollem Sinne*.“<sup>6</sup> Das hat unmittelbare Auswirkungen auf alle Beziehungen der Kirchen untereinander, seien sie bilateral oder multilateral. Kirchen, die nach sichtbarer Einheit streben, in welcher Form auch immer, müssen sich dies ins Gedächtnis rufen: „Der Zusammenhang von Einheit und Gerechtigkeit macht es notwendig, jede Ausdrucksform sichtbarer Einheit daraufhin zu prüfen, ob sie der Gerechtigkeit im Sinne des Evangeliums von Jesus Christus in der Kirche und in der Welt dient und zweitens, ob sie das Engagement der Kirche in Gottes Wirken für Gerechtigkeit fördert“.<sup>7</sup>

### 3. *Christliches ethisches Engagement entspringt dem Leben in einer Gemeinschaft, in die man durch die Taufe eintritt*

Durch die Taufe treten wir in eine Gemeinschaft des Glaubens ein, die durch die verwandelnde Kraft des Heiligen Geistes getragen wird. Die Taufe ist kein einmaliges Ereignis, sondern ein lebenslanger Prozeß, zu dem eine Vorbereitung im Glauben, eine rituelle Handlung (üblicherweise Begießen

mit Wasser), die den Eintritt in die Kirche bedeutet, und ein lebenslanges Einüben im Glauben gehören.<sup>8</sup>

Wir werden aufgenommen in die weltweite Kirche, doch wir müssen unseren Glauben vor Ort leben und müssen somit in einem lebenslangen Prozeß unterscheiden lernen, wie wir am besten den besonderen ethischen Herausforderungen unseres eigenen Kontextes (lokal, national, regional, global) begegnen. Es ist nicht nur die Kirche, die *semper reformanda* sein muß, sondern jeder Christ muß jeden Tag seine Verpflichtung zu ethischem Nachdenken und Handeln als Ausdruck seiner christlichen Identität erneuern. Und es ist kaum ein Zufall, daß man durch die Taufe in die christliche Gemeinschaft eintritt, durch ein Ritual, dessen zentrale Symbolik die des Sterbens und Wiederaufstehens ist. Was bedeutet das für das Wesen und die Praxis christlicher Ethik?

Es könnte für die Diskussion über die verschiedenen historischen Formen der Taufe – das Lebensstadium, in dem sie vorgenommen wird, wieviel Wasser gebraucht wird und auf welche Weise – hilfreich sein, sie in diesen umfassenderen, grundlegenden Zusammenhang zu stellen.

#### *4. Das christliche ethische Engagement wurzelt im Gottesdienst, am grundlegendsten in der Eucharistie*

Die christliche Gemeinschaft, die sich im Gedenken an und in der Hoffnung auf Jesus Christus versammelt und dadurch verwandelt wird, und die sich den Werten des Evangeliums verpflichtet weiß, erlebt im Gottesdienst erneut die Heilsgeschichte, wie sie in Gebet, Verkündigung und Sakrament erzählt wird. „Die Liturgie, in diesem weiten ethischen ebenso wie im gottesdienstlichen Sinne verstanden, ist die wesentliche dialogische Begegnung zwischen Gott und den Menschen, der Ort, an dem der Leib der Kirche zu einem einzigen Gewebe zusammengefügt wird, ein Gewebe aus Geschichten, Lehre, Buße und Vergebung, Bekenntnis und Verkündigung, Weisung und Doxologie.“<sup>9</sup>

Die neuen Formen ökumenischer Gemeinschaft, die heute gesucht werden, finden auch im Gottesdienst ihren Ausdruck: „In Gemeinschaft sein heißt genau das: bereit sein, die Liturgie in ihren beiden Bedeutungen, als Gottesdienst und als Arbeit, miteinander zu teilen. Gemeinschaft ist die Bereitschaft, die gleiche Liturgie miteinander zu feiern, mit den gleichen ethischen Konsequenzen, so wie wir einander an jedem Ort anerkennen... Die ökumenische Wirklichkeit hinter den institutionellen Formen, die wir ihr geben, ist ein Netzwerk wechselseitiger Anerkennung des Beispiels oder

des Themas oder der Stimme Jesu Christi unter den Gemeinschaften, die liturgisch durch ihn geprägt sind.“<sup>10</sup>

Vor allem die Eucharistie, die *anamnesis* des göttlichen Heilshandelns in Christus, ist der Ausgangspunkt für Leben und Zeugnis und für den verwandelnden Dienst des Christen in der Welt. Die ökumenische Gemeinschaft hat das in den denkbar stärksten Begriffen bekannt im sogenannten „Limadokument“ zu *Taufe, Eucharistie und Amt*: „Die eucharistische Feier fordert Versöhnung und Gemeinschaft unter all denen, die als Brüder und Schwestern in der einen Familie Gottes betrachtet werden, und sie ist eine ständige Herausforderung bei der Suche nach angemessenen Beziehungen im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben ... Alle Arten von Ungerechtigkeit, Rassismus, Trennung und Mangel an Freiheit werden radikal herausgefordert, wenn wir miteinander am Leib und Blut Christi teilhaben.“<sup>11</sup>

### *5. Christliches ethisches Engagement gründet in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi*

Die Christen werden durch ihren Glauben zu ethischem Nachdenken und Engagement aufgefordert. Sie bringen in ihr ethisches Engagement die spezifischen Quellen dieses Glaubens ein, zu denen die Heilige Schrift, die Tradition und ihr eigenes Wachstum durch das Leben in der christlichen Gemeinschaft gehören. Christus ist das gemeinsame Glied, das die christlichen Gemeinschaften allerorts in all ihrer Vielfalt untereinander verbindet: „Im Laufe der Geschichte hat die christliche Gemeinschaft ... sehr unterschiedliche Formen angenommen. Die Kennzeichen christlicher Gemeinschaft können je nach den historischen, kulturellen und geographischen Gegebenheiten verschieden sein. Eine grundlegende Gemeinsamkeit ist die Suche der Gemeinschaft nach der Quelle und dem Ziel ihres Lebens in Christus und die unablässige Sorge für andere in der Gemeinschaft und in der Welt im Geiste Christi.“<sup>12</sup>

Die Konzentration auf Christus als die Quelle christlicher Ethik legt nahe, den Begriff *koinonia* z. B. im Blick auf diejenigen zu gebrauchen, deren Wunsch und Absicht es ist, sich durch das Gedächtnis und die Hoffnung Jesu Christi verwandeln zu lassen. Paradoxerweise hilft uns diese Einschränkung, die Erfahrung und das Engagement von „Menschen guten Willens“, die andere oder gar keine Glaubensüberzeugungen haben und sich Seite an Seite mit uns für die Menschheit und die Schöpfung einsetzen, in ihrer Eigenheit zu würdigen.

## 6. Das ganze Leben der Gläubigen wird durch das Leben der Kirche als Ganzes geprägt

Die Gläubigen erhalten durch ihre Erfahrung des Lebens in der christlichen Gemeinschaft unvermeidlich eine bestimmte *ethische Prägung* – eine Einübung in bestimmte Muster des Verhaltens, des ethischen Nachdenkens und Handelns, die mehr oder weniger charakteristisch für das Evangelium sind. Das geschieht durch die reguläre Unterweisung der Kirche, aber auch durch ihren Gottesdienst, ihr Gemeindeleben und Zeugnis ebenso wie durch ihre Entscheidungsprozesse und andere Formen der Machtausübung sowohl in ihrem eigenen Leben als auch in der Welt. Eine kompetente Bildungsarbeit rüstet die Christen zu ethischem Nachdenken und Handeln in der Kirche und in der Welt aus.

Natürlich ist das institutionelle Leben der Kirche den Auswirkungen der menschlichen Sünde, sei sie individuell oder gemeinschaftlich, ausgesetzt: „Wenn sie nicht richtig verstanden und ausgeführt wird, kann die Liturgie die Kirche ebenso leicht *verformen*, wie sie im Glauben formen kann. Liturgie und Gottesdienst können ungerechte Ordnungen sowohl innerhalb als auch außerhalb der kirchlichen Grenzen verfestigen oder legitimieren.“<sup>13</sup> Entstellungen in vielen Bereichen des kirchlichen Lebens können zu ungerechten Beziehungen und Situationen führen. Die Qualität des Gemeindelebens, die Behandlung der kirchlichen Angestellten – auch dies sind Maßstäbe, an denen die Evangeliumstreue der Kirche zu messen ist.

## 7. Durch ihr gemeinsames ethisches Engagement tragen die Kirchen dazu bei, die ökumenische Bewegung aufzubauen

Wesen und Gestalt der ökumenischen Bewegung werden auch durch gemeinsames Nachdenken und gemeinsames Engagement für ethische Anliegen geprägt: Ethische Reflexion ist auch theologisch; ethisches Engagement hat auch ekklesiologische Implikationen. Die Kirchen müssen sich fragen, was der Geist ihnen in und durch ihr gemeinsames ethisches Nachdenken und Handeln sagt. Welche *kirchlichen* Konsequenzen hat die Tatsache, daß die Kirchen in zunehmendem Maße „über die Grenzen von Konfession und Tradition hinweg zusammenkommen und durch ihren gemeinsamen Dienst an ihrem Ort ‚einer des anderen Christus‘ sind (Martin Luther)“?<sup>14</sup>

Die Tatsache, daß die Kirchen sich neuen und kontroversen Problemen gegenüber sehen und nicht nur neue Übereinstimmungen, sondern auch tiefgreifende Unterschiede entdecken, stellt einen Test für die Tiefe und Qualität ihrer gegenseitigen Verpflichtung dar: Die Kirchen haben die Konse-

quenzen dieser entscheidenden und normativen *ökumenischen* Dimension noch nicht in ihrem ganzen Ausmaß erfaßt. Sie „... haben noch nicht voll und ganz begriffen, daß eine *teure Einheit* eine *teure* gegenseitige *Verpflichtung* erfordert“.<sup>15</sup>

Darum müssen die Kirchen sich immer wieder neu besinnen auf ihre gemeinsame Zugehörigkeit zum Leib Christi, der Kirche und auf ihre gemeinsame Berufung, eins zu sein ... „damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast“ (Joh17,21).

*Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt*

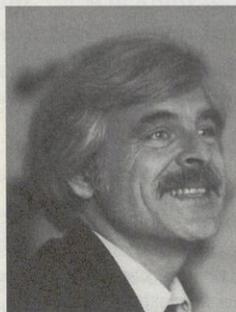
#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Es ist mir eine Freude, diese „Thesen“ in Anerkennung des Beitrags von K. Raiser zur ökumenischen Reflexion über Ekklesiologie und Ethik vorzulegen. Sie entstanden aus einem kurzen Text, den ich zur Anregung der Diskussion für die Plenarsitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Moshi/Tansania 1996 geschrieben habe.
- <sup>2</sup> Er findet in gewisser Weise eine Fortsetzung in einer Studie über „Ethnizität und Nationalismus“ als einem speziellen Thema innerhalb der Fragestellung über Ekklesiologie und Ethik. Beide Studien wurden in Harare auf Padare-Veranstaltungen vorgestellt.
- <sup>3</sup> Dabei handelt es sich um: Taufe, Eucharistie und Amt, Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt am Main/Paderborn 1982; Kirche und Welt. Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gesellschaft, Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt am Main 1991; „Message“ in: Now is the Time: Final Document & Other Texts, World Convocation on Justice, Peace and the Integrity of Creation, Seoul 1990, Genf, WCC 1990; Ecclesiology and Ethics: Ecumenical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church, hg. von Thomas F. Best und Martin Robra, Genf, WCC 1997.
- <sup>4</sup> Beieinander unter dem Kreuz von Afrika, Botschaft der Achten Vollversammlung des ÖRK in Harare, Simbabwe, 1998. Abgedruckt in diesem Heft S. 237 ff.
- <sup>5</sup> Teure Einheit, Bericht einer Tagung des ÖRK über Koinonia und Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Rønne, Dänemark (1993), ÖR 1993/3, Abs. 6, S. 282.
- <sup>6</sup> Costly Commitment, in: Ecclesiology and Ethics, Bericht der Konsultation in Tantur, Israel (1994), Par. 17 (c), S. 29.
- <sup>7</sup> Kirche und Welt. A.a.O. Kap. IV, Abs. 32, S. 56.
- <sup>8</sup> Zu diesem Verständnis von Taufe vgl.: „Christ werden: Die ökumenischen Implikationen unserer gemeinsamen Taufe“, Konsultation der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Faverges, Frankreich 1997, Una Sancta 1/1998, S. 73–96.
- <sup>9</sup> Costly Obedience, in: Ecclesiology and Ethics, Par. 56, S. 68.
- <sup>10</sup> Ebd., Par. 96, S. 80.
- <sup>11</sup> Taufe, Eucharistie und Amt. A.a.O. Eucharistie, Par. 20, S. 24.
- <sup>12</sup> Kirche und Welt. A.a.O., Kap. VI, Par. 24, S. 78.
- <sup>13</sup> Costly Obedience, in: Ecclesiology and Ethics, Par. 57, S. 68.
- <sup>14</sup> Costly Commitment, in: Ecclesiology and Ethics, Par. 17 (b), S. 29.
- <sup>15</sup> Ebd., Par. 17, S. 28.

# Alternativen zu den Verschuldungs- und Verarmungsmechanismen der kapitalistischen Weltwirtschaft als Glaubensfrage

## Der Durchbruch von Harare

VON ULRICH DUCHROW



Fast unbemerkt von der Öffentlichkeit, die von den Medien auf Nebenkriegsschauplätze geführt wurde, ist auf der Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Harare ein Durchbruch erzielt worden, der dem Aufruf zum Konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung bei der Sechsten Vollversammlung in Vancouver durchaus vergleichbar ist. Damals bezog sich der Durchbruch auf ein Doppeltes: erstens, daß die Kämpfe der Menschen in diesen drei Bereichen zusammengehören; zweitens, daß es sich bei diesen Fragen nicht um beliebige politische Fragen handelt, sondern daß sich an der Stellung zu ihnen das Kirchesein der Kirche entscheidet. Damals wurde bereits angedeutet, daß der Kern der Problematik in den ökonomischen, politischen, kulturellen und ideologisch-theologischen Dimensionen der kapitalistischen Weltwirtschaft zu suchen ist.<sup>1</sup> Diese Ansicht fand damals aber noch keine Mehrheit.

Angesichts der dramatischen globalen Krise, die insbesondere in Mexiko, Südostasien, Rußland und Brasilien ganze Volkswirtschaften und die soziale Lebenswelt von mehreren Milliarden Menschen zu zerstören begonnen hat und die immer mehr die Züge einer Weltwirtschaftskrise der Kategorie von 1929 annimmt, hat sich nun die Vollversammlung dem Aufruf aus vielen Kirchen, ökumenischen Gruppen und sozialen Bewegungen nicht verschließen können, die Frage der Verschuldung und der globalisierten kapitalistischen Wirtschaft mit höchster Priorität auf die Tagesordnung der Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat zu setzen. Das ist ein Durchbruch von großer Tragweite.

Dabei ist dankbar hervorzuheben, daß der Reformierte Weltbund mit seinen Beschlüssen von Debrecen 1997, die Kirchen zu einem Prozeß des Erkennens, Lernens und Bekennens gegen weltwirtschaftliche Unrechts-

mechanismen und Naturzerstörung (processus confessionis) einzuladen, eine Pionierrolle spielte.<sup>2</sup> Er veranstaltete in Harare auch eines der „Padares“ (Foren), in dem seine Vertreter mit überzeugender theologischer Argumentation erläuterten, wieso die Weltwirtschaftsfrage zu einer Frage des Glaubens und des Kircheseins geworden ist. Seine Einladung an die Vollversammlung, die Mitgliedskirchen des ÖRK aufzufordern, sich diesem Bekenntnisprozeß anzuschließen, wurde von den Delegierten in die Beschlüsse ausdrücklich aufgenommen.<sup>3</sup>

Im Blick auf die Basis der Kirchen ist zunächst nur ein relativ breites Engagement in der Kampagne „Erlaßjahr 2000“ zu beobachten, die den Erlaß der nicht rückzahlbaren Schulden der ärmsten Länder zum Inhalt hat, während weitergehende Fragen nur zaghaft angegangen werden. Deshalb scheint es mir in dieser Situation wichtig, einerseits diese Kampagne als Eingangstür zu nutzen, andererseits aber von da aus den weiteren Raum und Zusammenhang der Gesamtproblematik zu erschließen, biblisch zu begründen und in konkrete Handlungsvollzüge umzusetzen.

### *I. Kontext und Zusammenhang des biblischen Sabbat- und Jubeljahrs*

Der „Erlaßjahr-Aufruf“ der Vollversammlung „zur Befreiung der verarmten Völker aus dem Würgegriff der Schulden“ knüpft an die Tradition des Sabbat- und Erlaßjahrs in der hebräischen Bibel und deren Aufnahme in den messianischen Schriften des Zweiten Testaments an. Dann fährt der Text fort: „Die Erlaßjahrvision ist heute noch ebenso gültig wie vor Jahrtausenden.“ In diesem Satz ist eine Fülle von historischen, hermeneutischen und praktischen Fragen verborgen, die in dem kurzen Aufruf nicht entfaltet werden, aber zentral wichtig sind, soll er nicht nur Christen und Christinnen, Gemeinden und Kirchen, sondern auch politische und wirtschaftliche Akteure überzeugen und konkrete Handlungsoptionen unter heutigen Bedingungen entwickeln, die nicht ohne weiteres identisch sind mit denen des altorientalischen und antiken Kontextes. Denn was waren die spezifischen Mechanismen jener Zeiten, auf die die Sabbat- und Erlaßjahrregelungen antworten? Für wen waren diese „gültig“? Inwiefern ist unser Kontext vergleichbar mit dem der biblischen Traditionen? Wer sind die Akteure, die heute gefragt sind, und was könnten ihre Strategien sein?

Die klassischen Texte zum Sabbat- und Erlaßjahr in Lev 25 stammen aus der exilisch-nachexilischen sog. Priesterschrift. Sie verarbeiten den katastrophalen Zusammenbruch der gesellschaftlich-politischen Ordnung der Königszeit mit der Zerstörung Jerusalems und der Deportation der jüdi-

schen Oberschichten nach Babylon 586 v. Chr. Sie sind verfaßt unter der Frage: Wie kann verhindert werden, daß bei dem Neuaufbau eines jüdischen Gemeinwesens nach dem Exil die gleichen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Fehlentwicklungen einsetzen und sich verfestigen, die zu der Katastrophe geführt haben? Man muß also die Struktur der früheren Fehlentwicklungen kennen, um den präzisen Sinn der Sabbat- und Erlaßjahrregelungen zu erfassen.

Interessanterweise taucht eine Siebenerregelung – die erst exilisch-nach-exilisch den Namen Sabbat erhält – in einem Text auf, der aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls auf eine Katastrophe reagiert, im sogenannten „Bundesbuch“ (Ex 21–23).<sup>4</sup> Hier war die Zerstörung des Nordreichs durch die Assyrer (722 v. Chr.) vorausgegangen. Propheten wie Amos und Hosea hatten diesen Zusammenbruch als Ergebnis sozialer und wirtschaftlicher Ungerechtigkeit im Nordreich warnend und zur Umkehr aufrufend angekündigt. Nun kamen die Prophetenschüler mit den Flüchtlingen aus dem Norden und verstärkten die Stimmen der Südpropheten wie Jesaja und Micha mit der Botschaft: Wenn ihr nicht zur Gerechtigkeit umkehrt, werdet ihr genauso ins Verderben laufen wie das Nordreich.

Wahrscheinlich in dieser Situation führt das Bundesbuch mehrere Siebenerregelungen und einige weitere sozialrechtliche Wirtschaftsgesetze ein:

– 23,12: Am siebten Tag der Woche (noch nicht Sabbat genannt) soll der Bauer ruhen und auch seinem Vieh, Sklaven und den Fremden bei ihm Ruhe geben, damit sie „zu Atem kommen“.

– 21,2–11: Im siebten Jahr soll der Sklave ohne Lösesumme freigelassen werden.

– 23,10f: Im siebten Jahr soll das Feld brachliegen, damit Arme und Tiere davon essen können.

– 22,20–23: Fremde, Witwen und Waisen sollen nicht gewaltsam ausgeutzt werden wie einst die hebräischen Sklaven in Ägypten, weil dann Gott ihr Schreien hört (Ex 3,7ff) und die Unterdrücker wie einst die Ägypter vernichtet.

– 22,24–26: Wer leiht, soll weder Pfand noch Zins nehmen.

Von Schuldenerlaß ist hier noch nicht die Rede. Das hat einen wichtigen historischen Grund. Gerade die Zeit am Ende des 8. Jahrhunderts v. Chr. ist es, in der ein tiefer wirtschaftsgeschichtlicher Umbruch erfolgt. Bis zum 8. Jh. war der Alte Orient und auch der östliche Mittelmeerraum von aristokratisch-monarchischen Herrschaftssystemen geprägt. Hier war es die Form der direkten Gewalt, mit der Großgrundbesitz, Arbeitskraft von Sklaven, Rohstoffe und Handelsgüter sowie Tribut von unterworfenen Völkern ange-

eignet wurden. Ab dem 8. Jahrhundert häufen sich aber die Belege dafür, daß unter den freien Kleinbauern selbst ein Schuldenmechanismus entsteht, der zunehmend die Gesellschaft in sich Bereichernde einerseits und Verarmende andererseits spaltet. Jes 5,8 ist dafür einer der frühen Belege: „Weh euch, die ihr Haus an Haus reiht und Feld an Feld fügt, bis kein Platz mehr da ist und ihr allein im Land ansässig seid.“ Ausführlich hat R. Keßler das Phänomen und die präzisen Anklagen der Propheten dagegen für die späte Königszeit in Juda (2. Hälfte des 7. Jahrhunderts) beschrieben.<sup>5</sup> Was steckt dahinter?

Im 8. Jahrhundert bildet sich in Griechenland eine neue Form der Eigentumswirtschaft heraus.<sup>6</sup> Gegen die aristokratische Ordnung wird das private Eigentum unter absoluten Rechtsschutz gestellt. Die freien Eigentümer bilden die neue Gemeinschaftsform der Polis. Auf der Basis dieses Eigentums werts entwickelt sich eine neue Kreditwirtschaft mit strengen Verpfändungs- und Zinsregeln. Kann der Kredit nicht zurückgezahlt werden, fällt das Pfand – in den meisten Fällen nun das eigene Land – an den Gläubiger. Darauf bezieht sich der Jesajatext. Die frühe Form des Zinses ist die Schuldklaverei, d. h. der Zins muß beim Gläubiger abgearbeitet werden. Zunehmend entsteht aber aus dieser Kreditwirtschaft die Geldwirtschaft, d. h. die Kreditbeziehungen werden zunehmend mit Geld abgewickelt. Sobald dieses allerdings fehlt, setzen die Verpfändung des Landes und die Versklavung der Schuldnerfamilien ein (vgl. Neh 5,1–5). Wenn man bedenkt, daß die kleinbäuerlich produzierenden Familien neben ihrer Selbstversorgung von ihrem Mehrwert bereits für den Luxus der aristokratisch-monarchischen Herrschaftsschicht sowie für den Tribut der Großmächte aufkommen mußten, so kann man verstehen, welche sozial und wirtschaftlich zerstörende Kraft es haben mußte, wenn nun auch noch die eigenen Leute über die Mechanismen des privaten Eigentums, Kredits und Zinses die in Not geratenen Familien weiter in den Hunger, die Verpfändung der Produktionsmittel und die Versklavung treiben. Dagegen treten die Propheten auf, und dagegen entwickelt Israel Gesetze, die einerseits den Verschuldungsmechanismus verhindern sollen (wie Pfand- und Zinsverbot), andererseits, wenn er denn zu Versklavung geführt hat, die periodische Befreiung dieser Schuldklaven.<sup>7</sup>

Ein weiteres Mittel neben der Sklavenbefreiung (vgl. auch Jer 34,8ff) wird dann im 7. Jh. der „Schuldenerlaß“, der ebenfalls im siebten Jahr stattfinden soll. Zum ersten Mal spricht davon das Deuteronomium, Kap. 15,1ff, (wobei es nicht wichtig ist, ob nun dieser Text schon direkt aus der Josianischen Reform von 622 v. Chr. stammt oder später zu datieren ist). Was

bedeutet er? Der hier benutzte hebräische Begriff ist „schmittah“, der Verzicht.<sup>8</sup> Verzichten soll der Gläubiger – wie bei der Brache des Landes auf den Jahresertrag des siebten Jahres – nicht nur auf seine Schuldforderung, sondern auf das verpfändete Eigentum des Schuldners, normalerweise das Land (samt Haus), also das Produktionsmittel der Kleinbauern. So wird nach sieben Jahren nicht nur die mögliche Folge der Verschuldung aufgehoben – die Schuldversklavung der Familie –, sondern auch die Ursache selbst – die Verschuldung und die damit verbundene Verpfändung der eigenen Produktionsmittel – wird beseitigt. So ist ein Neuanfang in Freiheit möglich.<sup>9</sup> Das ergänzt übrigens das Deuteronomium (15,12ff) noch dadurch, daß dem freigelassenen Sklaven von seinem „Herrn“ ein Startkapital für den Neuanfang als freier Kleinbauer mit auf den Weg gegeben werden soll.

Beides ist ohne Parallele im Alten Orient und in der griechisch-römischen Antike. Denn damit wird in Israel sowohl die Absolutheit des Eigentums wie auch die Verwandlung eines versklavten Menschen (jedenfalls des eigenen Volksgenossen) in absolutes Eigentum verworfen. Das Deuteronomium ist übrigens der Meinung, daß – wenn das Volk Gottes gute Gesetze der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit halten würde – kein Bedürftiger, kein Armer unter ihnen leben würde (Dtn 15,4ff).

Auf diesem Hintergrund ist es nun möglich, den klassischen Text Lev 25 zu verstehen und einzuordnen. Er faßt – wie gesagt – die von der Priesterschrift im sog. Heiligkeitgesetz für den nachexilischen Neuanfang in Judäa kodifizierten sozio-ökonomischen Regelungen zusammen.<sup>10</sup> In seinem Zentrum steht der theologische Satz, ohne den alles andere unverständlich ist. Er sagt, warum Israel eine grundsätzlich andere ökonomische Ordnung haben muß als die umliegenden Völker. In ihnen ist Recht vom König oder von Eigentümern gesetztes Recht. In Israel wird Recht von außen her – vom Sinai her (Lev 25, 1) – von Gott gesetzt. Es wird so der Macht der Könige und der Eigentümer im Interesse der Egalität der Menschen und darum im Interesse der Armen und Schwachen entzogen. Gott sagt (Lev 25, 23): „Nicht werde das Land unwiderruflich verkauft, denn mein ist das Land, denn Fremde und Pächter seid ihr bei mir.“ (Nach der Übersetzung von Martin Buber.) Wer sich also heute auf das Erlaßjahr beruft, muß bereit sein, die Frage nach dem Eigentum zu stellen. Die Gesetze von Lev 25 jedenfalls beruhen auf der Ablehnung der von Griechenland herkommenden Absolutsetzung des Eigentums (später im römischen Recht kodifiziert). Wer dem biblischen Gott folgen will, muß Gott als den Eigentümer des Landes annehmen. Es kann also nur Nutzungs- oder Pachtrechte auf Land (als das Pro-

duktionsmittel in einer agrarischen Gesellschaft) geben. Daraus folgt dann alles weitere:

V. 2–7: Im siebten Jahr soll das Land einen „sabbat“ feiern dürfen (nunmehr ist das Wort Sabbat für die Siebenerrhythmen eingeführt);

V. 8–13: Nach sieben mal sieben Jahren soll das „Jobel“, die Posaune, geblasen werden und alle Familien wieder wie bei der ersten Landgabe ihr Landlos zugeteilt bekommen, damit wieder alle egalitär wie in der vor-königlichen Stammesgesellschaft sich selbst versorgen können;

V. 14–17: Der Kaufpreis für Land soll nicht dem Markt und damit der Spekulation überlassen bleiben, sondern das 50. Jahr soll als Berechnungsgrundlage dafür dienen, wie viele Ernten, die dann zu bezahlen sind, ein Stück Land noch bringen wird;

V. 25–28: Wenn ein Bruder und seine Familie „tief unten“, d.h. in Not sind und ihr Land/Haus verkaufen müssen, soll der nächste Verwandte sie auslösen (die Ge'ulahordnung);

V. 35–38: Und wenn sie leihen müssen, sollen die Volksgenossen von ihnen keinen Geldzins (neshek = Abbiß) oder zusätzliche Naturalabgaben (marbith = Vermehrung) nehmen;

V.39–46: Volksgenossen soll man überhaupt nicht zu Sklaven machen – auch hier die Begründung: Gott ist ihr Eigentümer, er hat sie aus der Sklaverei in Ägypten herausgeführt.

Es soll nicht verschwiegen werden, daß die Priesterschrift die deuteronomischen Sozialgesetze in Einzelheiten abschwächt. Sklavenbefreiung und die Rückerstattung des durch Verpfändung verlorenen Landes werden aus der Siebenjahresregelung herausgenommen und auf das 50. Jahr verschoben. Daß im übrigen die Restitution der Landverteilung im 50. Jahr historisch gesehen nur einmal in der hebräischen Bibel an dieser Stelle auftaucht, erklärt sich am ehesten daraus, daß mit der Rückkehr der Exulanten aus Babylon 50 Jahre nach ihrer Deportation genau dieses Problem akut war: Wie soll die Verteilung des Landes geregelt werden, nachdem die im Land gebliebenen landlosen Armen die Ländereien der deportierten Oberschicht übernommen und bewirtschaftet hatten? Sollen die Großgrundbesitzer ihr (einmal dem Volk durch Gewalt oder Verschuldungsmechanismen geraubtes) Land nach der Regelung „Rückgabe vor Entschädigung“ (wie nach dem Fall der DDR) zurückbekommen? Sollen sie nichts bekommen? Die Antwort gibt die Jobeljahrregelung als Kompromiß unter Rückgriff auf die vor-königliche egalitäre Stammesgesellschaft: „Jede Familie soll ihr Landstück zur Selbstversorgung erhalten.“

Später greift der „dritte Jesaja“ in Jes 61 die Erlaßjahrregelung als eine Hoffnung der Zukunft auf („Gnadenjahr des Herrn“). Daran knüpft der Evangelist Lukas in Kap. 4,1ff an, indem er sagt, daß in dem Messias Jesus diese Hoffnung Wirklichkeit geworden ist. Die urchristliche Gemeinde stellt er in der Apostelgeschichte so dar, daß sie in der Form der Gütergemeinschaft die deuteronomische Tora erfüllt, denn in ihr gibt es keine bedürftigen Armen (vgl. Apg 4,32–35).

Hervorzuheben ist, daß die nachexilische jüdische Gemeinschaft und auch Jesus nicht nur provokativ Gottes alternative Wirtschafts- und Sozialordnung leben, sondern daß sie sich auch verweigern und Widerstand leisten, wenn die hellenistisch-römischen Reiche und ihre Kollaborateure in den Provinzen politisch-ökonomische Verhaltensweisen gegen Gottes Gesetz mit Gewalt durchsetzen wollen. Die Geschichte vom Widerstand der drei Männer im Feuerofen ist dafür ein Beispiel (Dan 3<sup>11</sup>). Jesus fordert nicht nur die klare Entscheidung zwischen Gott und Mammon, sondern greift in direkter gewaltfreier Aktion das mit Rom kollaborierende Wirtschaftszentrum in Judäa, den Tempel, an und ruft zum Boykott der Währung der römischen Besatzungsmacht auf (vgl. Mk 11,15ff und 12,13ff).<sup>12</sup>

Man kann schon bei einem so kurzen, selektiven Überblick über biblische Alternativansätze zu Verschuldungs- und Verarmungsmechanismen sehen, daß der rote Faden – Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit – jeweils entsprechend den konkreten sozio-ökonomischen Kontexten konkret zugespitzt wird. Von daher gesehen erscheint es kühn, wenn in dem Erlaßjahraufruf der Vollversammlung einfach behauptet wird, er gelte (ganz allgemein) auch heute. Es bedarf sicher ausführlicherer hermeneutischer Überlegungen, um die Stoßrichtung der biblischen Aussagen für die Lösung unserer heutigen Probleme fruchtbar zu machen.<sup>13</sup>

## *2. Alternativen zu den Verschuldungs- und Verarmungsmechanismen heute*

Unter diesem Aspekt ist es zu begrüßen, daß die Vollversammlung den Erlaßjahraufruf nicht auf die Schuldenstreichung für die ärmsten Länder beschränkt, sondern ihn mit einer kritischen Analyse der gegenwärtigen weltwirtschaftlichen Mechanismen und der Forderung einer umfassenden Reform des gegenwärtigen Weltwirtschaftssystems verbindet. Darum muß er auch zusammengekommen werden mit den Beschlüssen und Hintergrundpapieren zur Globalisierung.<sup>14</sup> Nur darin findet sich auch der legitime hermeneutische Ansatzpunkt für die Umsetzung der biblischen Traditionen in die heutige Situation: die Kirchen selbst. Der Erlaßjahraufruf richtet sich

sofort direkt (und indirekt durch die Mitgliedskirchen) nach außen an die politischen Entscheidungsträger. Die biblischen Texte dagegen richten sich außer an das jüdische Volk zunächst an die Jünger und Jüngerinnen Jesu und an die aus dieser Jüngergemeinschaft erwachsende Kirche (in ihren verschiedenen Sozialgestalten). Das deutet der Globalisierungsbeschluß unter 6. im Unterschied zum Erlaßjahraufruf an, wenn es dort heißt: „... Überprüfung des Umgangs der Kirchen mit Land, Arbeitskräften, Arbeitslosigkeit und Kapital, zum Beispiel im Hinblick auf die ethisch vertretbare Geldanlage von Pensionsfonds und andere finanzielle Mittel, die Nutzung von landwirtschaftlichen Nutzflächen usw.“.

In welchem Kontext befinden sich die Kirchen – insbesondere die europäischen Kirchen –, wenn sie ihr eigenes Wirtschaften im Blick auf Land, Arbeit und Kapital überprüfen wollen?<sup>15</sup> Ihr Kontext ist mit dem Judäas nach dem 8. Jh. v. Chr. insofern vergleichbar, als die europäische Neuzeit seit dem späten 14. Jahrhundert n. Chr. von der griechisch-römischen Antike die Absolutheit des privaten Eigentums und darauf aufbauender Zins- und Geldwirtschaft übernommen hat. Daneben sind aber zwei grundsätzliche Weiterentwicklungen und Unterschiede zu nennen, will man bei der Beziehung biblischer Texte auf unsere Situation nicht in Kurzschlüsse verfallen. Zum einen wurde in einem Prozeß bis ins 19. Jahrhundert hinein Sklavenarbeit durch Lohnarbeit ersetzt. Zum anderen wurde mit Hilfe dieser Lohnarbeit die kapitalistische Produktionsweise entwickelt, in der neben der Übernahme der Zirkulations- und Wertaufbewahrungsfunktionen des Geldes dessen Akkumulationsfunktion erweitert wird. D. h. es wird nicht nur mit den beschränkten Ressourcen von Land und Sklavenarbeit mehr Geld erwirtschaftet und dann in die Zirkulation oder die Schatzaufbewahrung gegeben wie im hellenistisch-römischen System. Vielmehr wird der durch die private Verfügung über die Produktionsmittel erwirtschaftete Gewinn zur Steigerung der Produktivkräfte und erneutem Gewinn reinvestiert – wobei dies genau die Bedeutung von Kapital im Unterschied zu Geld ist. Im Unterschied zur Antike entsteht so eine Wachstumswirtschaft.

Von daher kann man nicht einfach das Zinsverbot der Bibel als Mittel gegen heutige Verschuldungs- und Verarmungsmechanismen übernehmen. Denn – wenn man überhaupt im Rahmen der kapitalistischen Wachstumswirtschaft bleibt, in der die Eigentümer an den Produktionsmitteln den durch Arbeit erwirtschafteten Mehrwert abschöpfen können – so ist der Zins hier Anteil an dem aus dem Wachstum entstehenden Gewinn.<sup>16</sup> Freilich ist es für die Kirchen durchaus eine notwendige Frage, ob sie ihr anzulegendes Geld

unter den heutigen Bedingungen einfach in den normalen Geldkreislauf der Geschäftsbanken geben dürfen, wenn sie nach biblischen Kriterien und damit theologisch begründet und glaubwürdig leben wollen. Was in biblischen Zeiten das Zinsverbot war, muß heute analog eine Orientierung des Zinses am real erwirtschafteten Gewinn sein. Nun sind zwar in den national regulierten Geldmärkten die Zinsen z. Zt. relativ niedrig, die großen Geschäftsbanken gehen aber mit ihren riesigen Kapitalmengen auf die transnationalen deregulierten Geldmärkte. Hier werden nicht nur gerade von überschuldeten Ländern des Südens und Ostens bei kurzfristigen Umschuldungsgeschäften überhöhte Zinssätze genommen, sondern die Banken nutzen die Zinsdifferenzen auch zu enormen Zinsspekulationsgeschäften – wobei hier die Währungs- und Derivatenspekulationen noch nicht einmal berücksichtigt sind.

*Bei aller Komplexität der Zinsfrage folgt daraus für biblisch orientierte Kirchen: Abzug ihrer Anlagegelder aus den großen Geschäftsbanken entweder in lokale Kreditgenossenschaften oder alternative Banken, die sowohl ein sozial- und ökologisch orientiertes Investitionsziel wie auch eine am Wirtschaftsergebnis orientierte Zinshöhe garantieren.*

Eine weitere zentrale Frage ist die des Eigentums an Produktionsmitteln. Biblisch gesehen ist Eigentum an Produktionsmitteln (Land) als relatives Nutzungsrecht zur Ermöglichung der Selbstversorgung der Familien zu verstehen. Unbeschränktes Verfügungsrecht über das Eigentum an Produktionsmitteln führt notwendigerweise zur Enteignung schwächerer Wirtschaftsteilnehmender und zur Reichtumskonzentration in immer weniger Händen. Nach dem Zusammenbruch des klassisch liberalen Kapitalismus in der Weltwirtschaftskrise 1929 und den zwei Weltkriegen und dem Erstarken der Arbeiterbewegung wurde deshalb in Europa das eingeführt, was man nach der deutschen Verfassung (GG14) die Sozialpflichtigkeit des Eigentums nennt. Diese führte einerseits zu Mitbestimmungsrechten der Arbeitnehmenden in den Betriebsverfassungen, andererseits zu Systemen progressiver Besteuerung. D. h. je höher das Einkommen, desto höher die Besteuerung. Diese progressive Besteuerung der Gewinne aus Unternehmertätigkeit und Vermögen ist in der neoliberalen Phase seit den siebziger Jahren zunehmend ausgehöhlt worden. Die Last der Steuer wurde zunehmend auf die abhängige Arbeit geladen (in Deutschland seit 1980 +73 %), während die Gewinne ständig weniger besteuert wurden (-9%). Hinzu kommt die über die transnationalisierten Märkte immer leichter zu vollziehende Steuerflucht. Beide Mechanismen haben zur Folge, daß inzwischen nicht nur die verarmten Länder des Südens und des Ostens überschuldete Staatshaushalte

haben, sondern daß auch die reichen Industrieländer Europas (mit Ausnahme von Steuerfluchtländern wie Schweiz und Luxemburg) immer höher verschuldete öffentliche Haushalte haben, was die Regierungen wieder zu Sparmaßnahmen nicht nur in der „Entwicklungshilfe“, sondern in den Ausgaben für die eigenen sozial Schwachen, für Beschäftigungs-, Kultur- und Gesundheitspolitik zwingt.

*Bei aller Komplexität der Eigentumsfrage können biblisch orientierte Kirchen bereits heute an einer Stelle eine klare Entscheidung treffen: Wenn die in einem kapitalistischen System ohnehin beschränkten Möglichkeiten, unbegrenzte Reichtumsakkumulation und zunehmende Verarmung zu verhindern – das progressive Steuersystem – von den Kapitaleigentümern und ihren Agenten, den Großbanken, systematisch unterlaufen wird (was in Deutschland durch die Gerichtsprozesse gegen die Deutsche Bank, die Dresdner Bank und die Commerzbank aktenkundig ist), so bleibt für die Kirchen nur eine Konsequenz, nämlich die Kooperation mit den Geschäftsbanken abzubrechen, die professionelle Hilfe zur Steuerhinterziehung leisten. Und das tun praktisch alle. D. h. es bleiben im wesentlichen auf lokal-regionale Geschäfte beschränkte Sparkassen usw. sowie alternative Banken.*

Ein weiterer Bereich alternativen wirtschaftlichen Handelns im Sinn der Bibel liegt für die Kirchen in einem gerechteren Teilen von Arbeit und Einkommen. Die transnationalen Konzerne nutzen ihre weltweite Mobilität, um die örtlich gebundenen Arbeitenden gegeneinander auszuspielen, statt die Produktivitätsgewinne in verkürzte Arbeitszeit umzusetzen, Erwerbslosigkeit zu produzieren, um so wiederum Druck auf die Löhne und Arbeitsbedingungen ausüben zu können. Wenn nun die Kirchen bei abnehmenden Finanzen (die sie ihrerseits einfach hinnehmen, statt mit anderen Betroffenen zu fragen, wo denn das viele Geld bleibt, das um den Globus schwappt) sich ähnlich wie Konzerne verhalten und Stellen streichen, statt Arbeit und Einkommen neu zu verteilen, so haben sie schwerlich die Glaubwürdigkeit, nach außen ein gerechteres Wirtschaften zu fordern.

*Kirchen müssen deshalb Modelle eines gerechteren Teilens von Arbeit und Einkommen einüben.*

Dies sind nur einige Beispiele zu dem wichtigen Hararebeschuß, der die Kirchen auffordert, nicht nur nach außen für mehr wirtschaftliche Gerechtigkeit aktiv zu werden, sondern ihr eigenes Handeln kritisch zu überprüfen und biblisch zu erneuern. Dies hat hermeneutisch gesehen zwei wichtige Bedeutungen: Erstens sehen die biblischen Schriften im beispielhaften Handeln des Volkes Gottes dessen missionarischen Auftrag (vgl. Jes 2, 1ff und Mt 5, 13ff). Zweitens kann eine Kirche nicht glaubwürdig nach außen hin

prophetisch und solidarisch aktiv werden, ohne selbst wenigstens zeichenhaft selbst zu tun, was sie fordert. Dann aber soll und kann sie es mit großer Eindeutigkeit und Klarheit tun.

Auch hierzu geben die Hararebeschlüsse gute Hinweise. Sie weisen nämlich darauf hin, daß das prophetische Handeln der Kirche gegenüber den politischen und wirtschaftlichen Mächten nicht einfach in nachkonstantinischer Selbstverständlichkeit aus privilegierter Stellung heraus erfolgen kann. Vielmehr ruht es auf der Identifikation mit den Opfern und erfolgt deshalb in Bündnissen mit diesen und anderen solidarischen Kräften innerhalb der zivilen Gesellschaft (III,6). Im einzelnen werden dann u. a. folgende Forderungen aufgestellt, die in dieser Weise von Christen, Christinnen und Kirchen zu unterstützen sind:

- Schuldenerlaß für die ärmsten Länder und -reduzierung für die mit mittlerem Einkommen;
- Einführung eines internationalen Insolvenzrechts- und Schlichtungsverfahrens;
- Beteiligung der Zivilgesellschaft an der Verwaltung der Gegenwertfonds;
- Rückführung von Fluchtkapital auf Nummernkonten (Bankgeheimnis!);
- „Zusammenarbeit mit Initiativen für ein neues Finanzsystem einschließlich einer Steuer auf finanzielle Transaktionen (Tobin-Steuer) ... und Beschränkung des deregulierten Kapitalflusses“;
- „Befähigung und Unterstützung von örtlichen Alternativen durch neue Produktionsformen, fairen Handel und alternative Banksysteme und, speziell in hochindustrialisierten Ländern, Veränderungen im Lebensstil und im Konsumverhalten“; und umfassend wird dazu aufgefordert,
- „sich im Zusammenwirken mit der Zivilgesellschaft an einer globalen Wirtschaftsreform zu beteiligen, um die Bedingungen für eine gerechte Verteilung des Reichtums zu schaffen und neue Schuldenkrisen zu verhindern“.<sup>17</sup>

Realistisch sieht die Vollversammlung, daß die Basis der Kirchen schlecht darauf vorbereitet ist, diesen Herausforderungen im Blick auf die eigene missionarische Gestalt und das eigene prophetische Handeln zu begegnen. Ich persönlich bin der Meinung, daß dies unsere Kirchen in Europa ausdrücklich als Schuld bekennen müßten. Die Probleme, um die es hier geht, sind bereits mindestens 30 Jahre sichtbar, wie ein kurzer Rückblick in die Geschichte der ökumenischen Bewegung zeigen würde. Diese Aufarbeitung der Vergangenheit müßte auch die Frage nach der Verdrängung 500 Jahre europäischer imperialer und kolonialer Eroberungs- und Gewaltgeschichte gegenüber dem Rest der Welt einbeziehen. Denn bis jetzt haben die europäi-

schen Kirchen ihre Mitschuld daran nicht bekannt. Im Licht dieser Geschichte stellt sich auch die Frage der Schulden ganz neu. Denn nach Ex 22,24–26 soll der Gläubiger nicht nur die Schulden erlassen, sondern das genommene Pfand zurückgeben. So stellt sich für Europa in doppelter Weise die Frage der Wiedergutmachung an die Länder der „Dritten Welt“.<sup>18</sup>

Ein Anfang ist der Vorschlag der reformierten Kirchen in ihrem „processus confessionis“ und auch der Delegierten in Harare, eine „wirtschaftliche Alphabetisierung“ einzuleiten und die „ökonomischen Probleme als Glaubenssache“ wahrzunehmen.

Der Ökumenische Rat selbst soll nach den Empfehlungen des Ausschusses für Programmrichtlinien für die nächste Arbeitsperiode Verschuldung und Globalisierung zu zwei seiner sechs thematischen Prioritäten machen. Damit haben die Fragen der Weltwirtschaft endlich den Platz auf der ökumenischen Tagesordnung gefunden, die sie verdienen. Denn sie sind für die Mehrheit der Weltbevölkerung Fragen von Leben und Tod.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. U. Duchrow, (1986) <sup>2</sup>1997.
- <sup>2</sup> Vgl. Reformierter Weltbund, 1997.
- <sup>3</sup> Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen II (Doc.RC-III, III,3).
- <sup>4</sup> Vgl. F. Crüsemann, 1992, 132ff (bes. 179ff, 217ff und S. 229: „Katastrophenverarbeitung“).
- <sup>5</sup> Vgl. R. Keßler, 1992.
- <sup>6</sup> Vgl. G. Heinsohn, 1984 und G. Heinsohn/O.Steiger, 1996.
- <sup>7</sup> Eine Reaktion auf die verheerenden sozialen Folgen der neuen Eigentumswirtschaft in Griechenland selbst sind die Solonischen Reformen 594 v.Chr. mit der Abschaffung der Schuldklaverei – freilich bei gleichzeitiger Staffelung der politischen Rechte nach der Größe des Eigentums (Timokratie).
- <sup>8</sup> Vgl. zum Ganzen T. Veerkamp, 1993, 65ff.
- <sup>9</sup> Vgl. als praktisches Beispiel auf der Basis der Siebenjahresregel Neh 5 und 10,32.
- <sup>10</sup> Vgl. ebd., 86ff und F. Crüsemann, 1992, 330ff.
- <sup>11</sup> Vgl. T. Veerkamp, 1993, 243ff.
- <sup>12</sup> Vgl. Ch. Myers, 19947, 297ff und 310ff.
- <sup>13</sup> Einen umfassenderen Versuch zur Entfaltung einer europäischen Agenda im Blick auf die im folgenden angeschnittenen Fragen bietet das Europäische Kairos-Dokument, ein „Aufruf an die Glaubensgemeinschaften, Gewerkschaften, sozialen Bewegungen und andere interessierte Gruppen und Personen zur Bündnisbildung für die Befreiung vom Diktat der deregulierten globalisierten Wirtschaft und ihrer Konkurrenzkultur“, in: Beilage zu „Junge Kirche“, H. 6/7, Juni 1998.
- <sup>14</sup> Vgl. Dok. RC-III, III und Anhang II.
- <sup>15</sup> Vgl. zum Ganzen U. Duchrow, 1997, Erster Teil.
- <sup>16</sup> Vgl. T. Veerkamp, 1993, 28ff ausführlich zu dieser historischen Differenz.
- <sup>17</sup> Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen II.

- <sup>18</sup> Vgl. den Vorschlag von Kairos Europa an die 2. Europäische Ökumenische Versammlung 1997, in Europa Kommissionen für Wahrheit und Versöhnung einzurichten, in: U. Duchrow 1997, 91ff.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Crüsemann, F.*, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992
- Duchrow, U.*, Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie, Gütersloh <sup>2</sup>1997
- Duchrow, U.* u. a., Wahrheit, Versöhnung und Neuanfang auch im Westen – oder nur im Süden und Osten?, Beilage zu „Junge Kirche“, H. 4, Bremen 1997
- Heinsohn, G.*, Privateigentum, Patriarchat, Geldwirtschaft, Suhrkamp TBW 455, Frankfurt/M. 1984
- Heinsohn, G./Steiger, O.*, Eigentum, Zins und Geld, Reinbek b. Hamburg 1996
- Kairos Europa*, Europäisches Kairos-Dokument für ein sozial gerechtes, lebensfreundliches und demokratisches Europa, Beilage zu „Junge Kirche“, H. 6/7, Juni 1998
- Kessler, R.*, Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda, Leiden 1992
- Myers, Ch.*, Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus, Maryknoll/New York (1988), <sup>7</sup>1994
- ÖRK*, 1998, Achte Vollversammlung, Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen II (Doc.RC-II,1, III,3)
- Reformierter Weltbund*, Justice for all Creation in: Reformed World, 47, 1997, 184ff
- Veerkamp, T.*, Autonomie & Egalität. Ökonomie, Politik, Ideologie in der Schrift, Berlin 1993

# Impuls zur Gegenbewegung: eine Ökumenische Dekade

Das ÖRK-„Programm zur Überwindung von Gewalt“  
vor und nach Harare

VON FERNANDO ENNS

*Gewalt: eine Herausforderung für die Ökumene*



„Das Problem der christlichen Verantwortung in einer Welt der Macht und der Gewalt ist so alt wie die Kirche selbst. Durch die Jahrhunderte hindurch hat es sich auf stets neue Weise gestellt: ... Die qualvolle Frage ist in all diesen Situationen stets die gleiche: Wie können Christen, Kinder der Liebe Gottes und Nachfolger Jesu Christi, in einer Welt leben und arbeiten, in der die Anwendung von Macht und Gewalt gegen die zahllosen Formen menschlicher Sünde unvermeidbar erscheint?“<sup>1</sup> – So oder ähnlich

beginnen mehrere ökumenische Erklärungen und Studien der ökumenischen Bewegung. Die gesamte Geschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) könnte aus der Perspektive dieses Spannungsfeldes geschrieben werden: von seiner Gründungsphase während und nach dem Zweiten Weltkrieg über die bewegenden Ereignisse und Auseinandersetzungen in den sechziger Jahren (vgl. nur 1966 die Weltkonferenz zu Kirche und Gesellschaft in Genf oder 1968 die Vierte Vollversammlung in Uppsala)<sup>2</sup> bis hin zur Achten Vollversammlung in Harare 1998. Es ist eine bleibende Frage, der sich die Gemeinschaft der Kirchen immer wieder von neuem stellt. Kaum eine andere Diskussion in der Ökumene läßt so deutlich – explizit oder implizit – den jeweiligen zeitlichen Kontext erkennen. In kaum einem anderen Bewährungsfeld von Kirche und Theologie ist die fortschreitende Auseinandersetzung dringlicher, weil die existentielle Bedrohung von Leben zur Disposition steht.

Am Ende dieses Jahrhunderts leben wir in einer nie dagewesenen Pluralität und einer damit verbundenen Suche nach Identität. Die Zeit des Kalten Krieges mit mehr oder weniger klaren Fronten ist den vielen Bürgerkriegen und örtlichen Konflikten ethnischer Auseinandersetzungen gewichen. Von politischem oder religiösem Fundamentalismus getrieben, verfallen Men-

schen, ja ganze Staaten in archaische Verhaltensmuster. Zu keiner Zeit waren wir besser darüber informiert und können doch mit der Informationsflut nicht recht umgehen. Die Globalisierung hat das Bewußtsein, in *einer* Welt zu leben, stärker beschleunigt als es der ökumenischen Bewegung jemals möglich gewesen wäre. Aber die Marginalisierung und die ökonomischen Folgen lassen das Konfliktpotential ins Unermeßliche anschwellen. Die Zusammenhänge von militärischen Auseinandersetzungen und Flüchtlingselend, Arbeitslosigkeit und Kriminalität, Umweltzerstörung und Hunger sind bekannt, fünfzig Jahre nach der Erklärung der Menschenrechte ist ihre Wahrung nicht in ausreichendem Maße gewährleistet. Neue ethische Herausforderungen ergeben sich durch rasante technische Fortschritte in einem Maße, daß Auseinandersetzungen zu Fragen wie Abtreibung, Vergewaltigung oder Todesstrafe kaum noch öffentliches Interesse erwecken, außer vielleicht in manchen Teilen der Kirche.

Es ist deutlich: mit dem Thema Gewalt ist ein Themenfeld beschrieben, das zum ersten eine bleibende Herausforderung für alle Christen und Christinnen darstellt und das zum zweiten sich so allumfassend darstellt, daß es einer Auffächerung bedarf, ohne die schwer voneinander zu trennenden Phänomene gänzlich isolieren zu wollen. Auf die *allgemeine* Herausforderung der Gewalt hat der konziliare Prozeß versucht, ebenso umfassend zu antworten durch Betonung von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Welche theologischen Herausforderungen sich mit dem ÖRK-„Programm zur Überwindung von Gewalt“ ergeben könnten, vor, in und nach Harare, soll im Folgenden diskutiert werden.

### *Potestas und Violentia*

Die Bedeutungsvielfalt von „Gewalt“ liegt nicht nur in der Sache selbst, sie hat auch sprachliche Gründe. Im heutigen Englisch oder Französisch bezeichnen die Äquivalente (*force, violence*) in einem engeren Sinne unrechtmäßige Handlungen und Mittel, „die eines Menschen (oder Tieres) Leben, Freiheit, Eigentum oder soziale Einordnung bedrohen, verletzen oder vernichten“.<sup>3</sup> Im Deutschen ergeben sich Überlappungen mit Begriffen wie Macht, Herrschaft, Regierung und Zwang. Seine Wurzeln hat diese mangelnde Trennschärfe in der griechischen und lateinischen Sprache. Dort bewegt sich das Wortfeld zwischen den Polen *potestas* und *violentia*. *Potestas* bezeichnet die auf *auctoritas* gegründete Amtsgewalt, die rechtlich begründete Kompetenz. *Violentia* ist die Gewaltsamkeit. „Luthers Übersetzung von Röm 1,13 bildet das wirkungsgeschichtlich entscheidende Para-

digma für den ambivalenten Sprachgebrauch bis in die Gegenwart“.<sup>4</sup> „Gewalt“ soll hier die rechtmäßige Herrschaft bezeichnen, kann aber in anderen Zusammenhängen gerade den Gegensatz zum Recht meinen. Bis heute können wir im Deutschen sagen, „alle Gewalt geht vom Volke aus“ und mit dem gleichen Begriff den „Gewalttäter“ bezeichnen, der nach rechtsstaatlichen Gesetzen verurteilt wird.

Die mangelnde Trennschärfe soll nicht aufgehoben werden. Sie ist es ja gerade, die die Ambivalenz der Sache verdeutlicht und eine naive Isolierung der Begriffe verhindert. Doch kann es hilfreich sein, jeweils zu präzisieren, welche Bedeutung gerade gemeint ist. Das „Programm zur Überwindung von Gewalt“ heißt im Englischen „Programme to Overcome Violence“ (POV)!

### *Ein Schritt auf dem Weg nach Harare: Boston 1998*

An anderen Stellen ist bereits vom POV berichtet worden.<sup>5</sup> Gleichzeitig mit dem Entschluß, ein „Programm zur Überwindung von Gewalt“ zu installieren, beauftragte der Zentralausschuß 1994 die damaligen Programmeinheiten I und III des ÖRK, also „Einheit und Erneuerung“ (und darin speziell „Glauben und Kirchenverfassung“) und „Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung“, gemeinsam einen Studienprozeß zu entwerfen. Unter Berücksichtigung der Diskussionen um *koinonia* sollten in dieser Studie die theologischen und im besonderen die ekklesiologischen Implikationen dieses Programmes untersucht werden. Welche Konsequenzen ergeben sich für die Gemeinschaft der Kirchen aus der Bemühung um eine Kultur der Gewaltlosigkeit? Auf welche Ressourcen kann christlicher Glaube zur Schaffung eines gerechten Friedens zurückgreifen?

Eine kleine Konsultation mit Fachkräften aus den Bereichen Theologie, Ethik und Soziologie stellten sich im Frühjahr 1998 (Boston, U.S.A.) der Aufgabe, solch einen Studienprozeß zu entwerfen.<sup>6</sup> Folgende Kristallisationspunkte ergaben sich: (1) Die Geschichte der Friedensbemühungen innerhalb der ökumenischen Bewegung ist umfangreich und weitreichend. Doch es gibt ein wachsendes Bewußtsein für die Notwendigkeit eines neuen Paradigmas im ökumenischen Dialog, der über die polarisierte Debatte „Pazifismus vs. Gerechter Krieg“ hinausgeht. Wie können aus christlicher Verantwortung heraus Alternativen *aktiver* Gewaltfreiheit zur Lösung von Konflikten entwickelt werden? (2) Die ökumenische Bewegung blickt auf eine reiche Tradition des Dienstes an Gemeinschaften zurück, die unter Armut und gewaltsamen Konflikten leiden. Neue Ansätze sind aber erforderlich,

dem globalen Anschwellen der Gewalt, in ihren unterschiedlichen Gesichtern, *als Kirchen* zu begegnen. (3) Christliche Friedensinitiativen sind bereits in der ganzen Welt vernetzt. Aber das Verhältnis zwischen Kirchen und außerkirchlichen Friedensgruppen ist weitestgehend ungeklärt. Welche Bündnisse sind einzugehen?

Der Studienprozeß sollte, so die Konsultation, folgendes leisten:

– Gewalt muß in all ihren Dimensionen differenzierter reflektiert werden: auf lokaler Ebene, in den jeweiligen Gesellschaften, in internationalen Beziehungen, und im Leben der Kirchen. Weitere bereits vorliegende Studien zu Nationalismus, Ethnien und Religion sollten hinzugezogen werden. Welche Auswirkungen ergeben sich aus der Gewalt zwischen Nationen und zwischen verschiedenen Ethnien innerhalb eines Staates auf die Gemeinschaft der Kirchen bzw. auf die Zerteiltheit des Leibes Christi?

– Die Rolle religiöser Institutionen sollte kritisch analysiert werden, vor allem die der Kirchen. Wo leisten sie der Legitimierung von Gewalt Vorschub, welche Bemühungen zur Überwindung von Gewalt lassen sich dagegen aufzeigen?

– Angeregt durch die zweijährige Kampagne „Frieden für die Stadt“ (die das POV in Gang brachte) sollen anhand von Fallbeispielen neue, kreative Wege wahrgenommen werden, die in lokalen Kontexten gelebt werden.<sup>7</sup> Christliche Minoritäten in nichtchristlichen Gesellschaften sehen sich ganz besonderen Herausforderungen gegenüber. Das wirft einmal mehr die Frage nach einer Methodik auf, kontextuelle Theologie kulturübergreifend kommunizierbar zu machen.

– Überlegungen zum Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik sollen im Anschluß an den gleichnamigen Studienprozeß<sup>8</sup> vertieft werden.

– Taufe und Eucharistie binden Christen zusammen. Sie könnten primäre Quellen für Kirchen sein, die selbst durch Gewalt und Konflikt zertrennt sind. In Taufe und Eucharistie steckt ein Potential ethischer Urteilsfindung (*ethical formation*).

– Kirchen sollten ermutigt werden, eine Kultur des Friedens zu entwickeln als prophetisches Zeichen einer versöhnten Menschheit und einer neuen Kreatur. Weiterführende exegetische Klärungen sind nötig.

– Die Beziehung zwischen einer Kultur der Gewalt und der Entfremdung (*alienation*) von Opfern der Gewalt aus dem Leben der Kirchen sollte untersucht werden. Auch aus der Beobachtung, daß Gewalttäter oft selbst Opfer von Gewalt waren, ergeben sich psychologische und theologische Fragen.

Frühere Studien setzten andere Schwerpunkte und bleiben wertvolle Ressourcen: die Auseinandersetzung zwischen Pazifismus und Gerechtem

Krieg, die Fragen der Revolutionen, der Befreiungskämpfe und des Rassismus (in den sechziger und siebziger Jahren), die strukturelle und ökonomische Gewalt (in den siebziger und achtziger Jahren), Gewalt gegen die Natur (achtziger und neunziger). Das „Programm zur Überwindung von Gewalt“ will diese Fragen nicht einfach wiederholen. Vielmehr könnte es „ein Programm sein, das von der Vollversammlung in Harare aus einen Impuls gibt für die weltweite Ökumene, sowohl auf ihrer lokalen Ebene als auch auf internationaler Ebene. ...Gewaltfreiheit ist keine Unmöglichkeit, sondern Teil des Zeugnisses der Christinnen und Christen mitten in einer Welt, die nur so strotzt von Gewalt“.<sup>9</sup>

### *Eine Entscheidung in Harare: die Ökumenische Dekade zur Überwindung von Gewalt*

Es ist vor allem die *violentia* am Ende dieses Jahrhunderts, die die Kirchen und die Gemeinschaft der Kirchen herausfordert – auch als Anfrage an ihre Ekklesialität. In Harare wurde dies nahezu durchgehend implizit an verschiedenen Themen erkennbar: Bei den Diskussionen und den daraus resultierenden Verlautbarungen anlässlich des 50. Jahrestages der Erklärung der Menschenrechte<sup>10</sup>; in den Plenarsitzungen zu Afrika und den Diskussionen zur Globalisierung; in der Auswertung der Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen“. Dort lautet der entscheidende Satz: „Gewalt gegen Frauen ist Sünde!“ In der Botschaft der Vollversammlung (*Beieinander unter dem Kreuz in Afrika*) freilich taucht dieser entscheidende Satz nicht auf. Doch ist anderes deutlich benannt: „...Wir haben von Frauen, Kindern, Flüchtlingen und Vertriebenen gehört, deren Leben durch Gewalt zerstört worden ist. Wir haben uns herausgefordert gefühlt, unsere Solidarität mit ihnen zum Ausdruck zu bringen und die Verpflichtung einzugehen, Gewalt zu überwinden und die uneingeschränkte Würde aller Menschen zu fördern. Indem Gott sich den Menschen am Rande der Gesellschaft zuwendet, löst er einen Aufruhr aus und rückt die Peripherie ins Zentrum.“ ... „Wir vertrauen auf die befreiende Kraft der Vergebung, die Feindschaft in Freundschaft verwandelt und den Teufelskreis der Gewalt durchbricht. Wir sind durchdrungen von der Vision einer Kirche, die auf alle zugeht im Teilen, in der Fürsorge, in der Verkündigung der frohen Botschaft von der Erlösung durch Gott, ein Zeichen für Gottes Reich und glaubwürdig im Dienst an alle Welt. Wir sind durchdrungen von der Vision einer Kirche, dem Volk Gottes auf dem Weg miteinander, das Einspruch erhebt gegen alle Trennungen aufgrund von

Rasse, Geschlecht, Alter oder Kultur, das Gerechtigkeit und Frieden zu verwirklichen sucht und die Integrität der Schöpfung achtet.“<sup>11</sup>

Im *Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien* wird der aktuelle Bezug deutlicher: „Gewalt, die durch verschiedene Formen von Menschenrechtsverletzungen, Diskriminierung und struktureller Ungerechtigkeit ausgelöst wird, gibt auf allen Ebenen einer zunehmend pluralen Gesellschaft immer mehr Anlaß zur Sorge. Rassismus begleitet und verstärkt andere Ursachen von Ausgrenzung und Marginalisierung. Konflikte werden immer komplexer und werden immer häufiger innerhalb von Staaten als zwischen ihnen ausgetragen ... Der Rat sollte in diesen Fragen strategisch mit den Kirchen zusammenarbeiten, um eine Kultur der Gewaltlosigkeit zu schaffen. Hierbei sind Querverbindungen zu anderen internationalen Partnern und Organisationen und Interaktion mit ihnen sowie die Prüfung und Entwicklung geeigneter Ansätze für Konfliktbewältigung und die Schaffung eines gerechten Friedens im Kontext der Globalisierung sinnvoll.“

Der ÖRK erklärt daher den Zeitraum 2000 bis 2010 zur Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt.“<sup>12</sup>

Der Antrag zu dieser Dekade kam direkt aus dem Plenum und ergab sich organisch aus den Diskussionen in den *Hearings* und des *Padare*. Er wurde mit überraschend großer Mehrheit angenommen.<sup>13</sup> Dies ist m. E. der deutlichste Beleg für die Sehnsucht nach einem gerechten und friedlichen Zusammenleben und gleichzeitig für die Präsenz der Gewalt (*violentia*) in den Gesellschaften. Es ist beredtes Zeugnis für die Brisanz der Frage innerhalb der Kirchen des ÖRK. Es ist ein Signal für die Bereitschaft, dieser Herausforderung gerade als Gemeinschaft der Kirchen nicht auszuweichen. Gewiß, die bewußt allgemein gehaltene Formulierung dieser Dekade ermöglichte eine breite Unterstützung. Gerade dies aber entspricht der neuen Strukturvorgabe des ÖRK, die sich stärker auf umfassende Großthemen beschränken will, anstatt sich in zu vielen Einzelprogrammen zu verlieren, die von den Kirchen nicht rezipiert werden. *Die Ökumenische Dekade zur Überwindung von Gewalt* öffnet einen Rahmen, liefert sozusagen eine Überschrift, unter der viele verschiedene Schritte zur Entwicklung einer Kultur des Friedens unternommen werden können. Ein Thema ist neu eröffnet, das kulturübergreifend zu erörtern ist, ohne den spezifischen Kontext jemals aus dem Blickfeld verlieren zu dürfen. Betroffenheit muß nicht hergestellt werden: jede und jeder einzelne in all den Mitgliedskirchen des ÖRK und darüber hinaus kann auf eigene Erfahrungen zurückgreifen. Mit der Entscheidung zur Verkündung dieser Dekade ist gewährleistet, daß das zentrale Thema christlicher Ethik und Ekklesiologie auf der Tagesordnung der

Kirchen bleibt. Daß dieser Entschluß von den Delegierten auf der Vollversammlung kam und nicht in einem kleineren Gremium gefaßt wurde, läßt hoffen, daß es tatsächlich eine Dekade *der Kirchen* wird.

### *Nach Harare: eine genuin ökumenische Aufgabe*

All der Reichtum und die Kreativität, die sich erst in der Gemeinschaft der Kirchen ergibt, wird nötig sein, um sich dem ehrgeizigen Ziel der Gewaltüberwindung zu nähern. Die Gewaltlosigkeit Jesu ist für viele Gläubige durch die Jahrhunderte immer wieder Anstoß und Vorbild für ein gewaltfreies Leben gewesen, bis hin zur radikalen Forderung der Bergpredigt „liebet eure Feinde“ (Mt 5,44). Zum Teil wirkte diese ethische Maximalforderung gar gemeindebildend, etwa bei den sog. Historischen Friedenskirchen (Church of the Brethren, Mennoniten, Quäker). Die Bewunderung für diese Haltung ist groß, die direkte Nachahmung ist den Großkirchen aber aus verschiedenen, benennbaren Gründen immer schwer gefallen. In manchen Fällen wurde sie auf bestimmte klerikale Gruppen oder Stände eingeschränkt (orthodoxe Mönche sollen z.B. keinen Führerschein machen, katholische Priester oder angehende evangelische Pfarrer keinen Kriegsdienst leisten, usw.). Die Zwei-Reiche-Lehre hat durch ihre direkte Applikation in vielen protestantischen Kirchen zur Ablehnung der direkten Übernahme jesuanischer Gewaltlosigkeit beigetragen. Die verschiedenen Antworten der Traditionen lassen sich allesamt mit einzelnen Schriftzitatens als legitim „belegen“. Das aber sagt eher etwas aus über den unsachgemäßen Gebrauch der Bibel, als daß es tatsächlich zur Klärung der Problematik führen könnte.

„Die Frage ist, ob wir Gewalt tatsächlich als Ethos unserer Zeit, als Spiritualität der modernen Welt bezeichnen müssen. Oder gibt es eine neue Wahrnehmung in unserer Welt, daß wir eine *Gegenbewegung* brauchen, einen neuen Mut, Gewalt zu überwinden, um Raum für das Leben, wie Gott es gewollt hat, zu schaffen?“<sup>14</sup> Der theologische Begriff für solch eine Gegenbewegung ist mit *Reich Gottes* gegeben. Von der Fülle dieses (biblischen) Terminus aus müßte ein neues, gemeinsames Reflektieren der Kirchen möglich sein, wenn sie sich der Frage nach einer Alternative zur gewalttätigen Welt stellen. Gewiß, auch dieser Begriff hat seine Geschichte in den Auseinandersetzungen der ökumenischen Bewegung. Von Beginn an war er besonders innerhalb von Life and Work umstritten. Die eher im angelsächsischen Bereich vertretene Position, das Reich Gottes müsse nun von den Kirchen verwirklicht werden, prallte auf die von deutscher Seite vertretene Sicht, nichts könnten wir selbst tun, von Gott alleine sei alles zu erwarten.<sup>15</sup>

Es ist an der Zeit, diese Positionen nicht mehr gegeneinander auszuspielen, sondern sie in ihren jeweiligen Aussagerichtungen, ihren Intentionen zu würdigen. Die Kirchen des ÖRK werden sich *gegenseitig* bereichern müssen, wenn sie es ernst meinen mit der „Gegenbewegung“. Und sie werden *gemeinsam* auf die Zeugnisse der Schrift, auf die Stimme des lebensschaffenden Geistes hören, um wahrzunehmen, welchen „Gegenentwurf“<sup>16</sup> Gott im Sinn hat. Dabei werden sie ihren jeweiligen Kontext ebenso aufmerksam wahrnehmen wie die Bereitschaft entwickeln, neue und ungewohnte Wege zu gehen und zu denken. Aus diesem *Gegenentwurf* Gottes mag sich dann je und je eine neue Bewegung ergeben, letztlich auch ein gewandeltes Verständnis für die Koinonia selbst. Gott ist ja nicht in dem Sinne Handelnder, daß er direkt in das Weltgeschehen eingreift. Auf diese Weise blieben wir immer zurück mit der unlösbaren und zu oft blasphemisch beantworteten Theodizeefrage, die keinen Erkenntnisgewinn birgt. Vielmehr können wir Gott als in den Gläubigen handelnd denken, denen gesagt ist, was „gut“ ist: „Nichts anderes als Gerechtigkeit tun, Freundlichkeit lieben und behutsam mitgehen mit deinem Gott“ (Mi 6,8).<sup>17</sup>

Entscheidend wird sein, ob die Mitgliedskirchen (aber auch die anderen), die Nichtregierungsorganisationen und ungezählten kirchlichen und nichtkirchlichen Initiativen gemeinsam und behutsam mitgehen können. Dazu ist es notwendig, neue Bündnispartner zu suchen und ungewohnte Beziehungen zu bauen.<sup>18</sup> Aus Harare kommt ein ermutigender Impuls zu dieser Bewegung: die *ökumenische* Dekade zur Überwindung von Gewalt.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Erklärung der Untereinheit Kirche und Gesellschaft des ÖRK zu *Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit*, in: ÖR Jg. 22/1973, 533-548, wie sie vom Zentralausschuß angenommen wurde (28.8.1973).
- <sup>2</sup> Einen hervorragenden Überblick bietet Ans van der Bent, *Commitment to God's World. A Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*. WCC Publications, Genf 1995.
- <sup>3</sup> Vgl. (auch zum Folgenden) Wolfgang Lienemann, in EKL Bd.2, Art. „*Gewalt, Gewaltlosigkeit*“, 163ff.
- <sup>4</sup> Ebd., 164.
- <sup>5</sup> Vgl. z.B. Margot Käßmann, *Gewalt überwinden*, ÖR Jg. 47/1998, 329-336.
- <sup>6</sup> Vgl. *Theological Perspectives on Violence and Nonviolence: A Study Process*. WCC, Geneva 1998.
- <sup>7</sup> Vgl. die Videodokumentation *Peace to the City! Stories of Hope*. World Council of Churches, Genf 1998. Auch *ECHOES. Justice, Peace and Creation News*, 13/1998.
- <sup>8</sup> Vgl. Thomas F. Best, Martin Robra (Hgg.), *Ecclesiology and Ethics*. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church. WCC Publications, Genf 1998; auch Lewis S. Mudge, *Ekklesiologie und Ethik in der laufenden ökumenischen Diskussion*. ÖR Jg. 45/1996, 270 ff.

- <sup>9</sup> M. Käbmann, Gewalt überwinden, ÖR Jg. 47/1998, 336.
- <sup>10</sup> Vgl. die Dokumente PU1 und PU3/3.
- <sup>11</sup> Botschaft der Achten Vollversammlung des ÖRK in Harare/Simbabwe, Dokument ME3, abgedruckt in diesem Heft, S. 237 ff.
- <sup>12</sup> Dokument PG1.
- <sup>13</sup> Der Antrag wurde von einem Delegierten der deutschen Mennoniten eingebracht und war vorher bereits innerhalb der gesamten deutschen Delegation (Altkatholiken, EKD, Mennoniten, Methodisten,) diskutiert und befürwortet worden.
- <sup>14</sup> M. Käbmann, a.a.O., 330. (Hervorhebung durch FE).
- <sup>15</sup> Vgl. Wolfram Weiße, *Praktisches Christentum und Reich Gottes*. Die ökumenische Bewegung Life and Work 1919–1937. Göttingen 1991. Auch ders., *Reich Gottes*. Ökumenische Studienhefte 6. Bensheimer Hefte 83. Göttingen 1997.
- <sup>16</sup> Dietrich Ritschl schlägt diesen Begriff in verschiedenen neueren Aufsätzen vor.
- <sup>17</sup> Nach der Übersetzung von Jürgen Ebach, in: „...und behutsam mitgehen mit deinem Gott“. Theologische Reden 3. Bochum 1995, 9.
- <sup>18</sup> Z.B. hat die UNO den Zeitraum 2001 bis 2010 als eine „internationale Dekade für eine Kultur des Friedens und der Gewaltlosigkeit für die Kinder der Welt“ verkündet.

## Afrika und die ökumenische Bewegung

### Eindrücke vom Afrika-Plenum in Harare

VON MERCY ODUYOYE

#### *Afrika als Thema*

Das Plenum über Afrika war ebenso bewegend wie problematisch: Man konnte lachen, weinen, oder zum Zorn wie zu schöpferischer Nachdenklichkeit bewegt werden. Es war ein buntes Gemisch wie Afrika selbst. Jeder Aspekt wurde mit kühnen Strichen dargestellt – Sklaverei und Entvölkerung, koloniale Besetzung und Landenteignung, heutige Globalisierung und afrikanische Identität. Diese Plenarsitzung war Bestandteil dessen, was man den „Afrika-Tag der Vollversammlung“ hätte nennen können. Aber auch an anderen Tagen war Afrika als Thema sehr präsent. Zur Jubiläumsfeier 50 Jahre ÖRK kam Nelson Mandela, in dessen Land der Zentralausschuß des ÖRK den Beschluß gefaßt hatte, die Vollversammlung in Harare zu halten. Dabei wurde er begleitet von Robert Mugabe, dem Präsidenten von Simbabwe. Beide hatten die heikle Frage nach dem Verbleiben von Rev. Canaan Banana, einem ehemaligen Präsidenten von Simbabwe und methodistischen Pastor im Sinne, dessen Anschauungen über die Rolle des Christentums in Simbabwe Mugabe in seiner Ansprache (einige Tage zuvor) zitiert hatte.

Beide, Mandela und Mugabe, haben sich anerkennend über die humanitäre Hilfe geäußert, die der ÖRK während ihres Kampfes um Unabhängigkeit und Gerechtigkeit geleistet hatte. Auch das Afrika-Plenum würdigte die Solidarität der Kirchen und der ökumenischen Bewegung mit dem Ringen Afrikas um Leben und Würde. Die in der Ansprache von Mugabe enthaltene Kritik an den christlichen Missionen wurde durch den Geschichtenerzähler, der die Plenarsitzung einleitete, dramatisch dargestellt. Doch alle, die die christliche Missionstätigkeit in Afrika kritisierten, wiesen zugleich darauf hin, daß die Mission und die fünfhundertjährige Beziehung mit Europa ein zweischneidiges Schwert war.

Afrika ist von Anfang an durch Missionsgesellschaften und „sendende Kirchen“ an der ökumenischen Bewegung beteiligt gewesen, hat dann aber so sehr an Sichtbarkeit und Hörbarkeit gewonnen, daß zwei von acht Vollversammlungen auf seinem Boden stattgefunden haben. Aufstellungen über die finanziellen Beiträge der Mitgliedskirchen weisen nur eine sehr geringe Beteiligung Afrikas an diesem Aspekt unseres gemeinsamen Lebens auf. Afrika hat eine herausragende Stellung als Nutznießer ökumenischen Teilens. In der Darstellung der Geschichte Afrikas wurden die Wurzeln seiner wirtschaftlichen Schwäche ebenso deutlich gemacht wie der Kampf um die Würde und Identität der Afrikaner. In der Analyse der Situation, wie sie die dramatische Darstellung wiedergab, wurden vier kritische Bereiche aufgezeigt.

An erster Stelle stand die Erkenntnis, daß Afrika seine koloniale und christliche Geschichte der vergangenen 500 Jahre nicht ignorieren kann, sondern sie daraufhin überprüfen muß, was zur Förderung gemeinschaftlichen Lebens genutzt werden kann. Die Afrikaner sind Teil der menschlichen Gemeinschaft und haben nichts gegen eine fruchtbare wechselseitige Beziehung zu anderen menschlichen Gemeinschaften. Wogegen wir uns auflehnen, ist die Vorstellung, daß unsere Daseinsberechtigung darin besteht, anderen zu dienen. Um der Wahrheit willen muß gesagt werden, daß das Ringen der Menschen auf diesem Kontinent schon vor dem Eindringen des Westens und des Christentums von den Fußtapfen Gottes begleitet war. Auf die einheimische Religion und Kultur Afrikas herabzusehen und sie zu dämonisieren, bedeutet, die Afrikaner mit dem Etikett eines Atheismus zu versehen, den sie nie gekannt haben. Das Plenum hat erklärt: „Wer sagt, Afrika sei hoffnungslos, möge erkennen, daß wir (Afrikaner) Gottes Volk sind, das berufen ist, fröhlich zu sein in Hoffnung.“<sup>1</sup>

Zweitens: In der Plenarsitzung wurde die Tatsache unterstrichen, daß die Wirtschaft bislang die Beziehung Afrikas zum Westen beherrscht hat und

heute in einem noch intensiveren Maße beherrscht, und zwar durch die ökonomische und kulturelle Globalisierung, die wir heute erleben. Die weitverbreiteten Auswirkungen dieses Faktors machen sich in allen Aspekten des Lebens in Afrika bemerkbar und spielten auch in allen Überlegungen eine herausragende Rolle.

Drittens: Afrikas Erbe und Beitrag zur Weltkultur war ein weiteres entscheidendes Anliegen. Der Kontinent hat seine Wurzeln in seinem afrikanischen Erbe. Diese Wurzeln sind religiös. Zu ihnen gehört neben anderen auch das Christentum und der Islam. Wo hinein wachsen Afrikas Kinder? Afrika steht vor scheinbar nicht zu bewältigenden politischen Herausforderungen. Was werden unsere Kinder erben? Afrika hat das Gesicht der Armut angenommen; worauf werden unsere Kinder bauen? Die Beteiligung der Kinder am „Afrika-Tag“ in Harare stellt nach meiner Meinung eine Herausforderung dar, die die ökumenische Bewegung in Afrika aufnehmen sollte. Wenn ich den „Brief an meine Vorfahren“<sup>2</sup> mit einem Aufruf zur Umkehr und der Verpflichtung zum „Nie wieder“ schließe, dann ist es dies, woran ich denke.

Die letzte entscheidende Herausforderung ist eine Frage des Ethos. In der Plenarsitzung wurde die Notwendigkeit eines wahrheitsgetreuen und ausgewogenen Bildes der Afrikaner unterstrichen, vor allem aber der Glaube an Gottes Geleit, der es den Afrikanern ermöglicht, fröhlich zu sein in Hoffnung und fröhlich ihre Straße zu ziehen.

### *Fundamente und Wege*

Aus dem Afrika-Plenum ragen zwei Bilder heraus: das der lebendigen Steine von Vancouver und das des ökumenischen Stromes, mit dem wir unsere gemeinsame Reise als die Bewegung einer christlichen oikumene kennzeichnen. Ein Fluß ist beweglich und verändert das Gelände, durch das er fließt, zu seinem Vorteil. Fundamente sind beständig und unbeweglich, doch der Überbau kann verändert werden, um neuen Zwecken zu dienen. Die Schönheit und Standfestigkeit des Baus hängt von den Steinen ab, die wir benutzen, den lebendigen Steinen, den Kindern. Aus welchem Felsen sind sie gehauen und auf welchem Fundament werden sie gegründet sein? Als ein Fluß – werden sie die Fähigkeit haben, zu einem Strom lebendigen Wassers zu werden?

Ein Problem, das die Allafrikanische Kirchenkonferenz in diesem Jahrzehnt beschäftigt hat, ist das der Zukunft der Kirche in Afrika und, noch entscheidender, das der zukünftigen Kirche, die die afrikanischen Christen

anstreben sollten. Die Vielfalt christlicher Gemeinschaften in Afrika ist verwirrend. Sehen sie in der Zusammenarbeit als Glieder der einen, in Jesus Christus gegründeten Kirche, einen notwendigen Aspekt ihres Zeugnisses? Die Frage für die ökumenische Bewegung in Afrika lautet: „Ist die Ökumene, wie wir sie gefördert und entwickelt haben, im Kontext des religiösen und christlichen Pluralismus in Afrika sinnvoll?“

Gleich nach unserem Anliegen der christlichen Mission in Afrika rangiert die umfassendere Frage nach dem, was es bedeutet, als menschliche Gemeinschaft vor Gott zu leben. Wir bezeugen, daß die Erde Gottes Erde ist und der ganzen Schöpfung als Lebensraum dienen soll. Darum beinhaltet Ökumene auch eine ökonomische Herausforderung; und damit muß sich die ökumenische Bewegung, so wie sie sich in Afrika darstellt, intensiv auseinandersetzen. „Auf diesem Land, das du uns als Gabe anvertraut hast, versichern wir, es von Generation zu Generation bewahren zu wollen.“<sup>3</sup> Das haben wir auf der Plenarsitzung auf dem Boden Afrikas gesagt. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, eine Bewegung zu fördern, die zugleich ökumenisch und ökologisch ist.

Die Globalisierung mit ihrer Botschaft der zunehmenden Verarmung Afrikas ist zu einem beängstigenden Idol geworden. Wenn wir die Weigerung Afrikas unterstützen, „von den Mächten und Gewalten dieser Welt als Geisel gehalten zu werden“<sup>4</sup>, unterschätzen wir dabei nicht die tatsächliche Bedrohung, die die Globalisierung für die bedeutet, die auf der Empfängerseite von Investitionen und Tourismus stehen. Die ökumenische Bewegung muß Wege finden, der Sehnsucht der Afrikaner entgegenzukommen, die in den Worten zum Ausdruck kommt: „Dieses fruchtbare Land, in das wir hineingestellt sind, kann die Menschen ernähren und sie mit Energie versorgen. Doch das Volk bleibt arm und wird von der großen Schuldenlast erdrückt.“<sup>5</sup> Die Schuldenkrise war einer der entscheidenden Faktoren bei den Beratungen der Vollversammlung, und die Medien haben das auch aufgegriffen. Wie kann eine religiöse Gemeinschaft, weltweit und ökumenisch, dieser eiternden Wunde begegnen? Welche theologischen Erkenntnisse können uns zu einem Tun inspirieren, das dem Gesetz des globalen Marktes entgegenwirkt, der unsere Güter plündert und sie zu Dumpingpreisen auf den Markt wirft? Wie können wir diejenigen, die Macht haben, dazu bewegen, die Schulden zu erlassen, „damit unser Land die Freiheit gewinnt, genug für unsere Kinder zu produzieren?“<sup>6</sup>

Die Bewahrung des religiösen und kulturellen Erbes Afrikas sollte die Sache Afrikas sein. Doch wir sind *eine* menschliche Gemeinschaft, daher sollte dies ein ökumenisches Anliegen sein. Afrika gehört zu den Gebieten

der Welt, die Ursprünge des Lebens nachweisen können und das Land als etwas Geheiligttes ehren. Wenn die UNO von der Notwendigkeit spricht, mit den „Ureinwohnern“ solidarisch zu sein, dann können wir in Afrika nicht umhin, darauf hinzuweisen, daß ein Großteil der Menschen in weiten Gebieten Afrikas zu den ursprünglichen Bewohnern des Kontinents gehört. Zu der Spiritualität, die diese Gemeinschaften in der Vergangenheit getragen hat, sind inzwischen auch Spiritualitäten neueren Datums hinzugekommen. Ein Volk, das seine geschichtlichen und kulturellen Wurzeln ignoriert, wird bald entwurzelt und von jedem Wind der Veränderung umhergetrieben. Veränderung muß sein, doch den Afrikanern muß die Möglichkeit gegeben werden, selbst zu entscheiden, was zum Wohl der ganzen Nachwelt bewahrt werden soll.

Eine Sache, die uns in Afrika große Sorge macht, ist die Konfliktsituation. Wir haben auf die traditionellen afrikanischen Sanktionen gegen Diktaturen und Mißwirtschaft durch Menschen und Systeme verzichtet, weil uns so viel an der „Achtung der Person“ liegt. Woher nehmen wir den Mut, gegen die Korruption vorzugehen, die sich in unseren Staat und andere nationale und kirchliche Institutionen eingeschlichen hat? Wenn die Afrikaner zu Gott beten: „Heile unser Land und erlöse uns von allem Bösen“, dann ist das kein spiritualisierter Schrei. Das Land ist krank, weil wir Menschen Landminen gelegt haben, um unsere Konflikte zu lösen, indem wir die ausrotten, mit denen wir ins Gespräch kommen sollten. Das Land ist krank, weil wir Wälder und Dörfer abbrennen, um die aus unserer eigenen Blutsverwandtschaft in die Flucht zu jagen, die wir heute unsere Feinde nennen. Die christliche ökumenische Bewegung war bei ihrer Entstehung von dem Wunsch nach Dialog und Einheit beflügelt. Kann die ökumenische Bewegung Alternativen anbieten zum Militarismus und zum „Kampf bis zum bitteren Ende“, in die Afrika hineingezogen worden ist? Es muß geistliche Ressourcen geben, die wirksam genug sind, um diese afrikanische Krankheit zu heilen. In Camberra haben wir gebetet: „Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung!“ Heute sprechen Afrikaner und Afrikakenner von Visionen eines neuen Afrika. Wird die ökumenische Bewegung an der Seite Afrikas den Geist der Weisheit und der Erkenntnis, den Geist der Gerechtigkeit und des Erbarmens, Gottes Heiligen Geist anrufen, daß er Afrika und alle, die mit diesem Kontinent und seinen Völkern verbunden sind, leiten möge?

Wenn wir singen „Nkosi sikelele Africa“<sup>7</sup>, dann beten wir; doch dieses Gebet ist zugleich ein Bekenntnis des Glaubens und der Hoffnung auf Gott. Für alle, die an der ökumenischen Bewegung beteiligt sind, bedeutet es einen Verrat an dem Anspruch, daß einer des anderen Last trage, wenn Pro-

gramme für Afrika gekürzt werden. Die ökumenische Bewegung bewegt sich, wenn wir uns alle zu Gott wenden und fröhlich in Hoffnung sein können. Das ist die Botschaft des Afrika-Plenums auf der Vollversammlung von Harare, so wie ich sie gehört habe.

*Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt*

#### ANMERKUNGEN

- 1 Aus „Verpflichtung zu einer Reise der Hoffnung“, Afrikaplenum in Harare.
- 2 Vortrag in Harare.
- 3 Ebd.
- 4 Ebd.
- 5 Ebd.
- 6 Ebd.
- 7 Auf Deutsch: Erbarme dich über Afrika!

# Die Achte Vollversammlung des ÖRK in Harare und das Thema Mission

## Eindrücke und Überlegungen

VON GERHARD LINN

### *Das große Erbe*



Für den Abend des 6. Dezember 1998 hatte die Direktorin der Missionsabteilung des ÖRK in Genf, Ana Langerak, zu einem „CWME<sup>1</sup>-Dinner“ in ein Hotel nach Harare eingeladen. So trafen sich in einiger Distanz zum Universitätsgelände von Harare, wo die Achte Vollversammlung des ÖRK tagte und die Delegierten und Stabsmitarbeiter in Studenteninternaten wohnten, Vertreter der Mitgliedsorganisationen der Kommission für Weltmission und Evangelisation und ehemalige Stabsmitarbeiter (unter ihnen zwei frühere Generalsekretäre des ÖRK) zum zwanglosen Gespräch und zum Austausch von Erinnerungen. In dieser erlauchten Runde hielt Philip Potter eine Rede, in der er rückblickend die Vorreiterrolle der Missionsbewegung für die ökumenische Bewegung im allgemeinen und des einstigen Internationalen Missionsrates und der späteren Kommission für Weltmission und Evangelisation für das Wirken des ÖRK im besonderen beschwor. Er erinnerte unter anderem daran, daß

- es der Internationale Missionsrat war, der mit seinem Fonds für theologische Ausbildung in den Kirchen des Südens die Grundlage für das Eintreten des ÖRK für einen ökumenischen Verbund theologischer Ausbildungsstätten gelegt habe;
- es der Sekretär des Internationalen Missionsrates Oldham gewesen sei, der als erster auf Erscheinungen des Rassismus in den Kirchen aufmerksam gemacht hat, die Weltmissionskonferenz 1928 in Jerusalem die erste christliche Weltkonferenz war, die diese Sünde beim Namen genannt hat
  - bis später nach der Integration des Internationalen Missionsrates in den ÖRK die Kommission für Weltmission und Evangelisation den Anstoß für das Programm zur Bekämpfung des Rassismus des ÖRK gab;
- es die Christliche Gesundheitskommission (Christian Medical Commission) des ÖRK – ein Kind des Internationalen Missionsrates – war, die

bahnbrechende Dienste für den Aufbau nationaler Gesundheitswesen in vielen Ländern des Südens geleistet habe;

- es die Studie über die „Missionarische Struktur der Gemeinde“ zwischen den Vollversammlungen von Neu-Delhi 1961 und Uppsala 1968 war, die wie keine andere Studie des ÖRK als Ferment der Erneuerung gewirkt hat;
- es die Weltmissionskonferenz in Bangkok zum Jahreswechsel 1972/73 gewesen ist, die in der ökumenischen Diskussion über das Verständnis von Mission den Durchbruch zu einem ganzheitlichen Verständnis von Mission erreicht hat. ...

Für Philip Potter war dies zugleich ein Rückblick auf sein eigenes Engagement, für die kleine Schar der zumeist „alten Kämpfer“, die ihm lauschte, lag die wehmütige Frage in der Luft: Was ist aus dieser Vorreiterrolle geworden? Wie wäre sie wiederzugewinnen?

So waren wir besonders dankbar für ein paar ermutigende Mitteilungen zur Zukunft der programmatischen Arbeit des ÖRK zum Stichwort Mission: 1. Daß es nach Harare wieder eine Kommission für Weltmission und Evangelisation geben werde. Damit ist die Weiterführung der Tradition des Internationalen Missionsrates innerhalb des ÖRK mit der damit verbundenen Mitgliedschaft Nationaler Christenräte und Missionsräte gewährleistet. Es soll eine kleine Kommission von etwa 30 Mitgliedern sein, von denen 50 % Mitgliedskirchen des ÖRK vertreten sollen, 25 % die Mitgliedsräte der Kommission für Weltmission und Evangelisation, und weitere 25 % aus Kirchen und Missionsbewegungen kommen sollen, die bisher nicht im ÖRK vertreten sind.

2. Daß es zwei Neubesetzungen in der Abteilung geben wird: der Schweizer Pfarrer Jacques Matthey als Sekretär für Missionsstudien des ÖRK und der westafrikanische orthodoxe Priester Kwame Labi für die Koordinierung der Arbeit von Urban Rural Mission (URM). Angesichts des radikalen Personalabbaus des ÖRK, von dem die Programmeinheit II stark betroffen war, sind diese Neuberufungen ein wichtiges Zeichen: es geht weiter!

Genau eine Woche später, bei der Festveranstaltung zum 50. Jahrestag des ÖRK am 13. Dezember 1998, kam Philip Potter noch einmal zu Wort – dieses Mal vor dem Festpublikum aller Delegierten, Stabsmitarbeiter, Gäste und Journalisten in seiner Festrede, in der er Rückblick und Ausblick verband. Neben dem Auftreten von Nelson Mandela bei dieser Festversammlung war dies einer der Höhepunkte der Vollversammlung. Ich möchte zitierend seine zusammenfassende Bemerkung zur fortdauernden Existenzberechtigung des ÖRK festhalten:

„Heute ist uns ganz und gar deutlich, daß der ÖRK als eine Gemeinschaft von Kirchen und als ein Instrument der ökumenischen Bewegung seine fort-dauernde Existenzberechtigung darin hat, daß er durch Wort und Tat die Ein-heit aller Menschen Gottes proklamiert; daß er Zeugnis ablegt von der ret-tenden und erneuernden Gnade und Kraft des Evangeliums Gottes durch Christus in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes; und daß er dem Wohler-gehen aller Menschen dient und es fördert.

Ich hoffe leidenschaftlich, daß junge Teilnehmer/innen dieser Vollver-sammlung beim nächsten Jubiläum im Jahr 2048 dabei sein und Rechen-schaft darüber geben werden, was Gott durch ihre Generation getan hat, um den Willen Gottes für alle auszuführen.“<sup>2</sup>

### *Mission in Afrika*

Zum zweiten Mal in der 50jährigen Geschichte des ÖRK fand eine Voll-versammlung in einem afrikanischen Land südlich der Sahara statt, in einem Land, dessen gastgebende Kirchen erst auf eine relativ kurze nationale Kir-chengeschichte zurückblicken können. Wie in Kenia 1975 wurden auch in Simbabwe 1998 die Delegierten von Kirchen aus anderen Kontinenten durch die Kirchen des Gastlandes indirekt daran erinnert, daß sie in ihnen der Frucht von Mission begegneten – genauer: der Frucht des Dienstes der oft geschmähten Missionare aus dem Norden, von denen viele buchstäblich ihr Leben dafür einsetzten, daß die Menschen in diesem für sie eigentlich fremden Land in Jesus Christus der befreienden und rettenden Liebe Gottes begegnen. Diese Seite der Geschichte der Begegnung der Bewohner des südlichen Afrika mit weißen Einwanderern (und Eroberern) wurde in der Vollversammlung wenig thematisiert. Es blieb den beiden Staatspräsidenten, die zur Vollversammlung sprachen, vorbehalten, auf sehr unterschiedliche Weise dazu Stellung zu nehmen. Robert Mugabe, der diktatorisch regierende Staatspräsident des Gastlandes Simbabwe, sprach die Delegierten der Mit-gliedskirchen des ÖRK werbend mit Brüdern und Schwestern an, um dann in einer langen und langatmigen Rede seine Analyse der Rolle von Missionen und Kirchen in der Kolonialgeschichte Rhodesiens und auf dem Wege des heutigen Simbabwe in die Unabhängigkeit vorzutragen. Er geizte dabei nicht mit detaillierten Hinweisen auf das Zusammenwirken von Kolonial-macht und Missionskräften, führte aber auch Beispiele für das konstruktive Wirken kirchlicher Kräfte für Gerechtigkeit und Menschenwürde an. Er ver-teilte Zensuren und appellierte an die Delegierten, sich im Lande umzusehen und davon zu überzeugen, wie dringend eine Landreform sei mit dem Ziel,

wenigstens einen Teil der riesigen Farmlandflächen im Besitz weißer Großgrundbesitzer an landlose schwarze Bauern zu verteilen. Eine blanke Heuchelei angesichts der Tatsache, daß er dafür gesorgt hat, die Landflächen, die bisher weißen Farmern gegen eine noch zu zahlende Entschädigung weggenommen wurden, einigen wenigen ihm nahe stehenden Politikern zuzuschancen, und eben nicht an landarme Bauern zu verteilen.

Ganz anders der Auftritt von Nelson Mandela als prominentestem Gast bei der schon erwähnten Festversammlung am 13. Dezember 1998: In bewegten Worten dankte er dem ÖRK für das mutige und klare Engagement gegen Apartheid in den 30 Jahren des Programms zur Bekämpfung des Rassismus. Er verband seinen Glückwunsch zum 50. Geburtstag mit der Erwartung an den ÖRK, daß er auch in Zukunft eine Vorreiterrolle im Kampf gegen Armut und für die Wahrung der Menschenwürde gerade in Afrika spielen werde. Abweichend von seinem Redemanuskript und deshalb leider in Zeitungsberichten nicht zitiert, sagte er schließlich: „Ich bin ein Produkt kirchlicher Ausbildung. Wenn die Missionare nicht in das südliche Afrika gekommen wären und für die schwarze Bevölkerung Schulen und Krankenhäuser errichtet hätten, stünde ich heute nicht hier vor Ihnen.“ Diese deutliche Anerkennung des ÖRK zu seiner Jubiläumsfeier, verbunden mit der allgemeinen Würdigung der Missionsbewegung aus dem Norden, konnte der ÖRK nur in Afrika bekommen. Schon deshalb erscheint das Festhalten an der Wahl des Tagungsortes trotz aller Faktoren, die dagegen sprachen, nachträglich gerechtfertigt.

### *Plenarsitzungen und Hearings*

Es war dies die erste Vollversammlung, die nicht in thematischen Sektionen arbeitete, die ihre Arbeitsergebnisse jeweils dem Plenum zu unterbreiten hatten, das sie zur Weitergabe an die Mitgliedskirchen zu autorisieren hatte. Zwischen den Plenarsitzungen im ersten und dritten Drittel der Gesamt-Tagungszeit war statt dessen eine komplizierte Arbeitsstruktur in drei Schritten vorgesehen: In einer ersten Phase von zeitlich parallel angesetzten Hearings sollten die bisherigen vier Programmeinheiten des ÖRK und das Generalsekretariat Rechenschaft ablegen über ihre Arbeit seit der letzten Vollversammlung. Danach gab es, verteilt auf fünf Tage, ein Angebot von 550 Einzelveranstaltungen unter der Bezeichnung „Padare“ – dem Shona-Wort für Markt, die zum Teil in der Verantwortung der bisherigen Programmeinheiten lagen, zum größeren Teil aber den verschiedensten ökumenischen Arbeitsgruppen und Projekten aus vielen Teilen der Welt eine

Plattform boten, ihr Programm bzw. ihr Anliegen mit Teilnehmern der Vollversammlung zu diskutieren. Das Interesse der Planer dieses Experiments galt deutlich der damit möglichen breiten Beteiligung des „Volkes Gottes“. In dem Padare-Buch waren all diese Veranstaltungen nach sechs thematischen Säulen (englisch „streams“) gegliedert, die im Blick auf die künftige programmatische Arbeit des ÖRK benannt waren. Der dritte Arbeitsschritt nach der Mehrzahl der Padare-Veranstaltungen war der sogenannten Phase II der Hearings gewidmet, die nach diesen sechs Säulen gegliedert waren und die Aufgabe hatten, Prioritäten für die künftige Arbeit des ÖRK zu benennen. Mitglieder des „Programmrichtlinien-Ausschusses“ der Vollversammlung, die einzeln an verschiedenen Padare-Veranstaltungen der ihnen zugewiesenen thematischen Säule beobachtend teilgenommen hatten, sollten nun dem jeweiligen Hearing vortragen, was sie als Erwartungen an die künftige Arbeit des ÖRK gehört hatten und mit den anwesenden Delegierten diese Anliegen diskutieren, bevor sie in ihrem Ausschluß berichten würden, der schließlich dem Plenum der Vollversammlung seine Empfehlungen (nämlich Programmrichtlinien) zu unterbreiten hätte. Eine an sich logisch aufgebaute Reihenfolge – (1) Rechenschaftslegung der bisherigen Arbeit des Stabes, (2) breite Zur-Kennntnis-Nahme gegenwärtiger Projekte und Anliegen und danach (3) Erörterung einer Schwerpunktsetzung für die künftige Arbeit des ÖRK in Kontinuität mit dem, was sich bisher bewährt hat.

Für den Bereich der Mission bildeten sich dabei drei Bereiche als Schwerpunkte heraus: Das Verhältnis von „Evangelium und Kulturen“ muß – vor allem in der noch zu leistenden Nacharbeit der Weltmissionskonferenz 1996 in Salvador de Bahia – noch weiter bearbeitet werden. Ein Schwerpunkt soll dabei auf Afrika liegen. Mission und Evangelisation in den säkularisierten Gesellschaften der Gegenwart stellt sich immer deutlicher als Problem dar, und das weite Feld der Gesundheitsarbeit, speziell in Bezug auf Aids, wird einen Schwerpunkt bilden. Dies sind alles keine neuen Themen, sondern eine Bestätigung und Fortführung der bisherigen Arbeit. Die Impulse von Harare sind anderswo zu suchen.

Hier ist vor allem der 25 Seiten umfassende Bericht des Vorsitzenden zu nennen. Auf knapp zwei Seiten werden Einzelaspekte der Arbeit der Programmreihe II erwähnt und dabei zwei Aktivitäten ausführlicher bedacht – die Weltmissionskonferenz 1996 in Salvador (Brasilien) zum Thema Evangelium und Kultur und das Wirken der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der einstigen Gesundheitskommission für ein ganzheitliches Verständnis heilenden Dienstes mit der Hervorhebung der besonders gediegenen beratenden Hilfe für die Kirchen bei ihren Aufklärungs- und Vorbeugeprogrammen zur

Eindämmung der gerade in Simbabwe schrecklich grassierenden Seuche Aids.

Es lohnt sich, die dichte Zusammenfassung der wichtigsten Anstöße der ökumenischen Studie zu Evangelium und Kultur und deren Vermittlung durch die Weltmissionskonferenz durch den Moderator des ÖRK im Wortlaut festzuhalten.

„In den Fällen, in denen es keine ausreichend intensive Interaktion zwischen dem Evangelium und den lokalen Kulturen gibt, sind die Kirchen herausgefordert, Schritte zu unternehmen, um das Evangelium stärker zu konkretisieren. In Situationen, in denen die Stimme des Evangeliums durch starke Kräfte unterdrückt wird, in denen es in zu großer Nähe zu ungezügelm Individualismus und Konsumwerten gelebt oder in denen das Evangelium in die Privatsphäre verwiesen wird, werden die Kirchen gedrängt, sich der Herausforderung der christlichen Botschaft neu zu stellen. Tatsächlich hat die Studie über Evangelium und Kultur uns geholfen, uns nicht nur auf die Symbole und Werte unserer Kulturen im Verhältnis zum Evangelium zu konzentrieren, sondern auch die strukturellen Realitäten und Kulturen zu prüfen, die die Präsenz des Evangeliums unterdrücken und leugnen. Wir sind nachdrücklich daran erinnert worden, daß den Kräften des Rassismus, der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Ausgrenzung und den destruktiven Auswirkungen der Globalisierung mit dem entschlossenen Zeugnis der Kirchen für die befreiende Botschaft von Gottes inklusiver und versöhnender Liebe zu allen Menschen und der gesamten Schöpfung begegnet werden muß. Ich glaube, daß Globalisierung, Kontextualisierung und Pluralismus mit all ihren Implikationen für Mission und Evangelisation in den kommenden Jahren weiterhin intensiv untersucht werden müssen.“<sup>43</sup>

### *Eine neue Missionserklärung des ÖRK?*

Im Rahmen der „Säule“ zum Thema „Zeugnis“ gab es am Abend des 9. Dezember 1998 eine Padare-Veranstaltung, die ich rückblickend für besonders wichtig halte. Die Vollversammlungsteilnehmer waren eingeladen, mit Mitgliedern einer Arbeitsgruppe der bisherigen Kommission der Programmeinheit II den Entwurf einer neuen Missionserklärung zu diskutieren. Die relativ zahlreich erschienenen Gesprächsteilnehmer – überwiegend Missionsfachleute – wurden darüber informiert, daß „im Kontext der neuen Weltlage und frischer missiologischer Erkenntnisse und Erfahrungen etliche ÖRK-Mitgliedskirchen darum gebeten haben, daß eine neue Erklärung über Mission und Evangelisation ausgearbeitet wird, um den Kirchen

zu einer angemessenen und sinnvollen Missionspraxis zu verhelfen.“ Neu insofern, als die beabsichtigte Erklärung die vom Zentralaussschuß des ÖRK 1982 verabschiedete „Ökumenische Erklärung über Mission und Evangelisation“ nicht ersetzen, wohl aber fortschreiben solle. Die unterschiedliche Qualität beider Texte wird im Englischen schon im kennzeichnenden Terminus deutlich: Während der wegweisende Text aus dem Jahr 1982 „Ecumenical Affirmation“ genannt wird, war im Blick auf den neuen Text schlicht von „Statement“ die Rede. Das Neue sollte auch in der Ergänzung der Leitbegriffe Mission und Evangelisation durch die Worte „in der Einheit heute“ zum Ausdruck gebracht werden.

Da die Mehrzahl der Besucher dieser Padare-Veranstaltung sich den Entwurf der neuen Erklärung vorher beschaffen konnten, kam es zu einer engagierten und fundierten Aussprache, die den verantwortlichen Stabsmitarbeitern eines deutlich machte: Es wird mehr geschehen müssen als eine nur redaktionelle Überarbeitung des Entwurfs, wenn es überhaupt zu einer neuen Missionserklärung des ÖRK kommen soll.

Dieses „Wenn“ ist zu betonen, denn es wurde mit Nachdruck bezweifelt, daß eine solche neue Erklärung wirklich nötig sei. Die Erklärung von 1982 hatte die wichtige Funktion des Brückenschlags der Verständigung nach einer schmerzlichen Periode der Polarisierung zwischen „Evangelikalen“ und „Ökumenikern“ zum Verständnis von Mission nach der Kontroverse im Rahmen der Sektion II der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala und im Gefolge der Konferenzen von Bangkok einerseits und Lausanne andererseits. Die Herausstellung von sieben „ökumenischen Überzeugungen“ zur Mission hat viel zur Verständigung über Gräben der vorangegangenen Auseinandersetzungen hinweg beigetragen. Am Abend des 9. Dezember 1998 wurde beispielhaft an das komplementäre Nacheinander der ersten ökumenischen Überzeugung „Bekehrung“ und der zweiten „Das Evangelium für alle Lebensbereiche“ erinnert. In dem vorliegenden Entwurf gebe es keine Aussage von vergleichbarer richtungweisender Qualität. Beklagt wurde die ausschließlich negative Grundstimmung, die in der ausführlichen Situationsanalyse zum Ausdruck kommt. Gebe es denn in der Welt Gottes heute gar nichts, wofür wir Gott zu danken hätten? Kritisiert wurde die Unklarheit des Charakters des Papiers: manchmal würden gegenwärtige Phänomene einfach beschrieben, während an anderer Stelle Wertungen vorgenommen und Stellung genommen wird. Ob es um eine Wegweisung oder um eine bloße Situationsbeschreibung gehe (die so nicht gebraucht werde und global ohnehin nicht zutreffe), wurde bohrend gefragt.

Um wenigstens einen Eindruck von den inhaltlichen Akzenten zu vermitteln, die die Autoren dieses Entwurfs für heutiges Wahrnehmen des Missionsauftrages für wichtig halten, will ich die Zwischenüberschriften des Kapitels C „Missionsparadigmen für unsere Zeiten“ zitieren:

1. Berufen, an der Mission Gottes zur Fülle des Lebens teilzuhaben
2. Berufen zum Leben in der Gemeinschaft
3. Berufen, das Evangelium in jeder Kultur zu verkörpern
4. Berufen zu Zeugnis und Dialog
5. Berufen, die Wahrheit des Evangeliums zu verkünden
6. Berufen zum Zeugnis in der Einheit.

Da von anwesenden Vertretern von Missionsräten auch kritisiert wurde, daß der Entwurf nicht in der nötigen Breite den Mitgliedskirchen und Mitgliedsräten zur Stellungnahme unterbreitet worden sei, bin ich gespannt, was aus diesem Vorstoß weiter werden wird.

Ein Vorschlag für die Arbeit des ÖRK zu Mission nach Harare:

Neben der vielfältigen Beschwörung der Notwendigkeit eines Schuldenerlasses für die ärmsten Länder der Welt im Zusammenhang mit der ökumenischen Kampagne Erlaßjahr 2000 war das Stichwort Globalisierung ein besonders häufig verwendeter und entfalteter Begriff auf dieser Vollversammlung. Eine der wenigen Erklärungen der Vollversammlung ist der Globalisierung als Herausforderung für Zeugnis und Dienst der Kirchen gewidmet. Auch in dem oben skizzierten Entwurf einer neuen Missionserklärung ist von Globalisierung die Rede:

„31. Die sich rasch ausbreitende Globalisierung, die in der ungezügelten und unkontrollierten freien Marktwirtschaft und in der Hochtechnologie Ausdruck findet und die den Wert der ganzen Realität auf wirtschaftliche und finanzielle Kategorien reduziert, konfrontiert die Mission der Kirche mit dem wachsenden Phänomen der Dehumanisierung.“

Hier sehe ich eine gute Möglichkeit, die Relevanz der „zweiten ökumenischen Überzeugung“ der Ökumenischen Erklärung von 1982 „Das Evangelium für alle Lebensbereiche“ so aufzuzeigen, daß durch ein entsprechendes Engagement des ÖRK den Mitgliedskirchen geholfen wird, das Evangelium für den Bereich der Ökonomie zu proklamieren und zu leben. Wir erleben eine Umwertung menschlicher Werte, die alle Güter zu Waren macht und uns suggeriert, daß nur zählt, was Geld bringt und wer Geld hat. Die von der Werbung beherrschte öffentliche Meinung redet uns ein, daß es zu den angeblichen Gesetzen des Marktes keine Alternative gebe. Die zunehmende Kommerzialisierung und Ökonomisierung des Lebens wie die damit ver-

bundene soziale Ungerechtigkeit rufen geradezu nach Widerstand aus gelebtem Glauben.

Für einen solchen Widerstand aus Glauben ist es nötig, Alternativen aufzuzeigen und zu leben. Dafür brauchen wir Kenntnisse, brauchen wir Durchblick und dazu die Hilfe von Fachleuten. Wir brauchen angesichts von lokaler, nationaler und globaler sozialer Ungerechtigkeit Einsichten in mögliche Alternativen und die geistliche Kraft, das gemeinschaftlich Erkannte auch gemeinsam zu tun.

Hier sehe ich ein verheißungsvolles Arbeitsfeld, für das es im ÖRK eine gegenseitige Ergänzung von Studienarbeit, Einsatz für Gemeindeerneuerung und Solidarität mit Entrechteten geben muß. Eine Begegnung von Missiologen, Ökonomen, Sozialarbeitern und Pastoraltheologen bei einer entsprechenden Ideenkonferenz könnte einen Prozeß einleiten, bei dem die vom Reformierten Weltbund 1997 in Debrecen empfohlene und vom ÖRK in Harare erneut unterstützte „ökonomische Alphabetisierung“ der Gemeinden zu einer missionarischen Qualifizierung von Gemeinden führt. Dabei könnte ein betont trinitarisches Missionsverständnis, wie es in dem Entwurf für eine neue Missionserklärung anklingt, hilfreich sein. Vielleicht kann aus einer solchen Konzentration auf eine große Herausforderung der Gegenwart dann auch eine überzeugende Ergänzung der Ökumenischen Erklärung von 1982 erwachsen.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Commission for World Mission and Evangelism – Kommission für Weltmission und Evangelisation.
- <sup>2</sup> Der ganze Text der Rede ist abgedruckt in ÖR 1, 1999, S. 101ff.
- <sup>3</sup> Zitiert nach der vorläufigen Übersetzung aus dem Englischen, da die endgültige Übersetzung noch nicht vorlag.

# Orthodoxie und Ökumene

## Perspektiven ökumenischer Zusammenarbeit aus orthodoxer Sicht vor, in und nach Harare

VON VIOREL IONITA

### *1. Die orthodoxe Beteiligung in Harare*



1.1 Die Beteiligung der orthodoxen Christen, sei es als Delegierte ihrer Kirchen oder mit verschiedenen anderen Aufgaben auf der Achten Vollversammlung des ÖRK (Harare, Simbabwe 3.–14. Dezember 1998), zog wie nie zuvor die Aufmerksamkeit der Presse der ganzen Welt auf sich. Viele Teilnehmer und Teilnehmerinnen an dieser Versammlung wie auch viele andere Christen zu Hause befürchteten schon im Vorfeld, daß es in Harare zu einer harten Auseinandersetzung, ja zu einem Bruch zwischen

den orthodoxen Kirchen und dem ÖRK kommen könnte. Diese Befürchtung hat die ganze Versammlung auf dem Universitätsgelände in Harare sehr stark bestimmt. Aber bereits während der Versammlung konnte man mit großer Erleichterung feststellen, daß es nicht so weit kam, im Gegenteil: am Schluß der Versammlung hatte man den Eindruck, diese Gefahr sei vorüber, denn die Orthodoxen hatten mit einigen Ausnahmen beschlossen, weiter mitzumachen. Worum ging es dabei eigentlich, und vor allem: wie soll es weitergehen?

Wer die Vollversammlung erlebte und dabei die Erfahrung anderer solcher Versammlungen zum Vergleich nahm, konnte feststellen, wie aktuell diesmal die Frage der orthodoxen Beteiligung in der ökumenischen Bewegung war, so sehr, daß sogar einfache Menschen in Harare, wie beispielsweise Taxifahrer, über die Auseinandersetzungen zwischen den Orthodoxen und dem ÖRK unterrichtet waren. Es bestand auf dieser Vollversammlung wie nie zuvor ein Bedürfnis nach mehr Information über das orthodoxe Anliegen, und die Orthodoxen selbst hatten die beste Gelegenheit, ihre Ansichten auf verschiedene Art und Weise und auf vielen Veranstaltungen vorzutragen. Dabei waren auch einige sehr kritische orthodoxe Stellungnahmen zu hören, die recht viel Ärger hervorriefen. Es war nur zu bedauern, daß es so weit kam, aber dies hat deutlich gezeigt, wie ernst die Spannungen zwischen den

orthodoxen Kirchen und ihren ökumenischen Partnern innerhalb des ÖRK sind, und daß es höchste Zeit ist, diese Spannungen entsprechend ernsthaft anzugehen.

1.2 Die Einheit der orthodoxen Kirchen in ihrer kulturellen Verschiedenheit wurde in Harare bei verschiedenen Gelegenheiten, nicht zuletzt durch ihre eucharistische Gemeinschaft, deutlich gemacht. Dennoch kam aber gerade auch die Verschiedenheit der zu einer und der gleichen Orthodoxie gehörigen orthodoxen Kirchen viel deutlicher als je zuvor auf einer Vollversammlung des ÖRK zum Ausdruck, und dies nicht zuletzt in der unterschiedlichen ökumenischen Haltung der jeweiligen Kirchen, ohne daß dadurch die Einheit dieser Kirchen gefährdet war. Gleichzeitig lag aber die Frage in der Luft, ob und inwiefern eine entgegengesetzte Einstellung der orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Bewegung ihre Einheit direkt in Frage stellt.

Die Tatsache, daß die orthodoxen Kirchen in ihrer Grundeinstellung zur ökumenischen Bewegung einheitlich sind, kann auch ambivalent sein. Für die orthodoxen Kirchen selbst ist ihr Zusammenhalten in ökumenischen Angelegenheiten zwar unerläßlich, dies wird aber von ihren ökumenischen Partnern nicht selten als ein Hindernis empfunden. Von daher darf man die eindeutige ekklesiologische und panorthodoxe Bedeutung des orthodoxen ökumenischen Engagements nicht unterschätzen.

1.3 Zur Besonderheit der orthodoxen Beteiligung schon im Vorfeld der Vollversammlung von Harare gehört auch das Verhältnis der orthodoxen Kirchen zu ihren altorientalischen Schwesterkirchen. Die altorientalischen Kirchen hatten schon vor Harare weniger Schwierigkeiten mit dem ÖRK angemeldet. Sie waren von den orthodoxen Kirchen zu der Tagung in Thessaloniki, Ende April/Anfang Mai 1998, wo der Beschluß gefaßt wurde, die Beteiligung der orthodoxen Kirchen an der Vollversammlung in Harare stark einzuschränken, nicht eingeladen worden. Die altorientalischen Kirchen waren daher auf der Vollversammlung voll und aktiv beteiligt, anders als die Orthodoxen Kirchen, die auf den ersten Blick für viele nicht-orthodoxe Menschen von den ersteren nicht zu unterscheiden sind.

Hier muß auch daran erinnert werden, daß der theologische Dialog zwischen diesen beiden orthodoxen Kirchenfamilien vor einigen Jahren erfolgreich abgeschlossen wurde. Die theologische Reflexion hat den Weg zur Wiederherstellung der Einheit zwischen diesen beiden Kirchen soweit wie möglich vorbereitet, auch wenn diese Ergebnisse kirchenpolitisch nicht ohne weiteres in die Praxis umgesetzt werden können. Die Vertiefung der Beziehungen zwischen diesen beiden Kirchenfamilien und auch die Durch-

führung des erwähnten theologischen Dialoges zwischen ihnen wurden zum guten Teil durch die allgemeine ökumenische Bewegung ermöglicht. Daher hängt die Weiterentwicklung der Beziehungen zwischen diesen Kirchen im Hinblick auf die Wiederherstellung ihrer eucharistischen Einheit direkt vom allgemeinen ökumenischen Engagement dieser Kirchen ab.

## *2. Die Entwicklung der jüngsten Spannungen*

2.1 Die orthodoxen Kirchen haben während der letzten Jahre immer mehr Schwierigkeiten in ihrem Verhältnis zum ÖRK angemeldet, und dies kam, nicht ganz zufällig, vor allem in Verbindung mit der 7. Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991 zum Ausdruck. Nach der politischen Wende in Zentral- und Osteuropa und durch den Zusammenbruch der kommunistischen Regierungen in jenem Teil der Welt, wo die bedeutendsten orthodoxen Kirchen ihre historischen Wurzeln und ihr Zuhause haben, fanden sich diese Kirchen mit gewaltigen Schwierigkeiten konfrontiert, denen sie nicht gewachsen waren. Diese Auseinandersetzungen haben auch das ökumenische Engagement der betreffenden Kirchen in Frage gestellt und sie vor allem dem Verdacht ausgesetzt, daß dieses Engagement viel zu eng mit der Politik der kommunistischen Regierungen in den betreffenden Ländern in Verbindung gestanden habe. Solche nicht ganz unbegründete Kritik hat leider zu keiner ausreichend sachlichen und notwendigen Auswertung der ökumenischen Arbeit führen können, um die von den betreffenden Kirchen geleistete ökumenische Arbeit auf einer völlig neuen Basis fortzusetzen.

Auf der anderen Seite wäre es nicht sachgemäß und auch nicht richtig, wenn die neueren Spannungen zwischen den orthodoxen Kirchen und dem ÖRK allein auf die Schwierigkeiten der Überwindung der kommunistischen Vergangenheit seitens dieser Kirchen zurückgeführt würden. Man darf dabei nur daran erinnern, daß es orthodoxe Kirchen gibt, die außerhalb des ehemaligen kommunistischen Bereiches standen, wie z.B. das Patriarchat von Jerusalem oder die Kirche von Griechenland, die die gleichen Probleme mit dem ÖRK haben wie ihre Schwesternkirchen, die unter kommunistischer Herrschaft gelitten haben. Das zeigt eindeutig, daß die eigentlichen Probleme der orthodoxen Kirchen mit dem ÖRK einen viel allgemeineren und tiefer greifenden theologischen Charakter haben und dementsprechend betrachtet und behandelt werden müssen.

2.2 Es ist bereits bekannt, daß am 22. Mai 1997 die orthodoxe Kirche von Georgien aus dem ÖRK und am gleichen Tag auch aus der Konferenz Europäischer Kirchen ausgetreten ist. Dabei hatte sich herausgestellt, daß

diese für viele Christen überraschende Entscheidung unter sehr starkem Druck seitens einiger konservativer, fundamentalistischer Kreise innerhalb der georgischen Kirche selbst getroffen worden ist. Infolge ähnlicher harter interner Auseinandersetzungen wurde auch die Entscheidung der orthodoxen Kirche in Bulgarien, aus dem ÖRK auszutreten, getroffen. Diese Entscheidung wurde von der Heiligen Synode der Bulgarischen Orthodoxen Kirche schon vor der oben genannten panorthodoxen Tagung in Thessaloniki gefällt, aber erst in Harare dem ÖRK formal mitgeteilt. Solche internen Entwicklungen stellen zuallererst eine direkte Herausforderung an die orthodoxen Kirchen selbst dar. Viele von ihnen sehen sich in ihren eigenen Reihen immer mehr mit antiökumenischen Haltungen konfrontiert, die für ihr gesamtes religiöses Leben immer größere Probleme mit sich bringen.

Solche antiökumenischen Einstellungen haben eindeutig mit den neueren politischen, sozialen, wirtschaftlichen und nicht zuletzt kulturellen Entwicklungen in den betreffenden Ländern zu tun. Es geht dabei aber auch um die Frage, wie Ökumene im Laufe der Jahre unterrichtet und erfahren wurde, und insofern sollten alle unsere Kirchen etwas aus der Situation lernen. Wenn ökumenisches Engagement nur auf der Ebene der Kirchenpolitik getrieben und nicht ausreichend durch theologische Reflexion und vor allem durch eine Ökumene an der Basis begleitet wird, dann hat so ein Engagement keine Wurzeln und kann auch kaum Früchte bringen.

Durch diese Entwicklungen befinden sich die orthodoxen Kirchenleitungen hinsichtlich der ökumenischen Frage zwischen zwei Fronten. Auf der einen Seite stehen diejenigen Gruppen aus den eigenen Reihen, die aus verschiedenen Gründen gegen die Beteiligung ihrer Kirche in der ökumenischen Bewegung sind. Solche Stellungnahmen können so weit gehen, daß die ökumenische Einstellung als ein Verrat am rechten Glauben betrachtet wird. Auf der anderen Seite stellen die orthodoxen Kirchenleitungen fest, manchmal auf der Grundlage von erarbeitetem theologischem Material, daß sich aus ihrer Sicht der ÖRK von seinem eigentlichen Ziel zu entfernen scheint, d.h. von seiner Arbeit an der Wiederherstellung der kirchlichen Einheit. Dies wird von den Anti-Ökumenikern ausgenutzt.

Aus den orthodoxen Reihen wird immer mehr Kritik an der ökumenischen Bewegung im allgemeinen und am ÖRK im besonderen geübt. Auch wenn alle diese Stimmen als legitim zu betrachten sind, muß man hier dennoch differenziert vorgehen. Daher möchte ich vor allem die Kritik der orthodoxen Kirchenleitungen, wie auch die gründlich theologisch begründete Kritik in Betracht ziehen, obwohl Kirchenpolitik und theologische Reflexion leider auch bei den Orthodoxen nicht immer Hand in Hand gehen.

2.3 Unter dem Druck der beiden genannten Fronten beschlossen die Leitungen der Orthodoxen Kirchen, eine panorthodoxe Konsultation einzuberufen, um auf dieser Ebene zu entscheiden, wie die orthodoxen Delegierten sich auf der Achten Vollversammlung des ÖRK verhalten sollten. So kam es zu der bereits erwähnten interorthodoxen Tagung vom 29. April bis 2. Mai 1998 in Thessaloniki. Die Bedeutung dieser Tagung besteht zuallererst darin, daß die orthodoxen Kirchen die Frage ihrer Beteiligung an der ökumenischen Bewegung und besonders im ÖRK nicht getrennt als einzelne Kirchen behandeln wollten, sondern auf der panorthodoxen Ebene. Daß die Tagung in Thessaloniki zu rasch und theologisch nicht ausreichend vorbereitet wurde, ist eine andere Frage. Daher sind die Entscheidungen von Thessaloniki zum großen Teil, wenn nicht ausschließlich, rein kirchenpolitische Entscheidungen, die theologisch nicht ausreichend untermauert sind.

Als positiv an den Entscheidungen der Tagung in Thessaloniki ist weiter die Tatsache zu unterstreichen, daß dort „jene Gruppen von Schismatikern, wie auch gewisse extremistische Gruppierungen innerhalb der lokalen orthodoxen Kirchen verurteilt wurden, weil diese Gruppen das Thema Ökumenismus mißbrauchen, um die Kirchenleitungen zu kritisieren und ihre Autorität zu unterminieren“.<sup>1</sup> Solche Auseinandersetzungen innerhalb der orthodoxen Kirchen sollten genau untersucht werden, um feststellen zu können, ob man es dabei mit zufälligen und vorübergehenden Erscheinungen zu tun hat oder aber mit Entwicklungen, die tiefgreifende Auswirkungen haben könnten und dementsprechend behandelt werden müssen. Es geht dabei um Kirche und Gesellschaft, um Kirche und Politik, Kirche und Nation, aber auch um die heutige Rolle der Laien in der Kirche allgemein.

Aus der Erklärung von Thessaloniki muß noch die sehr umstrittene Entscheidung erwähnt werden, daß die orthodoxen Delegierten in Harare an den ökumenischen Gottesdiensten und an den gemeinsamen Gebeten nicht teilnehmen sollten. Diese Entscheidung hat mit Recht viele Fragen und Kritik hervorgerufen. Wenn Orthodoxe plötzlich nicht mehr mit anderen Christen gemeinsam beten können, heißt dies zunächst, daß die gleichen Orthodoxen bis jetzt falsch gehandelt haben, wenn sie doch mit anderen Christen gemeinsam gebetet haben.

Das gemeinsame Gebet setzt einen gewissen Grad an Gemeinschaft voraus, die von der vollen eucharistischen Gemeinschaft zwar leider noch entfernt ist, die aber doch von den Orthodoxen durch jahrelange ökumenische Zusammenarbeit bisher erreicht worden ist. Was die Orthodoxen selbst durch ihre ökumenische Arbeit erreicht haben, kann nicht über Nacht verneint oder beiseite gelegt werden. Wenn die Orthodoxen mit ihren Schwe-

stern und Brüdern innerhalb des ÖRK nicht mehr gemeinsam beten können, dann heißt dies, daß sie nichts mehr gemeinsam haben, daß sie nicht mehr gemeinsam vor Gott treten können. Dies kann und darf jedoch nicht der Fall sein.

2.4 Die Verbindlichkeit der panorthodoxen Erklärung von Thessaloniki für die einzelnen orthodoxen Ortskirchen war von der Annahme durch die Heiligen Synoden der betreffenden Kirchen abhängig. Auf dieser Ebene aber haben die orthodoxen Kirchen unterschiedlich reagiert, und entsprechend war auch die Beteiligung der orthodoxen Delegationen an der Achten Vollversammlung des ÖRK differenziert. Einige orthodoxe Kirchen haben vollständige Delegationen mit vollem Mandat nach Harare geschickt, d. h. diese Kirchen haben als Delegierte alle Kategorien von Gläubigen: Bischöfe, Priester, Laien, einschließlich Jugendlicher und Frauen einbezogen und ihnen das Mandat gegeben, sich an der Vollversammlung einschließlich der Gottesdienste zu beteiligen.

Andere orthodoxe Kirchen dagegen beschlossen, nur kleinere und weniger offizielle Delegationen, z. B. ohne Bischöfe, nach Harare zu entsenden, dazu noch mit dem beschränkten Mandat, daß diese nicht an den Gottesdiensten teilnehmen durften. Dadurch wurde die Struktur der panorthodoxen Zusammenarbeit gewissermaßen auf die Probe gestellt und eindeutig zum Ausdruck gebracht, daß die Zusammenarbeit zwischen den orthodoxen Kirchen und ihren ökumenischen Partnern nicht allein kirchenpolitisch voranzutreiben ist, und noch weniger unter Druck von außen, sondern nur durch grundlegende theologische Arbeit, die von den Orthodoxen gemeinsam geleistet werden muß.

2.5 Die Orthodoxen haben in der Tat Schwierigkeiten verschiedener Art mit ihren ökumenischen Partnern, vor allem innerhalb des ÖRK. Diese Feststellung darf aber nicht so verstanden werden, als ob auf der einen Seite die Guten und auf der anderen die Schlechten stünden. Es gibt auch nicht-orthodoxe Kirchen innerhalb des ÖRK, die mindestens mit gewissen Aspekten der vom Weltrat geleisteten Arbeit Schwierigkeiten haben. Man spricht sogar selbstkritisch von einer Krise der größten ökumenischen Organisation, wie der Ökumene allgemein.<sup>2</sup> Heißt das nicht, daß alle in der ökumenischen Bewegung engagierten Kirchen für diese Krise mitverantwortlich sind? In dieser Diskussion wird immer wieder eine Redeweise benutzt, als ob der ÖRK als eine eigenständige Größe seinen Mitgliedskirchen gegenüber stünde. Man spricht selbstverständlich von den Orthodoxen und dem ÖRK, wie auch von den Protestanten und dem ÖRK. Die Orthodoxen behaupten immer wieder, daß der ÖRK rein protestantisch geworden sei, und dadurch

würden sie sich immer weniger in diesem Weltrat zu Hause fühlen. Dabei mag es manchmal um Klischees gehen, aber es könnte sich auch um Wahrnehmungen handeln, die ernst genommen werden müssen.

Die Frage des Verhältnisses zwischen dem Rat und seinen Mitgliedskirchen wurde durch die Debatte um das gemeinsame Verständnis und die gemeinsame Vision des ÖRK (Common Understanding and Vision of the WCC = CUV) während der letzten Jahre noch einmal heftig diskutiert. Die neueren Auseinandersetzungen zwischen den Orthodoxen und der Institution des ÖRK entflammte gerade im Zusammenhang der Debatte über CUV, die in Harare zu einem ersten sichtbaren Ergebnis kommen sollte. Auf einer Konsultation mit Vertretern der beiden orthodoxen Kirchenfamilien, durchgeführt in Chambésy bei Genf vom 19.–24. Juni 1995, haben orthodoxe Kirchenführer die Bedeutung des CUV-Prozesses für die Beziehungen ihrer Kirchen zum ÖRK unterstrichen.<sup>3</sup>

Im CUV-Prozeß haben einige orthodoxe Beobachter eine Entwicklung identifiziert, die den ÖRK von den Orthodoxen Kirchen noch weiter entfernt bzw. mit der die Orthodoxen Kirchen sich immer weniger zu identifizieren vermögen. Trotz der wiederholten Versicherungen des ÖRK selbst, er sei keine Superkirche und wolle auch keine werden, meinen Orthodoxe immer wieder, im ÖRK eine solche Entwicklung erkennen zu können. So war im Vorfeld von Harare die klare Aufforderung seitens einiger orthodoxer Kirchen zu hören, den ÖRK so umzustrukturieren, daß eine angemessene Beteiligung ihrerseits innerhalb des ÖRK gesichert wird.

Es fand jedoch in den orthodoxen Kirchen keine grundsätzliche Diskussion über diese Fragen statt. Die erwähnte Aufforderung wurde in Thessaloniki zur Vorbedingung für die orthodoxe Beteiligung in Harare erklärt, obschon darüber keine klare und einheitliche Meinung unter den Orthodoxen herrschte. Es soll nun eine Sonderkommission aus orthodoxen Vertretern und Vertretern und Vertreterinnen der anderen Kirchen im Auftrag des ÖRK gebildet werden, um gemeinsam zu beraten, wie die Zusammenarbeit innerhalb des ÖRK weiter zu entwickeln ist. Der Erfolg dieser Kommission hängt entscheidend davon ab, wie die Orthodoxen ihre gemeinsame Hausaufgabe vorbereiten werden.

2.6 In Harare wurde viel über den Vorschlag eines Forums christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen diskutiert, und am Ende wurde dieser Vorschlag angenommen. Durch ein solches Forum soll eine Plattform des Dialogs und der Zusammenarbeit für alle Kirchen und ökumenischen Organisationen geschaffen werden, unabhängig davon, ob sie mit dem ÖRK strukturell in Verbindung stehen oder nicht. Dabei geht es gerade darum, daß

man mit Kirchen und ökumenischen Organisationen, wie z.B. der römisch-katholischen Kirche oder der Pfingstbewegung, die nicht Mitglieder im ÖRK sind, den Weg zu einer engeren Zusammenarbeit findet. Dabei sollte die Frage der christlichen Einheit und des gemeinsamen Zeugnisses vorrangig sein.<sup>4</sup> Dieses Forum soll vor allem Gelegenheiten für Gottesdienst, für Beratung im Hinblick auf gemeinsame christliche Fragen und auf die Entwicklung eines gegenseitigen Verstehens anbieten, und nicht so sehr Entscheidungen treffen, Programminitiativen ergreifen oder Dokumente herstellen.

Diese Vision verdient ernst genommen zu werden, nicht zuletzt weil dadurch versucht wird, die Ökumene aus der organisatorischen und institutionellen Krise herauszuführen. Es ist nur zu hoffen, daß alle Kirchen einschließlich der Orthodoxen wie auch der weltweiten christlichen Gemeinschaften und der verschiedenen ökumenischen Organisationen sich damit auseinandersetzen, um aus dieser Vision heraus neue gemeinsame Wege zu finden. An diesem Unternehmen sollen aber von Anfang an alle Partner gleichberechtigt beteiligt werden, sonst würde die Ökumene unnötig komplizierter gemacht. In Harare wurde klar gesagt, daß der ÖRK nur einer der Partner in dem vorgeschlagenen Forum sein soll und nicht der Organisator.

Mit dem Gedanken eines Forums haben sich auch einige orthodoxe Theologen im Vorfeld von Harare auseinandergesetzt. Dabei ging es aber eindeutig darum, ob der ÖRK selbst nicht in ein Forum umstrukturiert werden kann, damit durch eine neue ökumenische Struktur die verschiedenen Kirchenfamilien sich gleichberechtigt beteiligen können. Die Achte Vollversammlung hat aber klar festgelegt, daß die Intention eines Forums nicht dazu führen kann, den ÖRK selbst in ein Forum umzustrukturieren.

Die erwähnte Sonderkommission von Orthodoxen und Vertretern des ÖRK wird sich auch mit der Frage des Forums beschäftigen müssen. Die Frage der zukünftigen Zusammenarbeit zwischen den orthodoxen Kirchen und dem ÖRK darf nicht unabhängig von der Frage eines ökumenischen Forums behandelt werden. Wenn z.B. durch das vorgeschlagene Forum eine engere Zusammenarbeit zwischen dem ÖRK und der katholischen Kirche angestrebt wird, was an und für sich nur zu wünschen ist, würde das für die orthodoxen Kirchen bedeuten, daß sie über den ÖRK in ein neues Verhältnis zur katholischen Kirche eintreten. Wie sollten dann die jahrelangen und spezifischen, wenn auch manchmal sehr gespannten Beziehungen zwischen diesen beiden Kirchen mit dem Gedanken eines Forums in Verbindung gebracht werden?

Solche Überlegungen dürfen nicht als Gegenargumente verstanden werden, sondern als legitime und nicht zu übersehende Fragen. Der Gedanke eines ökumenischen Forums darf nicht nur die Beziehungen zwischen den verschiedenen Partnern und der gemeinsamen Struktur berücksichtigen, sondern auch die unter Umständen seit langer Zeit bestehenden Beziehungen zwischen den betreffenden Partnern selbst, auch und gerade wenn diese Beziehungen verbesserungsbedürftig sind.

### *3. Die Schwierigkeiten der orthodoxen Kirchen mit den ökumenischen Partnern*

3.1 Bezüglich der Auseinandersetzungen zwischen den Orthodoxen und ihren Partnern in der ökumenischen Diskussion hat man sich mit gutem Recht gefragt, was eigentlich die Einwände der ersteren sind, und welche Schwierigkeiten dabei auftauchen. Man hat immer wieder versucht, solche Fragen aufzulisten und konkrete Vorschläge zur Überwindung der betreffenden Schwierigkeiten zu machen. Auf orthodoxer Seite wurden etwa folgende Aspekte als Streitfragen zusammengefaßt: die inklusive Sprache, die Frauenordination, die Homosexualität und der religiöse Synkretismus. Dabei ist dies nicht als vollständige Liste zu verstehen, sondern vielmehr als Beispiele, um feststellen zu können, wie man mit solchen Fragen im ökumenischen Dialog heute umgeht.

Die orthodoxen Kirchen haben dem ÖRK immer wieder vorgeworfen, dieser würde sich viel zu viel mit sozialen und politischen Fragen beschäftigen, und dadurch würden die theologischen Fragen, vor allem die Suche nach der Einheit vernachlässigt. Auf der anderen Seite wurden die Orthodoxen kritisiert, sie würden sich zu einseitig mit der Theologie beschäftigen. Worum es dabei eigentlich ging, war die immer noch aktuelle Frage des Umgangs mit der Theologie. Was heißt es heutzutage für unsere Kirchen, Theologie zu treiben? Was ist Theologie und was ist Kultur im heutigen ökumenischen Dialog?

In dieser Sicht werden die erwähnten Streitfragen von einigen als eher kulturelle Fragen, und von anderen als höchstrangige theologische Anliegen betrachtet. Wenn die inklusive Sprache im zwischenmenschlichen Dialog durchzusetzen ist, dann bleibt dies auch für die Orthodoxen eine kulturelle Angelegenheit. Wenn aber über Gott oder über die Heilige Dreifaltigkeit inklusiv zu sprechen ist, wird das für das orthodoxe Verständnis zu einem theologischen Problem. Wie kann man damit weiter umgehen?

Die Frage der Frauenordination kann aus orthodoxer Sicht nicht einfach auf die Frage der gleichberechtigten Stellung der Frauen gegenüber den Männern in der Kirche reduziert werden. Abgesehen von den sozialen, politischen und kulturellen Entwicklungen in den vom orthodoxen Glauben geprägten Gesellschaften, in denen es Ungerechtigkeit gegenüber den Frauen gegeben hat und leider immer noch gibt, – und damit sollten sich auch die betreffenden Kirchen auseinandersetzen –, kann man dennoch behaupten, daß das Problem der Gleichberechtigung zwischen Frauen und Männern aus orthodoxer Sicht auf der rein theologischen Ebene keine Frage ist. In dieser Hinsicht bringen die Orthodoxen das Argument, daß in ihrer Spiritualität die Frauen mit den Männern gleichberechtigt sind. Dies wird nicht zuletzt durch die Tatsache zum Ausdruck gebracht, daß bei den Orthodoxen der Jungfrau Maria viel mehr Ehre als allen Männern gebührt.

Die Frage der Frauenordination stellt sich also aus orthodoxer Sicht nicht einfach von der Frage der Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen in der Kirche her, sondern im breiteren Kontext der Frage, wie man mit der überlieferten offenbarten Wahrheit heutzutage umgeht. Man muß sich also im Fragehorizont dieses weiteren Kontextes miteinander verständigen, sonst würde man auf beiden Seiten Argumente benutzen, die nicht zusammen passen.

Mit der Frage der Einstellung zur Homosexualität wird aus orthodoxer Sicht das Gebiet der christlichen Moral betreten. Diese Frage wurde während der letzten Jahre sehr stark aus der Sicht der Menschenrechte bzw. der Minderheitsrechte gestellt. Man will Bürgerrechte für Homosexuelle erkämpfen und respektieren, was auch für die orthodoxen Kirchen nicht unbedingt große Probleme mit sich bringen sollte. Für Orthodoxe geht es aber nicht um die Frage der Verurteilung von Menschen, sondern darum, wie man in diesem Zusammenhang die Praxis der Homosexualität betrachtet: als Sünde oder nicht als Sünde.

Die Vollversammlung in Harare hat dem ÖRK empfohlen, eine ökumenische Studie zur Frage der theologischen, sozialen und kulturellen Aspekte der menschlichen Sexualität zu unternehmen.<sup>5</sup> Diese Studie soll auch zu einem Dialog zwischen den verschiedenen theologischen Traditionen hinsichtlich ihres Verständnisses und ihrer Einstellung zur Praxis der Homosexualität führen. Auf diesem Weg könnte und sollte man zu einer gemeinsamen und sichtbaren Einstellung zur christlichen Moral kommen. Die Tatsache, daß die christliche Moral von Christen selbst allzuoft lächerlich gemacht wurde, darf auf keinen Fall zu ihrer Abschaffung führen, sondern vielmehr zur metanoia (Umkehr).

Schließlich ist in diesem Zusammenhang noch die Frage des religiösen Synkretismus zu betrachten, weil dadurch die interreligiösen Beziehungen berührt werden. Synkretismus kommt aus der undifferenzierten und nicht theologisch begründeten Übernahme von Praktiken und Vorstellungen von anderen Religionen in das christliche religiöse Leben, was zu einer Verkürzung oder sogar zu einem Infragestellen der eigenen christlichen Identität führen kann. Auf diesem Weg wird man dem interreligiösen Dialog kaum helfen, sondern eher zu einer Form der interreligiösen Proselytenmacherei überleiten, wovor sich die Orthodoxen mit gutem Recht hüten.

3.2. Die Behandlung der angesprochenen Streitfragen innerhalb des ÖRK bringt für die Orthodoxen zusätzliche Schwierigkeiten mit sich, nicht nur dadurch, daß diese Fragen aus orthodoxer Sicht theologisch unzulänglich behandelt werden, sondern vielmehr dadurch, daß Entscheidungen hinsichtlich solcher theologischer Anliegen nach einem parlamentarischen System getroffen werden, und zwar einfach durch Abstimmung. Daher rührt die Irritation der orthodoxen Christen, wenn es zur Abstimmung einiger Fragen kommen sollte, die für sie theologischer Art sind und nicht ausreichend diskutiert wurden, denn sie werden dadurch in eine Minderheitensituation gedrängt. Es stellt sich die Frage: was für eine theologische Verbindlichkeit können solche Entscheidungen überhaupt haben? Diesbezüglich sollen über den durch die Sonderkommission einzuleitenden Prozeß neue Formen und sichere Wege der Zusammenarbeit innerhalb des ÖRK gefunden werden.

#### *4. Die Bedeutung der ekklesiologischen Frage*

Zusammenfassend stellt man fest, daß die Achte Vollversammlung des ÖRK zwar nicht viele der Fragen hinsichtlich der Auseinandersetzungen zwischen den Orthodoxen Kirchen und ihren ökumenischen Partnern überwunden, aber auch keine neuen geschaffen hat. In dieser kurzen Untersuchung wurden jedoch zumindest einige der auf dieser Versammlung getroffenen Entscheidungen identifiziert, die gute Chancen für eine aktivere Beteiligung der Orthodoxen Kirchen innerhalb der größten ökumenischen Organisation dieser Welt öffnen sollen. Diese Perspektiven setzen nun eine sehr ernst zu nehmende Arbeit voraus, für die man sich auf beiden Seiten gut vorbereiten muß.

Hinsichtlich der heutigen Auseinandersetzungen um den und innerhalb des ÖRK wurde einmal von einem bedeutenden Theologen gesagt, daß es dazu nicht zuletzt dadurch kam, daß die von den zwischenkirchlichen ökumenischen Beziehungen vorausgesetzte ekklesiologische Frage, aus wel-

chen Gründen auch immer, nicht ernst genug genommen wurde. Solange die ökumenische Bewegung und der ÖRK selbst ein Anliegen der Kirchen sein sollen, kann man an der ekklesiologischen Frage nicht vorbeikommen. Dabei geht es um Fragen hinsichtlich des ekklesiologischen Charakters der betreffenden Beziehungen, wie auch darum, wieviel Ökumene unsere Ekklesiologien zulassen.

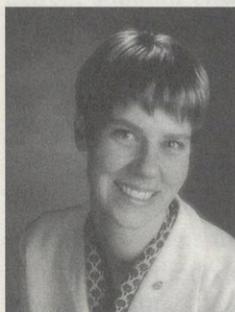
Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK unternimmt seit einigen Jahren ein bedeutendes Studienprogramm zum Thema Kirche und hat darüber vor einigen Monaten eine Zwischenbilanz veröffentlicht.<sup>6</sup> Ich habe vor, mich an anderer Stelle damit auseinanderzusetzen, hier möchte ich aber die Hoffnung zum Ausdruck bringen, daß die Kirchen und vor allem die Orthodoxen diese Gelegenheit wahrnehmen werden, um die ekklesiologische Frage im ökumenischen Kontext mindestens so weit zu klären, daß dadurch neue Perspektiven auf dem gemeinsamen Weg der Wiederherstellung ihrer sichtbaren Einheit eröffnet werden.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Siehe die Erklärung im vollen Wortlaut in „Turn to God, Rejoice in Hope. Orthodox Reflections On the Way to Harare“, hg. von Thomas FitzGerald und Peter Bouteneff, Genf 1998, S.136–138.
- <sup>2</sup> Siehe dazu den ausgezeichneten Aufsatz von Daniel (Ciobotea), Metropolit von Moldavien und Bukowina, *Ideal si criză*, in: *Miscarea ecumenică*, Iasi, VII, Nr. 11/12, Dez. 1998, S.4–5; wie auch Anastasios Kallis, „Von Canberra nach Harare“, in: *Orthodoxie Aktuell*, Jg.II,11, Nov. 1998, S.2–9.
- <sup>3</sup> S. dazu „The Ecumenical Movement, the Churches and the World Council of Churches. An Orthodox Contribution to the Reflection process on the Common Understanding and Vision of the WCC“, hg. von George Lemopoulos, *Syndesmos* (the World Fellowship of Orthodox Youth), Poland 1996, distributed by WCC Publications.
- <sup>4</sup> S. „Vorschläge für ein Forum christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen“, in diesem Heft S. 240 ff.
- <sup>5</sup> Eighth Assembly, Document PG1, S.14.
- <sup>6</sup> *The Nature and Purpose of the Church. A stage on the way to a common statement*, Faith and Order Paper No. 181, Geneva 1998.

# Ökumenisch Gottesdienst feiern – Probleme und Chancen: Aus den Erfahrungen des gottesdienstlichen Lebens auf der Achten Vollversammlung in Harare

VON SUSANNE-KATRIN HEYER



Es ist früher Morgen, eine große Zahl von Menschen – einzeln in Gedanken versunken, zu zweit im Gespräch vertieft oder in kleinen Gruppen lachend und schwatzend – nähern sich einem großen Zelt, das auf einer weiten freien Fläche aufgebaut ist. Sie finden sich unter den blauen Bahnen ein, die weit gespannt sind, um den über 3000 Menschen Platz zu bieten. Das internationale Stimmengemurmel wird übertönt durch einen Chor, der ein letztes Mal probeweise Liedfragmente ansingt, Musiker und Musikerinnen stimmen ihre Instrumente darauf ab. Dann verebben die Geräusche, Ruhe kehrt ein, einzelne Trommelschläge ertönen, der Nachhall ruft die Anwesenden zur inneren Sammlung. Sie richten sich zum 4m hohen rotbraun-hölzernen Kreuz aus, dessen Balken von der Silhouette des afrikanischen Kontinents umrahmt wird. Der Gottesdienst beginnt.

Elf Tage wiederholte sich dieses Ritual regelmäßig morgens und abends sowie zu weiteren Zeiten, als sich im Dezember vergangenen Jahres über 4000 Personen zur Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Harare/Simbabwe trafen. Wie diese Gottesdienste gestaltet werden und ob alle daran teilnehmen werden, war mit großer Spannung erwartet worden. Von besonderer Brisanz war die damit verbundene Frage, ob und wie die Kirchen nach einer 50jährigen gemeinsamen Zeit auch in der Zukunft beieinander bleiben können.

## *Der Gottesdienst im Zentrum der Vollversammlung*

In dieser nüchternen, oftmals spannungsgeladenen Arbeitsatmosphäre entwickelten sich die Gottesdienste zum Kristallisationspunkt der Vollversammlung. In bemerkenswerter Feinarbeit hatte die für die Gottesdienste verantwortliche Vorbereitungsgruppe des ÖRK-Stabes einen durchgängigen liturgischen Rahmen geschaffen, in dem Gebete, Lieder und Texte aus allen

kirchlichen Traditionen und Regionen der Welt ihren Platz fanden und Symbole und Stile sowohl der alten als auch der neuen Kirchen verwendet wurden. So stand ein schwungvoll vom Chor angestimmtes Loblied aus Kenia neben einem Gebet aus Indien, dem Votum aus Zentralafrika folgte das Gloria aus der östlich-orthodoxen Tradition. Diese Vielfalt wurde weitergeführt durch Lesungen und Fürbitten, die von den Liturginnen und Liturgen in ihrer Landessprache vorgetragen wurden, die Gemeinde konnte zumeist den Texten durch Übersetzungen im Gottesdienstbuch folgen.

Wiederkehrendes Element aller Gottesdienste waren Worte aus Ps 51, die zu Anfang gemeinsam gesprochen wurden. Besondere Ausgestaltung erfuhr täglich der „Einzug des Wortes Gottes“. In einer Prozession aller mitwirkenden Personen durch die Gänge des Zeltes wurde die große Bibel den Anwesenden präsentiert und zum Altar getragen. Aus ihr wurde der Lesungstext gesprochen, um sie herum konzentrierte sich das weitere Geschehen.

Einprägsam waren die symbolischen Handlungen, in deren Ablauf die Gottesdienstgemeinde zumeist aktiv einbezogen wurde. Beispielsweise konnten die Feiernden in Erinnerung an diejenigen, die ihr Leben um des Evangeliums willen hingegeben hatten, auf Stoffbahnen die Namen von Märtyrerinnen und Märtyrer aus Vergangenheit und Gegenwart hinterlassen. Mit dem Verlesen einiger Namen wurden diese Glaubenszeuginnen und -zeugen der Gemeinde im wahrsten Sinne des Wortes präsent. „Presente – Anwesend“ antworteten die Versammelten auf jede Benennung.

Durch die Gebetsgemeinschaft vergewisserten sich die Teilnehmenden ihres tragfähigen Fundamentes des gemeinsamen Glaubens, sie teilten einander die frohe Botschaft mit, sie gaben sich gegenseitig Anteil am reichen Schatz ihrer Spiritualität und liturgischen Traditionen. Doch vereinzelt und verhalten wurden auch andere Empfindungen geäußert, man fühle sich nicht aufgehoben im Gottesdienst, fände keine Anbindung an die Liturgie, vieles wäre so fremd an Symbolik, Melodien, Sprache und Textaussagen. Das Wort von „Patchwork-Gottesdiensten“ machte die Runde. Diese Art von Gottesdiensten sei nicht zumutbar, vor allem nicht übertragbar für die Gemeinden daheim.

Es stellt sich nach Harare die Frage, welchen Platz ökumenische Feiern mit dieser speziellen Ausprägung in der gottesdienstlichen Landschaft einnehmen können, wie ihre Formen für die Kirchen vor Ort fruchtbar gemacht werden können und ob sie etwa auch die Chance einer liturgischen Neuentwicklung in sich tragen.

Nicht zuletzt aufgrund dieser zwiespältigen, nicht unbedingt neuen Rückmeldungen haben sich sowohl der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) als auch konfessionelle Weltbünde wie der Lutherische Weltbund (LWB) in den vergangenen Jahren intensiv mit dem Zusammenhang zwischen Gottesdienst und Kultur beschäftigt. Als Ergebnis stellen sie den Gottesdienst in eine vierfache dynamische Beziehung zur Kultur. Zunächst ist Gottesdienst kulturübergreifend. Er ist substantiell für jeden Menschen an jedem Ort derselbe, über jede Kultur hinaus. Zum anderen ist Gottesdienst kontextuell, das heißt, er ist von anderen unterschieden, entsprechend den natürlichen und kulturellen Gegebenheiten seines unmittelbaren Umfeldes. Zum dritten ist Gottesdienst kulturkritisch. Er stellt in Frage, was in der Kultur seines Umfeldes dem Evangelium zuwider läuft. Viertens ist der Gottesdienst ein kulturell wechselwirksames Geschehen, das heißt, er ermöglicht die wechselseitige Anteilnahme an unterschiedlichen lokalen Kulturen.<sup>1</sup> Auch die Gottesdienste in Harare bezogen sich – bis auf wenige Ausnahmen – auf diese Grundlegung, z. B. in der Hinwendung zu Gott, der Ausrichtung auf den Vollversammlungscharakter, der Aufnahme afrikanischer Feiermentalität.

In Erinnerung blieben vor allem die verschiedenen choreographisch perfekt ausgestalteten Symbolhandlungen, die zumindest während der Morgengottesdienste an die Stelle einer Textauslegung und Predigt traten. Dies findet eine Bestätigung im Bericht der Arbeitsgruppe zu „Gottesdienst und Spiritualität“ des ÖRK. Sie stellte im „Hearing“ der Programmheit I Einheit und Erneuerung fest, daß „der Gebrauch von Symbolen und symbolischen Handlungen im ökumenischen Gottesdienstleben häufiger geworden ist.“<sup>2</sup> Obwohl dazu bisher keine weitere grundlegende Studie veranlaßt wurde, wird weiter berichtet, daß „in der ökumenischen Gottesdisterfahrung der Gebrauch der bildenden Kunst, von Symbolen und partizipatorischen symbolischen Handlungen eine Möglichkeit geworden ist, Sprachprobleme zu überwinden. Diese ökumenischen Erfahrungen von nonverbalen Ausdrucksweisen waren ein wesentlicher Teil der Erneuerung ökumenischen Gottesdienstes und wurden nach Hause in die regionale und lokale Entwicklung des Gottesdienstes mit hineingenommen.“<sup>3</sup>

Eine vollkommen unreflektierte Aufnahme neuer, aus anderen Kontexten stammender Symbolik und zeichenhafter Handlungen in die liturgischen Ordnungen könnte zu Schwierigkeiten führen. So hatte zum Beispiel eine Tradition mancher Kirchen Sri Lankas sehr wohl ihren guten Platz im direkten Bezug der Vollversammlungsgottesdienste: Am 50. Jahrestag der

Erklärung der Menschenrechte gab man sich gegenseitig *atable bulath*, Blätter einer Kohlsorte, und aß sie als ein Zeichen der Annahme und Versöhnung. Zu diesem Zeitpunkt hatten Delegierte, Besucherinnen und Besucher der Vollversammlung schon eine lange gemeinsame Wegstrecke zurückgelegt. Über gemeinsames Diskutieren und Nachdenken im Plenum und in den Padareveranstaltungen, durch entspannende Gespräche am Mittagstisch und während kurzer Spaziergänge und nicht zuletzt durch die intensiven Reflexionsmöglichkeiten in den Bibelarbeitsgruppen war ein hohes Maß an Vertrautheit entstanden, das die Basis schuf, sich für diesen Moment auf das Fremde im Symbol einzulassen. Doch das Teilen von Eßbarem, das Austauschen von Gegenständen, das Knien im Gottesdienst, das Einander-die-Hände-reichen, Stehen oder Sitzen wird an unterschiedlichen Orten der Welt unterschiedlich gewertet und interpretiert. Das Teilen von Kohlblättern würde – trotz gelingender Hinführung – in einer bayerischen lutherischen Gemeinde zu peinlicher Verlegenheit und Mißdeutungen führen. So sind diese vielfältigen Formen der Kommunikation genauestens auf den eigenen Kontext hin zu überprüfen, damit die Sensibilität für liturgische Inhalte bewahrt bleibt.

In der zukünftigen Arbeit des ÖRK und LWB wird es unter diesem Aspekt nun vor allem darum gehen müssen, Sprache und Formen zu finden, die das ursprüngliche Geschehen des Gottesdienstes als Einheit mit der ganzen Kirche erkennbar und erlebbar machen können. Gute Ansätze bietet dafür das ÖRK-Gottesdienstbuch „Worshipping Ecumenically“, das Gestaltungsvorschläge für die Umsetzung im lokalen Bereich anbietet.<sup>4</sup> Auch das ökumenische Liederbüchlein „Thuma Mina“<sup>5</sup> und das jüngst vollendete Buch „Sinfonia Oecumenica“<sup>6</sup> – ein Buch mit Liturgien, von denen einige von ÖRK-Versammlungen stammen – sind in diesem Zusammenhang zu nennen.

### *Momente der Verdichtung*

Die Morgengottesdienste mit ihrer Fülle an neuen Texten und Liedern wurden ergänzt durch die Abendandachten, die eine Wahlmöglichkeit zwischen einem „stillen“ Gottesdienst in der Universitätskapelle und einem Gottesdienst mit einem freieren Rhythmus von Gebet und Gesang im Zelt ließen. Während der Sonntagsgottesdienste waren die Teilnehmenden der Vollversammlung Gäste in den vielen Gemeinden in und um Harare, hier wurde auch am zweiten Versammlungssonntag zur Eucharistie gemäß der eigenen Tradition eingeladen.

Viele gute Momente sind in bleibender Erinnerung, vor allem wohl die drei-stündige Vigil am 2. Adventssonntag, die in einer Pressemitteilung unter dem Titel „Ostern mitten in der Adventszeit“ beschrieben wurde. An zehn Stationen, die über das nächtliche Universitätsgelände verteilt waren, gedachten die Teilnehmenden der Passion Jesu Christi. In einem langen Zug folgten sie mit Kerzen in den Händen dem vorausgetragenen Kreuz, beteten füreinander und für die Einheit aller Christen. Nachdem sich alle zum Abschluß – nach orthodoxer Tradition – in Erinnerung an die Speisung der Fünftausend mit Brot und Früchten gestärkt hatten, strahlten noch viele Stunden die Kerzen in die Dunkelheit. Diese Nachtwache fand ihren Höhepunkt an der elften Station im anschließenden Morgengottesdienst. Er nahm die Auferstehungselemente des orthodoxen Morgenritus auf. „Vielleicht wird Gott uns überraschen und uns eine Freude zuteil werden lassen, die größer ist, als wir zu hoffen gewagt haben,“ so steht es im Vorwort des Gottesdienstbuches für die Vollversammlung.<sup>7</sup> Dies war sicher eine der Überraschungen, denn orthodoxe Priester leiteten den Gottesdienst und orthodoxe Delegierte nahmen an diesem Gottesdienst, wie auch an vielen anderen, teil.

### *Ökumenische Gottesdienste in der Gemeindepraxis*

Es ist eine Selbstverständlichkeit, daß christlicher Gottesdienst Gotteslob ist und mit den christlichen Gemeinden in aller Welt verbindet, auch über institutionelle Trennungen hinweg. Also ist jeder Gottesdienst als Versammlung aller Gläubigen in einem gewissen Sinne ein ökumenischer Gottesdienst, sonst würde er die Bitte Jesu Christi, „daß alle eins seien“, konterkarieren. Diese Bitte kommt darüber hinaus besser zum Ausdruck, indem ökumenische Gottesdienste – also bewußt gestaltete Gottesdienste, in denen Menschen unterschiedlicher Konfessionen zusammenkommen – angeboten werden. Gemeinsam Gottesdienst zu feiern, heißt bereits im Ansatz, Zeugnis zu geben von der schon erfahrenen Einheit, die uns durch Jesus Christus geschenkt worden ist. Es gehört zum Selbstverständnis der ökumenischen Bewegung, nach Formen zu suchen, in der sich alle Christinnen und Christen mit ihrer Glaubens- und Gottesdiensttradition wiederfinden können. In vielen Gemeinden sind ökumenische Gottesdienste mit der Zeit zu einem festen Angebot geworden, sei es als Wochenabschlußgottesdienste, regelmäßige Vespere, Passionsandachten, gemeinsame Gottesdienste am Pfingstmontag, ökumenische Schulgottesdienste oder im letzten Jahrzehnt als Gottesdienste zur „Gerechten Gemeinschaft von Frauen und Männern“.

Zwei Gottesdienste sind im kirchlichen Jahresablauf als weltumspannendes Ereignis fest etabliert: der „Weltgebetstag – Frauen laden ein“ und ein oder mehrere Gottesdienste während der „Gebetswoche für die Einheit der Christen“. Beide Beispiele können auf eine nun 100jährige Tradition zurückblicken und zeigen Parallelen in ihrer Konzeption. Die jeweiligen Liturgien und Texte werden von Christinnen und Christen aus den Kirchen einer bestimmten Weltregion, eines bestimmten Landes erarbeitet und zusammengestellt und durch die internationalen ökumenischen Kanäle über die ganze Welt verbreitet. In die jeweilige Landessprache übersetzt werden sie kaum dem neuen Kontext angepaßt, auf keinen Fall jedoch inhaltlich verändert. Vor Ort wird ebenfalls ökumenisch vorbereitet und eingeladen. Somit ist zugleich die Möglichkeit einer doppelten Ökumene gegeben: Konfessionelle Mauern in der Ortsgemeinde werden befristet übersprungen. Die Glaubensschwestern und -brüder wagen es, für diesen einen bestimmten Tag, diesen einen bestimmten Gottesdienst, „in die Schuhe der anderen zu schlüpfen und ein paar Schritte zu gehen“. Sie beten für die Einheit der Kirchen, lernen einen anderen Lebens- und Glaubenskontext kennen, erkennen die Zusammenhänge für den Einsatz um Gerechtigkeit und Frieden und fühlen sich eingebunden in die weltweite ökumenische Gebetsgemeinschaft. Beide Gottesdienste sind zu einem ökumenischen Ereignis auf lokaler wie auch auf überregionaler und durch ihre Vorbereitung sogar auf internationaler Ebene geworden.

Diese beiden Beispiele belegen den vielfachen Wunsch nach einer – für alle Kirchen akzeptablen – liturgischen Grundlage. Im Bereich des Ökumenischen Rates der Kirchen führte schon in den achtziger Jahren die Rezeption der Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zu „Taufe, Eucharistie und Amt“ zu einem ökumenischen Grundkonsens und in der Folge zur sog. Lima-Liturgie. In sie wurde große Hoffnung gesetzt, nun eine Grundgestalt von Gottesdienst geschaffen zu haben, in der sich alle Kirchen mit ihrem liturgischen Kern wiederfinden und einmal künftig miteinander auch Eucharistie feiern könnten. Die Erfahrung zeigt jedoch, daß die Lima-Liturgie keinen direkten Eingang in das gottesdienstliche Leben der Kirchen und Gemeinden gefunden hat, auch wenn die protestantischen Kirchen z. B. die Vielfalt des Betens und seiner Gebärden, die besondere Plazierung des Abendmahls in den Mittelpunkt des gottesdienstlichen Geschehens neu gewonnen haben. Mit der Lima-Liturgie ist jedoch ein ökumenisches Muster geschaffen worden, das eine Grundlage für einen einheitlichen Gottesdienst für die verschiedenen Kirchen über ihre jeweilige kulturelle Einbindung hinweg bietet. Auf einem Seminar, das 1995

im Ökumenischen Institut Bossey stattfand, hat daher eine Arbeitsgruppe, ausgehend von der Lima-Liturgie weitere grundlegende Überlegungen zur Gestaltung ökumenischer Gottesdienste angestellt, die einen Ausgangspunkt für eine reflektierte ökumenische Gottesdienstpraxis bieten.<sup>8</sup>

Die gottesdienstliche Praxis zeigt, wie oft die Ökumene sie behutsam befruchtet hat, ohne damit eine absolute Veränderung der eigenen liturgischen Tradition zu verursachen. Lieder aus der weltweiten Ökumene haben Eingang gefunden in das neue Evangelische Gesangbuch, werden regelmäßig gesungen und entwickeln sich in manchen Gruppen zum Schlager. Oftmals unbewußt werden liturgische Fragmente adaptiert. Bisweilen nicht mehr um die eigentliche Herkunft wissend, wie z. B. die Taizé-Lieder oder das orthodoxe Kyrie, werden diese gern von der Gottesdienstgemeinde in ihre eigene kirchliche Tradition aufgenommen. Auch Gebete aus der weltweiten Christenheit, theologische Erkenntnisse und geistliche Einsichten aus der Ferne finden Eingang in die Gottesdienste. In unmittelbaren Begegnungen mit den anderen Kirchen werden verlorengegangene Formen wie Stundengebete und das Feiern der Osternacht neu entdeckt und als Bereicherung für die Gottesdienst-Agenda begrüßt. Vielfältige Neuerungen führen weiter von der Neugestaltung von Räumen bis hin zur Veränderung liturgischer Kleidung.

Besonders über die Vorbereitung wie auch in der Durchführung der Gottesdienste werden ökumenische Chancen geboten, einander in der jeweiligen Konfessionalität kennenzulernen. Dies kann die Bereitschaft fördern, auf dem Hintergrund der eigenen Frömmigkeit und konfessionellen Identität das geistlich-theologische Anliegen der anderen Konfession wahrzunehmen. Die neue Vielfalt kann anregen, das eigene Tun gründlicher zu bedenken und auf den Inhalt zu beziehen. Hier kann die Liturgie aus dem reichen Angebot der Ökumene schöpfen. Was im Gottesdienst geschieht, nimmt Gestalt an im Gottesdienst im Alltag, im Leben und Dienst mit- und füreinander. Das hat jedoch Konsequenzen: Gemeinsam gefeierte Gottesdienste sprengen letztendlich, trotz jeder wohlüberlegten ökumenischen Rücksichtnahme auf unterschiedliche Amts- und Abendmahlsverständnisse, die konfessionellen Grenzen. Ökumenische Gottesdienste – ob in den Gemeinden oder auf großen ökumenischen Versammlungen gefeiert – müssen Auswirkungen auf die Verantwortung für die Welt, auf den Umgang miteinander, auf die Gestaltung des Alltags der Gemeinden, auf die Qualität der Dialoge haben, sonst verkümmern sie zu einem kirchenpolitischen Opportunismus.

## Stärkung

Es ist der Nachmittag des letzten Tages der Vollversammlung. Auf den Gesichtern der Beteiligten ist die Erschöpfung und die Freude abzulesen, nach langen Tagen harter Arbeit ist die Vollversammlung zu einem guten Ende gekommen. Nun sind sie noch ein letztes Mal zum Gottesdienst unter dem festgespannten, behütendem Zeltdach versammelt. In Erinnerung an die vergangenen sieben Vollversammlungen werden die neugewählten Amtsträger, die Mitglieder des Präsidiums und des Zentralausschusses, die Delegierten und die Besucherinnen und Besucher ausgesandt, um in ihre Heimat, in ihren Ort und in ihre Kirche den ökumenischen Gedanken zu tragen. In ihren Händen halten sie ein kleines, aus Draht geflochtenes Simbabwe-Kreuz, das sie gerade gegenseitig ausgetauscht haben. Es steht der Abschied von dieser stärkenden Gemeinschaft bevor. Nun wird es an ihnen liegen, den lebendigen Funken der Ökumene gegen alle Widerstände zu entfachen. Haben diese elf Tage gemeinsamen Arbeitens, Betens und Singens die Kraft dazu gegeben? Die Hymne erklingt „Herbei, o ihr Gläubigen“, das kleine Kreuz in der Hand, die Augen auf das große Kreuz am Altar gerichtet, wird es zur Gewißheit, beieinander bleiben zu wollen – eingebunden in die Nachfolgeschaft von Jesus Christus.

### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> S. Anita Stauffer, *Christlicher Gottesdienst: Einheit in kultureller Vielfalt*, LWB Studien, Genf 1996, S. 30–34.
- <sup>2</sup> Terry MacArthur, *Gottesdienst und Spiritualität*, Hearingsbericht der Programmreihe I: *Einheit und Erneuerung für die Achte Vollversammlung des ÖRK*, S. 51.
- <sup>3</sup> Ebd.
- <sup>4</sup> *Worshipping Ecumenically. Orders of Service from Global Meetings with Suggestions for Local Use*, ed. by Per Harling, WCC Publications, Geneva 1995.
- <sup>5</sup> Thuma Mina. *Singen mit den Partnerkirchen. Internationales Ökumenisches Liederbuch*, hg. von der Basler Mission, Basel und dem Evangelischen Missionswerk in Deutschland, Hamburg, Basileia Verlag, Basel, Strube Verlag, München-Berlin 1995.
- <sup>6</sup> *Sinfonia Oecumenica. Feiern mit den Kirchen der Welt*, hg. im Auftrag des Evangelischen Missionswerks in Deutschland, Hamburg, und der Basler Mission, Basel, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, Basileia Verlag, Basel, 1998.
- <sup>7</sup> *Gottesdienstbuch für die Vollversammlung*, WCC Publications, Ökumenischer Rat der Kirchen 1998.
- <sup>8</sup> Veröffentlicht auf Deutsch in: Thomas F. Best, Dagmar Heller (Hg.), *Eucharistic Worship in Ecumenical Contexts. The Lima-Liturgy – and Beyond*, WCC Publications, Geneva 1998.

# Ökumene – Gewinn und Herausforderung

Was bedeutet die Erneuerung der ökumenischen Verpflichtung für die EKD und ihre Mitgliedskirchen?

VON KLAUS ENGELHARDT

## *Dankbarkeit für 50 Jahre Mitgliedschaft*



Harare hatte seine Höhepunkte. Der Gottesdienst zum 50jährigen Jubiläum des ÖRK *Journey to Jubilee* gehörte dazu. Die liturgische Gestaltung war auf das Wesentliche konzentriert. Zu Beginn wurden jeweils die verschiedenen Regionen der Erde aufgerufen. Die ganze Gemeinde begrüßte sie mit einem Lied. „*Seien Sie herzlich willkommen!*“, lautete dann der Willkommensgruß. Jetzt waren die Aufgerufenen an der Reihe: „*Als Christen (aus Europa) sagen wir Gott Dank, daß der dreieinige Gott unsere Kirchen*

*im Glauben und Leben, Zeugnis und Dienst näher zusammengeführt hat.*“

Unüberhörbar stand also am Anfang der Dank. Auch die EKD hat viel Grund, Gott für 50 Jahre Zugehörigkeit zum ÖRK zu danken. Das kann vermittelt werden, und aus dieser Haltung heraus können Gemeinden für den ÖRK hellhörig gemacht werden. 1945 war es die Ökumene, die uns Deutsche davor bewahrt hat, ins politische Abseits zu geraten. Von Genf wurden schon bald nach dem Zusammenbruch die Hände ausgestreckt. Willem A. Visser 't Hooft und Adolf Freudenberg nahmen Kontakt mit Bischof Dibelius in Berlin und anderen auf. Ihnen lag daran, eine Brücke zu den weltweit verachteten Deutschen zu schlagen. Zur Treysaer Kirchenführerkonferenz hatte Visser 't Hooft seinen amerikanischen Mitarbeiter Stewart Herman geschickt. Vertreter der Ökumene kamen im Oktober 1945 in das zerbombte Stuttgart auf teilweise abenteuerlichen Wegen. Als der neugegründete Rat der EKD die Stuttgarter Erklärung abgegeben hatte, erklärte Pierre Maury für die ökumenische Besuchergruppe: „*Es kann Ihnen nicht leicht gefallen sein, dieses Wort zu sprechen. Dieses Euer Wort nun hilft uns zu der wahren Gerechtigkeit auch Deutschland gegenüber. Sie haben uns geholfen, Ihnen zu helfen. ... Wir alle haben eine gemeinsame Pflicht: Etwas Neues muß in unserem Abendlande anfangen. Wir werden nichts unversucht lassen, daß auch Deutschland in der Völkersolidarität wieder seinen Platz bekommt.*“<sup>1</sup>

In Stuttgart öffnete sich für die EKD die Tür in die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen. Stuttgart war darüber hinaus ein erster Schritt, daß Deutschland von seinen ehemaligen Gegnern wieder in die Völkergemeinschaft aufgenommen wurde.

Es ist eine wichtige kirchenleitende Aufgabe, die Erneuerung der Verpflichtung unserer Zugehörigkeit zum ÖRK aus solcher Dankbarkeit heraus plausibel zu machen.

### *Der Wille, beieinander zu bleiben*

„Wir haben den festen Willen, beieinander zu bleiben ... Wir sind ruhelos, bis wir zusammenwachsen in Einheit ... Wir sind fest überzeugt, daß das, was uns verbindet, stärker ist als das, was uns trennt.“<sup>2</sup> Mit dieser Neuverpflichtung endete der Jubiläumsgottesdienst. Was bedeutet sie für uns, die Kirchen in der EKD und ihre Gemeinden? Ökumene funktioniert nicht von selbst. Auch das Miteinander von Genf und Hannover ist kein Selbstläufer. Da muß ökumenische Entschlossenheit investiert werden. „*We intend to stay together*“, heißt es im Englischen. Das ist lapidarer als die in EKD-Zerreißproben gerne benutzte Formel: „Wir bleiben unter dem Evangelium zusammen“. Was macht es den Gemeinden schwer, solches Zusammengehören im Blick auf den ÖRK als ihre Lebenswirklichkeit zu erfahren? Wir erleben Ökumene in unterschiedlichen Aggregatzuständen. Es gibt die bilateralen Beziehungen zwischen Gemeinden hierzulande und Gemeinden aus Kirchen z. B. in Afrika oder Osteuropa, Asien oder Lateinamerika. Die Kontakte wurden durch die Missionswerke vermittelt oder im Alleingang geknüpft. Es gibt ökumenische Netzwerke mit one-issue-Anliegen, die kräftig agiert werden. Es gibt die Diasporaökumene von Gustav-Adolf-Werk und Martin-Luther-Bund. Diese ökumenischen Felder können anschaulich erlebt werden. Allerdings weiß man oft wenig voneinander und lebt in den verschiedenen ökumenischen Engagements nebeneinander her. Der ÖRK und sein Stab in Genf bleiben erst recht blaß. Erneuerung der Verpflichtung bedeutet daher, daß die ÖRK-Ökumene nicht nur alle sieben Jahre aus Anlaß einer Vollversammlung ins Medien- und Gemeindeinteresse rückt, sondern daß in den Mitgliedskirchen vor Ort kontinuierlich Öffentlichkeitsarbeit für den ÖRK geleistet wird. Harare hat gezeigt, daß die Öffentlichkeitsarbeit des ÖRK durch die einschneidenden personellen Reduzierungen im Genfer Stab spürbar in Mitleidenschaft gezogen ist. Es muß überlegt werden, wie andere Kirchen, wie die EKD mit ihren Möglichkeiten hier zur Verfügung stehen.

In der Neuverpflichtung in Harare und in der Erklärung des EKD-Ratsvorsitzenden vom 18.9.1998 aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des ÖRK heißt es: „Was uns verbindet, ist stärker, als das, was uns trennt.“ Das darf keine beschwörende Leerformel werden und ist keine Aufforderung zu einem Minimalkonsens auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner. Es gibt in unseren Gemeinden diese Versuchung. Ohne die Bereitschaft, sich auf die Andersartigkeit der anderen Kirche einzulassen und sie in ihrer Fremdheit wahrzunehmen und gerade darin die unverwechselbare Antwort dieser Kirche auf den Ruf Christi zu sehen, kann es keine tiefere Erkenntnis dessen geben, was uns verbindet. Unseren Gemeinden muß nahegebracht werden, worum es bei den fundamentalen Grundentscheidungen der orthodoxen, der römisch-katholischen und der reformatorischen Ekklesiologie geht, damit sie beim Bekennen des dritten Glaubensartikels mit Luther „*die ganze Christenheit auf Erden*“ im Visier haben und sich diese nicht als Superkirche vorstellen.

### *Impulse aus Harare*

Welche in Harare verhandelten Themen sind als Impulse aufzugreifen, um der Erneuerung der Verpflichtung gerecht zu werden?

Auf große Zustimmung ist die Forderung nach einem *Schuldenerlaß* für die hoffnungslos verschuldeten Länder gestoßen. Vom Status confessionis war in diesem Zusammenhang die Rede. Die Delegierten aus allen Ländern haben gespürt, daß ein genuin ökumenisches Thema verhandelt wurde. Viele der inzwischen 339 Mitgliedskirchen kommen aus Ländern, die über Generationen hinweg die Erblast tiefer Verschuldung zu tragen haben. Wie können sie lebensfähig sein, wie können sie zukunftsfähig werden? In dieser Frage gab es eine weitgehende innere Übereinstimmung. Es war schon bemerkenswert, daß ein Mitglied der russisch-orthodoxen Delegation, die sich sonst bei den Abstimmungen zurückhielt und scharfe Attacken gegen den ÖRK führte, an dieser Stelle ausdrücklich erklärte: mit dieser Entscheidung habe die Vollversammlung signalisiert, daß sie die Situation des russischen Volkes und der russischen Kirche verstanden habe. – Über das Problem der Verschuldung muß in den verschiedenen nationalen Kontexten gearbeitet werden. Dabei wird die EKD ihre Beziehungen zu Parteien und Regierung nutzen.

Zu den Höhepunkten in Harare gehörte das Afrika-Plenum. Der Vortrag des Südafrikaners Barney Pityana<sup>3</sup> war eine brillante, kritische und selbstkritische Analyse der afrikanischen Situation und gehört zu den Texten, die

weiter zu diskutieren sich lohnen. Afrika darf in der politischen und kirchlichen Öffentlichkeit nicht zum vergessenen Kontinent werden. Nelson Mandelas umjubelter Auftritt bei der Jubiläumsvorveranstaltung prägte zwei Stichworte ein, die helfen, in dieser Hinsicht gegen das Vergessen von Afrika einiges aufzuarbeiten. Er dankte dem ÖRK für sein Engagement im Kampf gegen Rassismus. Wer von uns Deutschen dachte dabei nicht an die Auseinandersetzungen um den Sonderfonds in unseren Landeskirchen und in der EKD! Mandela dankte auch für die Arbeit der Missionen, vor allem für ihre Bildungsarbeit und die Schulen, ohne die er nicht geworden wäre, was er jetzt ist. Dank für Antirassismusprogramm und für Mission – wie haben wir uns an beidem heftige Gefechte geliefert und ideologisch festgebissen und auf diese Weise zur Afrikaverdrossenheit und damit auch zur Afrikavergessenheit beigetragen. Das ist besonders bedrängend im Blick auf den Sudan. Die Begegnung der Vollversammlung mit den Kirchen von Simbabwe haben diese nicht benutzt, um auf ihre Situation und Probleme aufmerksam zu machen, sondern sie hatten den römisch-katholischen südsudanesischen Bischof gebeten, die Predigt zu halten. Er predigte in großem Ernst und leidenschaftlich gegen das Vergessen der gequälten Menschen im Südsudan. Das Thema Afrika muß auf unserer ökumenischen Agenda bleiben.

Die deutschen Delegierten traten mit Nachdruck für die *Dekade zur Überwindung der Gewalt* ein. Viele in unseren Gemeinden werden mit Abwehrmechanismen reagieren: Warum ausgerechnet dieses Thema, warum bei uns? Ökumenische Verbundenheit kann in diesem Zusammenhang nicht bedeuten, daß der Blick nur auf schlimme Gewaltverhältnisse anderswo gelenkt, sondern daß Sensibilität für Gewalt mitten unter uns geweckt wird. Die Dekade steht in innerem Zusammenhang mit der in Harare zu Ende gegangenen Dekade „*Kirchen in Solidarität mit den Frauen*“. Der Vollversammlung war das Dekade-Festival vorausgegangen. Auf ihm wurde ein Brief an die Vollversammlung „Von der Solidarität zur Rechenschaftspflicht“<sup>4</sup> verfaßt. Bei der Vollversammlung spielte er keine Rolle. Er war zwar den Unterlagen beigelegt worden, wurde aber nicht präsentiert oder diskutiert. Auch wenn über diesen Brief nicht abgestimmt wurde, sollte er hierzulande zur Kenntnis genommen und in seinem Für und Wider diskutiert werden.

Das Thema, das in Harare bis in informelle Begegnungen und Gespräche hinein am meisten diskutiert wurde, war das *Forum christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen*. Viele haben gerätselt, warum sich Konrad Raiser dafür so stark machte. War das Forum von ihm als Notmaßnahme

angesichts der kritischen Situation des ÖRK gedacht? So wurde vermutet. Massive Bedenken wurden vorgetragen, weil bei der Inszenierung eines solchen Forums eine erhebliche Schwächung des ÖRK zu befürchten sei. Die in Harare angestoßene Diskussion muß in der EKD weitergehen. Ansatzpunkt für diese Diskussion sollte aber nicht die Vermutung sein, das Forum sei als strategische Antwort auf die schwierig gewordene Situation *innerhalb* des ÖRK gedacht. Vielmehr geht es um die von Konrad Raiser immer wieder herausgestellte Einsicht, daß es Ökumene *außerhalb* des ÖRK gibt und die ökumenische Bewegung mehr ist als der ÖRK. Bischof Koppe hat bei der Plenumsdiskussion vielen aus dem Herzen gesprochen: Partizipation an der ökumenischen Bewegung darf nicht auf Kosten von Verbindlichkeit geschehen, indem die Kirchen, die mit dem ÖRK ihre Probleme haben, das Forum als eine weniger verbindliche Operationsbasis benutzen. Wenn dies beachtet wird, dann kann das Forum ein Aufbruchimpuls sein zu größerer ökumenischer Entschlossenheit, und das käme nicht zuletzt dem ÖRK zugute. Die Landeskirchen der EKD, die den konfessionellen Weltbünden angehören, sollten ihre Mitgliedschaft nutzen, um bei der Diskussion über das Forum die größere verbindliche Zusammengehörigkeit von ÖRK und Weltbünden als Zielvorstellung vor Augen zu haben.

Über das gespannte Verhältnis zwischen *Orthodoxie und ÖRK* ist vor und nach Harare viel gemunkelt, gemutmaßt, geschrieben und geurteilt worden. Beim Padare gab es eine Veranstaltung über die Dialoge, die die EKD seit Jahren mit den orthodoxen Kirchen führt.

Das Interesse war groß. Kann nicht von diesen Dialogen her eine neue Basis für das Verhältnis ÖRK – Orthodoxie gefunden werden? Auf diese Erwartung einzugehen, ist die *Herausforderung an die EKD* und wäre eine Konkretisierung der Erneuerung ihrer Verpflichtung. Harare hat gezeigt: *die Orthodoxie gibt es nicht*. Sie stellte sich als eine plurale Kirchenfamilie dar. Gewiß spielen die immer wieder genannten Themen wie Frauenordination, inklusive Sprache und Umgang mit Homosexualität eine wichtige Rolle. Aber es gibt tiefere Gräben, die gesehen werden müssen, wenn über das gestörte Verhältnis zwischen Orthodoxie und ÖRK nachgedacht wird. Es ist vor allem das ekklesiologische Selbstverständnis der Orthodoxen und ihre unerschütterliche Gewißheit, im Gegensatz zu den westlichen Kirchen bei der apostolischen Wahrheit geblieben zu sein. Nach dem Wegfall des politischen und militärischen Ost-West-Gegensatzes tut sich ein kultureller Gegensatz auf. Viele in Rußland erleben die Öffnung zum Westen hin als Kulturschock. Das trifft die Russisch-Orthodoxe Kirche, die als identitätsstiftende Institution im Ringen um neues ethnisches Nationalbewußtsein in

Anspruch genommen wird. „Die Reformation ist nicht unsere Geschichte“, erklärte ein Orthodoxer. Wie können theologische Grundentscheidungen, die sich aus unterschiedlich erlebter Geschichte ergeben, einander vermittelt werden? Daß die Reformation Welt und Kultur tiefgreifend verändert und einen Säkularisierungsschub ausgelöst hat, kann ja nicht bestritten werden. Dies darf aber nicht unter Häresieverdacht gestellt werden. Den Orthodoxen ist deutlich zu machen, daß die westlichen Kirchen theologisch eine dramatische Auseinandersetzung mit Aufklärung und Moderne geführt und damit einen Beitrag für die Gesamtchristenheit geleistet haben.

Vollversammlungen können kaum der Ort sein, an dem die *sichtbare Einheit der Kirchen* vorangebracht wird. Dazu sind sie viel zu groß, ihr Arbeitsstil zu hektisch, ihre Dauer zu kurz. Das muß auch Harare zugute gehalten werden. Trotzdem halte ich kritisch fest, daß in Harare zu wenig zu spüren war von der Sehnsucht nach sichtbarer Einheit der Kirchen. „*Wir sind ruhelos, bis wir zusammenwachsen in Einheit.*“ So haben wir im Jubiläumsgottesdienst bekannt. Die schönen und gründlich vorbereiteten Gottesdienste, die wir täglich feierten, konnten nicht verdecken, daß wir von einer eucharistischen Gemeinschaft – in welcher Form auch immer – noch weit entfernt sind. Warum wurde dies kaum thematisiert? Erneuerung der Verpflichtung bedeutet, daß der Schmerz darüber nicht verdrängt wird, sondern uns „ruhelos“ macht.

Zu einer konstruktiv-kritischen Mitarbeit der EKD und ihrer Landeskirchen im ÖRK kann es zumal in der augenblicklichen Situation keine Alternative geben. Nicht der Kosten-Nutzen-Aspekt darf dabei im Vordergrund stehen, sondern Dankbarkeit für all das, was die EKD seit 1945 dem ÖRK verdankt.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Zitiert bei Karl Herbert, *Kirche zwischen Aufbruch und Tradition*, Radius-Verlag, 1989, S.72.
- <sup>2</sup> Abgedruckt in diesem Heft S. 253.
- <sup>3</sup> N. Barney Pityana, *Afrika – Der Fußabdruck Gottes*, abgedruckt in *ÖR* 1/1999, S. 107–113.
- <sup>4</sup> Abgedruckt in diesem Heft S. 245 ff.

# Der Ökumenische Rat der Kirchen im Ringen um sein Selbstverständnis

## Überlegungen zur Achten Vollversammlung aus katholischer Sicht

VON WOLFGANG THÖNISSEN



Fünfzig Jahre nach seiner Gründung machen sich im ÖRK Zeichen von Ungewißheit über seinen Auftrag und Zweifel über die Zukunft der ökumenischen Bewegung bemerkbar. Die ökumenische Bewegung befinde sich an einem Scheideweg und bedürfe dringend neuer Orientierung, markierte Generalsekretär Konrad Raiser bei der Vorlage seines Berichtes vor den Delegierten. Es reiche heute nicht aus, das Jubiläum zu begehen, ohne den Blick in die Zukunft zu richten. Der ÖRK muß sich zwei Entwicklungen stellen: der wachsenden Enttäuschung darüber, daß der Suche nach der sichtbaren Einheit der Kirche immer noch kein Erfolg beschieden ist, und der Erkenntnis, daß Erneuerung christlichen Gemeindelebens und Zeugnisses sich außerhalb der Gemeinschaft des ÖRK, vor allem in den schnell wachsenden charismatischen Bewegungen und Gemeinden, vollzieht. Auch ist kaum zu übersehen, daß sich in vielen Teilen der Welt unter Christen eine ökumenische Begeisterung breitmacht, die nicht dem ÖRK als institutionalisierter Form der Ökumene zugute kommt. Diese Form der Ökumene befinde sich heute in einer Krise; aber auch die ökumenischen Prioritäten haben sich verändert, betonte andererseits der wiedergewählte Vorsitzende des Zentralausschusses, Katholikos Aram Keshishian. So wird immer klarer, daß sich zwischen einer weltweiten, in sich wohl sehr differenzierten ökumenischen Bewegung und dem ÖRK eine breite Kluft auftut.

### *Ein sich offenbarender Grundkonflikt*

Im Nachdenken über Wesen, Ziel und Aufgaben des ÖRK offenbart sich ein Grundkonflikt, in dem sich der ÖRK zweifellos befindet. Seit Anbeginn ist das Herzstück der ökumenischen Bewegung und des ÖRK das Streben nach vollkommenerer, sichtbarer Einheit der Kirchen. Dieser gemeinsamen Aufgabe der Kirchen dient der ÖRK als ein Werkzeug, er ist eine Organisa-

tion, nicht selbst das Ziel. Er versteht sich als ein Rat von Kirchen und repräsentiert die Gemeinschaft seiner Mitgliedskirchen. Je mehr sich aber der ÖRK auf die institutionellen Ausdrucksformen, Arbeitsmethoden, Verfahrensweisen und Erklärungen, auf seine Funktionen beschränkt, entfernt er sich von der ganzen ökumenischen Bewegung. Gelingt es dem Rat nicht, sich diese wieder zu eigen zu machen und als ihr herausragendes Instrument zu fungieren, verliert der ÖRK seine ökumenische Orientierung. So betrachtet, befindet sich der ÖRK seit seiner vorletzten Vollversammlung in Canberra 1991 auf dem Weg zu einer kritischen Selbstprüfung.

Ausdruck dieses Bemühens ist ein achtjähriger Studienprozeß zu einem „Gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen“. Der Zentralauschuß hatte dieses Grundsatzpapier auf die Tagesordnung der Vollversammlung gesetzt. Dieses Dokument soll nach dem Willen des ÖRK als eine „ökumenische Charta“ für das 21. Jahrhundert dienen. Mehrere Herausforderungen sieht die Achte Vollversammlung mit diesem Grundsatzpapier verbunden, wie die Diskussion in Harare gezeigt hat: die Suche nach einer gemeinsamen Beschreibung der ökumenischen Vision, die Herauslösung des ÖRK aus seiner institutionellen Befangenheit, die Bekräftigung der Verpflichtung der Mitgliedskirchen zur Mitarbeit im ÖRK, die Suche nach neuen Wegen der Urteils- und Entscheidungsfindung im ÖRK, die Suche nach ökumenischer Spiritualität und moralischer Integrität, die Besorgnis um das Verständnis des Rates als Instrument der einen ökumenischen Bewegung. Will man eine knappe Zusammenfassung der durch die Grundsatzerklärung bestimmten Themenstellungen und der ihr folgenden Diskussion vornehmen, so lassen sich drei Kernthemen formulieren: 1. Sinn und Bedeutung der ökumenischen Bewegung, 2. Das Selbstverständnis des ÖRK als einer Gemeinschaft von Kirchen, 3. Der ÖRK als Ausdruck der einen ökumenischen Bewegung und als Instrument seiner Mitgliedskirchen. Mit diesen Themen sind Fragen und Probleme verbunden, auf die es derzeit noch keine schlüssigen Antworten gibt.

Die römisch-katholische Kirche sucht auf das hier offenbar werdende Problem der Integrität der ökumenischen Bewegung und des Ökumenischen Rates aufmerksam zu machen: Sie weiß sich „einer gemeinsamen, ganzheitlichen Vision der einen ökumenischen Bewegung verpflichtet, die versucht, in der Verschiedenheit der Ausdrucksformen, Schwerpunkte und Aktivitäten die miteinander verflochtenen Dimensionen des Glaubens und des Lebens, der Mission, des Zeugnisses und des Dienstes der Kirchen zusammenzuhalten“<sup>1</sup>. Weil die Integrität der ökumenischen Bewegung zunehmend durch die Pluralität der Ausdrucksformen und Aktivitäten herausgefordert

und belastet werde, müsse demgegenüber das eine Ziel der ökumenischen Bewegung deutlicher im Blick bleiben, ist ihre Devise für die Zukunft.

### *Das Ziel der ökumenischen Bewegung*

Für die Frage nach dem Selbstverständnis des ÖRK aufschlußreich und exemplarisch war die in Harare vorgetragene Aufforderung an die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, sich mehr mit den Herausforderungen der heutigen Welt zu befassen. Dem suchte die Kommission schon in den letzten Jahren durch einen Studienprozeß zu begegnen, um so die theologischen und ekklesiologischen Reflexionen zu ethischen Fragen und zum Engagement in sozialen Fragen in Beziehung zu setzen. Dabei war es ihre Absicht, die spürbare Spannung zwischen den Traditionen von Glauben und Kirchenverfassung und der Bewegung für Praktisches Christentum zu überwinden. Herausgekommen sind dabei verschiedene Texte, welche die Frage der Einheit der Kirche im Kontext von Ethik und Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung behandeln. Das alles zeigt deutlich, daß es bis heute offenbar doch nicht gelungen scheint, die organisatorisch unter dem Dach des ÖRK versammelten Traditionen auch inhaltlich miteinander zu verbinden. Verschärft wird diese Beobachtung dadurch, daß Glauben und Kirchenverfassung selbst in Harare beim Hearing zur Darstellung der Arbeit der Programmeinheit I „Einheit und Erneuerung“ in den Jahren 1991 bis 1998, zu der Faith and Order selbst gehört, einräumen mußte, der Charakter der ökumenischen Bewegung lasse sich heute nicht mehr mit kurzen und einfachen Worten beschreiben, er sei eher komplex und doppeldeutig. Fast beschwörend machten die Verantwortlichen von Glauben und Kirchenverfassung demgegenüber in Harare deutlich: Die ökumenische Bewegung ist eine Bewegung zur Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Kirchen. Diese Einsicht müsse auch die Identität des ÖRK bestimmen. Doch angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen stellt sich auch in der Kommission die Frage, ob der Begriff „ökumenische Bewegung“ noch „die Bewegung der Kirchen beschreibt, um die Spaltungen der Vergangenheit zu überwinden und in sichtbarer Einheit zusammen zu kommen, die sich auf den gemeinsamen Glauben gründet, der in der Eucharistie zum Ausdruck kommt“<sup>2</sup>. Dahinter macht sich das schon erwähnte Spannungsverhältnis bemerkbar. Während die Aktivitäten des ÖRK bis in die siebziger Jahre hinein von dem Bemühen getragen waren, die Suche nach der Einheit der Kirche und die sozialetischen Anliegen miteinander zu verbinden, geraten beide Anliegen seit den frühen achtziger Jahren zunehmend auseinander.

Zwar sprach die Sechste Vollversammlung des ÖRK in Vancouver (1983) noch von der einen Vision, die beide Anliegen miteinander verbinde. Wenn die Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung“ nun für eine Priorität des theologischen Denkens im Leben des Ökumenischen Rates der Kirchen plädiert, so will sie nicht nur daran erinnern, daß Faith and Order ins Zentrum des ÖRK gehöre – Kein Zurück vom Ziel der sichtbaren Einheit der Kirchen! –, sondern auch die für den ÖRK unverzichtbare Aufgabe hervorheben, bei allem Bemühen um die sozialetische Dimension christlichen Glaubens und Handelns die ursprüngliche Intention des ÖRK nicht aus den Augen zu verlieren. Ohne dieses theologische Votum verlöre auch der ÖRK seine Mitte und seine Orientierung, ist die Botschaft der Kommission.<sup>3</sup> Freilich offenbart sich hier ein Grundkonflikt, an dem der ÖRK derzeit leidet: die ökumenische Bewegung befindet sich offensichtlich in einem Zielkonflikt, dergestalt nämlich, daß sich zunehmend eine Unvereinbarkeit einstellt zwischen denen, die sich für die soziale Dimension der Ökumene einsetzen, und denen, die die geistliche und kirchliche Dimension der Ökumene in den Vordergrund stellen. So stellt sich hier die Frage, was Sinn und Zweck der ökumenischen Bewegung sind.

### *Eine neue ökumenische Vision?*

Die klassische ökumenische Frage nach der Einheit der Kirche muß Raum bieten für eine große Vielfalt der Formen und Unterschiede, welche die ökumenische Bewegung kennzeichnen. Der Generalsekretär schlug deshalb die Öffnung eines „ökumenischen Raumes“ vor, welche das Verständnis des ÖRK als Instrument und als Gemeinschaft von Kirchen ausweiten könnte. Konrad Raiser markierte hierbei verschiedene Ausdrucksformen der ökumenischen Bewegung, wie ökumenische Pilgerwege, den konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, die „Ökumenische Dekade – Kirchen in Solidarität mit den Frauen“, aber auch die Vorstellung einer Zivilgesellschaft im Unterschied zu den wirtschaftlichen und politischen Strukturen des Staates. Für die Eröffnung eines neuen „ökumenischen Raumes“ spielen nicht mehr die Mitgliedschaft eine entscheidende Rolle, sondern Beteiligung, Teilhabe, Partizipation. Statt Mitgliedschaft – Beteiligung, das ist die neue Devise, auf die der Generalsekretär den ÖRK verpflichten wollte. Mitgliedschaft sei nicht eine exklusive Kategorie für die Beteiligung an der gemeinsamen ökumenischen Aufgabe, erklärte Raiser. Die Vollversammlung hat deshalb die Bildung eines „Forums christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen“ vorgeschlagen. Konrad

Raiser führte dazu aus: „Ziel des Forums sollte die Schaffung des Raumes sein, wo ein wirklicher Austausch über die Herausforderungen stattfinden kann, vor denen die ökumenische Bewegung steht, und wo Formen der Zusammenarbeit entwickelt werden können. Das Forum sollte nicht eine weitere Institution mit administrativen und bürokratischen Strukturen werden. ... Sein Ziel sollte die Schaffung eines Netzwerkes von Beziehungen sein ... Der ÖRK würde sich am Forum zusammen mit anderen Partnern beteiligen, ohne einen privilegierten Platz zu beanspruchen“.

Kann eine solche ökumenische Vision für das 21. Jahrhundert die Kirchen erneut in der ökumenischen Bewegung verpflichten und ihnen helfen, lebendige und zukunftsfähige Gemeinschaften zu bilden? Ob sich das Forum-Modell wirklich eignet, das Selbstverständnis des ÖRK neu zu definieren, ist zu bezweifeln. So könnte gerade dieses Modell die ursprüngliche Verpflichtung der Kirchen zur Suche nach der sichtbaren Einheit eher verdunkeln als klären. Zu befürchten ist gar die Bildung von Doppelstrukturen, obwohl die Vollversammlung das Forum von Wesen, Zielsetzung und Organisation des ÖRK strikt getrennt sieht. Warnend wiesen manche Delegierte doch auf eine verhängnisvolle Alternative hin, bei der am Ende nicht die Vertiefung der Gemeinschaft unter den Kirchen steht, sondern deren Verlust. Auch die römisch-katholische Kirche könnte in diesem Modell für ein Forum kaum den richtigen Weg sehen, den ÖRK als Instrument und Gemeinschaft von Kirchen zu stärken. Gerade die Hereinnahme von Gruppen und Netzwerken in das geplante Forum dürfte es ihr schwer machen, sich daran zu beteiligen. Denn das Schwergewicht ihrer ökumenischen Bemühungen legt die römisch-katholische Kirche ohnehin auf den bilateralen Dialog mit Kirchen und Kirchenfamilien.

### *Die katholischen Bischöfe in Simbabwe unterstützten die Vollversammlung*

An der Achten Vollversammlung des ÖRK nahm wie bei früheren Vollversammlungen eine vatikanische Delegation teil, die dieses Mal von Bischof Mario J. Conti, Bischof von Aberdeen, geleitet wurde. Die Beziehungen zwischen dem ÖRK und der katholischen Kirche werden seit 1965 durch eine Gemeinsame Arbeitsgruppe geregelt, die der Vollversammlung einen umfassenden Bericht, den nunmehr siebten, über das Ergebnis der umfangreichen Zusammenarbeit vorlegte. Die katholische Kirche ist an allen Arbeitsschwerpunkten und Vorhaben des ÖRK beteiligt. Der ÖRK wünscht sich freilich eine Vertiefung der Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche, er erneuerte die Einladung zu einer aktiveren Partnerschaft.

Ob aber eine Verbesserung des Verhältnisses wirklich zu erhoffen ist, bleibt nach Harare zweifelhaft. So ist inzwischen eine gewisse Ernüchterung eingetreten. Zwar wurde auch in Harare wieder wie bei vergangenen Vollversammlungen die Frage gestellt, ob und wann die katholische Kirche Mitglied des ÖRK werde, doch bleibt diese Frage je länger je mehr ohne Antwort.

Ganz anders dagegen erschien die katholische Kirche in Simbabwe. Die simbabwische Bischofskonferenz hatte anlässlich der Achten Vollversammlung des ÖRK einen Gemeinsamen Hirtenbrief herausgegeben, der im August 1998 erschien und in allen Gemeinden verlesen werden sollte. Der Text des Hirtenwortes, der ganz im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils die Verpflichtung der katholischen Christen zur Teilnahme an den ökumenischen Bemühungen hervorhebt und dabei auf die ökumenischen Kontakte im Land selbst hinweist, wurde in einer Beilage der in Harare erscheinenden Sunday Mail am 29. November 1998 veröffentlicht. Am 13. Dezember lud die katholische Kirche die Teilnehmer an der Vollversammlung zu einem Hochamt in den St. Michaelsdom ein. Insoweit zeigte sich auf nationaler Ebene ein durchaus spannungsfreies Verhältnis der katholischen Kirche zum ÖRK. Aber auch dieses Engagement einer nationalen katholischen Kirche macht die Bemühungen der weltweiten katholischen Kirche klar: In ihrem Plädoyer für die sichtbare Einheit sucht die römisch-katholische Kirche ihr zentrales Anliegen innerhalb der ökumenischen Bewegung einzubringen. Darin haben die katholischen Bischöfe in Simbabwe mit ihrem Hirtenschreiben erinnert.

Angesichts der vielfältigen Entwicklungen innerhalb der ökumenischen Bewegung und des ÖRK plädiert die römisch-katholische Kirche dafür, so geht es aus dem Siebten Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe hervor, der Integrität der ökumenischen Bewegung verpflichtet zu bleiben: sich mit den sozialen, ökonomischen und politischen Anliegen zu befassen, die die Lebensqualität aller menschlichen Gemeinschaften nachhaltig berühren, ist eine wichtige ökumenische Aufgabe. Allerdings sollte diese Aufmerksamkeit nicht zu Lasten der Behandlung von theologischen Spaltungen und ungelösten Fragen des christlichen Glaubens gehen, die Stolpersteine bleiben auf dem Weg zur sichtbaren Einheit, die das Ziel der ökumenischen Bewegung ist. So legt die katholische Kirche ihr Hauptaugenmerk auf die ekklesiologischen Fragen und sucht, den ÖRK beständig an die mit diesen Fragen verbundenen Aufgaben zu erinnern. In einem gemeinsam zu erarbeitenden Rahmenkonzept einer Ekklesiologie der Gemeinschaft (*koinonia/communio*) könnten sich viele der bisher nicht beantworteten theologischen Fragen lösen lassen.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Gemeinsame Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen. Siebter Bericht, Genf-Rom 1998, S. 31.
- <sup>2</sup> Programme Unit I „Unity and Renewal“. Report to the Assembly Hearing 1991–1998, World Council of Churches 1998, S. 11.
- <sup>3</sup> Gemeinsame Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen. Siebter Bericht. Genf-Rom 1998. S. 31.

## Harare und die Frage der Kirchen in Solidarität mit den Frauen

### Ende oder Anfang?



Vor zehn Jahren hat die Ökumenische Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen (1988–1998)“ ihren Anfang genommen. Sie wurde vom Ökumenischen Rat der Kirchen ausgerufen, um auf eine gerechte Partizipation von Frauen am Leben der Kirchen, auf die Überwindung von Gewalt gegen Frauen, Fremdenfeindlichkeit und Rassismus gegenüber Frauen und auf die Herstellung wirtschaftlicher Gerechtigkeit für Frauen hinzuarbeiten. Damit wurde den Kirchen eine Chance gegeben, einen Prozeß einzuleiten, um ihre Strukturen, ihre Einstellungen und ihre Theologien unter der geschlechtsspezifischen Perspektive zu überprüfen.

Vom 27. bis 30. November 1998 fand zum Abschluß dieser Dekade in Harare/Simbabwe ein Festival statt. Unmittelbar vor der Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates kamen über 1000 Frauen und etwa 70 Männer aus Kirchen in allen Regionen der Welt zusammen. Mit Bibelarbeiten, Präsentationen, Tischgruppengesprächen und Plenarsitzungen, in Gottesdienst und Liturgie sollten die Ergebnisse des Dekadeprozesses bilanziert und über 1998 hinaus Visionen für Kirchen und Gesellschaft entwickelt werden.

Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf die Problematik der Gewalt gegen Frauen als Schwerpunkt des Dekadefestivals (1), die Lebenswirklichkeiten von Kirchenfrauen im afrikanischen Kontext (2), die Anliegen der jungen Frauen mit ihrer Vision von Kirche (3).

Sie gehen schließlich auf den „Rückschlag“ für Frauen während der Vollversammlung ein und skizzieren die zukünftige Herausforderung für die Kirchen, mit den Anliegen der Einheit und der Frauen adäquat umzugehen.

### *Gewalt gegen Frauen wird nicht mehr verschwiegen*

Die Problematik der Gewalt gegen Frauen ist während der Dekade zum Schwerpunktthema geworden. Dies wurde im Laufe der Zeit als gemeinsames Anliegen vieler Kirchenfrauen weltweit immer deutlicher. Und so hatte auch ein erstes kirchliches Hearing zu dieser Problematik auf globaler Ebene beim Dekadefestival seinen Ort. Dies ist ein bemerkenswertes Ergebnis der Dekade, denn es ist weltweit immer noch nicht selbstverständlich, daß in den Kirchen die Dimensionen dieser Problematik wirklich wahrgenommen, geschweige denn bearbeitet werden. Das Hearing hat gezeigt, daß die ekklesiologische Dimension verstärkt aufgegriffen werden muß,

die in der deutschen Ökumenischen Versammlung in Erfurt 1996 mit dem Satz „Gewalt an Frauen ist eine Verletzung der Kirche als Leib Christi“ ausgedrückt worden war. Wenn ein Teil des Leibes verletzt wird, so sind alle Teile des Leibes davon betroffen. Und die Geschichte des einen Teiles wird zur Geschichte der anderen Teile.<sup>1</sup>

Das Dekadefestival gab Frauen den Raum, ihre Kirchen-Geschichte der Gewalt zu erzählen. Dabei wurde darauf geachtet, unterschiedliche Gewaltformen nicht gegeneinander auszuspielen, indem sie nach ihrem Gewicht hierarchisiert und damit insgesamt bagatellisiert oder als jeweils kulturelles Problem entschuldigt werden. So konnte zum Beispiel eine kanadische anglikanische Pfarrerin von ihrer Vergewaltigung durch ihren Vater erzählen, der Priester war. Daneben konnte eine Theologin aus Neuseeland die strukturelle Gewalt in den Kirchen verdeutlichen, die sie um ihr pastorales Amt und bis an den Rand ihrer Existenz brachte. Das Hearing war damit auch praktischer Ausdruck einer „Erzählkultur“<sup>2</sup>.

Nach jeder dieser Geschichten wurden gemeinsam die Worte gesprochen: „Deine Geschichte ist meine Geschichte, deine Geschichte ist unsere Geschichte“. Dieses Ritual steuerte den eigenen Barrieren und Distanzierungsversuchen entgegen<sup>3</sup>, und ging damit über das bloße „Fürwahrhalten“ der Fakten hinaus: Frauen in den Kirchen glauben einander!

Frauen erwarten von den Kirchen als Gemeinschaft von Frauen und Männern Signale für einen glaubwürdigen Umgang mit der Problematik. Denn Frauen wollen mit allen Sphären ihres Lebens und in gegenseitiger Verantwortlichkeit der Geschlechter füreinander in den Kirchen leben. Konrad Raiser setzte beim Hearing ein Signal für die noch ausstehende Glaubwürdigkeit der Kirchen. Er verpflichtete sich persönlich und rief die Männer in den Kirchen auf, der Problematik gegenüber unterstützend zur Verfügung zu stehen.

Theologisch bedeutsam ist, daß die Teilnehmenden des Festivals erklärten, „daß Gewalt in der Kirche eine Sünde wider die Menschheit und die Erde ist“<sup>4</sup> und die Achte Vollversammlung dazu aufforderten, Gewalt gegen Frauen gleichfalls vor aller Welt zur Sünde zu erklären. Damit wird die Sündenlehre als theologisch vorrangigster Ort des Themas Gewalt gegen Frauen innerhalb dogmatischer loci präzise benannt.<sup>5</sup>

Die Erklärung wurde in einem siebenseitigen Brief abgegeben, der in Anlehnung an das Teambesuchsprogramm des Ökumenischen Rates zur Mitte der Dekade verabschiedet wurde. Dort wurden Teams von Frauen und Männern als „Lebendige Briefe“ zu den Herausforderungen der Dekade um die Welt geschickt.<sup>6</sup>

Die Teilnehmenden des Dekadefestivals verwarfen damit einen vom Planungsausschuß des Festivals vorbereiteten Textentwurf und wählten mit dem Brief eine andere literarische Gattung. Dadurch konnte die klare Zuspitzung und Kürze des Entwurfs nicht erreicht werden, aber es konnten die strittigen Fragen vorkommen, die dort keinen Ort hatten. So heißt es in dem Brief: „Wir sind uns dessen bewußt, daß es eine Reihe von ethischen und theologischen Fragen gibt, die, wie zum Beispiel die Ordination von Frauen, Abtreibung, Ehescheidung, und die Sexualität in all ihrer Vielfalt, sich auf die Mitwirkung auswirken und über die es sich nur schwer in der Kirchengemeinschaft reden läßt.“ Die Frage der Frauenordination steht hier im Zusammenhang der sozialetischen Herausforderungen. Dies ist ein Ausdruck für

den Prozeß, in dem die strittigen Fragen zutage traten und demzufolge die Aussagen des Briefes entstanden sind.

Hinter der Formulierung „Sexualität in all ihrer Vielfalt“ verbirgt sich die Kontroverse um die sogenannte „sexuelle Orientierung von Frauen und Männern“. Es war nicht möglich, in diesem Brief die Formulierung „sexuelle Orientierung“ zu gebrauchen, geschweige denn von „lesbischen Frauen und homosexuellen Männern“ zu sprechen. Lesbische Frauen waren bereits im Hearing mit ihren Gewalterfahrungen nicht zu Wort gekommen. Sie hatten ihr Anliegen in der Themenhütte außerhalb des Konferenzsaales darstellen müssen. Dort waren dann ihre Erfahrungssätze auf einem Transparent zu finden: „Als ich es meiner Familie erzählte, zwang sie mich, einen Psychiater aufzusuchen“ (Deutschland). „Als sie es wußten, wurde ich einem Mann gegeben, um mich zu vergewaltigen, bis ich schwanger wurde“ (Simbabwe). „Als mein Mann es entdeckte, wurde ich häufig geschlagen“ (Philippinen). „Ein Polizist beschuldigte mich, lesbisch zu sein. Ich konnte leicht erpreßt werden, weil ich nicht an die Öffentlichkeit gehen kann“ (Jamaika).

Auf diese Herausforderung ist nicht profiliert reagiert worden. Orthodoxe Frauen hielten es nicht für angebracht, die Problematik auf die Tagesordnung der Kirchen zu setzen. Frauen aus afrikanischen Kirchen argumentierten, die Problematik sei ein „westlicher“ Tagesordnungspunkt, der von ihnen zur Zeit nicht wahrgenommen wird. Die Problematik wurde also nicht verschwiegen, aber die Lösung für einen integrativen Umgang mit allen, in jedweder Form und mit jedwedem Hintergrund, von Gewalt betroffenen Frauen ist nicht gefunden worden. Hier kamen die Frauen an ihre Grenzen.

### *Was seid ihr hinausgegangen nach Afrika zu sehen?*

„Was seid ihr hinausgegangen nach Afrika zu sehen?“ fragte Musimbi Kanyoro, Generalsekretärin des YWCA, die Teilnehmenden des Dekadefestivals in ihrer Eröffnungspredigt in Anlehnung an Lukas 7, 24. „Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste zu sehen?“ Sie forderte so zur Rechenschaftslegung über die Anwesenheit auf dem afrikanischen Kontinent auf.

Mit der Möglichkeit und der Wahl, die auf Harare fiel, hatten die Teilnehmenden des Dekadefestivals die Chance, die Situation afrikanischer Frauen konzentriert in den Blick zu nehmen. Die vielen Begegnungen und Kontaktmöglichkeiten mit Afrikanerinnen luden zu einer differenzierten Betrachtungsweise des Kontinents ein.

Dabei kam wiederum die Problematik der Gewalt zum Tragen, der die Afrikanerinnen in besonderem Maße ausgesetzt sind: So sind beispielsweise die HIV/AIDS-Raten im südlichen Afrika am höchsten.

Die praktisch-theologischen Konsequenzen stellen für Seelsorge und Amtshandlung eine besondere Herausforderung dar. Die Versorgung und Erziehung von AIDS-Waisen ist in vielen Familien auf die Großmütter übergegangen. Zudem sind Frauen wegen der oft noch alleinigen Verknüpfung der Epidemie mit Sexualität besonderen sozialen Repressalien ausgesetzt.

Dazu kommen die Kriege wie im Kongo oder Sudan mit ihren Konsequenzen für die Frauen. Insbesondere die Militarisierung ihrer Kinder und die zwangsweise Rekrutierung von Kindern zu Soldaten erfordern sofortige Gegenmaßnahmen.<sup>7</sup>

Außerdem wird die Feminisierung der Armut aufgrund der sogenannten Strukturpassungsmaßnahmen durch den Internationalen Währungsfonds und die Weltbank in erschreckender Weise vorangetrieben.

Doch hat auch die lebensnahe Spiritualität und das Feiern der Afrikanerinnen gezeigt, wie sehr der Aufruf „Seid fröhlich in Hoffnung“ in Afrika verwirklicht und gelebt wird. Die Afrikanerinnen haben das „empowerment“ von Frauen, die gegenseitige Stärkung und Ermutigung beim Dekadefestival zu großen Teilen erst möglich gemacht und erfahrbar werden lassen. Wasser, „als Zeichen der Solidarität und des Engagements füreinander und für die Erhaltung des Lebens“<sup>8</sup> von den Frauen des Dekadefestivals aus allen Teilen der Welt mitgebracht, hat in Afrika seine lebenswichtige Bedeutung spürbar werden lassen.

Die theologische Arbeit afrikanischer Frauen ist ebenfalls sichtbar geworden und beinhaltet zugleich den notwendigen Impuls, die globale Vernetzung von Theologinnen voranzutreiben. Denn die Marginalisierung afrikanischer Theologinnen bis hin zur Leugnung ihrer Existenz ist eine Form geschlechtsspezifischer wie kultureller Gewalt, die nach Harare verstärkt aufzubrechen ist. Mit dem unerschrockenen direkten Einbeziehen der jeweiligen Situation in die Texte der Schrift als Schlüssel biblischer Hermeneutik waren Predigten und Bibelarbeiten der Afrikanerinnen beim Dekadefestival eine Quelle der Inspiration, die sich als Lernfeld für westliche wie östliche Theologien anbietet.

### *Die eigene Identität der jungen Frauen respektieren*

Die jungen Frauen schnitten in ihrer Präsentation die Problematik struktureller Gewalt zwischen den Generationen in den Kirchen an. Sie hoben als Adressatinnen die älteren Frauen, die Kirchen und sich selbst hervor. Gegenüber den Älteren haben sie deutlich gemacht, daß sie um ihrer Beiträge willen und nicht um ihrer Jugend willen akzeptiert werden wollen. Der Generationenkonflikt kam deutlich zur Sprache: „Wir fordern die Älteren unter uns auf, sich an ihre eigene Entfremdung in der Männerwelt zu erinnern, und für uns junge Frauen nicht die gleichen Schwierigkeiten in unseren Räumen zu wiederholen.“<sup>9</sup> Die jungen Frauen haben eine Vision des gegenseitigen und nicht des einseitigen Lernens zwischen den Generationen und reflektieren damit die Erfahrung ihrer Realität. Kritisch merkten sie gegenüber den Kirchen an, daß junge Leute als nicht geeignet für Führungspositionen angesehen werden, weil sie keine jahrzehntelange Erfahrung aufweisen können. Und sich selbst forderten sie kritisch auf, nach neuen Wegen zu suchen, um den ganzen Leib Christi zu bereichern, dessen Vision sie in ihrer Präsentation erklärten: Es geht um partnerschaftliche Kirchen, in denen Macht geteilt werden muß, damit alle zum Ganzen beitragen können.

Die Frauen benannten die Problematik der pluralen Identitäten und kritisierten den Zwang zur Wahl nur eines Aspekts ihrer Identität, sei es jung zu sein, sei es Frau zu sein. Dies könnte Ausdruck eines Generationenwechsels sein, „der sich mit einer Verschiebung von Themen und Zugangsweisen verbindet: weniger politische Handlungsstrategien als die Prozesse der Analyse, durch die ‚Geschlechteridentität‘ hergestellt bzw. ‚konstruiert‘ wird, stehen im Mittelpunkt“<sup>10</sup>.

Die jungen Frauen benannten keine konkreten Handlungsstrategien, fordern mit ihrer Kritik jedoch dazu auf: In ihren Augen sind soziale Gerechtigkeit und Anwaltschaft keine integralen Bestandteile in den Kirchen, deshalb fordern sie zu einer Transformation des Lebens in der Welt, in Nachbarschaft mit den Armen und Unterdrückten auf. Sie haben die Vision von einer Kirche, die den Dualismus, z. B. zwischen Glaubensleben und säkularem Leben, überwindet, und der die Integrität und Offenheit zur Selbstkritik innewohnt. Damit wird eine Grundlage vorgeschlagen sowohl für eine gemeinsame, neue zwischenkirchliche Hermeneutik des Dialogs als auch für konkrete kirchenpolitische Handlungsvorschläge, die jeweils kontextuell ausformuliert werden müßten.

### *Der „backlash“ für Frauen in der Vollversammlung*

Während der Vollversammlung sind den Delegierten in einer beratenden Plenarsitzung die Anliegen der Dekade durch profilierte Präsentationen und Referate nahegebracht worden.<sup>11</sup> Manche darauf folgende Diskussionsbeiträge beinhalteten jedoch für viele Frauen unerträgliche Zugeständnisse. In der Diskussion äußerte sich eine orthodoxe Frau aus den USA gegen Stil und Aussage des Briefes, der vom Dekadefestival verabschiedet wurde. Sie bestritt den Konsenscharakter des Briefes, der vom Dekadefestival zwar aus Zeitmangel „blind“ verabschiedet worden war, d. h. ohne Kenntnis der letzten Fassung, aber im Vertrauen darauf, daß der Vorbereitungsausschuß für den Entwurf alle auch divergierenden Beiträge in den Entwurf einarbeiten würde.

Außerdem befand der russische Priester Vsevolod Chaplin eine Feminisierung der Theologie für nicht akzeptabel. Er bewertete inklusive Sprache als Blasphemie und Frauenordination als unannehmbar für die Russisch-Orthodoxe Kirche. Die Frauenordination machte er dafür verantwortlich, daß der Traum der eucharistischen Einheit niemals wahr werden würde. Der Stil einer solchen Äußerung ist ein Beispiel theologischer Gewalt.

In der Ökumene haben die Kirchen, die Frauen ordinieren, bisher selten deutlich gemacht, daß es für ihr Kirchesein wesentlich dazu gehört, beiden Geschlechtern den Zugang zum Amt zu ermöglichen. Schuldzuweisungen an Frauen wegen einer vorgeblich verhinderten wie auch immer gearteten Einheit sind auf jeden Fall eindeutig zurückzuweisen. Die Kirchen sind zu eindeutiger theologischer Stellungnahme aufgerufen. Alle Kirchen bedürfen dringlicher als je zuvor einer geschlechtergerechten Teilung von Leitungspositionen mit einhergehendem Machtverzicht von Männern.

Verletzende Sprache und verletzende Handlungen kennzeichneten den tiefen Bruch und auch Abbruch des Dialogs zwischen Frauen und Männern zugunsten einer unsicheren Einheit der Kirchen im Ökumenischen Rat. Diese Einheit, die beileibe nicht nur wegen der Frauen auch nach Harare auf dem Spiel steht, ist auf Kosten von Frauen teuer erkaufte worden. Es darf auf keinen Fall sein, daß die Frage nach Einheit auf dem Rücken orthodoxer Frauen in ihrer Zerissenheit ausgefochten wird.

1948 formulierte eine Frau, Kathleen Bliss, den Satz, der die Jubiläumsversammlung durchzog: „Wir wollen zusammenbleiben.“<sup>12</sup> Das Zusammensein muß auch

nach 1998 mit einer neu durchdachten Hermeneutik des Dialogs möglich sein, ohne daß eine Kirche der anderen ihre Quellen des Lebens und Überlebens abschneidet.

Der Erfolg des Dekadefestivals ist, daß hier nicht unmittelbar vor der Vollversammlung der im Vorfeld von Harare befürchtete tiefe Bruch zwischen den Kirchen vorweggenommen wurde. Das Skandalon dabei bleibt aber, daß die Priorität des „Zusammenbleibens“ die Ansätze zu einer Profilierung der Anliegen beim Festival erschwert und bei der Vollversammlung fast unmöglich gemacht hat.

### *Einheit versus Frauen oder ein neuer Anfang nach Harare?*

Das gottesdienstliche Feiern und die Bibelarbeiten in Harare haben gezeigt, daß die Beiträge, die Frauen bei der Gestaltung von Theologie und Spiritualität leisten, nicht mehr zurückzudrängen sind und sich in den Kirchen entfalten werden. Die Reichhaltigkeit, Stärke und Kreativität der Spiritualität der Frauen sind ermutigendes Zeichen und Vergewisserung für viele Frauen, unerschrocken mit neuen Ideen, ungewöhnlichen Methoden, in Wort, Gesang, mit Tanz und in Ritualen ökumenisch offen Gott zu feiern.

Es hat sich gleichfalls gezeigt, daß die Bildung von Frauennetzwerken unverzichtbar war, um sich mit den jeweiligen gemeinsamen Anliegen eine Stimme zu verschaffen. Dazu gehören auch die Teambesuche von Frauen und Männern zur Mitte der Dekade oder das Programm „Frauen besuchen Frauen“ zum Ende der Dekade. Der Informationsfluß, die Begegnungen und die Bildung dieser Verknüpfungen müssen fortgesetzt werden, um einander aus diesen Erfahrungen die Nähe und Distanz, die Brüche und die Brücken spiegeln zu können, damit es zu einer gemeinsamen Vision und einem gemeinsamen Verständnis der Kirchen kommen kann.

Mit dem Dekadefestival ist inhaltlich ein Weg aufgezeigt worden, die Fragen nach gerechter Partizipation von Frauen, sexualisierter Gewalt, wirtschaftlicher Gerechtigkeit und Rassismus letztlich als Fragen der sexuellen, religiösen, psychischen, strukturellen, physischen, geistlichen und militärischen Gewalt<sup>13</sup> zu verstehen. In der Stellungnahme des Plenums zur Dekade bei der Vollversammlung wird die Weiterarbeit an der Problematik durch Empfehlungen wie folgende gestützt: „Der Rat sollte Richtlinien für das Miteinander von Männern und Frauen ausarbeiten, die den Grundsatz einschließen, daß jede Form von Gewalt gegen Frauen Sünde ist.“ Der Ausschuß für Programmrichtlinien nahm außerdem die Empfehlung auf, daß der ÖRK eine Studie über menschliche Sexualität durchführen möge, um damit die Debatte und das Gespräch zu diesem Thema zu eröffnen.

Die Vollversammlung beschloß, eine Dekade für die Überwindung der Gewalt (2000 bis 2010) auszurufen. Damit wird ein Dach zur Verfügung gestellt werden, unter dem die vergangene Dekade in gewisser Weise fortgesetzt werden kann. Da mit dieser zukünftigen Dekade die Frauen als geschlechtsspezifische „Zielgruppe“ nicht ausdrücklich genannt sind, bietet sich die Chance, die Männer mit in die Verpflichtungen hineinzunehmen und erneut anzusprechen in ihrer Glaubwürdigkeit gegenüber den Frauen.

Der Dekade der Solidarität der Kirchen mit den Frauen hat die tiefe Überzeugung gefehlt, eine echte Kirchendekade zu sein, die von Frauen wie Männern getragen

wird. Wir brauchen Kirchen, die sich mit den Frauen von der Solidarität zur Glaubwürdigkeit bewegen. Eine Re-Vision der Strukturen, Agenden, Einstellungen und Theologien in den Kirchen wie die Weiterführung bereits angestoßener Prozesse sind dafür unverzichtbar. „Der zeitlich eingrenzende Titel ‚Dekade‘ darf uns nicht zu dem Trugschluß verführen, die Arbeit sei schon getan.“<sup>14</sup> Musimbi Kanyoro erinnerte die Frauen und Männer des Dekadefestivals in ihrer Eröffnungspredigt daran, „daß die Spiritualität des ‚Nichtaufgebens‘ ein Vermächtnis unserer Vormütter ist“. Das Nichtaufgeben geht über bloße Durchhaltestrategien hinaus. Hier wird eine geschichtliche Kontinuität aufgezeigt, die Generationen braucht und nicht nur eine Dekade, um die Vision der Gleichstellung und Heilung ohne Einebnung von Differenzverfahren von Frauen und Männern verwirklichen zu können.

Es könnte also auch nach dem Abschluß der Dekade mit vielen Frauen und vermutlich wenigen, aber engagierten Männern Unruhe in der „Einheit“ der Kirchen gestiftet werden. Die Herausforderungen für die Zukunft des Anfangs dieser Dekade scheinen zu beweisen, daß es weiterhin Unruhe geben wird. Wenn diese Impulse aufgenommen werden und hartnäckig verfolgt werden wie in dem Gleichnis der Witwe, die sich ihr Recht verschafft (Lk 18, 1–8), dann kann es Neuanfänge geben, mit denen auf weitere Veränderungen gedrungen wird. Die Ökumenische Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen hätte damit nach zehn Jahren das Ende ihres Anfangs erreicht.

Anja Vollendorf

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. Christa Göbel in ihrem Impulsreferat „Harare – Was bleibt?“, Tagung „Bleibt fröhlich in Hoffnung“, 19.–21. 2. 1999 in Mülheim an der Ruhr.
- <sup>2</sup> Vgl. Regina Sommer, Lebensalltag und gelebte Religion von Frauen, in: Religion in der Lebenswelt der Moderne, hg. v. K. Fechtner u. M. Haspel, Stuttgart u. a., 1998, 44.
- <sup>3</sup> Rev. Rose Hudson Wilkin griff die Sätze aus dem Festival „Deine Geschichte ist meine Geschichte, deine Geschichte ist unsere Geschichte“ in der Vollversammlung auf, indem sie die Distanzierungsversuche der Kirchen untereinander als Machtkämpfe entlarvte, in denen es darum ginge, entweder die Größe, die Finanzkraft oder die lange Tradition der eigenen Kirche als Druckmittel für Entscheidungen vorzubringen.
- <sup>4</sup> Brief an die Achte Vollversammlung des ÖRK von den Frauen und Männern des Dekadefestivals, 3. Abgedruckt in diesem Heft S. 245 ff.
- <sup>5</sup> S. Magdalene L. Frettlöh, Das Antlitz der Anderen, in: Gewalt gegen Frauen – theologische Aspekte (1), epd-Dok 17/ 1997, 39; vgl. Aruna Gnanadason, Die Zeit des Schweigens ist vorbei, Luzern 1993.
- <sup>6</sup> S. Lebendige Briefe, Bericht über die Besuche bei den Kirchen, ÖRK-Publikation, Genf 1997.
- <sup>7</sup> S. Erklärung zu Kindersoldaten der Achten Vollversammlung.
- <sup>8</sup> Despina M. Prassas bei der beratenden Plenarsitzung zur Dekade auf der Achten Vollversammlung.
- <sup>9</sup> Präsentation der jungen Frauen vom 28.11.1998, 2.
- <sup>10</sup> So Gesine Kleinschmid in einer Frage an Bärbel Wartenberg-Potter in: Wie wir wurden, was wir sind, Gespräche mit feministischen Theologinnen der ersten Generation, hg. v. Gerburgis Feld u. a., Gütersloh 1998, 157.

- <sup>11</sup> Leider wurde der Brief der Frauen und Männer des Dekadefestivals bei der Vollversammlung nicht öffentlich verlesen.
- <sup>12</sup> Vgl. die Ausstellung „Recalling Her-Story and our Vision“, mit der in Harare an Frauen erinnert wurde, die ihre Gaben und Energien der ökumenischen Bewegung in den verschiedensten Regionen der Welt beige-steuert haben.
- <sup>13</sup> Vgl. Brief, a.a.O., 3.
- <sup>14</sup> Joachim Vobbe, Bischof der Alt-Katholiken in Deutschland, Solidarität der Kirchen mit den Frauen, in: Kirche wird anders, hg. von C. Busch u. B. Vielhaus, Düsseldorf, 1998, 85.

# Padare als neues Element auf einer Vollversammlung

## Ein Erfahrungsbericht



Wir erreichen das Universitätsgelände von Harare am Freitag bei leichtem Regen. Tags zuvor war die Vollversammlung eröffnet worden. Frisch gezogene Gräben mit aufgeworfenen Erdhügeln durchqueren das Areal. Absperzungsbänder, aufgeweichte Wege, eine gewisse Orientierungslosigkeit. Nach der Anmeldung und Registrierung haben wir den Teilnehmerschein erhalten. Jetzt wollen wir „unsere“ Räume für unseren „Padare“ erkunden. Aber leider gibt es das vorgesehene Informationszelt noch nicht und die freundlichen simbabwischen Sicherheitsbeamten weisen uns die verschiedensten Wege, offenbar kennen sie sich selbst nicht aus. Spiegelt das Universitätsgelände am

ersten Tag die Befindlichkeit des ÖRK wider, dann ist sein großes Problem nicht die „Ämterfrage“, sondern die „Orientierungslosigkeit“. Oder ist diese Situation eher der Spiegel für die Befindlichkeit des Gastgeberlandes?

Der erste Eindruck im Blick auf den ÖRK jedenfalls verändert sich bis zum Sonntag. Inzwischen gibt es das Informationszelt, und die verschiedenen Räume im weitläufigen Universitätsgelände haben Schilder erhalten. Jetzt finden wir auch „unseren“ Raum mit unserem Namen: „Freundeskreis Partnerschaft Übersee“ und „People together – Peoples together.“

Padare – dieses Shonawort für Marktgeschehen, zu dem Informationen, offene Gespräche und Diskussionen unter Gleichberechtigten gehören, wurde vom ÖRK übernommen, um im Mittelteil der Vollversammlung einen Diskussionsprozeß von Initiativ- oder Basisgruppen untereinander und mit den Delegierten der Achten Vollversammlung zu ermöglichen.

Außerdem sollten von den Padare-Veranstaltungen Anregungen für die zukünftige Tagesordnung des ÖRK ausgehen. Daher waren Mitglieder des Programmrichtlinien-Ausschusses dazu abgestellt, die Padare-Veranstaltungen zu beobachten.

Die Padare-Veranstaltungen waren in sechs verschiedene Bereiche eingeteilt:

1. Gerechtigkeit und Frieden, 2. Einheit und Spiritualität, 3. Gemeinsam auf dem Weg, 4. Bildung und Lernen, 5. Mission und Zeugnis, 6. Solidarität.

Ziel des Padare war es, deutlich zu machen, wie der Geist die ökumenische Gemeinschaft des Glaubens weit über alle Horizonte hinausführt. „Die Gemeinschaft ist nicht durch ethnische, nationale oder kulturelle Bande, nicht durch Rassen, Geschlechts- oder Klassenzugehörigkeit miteinander verbunden, sondern sie gehört zusammen, weil ihre Glieder von Jesus Christus berufen und in seinem Tod und seiner Auferstehung vom Geist getauft worden sind.“ (So heißt es im Vorbereitungsbuch zum Padare.)

Die Vielfalt der Beiträge werden zu einer Herausforderung und für viele zu einer Erfahrung mit Menschen, denen sie nie zuvor begegnet sind. Unterschiedliche kulturelle Kontexte, Erfahrungswelten und Wirklichkeiten treffen sich gemeinsam an einem Ort. Eine gute Chance, ins Gespräch zu kommen, die Gedankenwelt, Lebens-

realität und Glaubensüberzeugungen der anderen kennenzulernen und zu hinterfragen. Alle, die sich für die Padare-Mitarbeit beworben haben, haben sich auf einen offenen Dialog eingestellt. Dazu gehören gegenseitige Achtung und ein Stück Demut, damit die Begegnungen zu einer gemeinsamen Reise im Glauben werden können.

Wir, vier Deutsche, darunter eine Katholikin, ferner eine Indonesierin und ein Kameruner wollen unsere Erfahrungen zum ökumenischen Lernen durch direkte Partnerschaften von Gemeinden in Südbaden nach Kamerun und nach Indonesien darstellen. Immerhin bestehen diese Beziehungen schon seit fast 20 Jahren. Dafür haben wir eine Arbeitseinheit als Workshop zugewiesen bekommen und außerdem für die gesamte Padarezeit einen Informationsstand im Ausstellungszelt.

Anhand von Bildern aus den verschiedenen Lebensbereichen (Religion, Frömmigkeitsformen, Kunst, Kultur, Politik, Wirtschaft, Ökologie, soziale Brennpunkte) der drei Länder Deutschland, Indonesien und Kamerun wollen wir mit Padare-Besuchern ins Gespräch kommen. Vom ökumenischen Lernen bei gegenseitigen Besuchen, bei Gottesdiensten, Bibelarbeiten und Erfahrungen mit Projekten – so z. B. bei der Direktvermarktung von Kaffee aus Kamerun in Südbaden – wollen wir erzählen und die Arbeit des „Freundeskreises Partnerschaft Übersee der Kirchenbezirke Schopfheim und Lörrach“ vorstellen.

Für unseren 90minütigen Workshop haben wir uns ein klares Konzept überlegt, mit Vorstellungsrunde der Teilnehmenden, einem indonesischen Lied und der Gelegenheit für unsere Besucher, sich einige Bilder auszuwählen, über die wir dann miteinander ins Gespräch kommen wollen. Doch just zum Zeitpunkt unserer Arbeitsgruppe kommt unvorhergesehen Präsident Mugabe, um die Vollversammlung zu grüßen. Trotzdem, wir bleiben nicht alleine. Eine kleine, aber arbeitsfähige Gruppe kommt zustande. Moderiert von unserem kameruner Pfarrer Eugene Mote-Ndasah haben wir ein engagiertes Gespräch. Wichtige Impulse geben dabei Teilnehmende für unsere Partnerschaft und zugleich kommt es zu einem ersten intensiven Austausch zwischen unserem kameruner Partner und der indonesischen Vertreterin. Aus den bilateralen Direktbeziehungen von Deutschland nach Kamerun und nach Indonesien entwickelt sich eine Dreiecksbeziehung. Die Erste, die das ausspricht, ist die Indonesierin. Dieser Erfahrungsaustausch, nicht nur von Deutschland aus als Zweibahnverkehr, sondern gemeinsam am runden Tisch, hat Konsequenzen für unser Zusammensein während der nächsten Tage.

Damit hat unser Padareworkshop zwar nicht die Delegierten erreicht, doch aber einige Besucher. Vor allem aber hat er innerhalb unserer Gruppe des „Freundeskreises Partnerschaft Übersee“ einen wichtigen Prozeß angestoßen.

Der zweite Teil unserer Padare-Mitarbeit fand im Ausstellungszelt statt. Für vier Tage waren wir dort mit einem Informationsstand vertreten. Leider war das Zelt so abseits des Geschehens, daß sich nur wenige Delegierte zu unserem Stand verirrten. Trotzdem gab es gute Gespräche, überwiegend mit anderen Padare-Anbietern.

Aber das Padare-Geschehen hatte für uns noch einen dritten Teil. Wir waren nicht nur Veranstalter, sondern auch Padare-Teilnehmer. Zu zweit gingen wir zu einem von Kairos Europa veranstalteten Padare zu „Alternativen zur Globalisierung“. Dabei wurde die Arbeit von Navadanya Foods, Indien, vorgestellt. Von zwei höchst kompetenten und engagierten Frauen wurde die Bedrohung der Artenvielfalt von Saatgut erläutert, die Bedrohung der Landwirtschaft durch chemische Gifte und wie dadurch Kleinbauern in Indien in große wirtschaftliche Abhängigkeiten von mächtigen Industriekonzernen geraten. An der lebhaften Diskussion beteiligten sich diesmal auch Dele-

gierte der Vollversammlung. Und als einer von ihnen fragte: „Welche konkreten Punkte soll ich denn in knapper Form in die Vollversammlung einbringen?“, spürte ich erfreut, daß jetzt etwas vom erhofften Ziel des Padare erreicht worden war.

An einem zweiten Padare nahmen wir gemeinsam als Freundeskreis-Team teil. Thema war der interreligiöse Dialog. Hindu, Moslem, Buddhist, Jude und Christ kamen, moderiert von Hans Ucko, miteinander ins Gespräch. Der dort gefallene Satz: „Die Gemeinschaft unter Menschen ist ein Geschenk Gottes, das wir ausleben sollen, auch über Religionsgrenzen hinaus“, war Impuls für Überlegungen in unserem Team im Blick auf die multireligiöse Situation in Indonesien und die gegenwärtigen Spannungen mit brennenden Kirchen dort.

Ein weiterer Padare, der mich faszinierte, war gestaltet von Dr. John Makumbe, Dozent für Politikwissenschaft der Universität Simbabwe. Als Afrikaner setzte er sich mit dem Erlaßjahr auseinander und nannte Voraussetzungen, die die armen Staaten Afrikas erfüllen müßten, um einen Schuldenerlaß langfristig wirksam zu gestalten. Zu seinen Forderungen gehören: Reduzierung der Verwaltungsapparate und Ministerien, Demokratisierung der Parlamente und Regierungen, Offenlegung der Jahresrechnungen und Haushaltspläne mit Überprüfung von unabhängigen Rechnungsprüfungskommissionen, Einsetzung einer Antikorruptions-Institution, Entlassung aller korrupten Führer und Einzug ihrer Vermögen, Reduzierung der Steuern, damit die eigene Wirtschaft investieren und wachsen kann, vermehrter Handel zwischen den Ländern Afrikas, Einführung einer einheitlichen Währung im südlichen Afrika u. a. Das sind nur einige Beispiele aus seinem kurzweilig und überzeugend vorgetragenen Referat, das deutlich machte, Afrika hat Menschen, die die Probleme des Kontinents sehen und Lösungsmöglichkeiten entwickeln. Bleibt zu hoffen, daß sie diese in demokratischen Prozessen umsetzen können.

Nach diesem beeindruckenden Padare konnte ich es verkraften, als das Forum Europa zum CUV-Prozeß ausfiel, weil kein Referent erschien. Daß Referenten zu angekündigten „Padares“ nicht kamen, geschah mehrmals – aber es gab auch die andere Erfahrung, nämlich daß Referenten vergeblich auf Zuhörer warteten. Vielleicht war das Padare-Angebot zu umfangreich. Auf jeden Fall waren die Veranstaltungsorte zu weit verstreut, zu große Entfernungen waren zu überwinden, und die Beschilderung wurde teilweise vom Regen aufgeweicht.

Aber zum Glück geschah Padare nicht nur an den dafür offiziell vorgesehenen Orten. Wir besprachen in unserer Gruppe, was wir gemeinsam oder getrennt erlebt hatten und suchten Gespräche mit Delegierten in den Pausen, auf dem Weg vom Gottesdienst oder kamen mit anderen Bekannten und Fremden ins Gespräch, mit Teilnehmenden aus Uganda, Tansania und Simbabwe, mit schwedischen Lutheranern und mit Anglikanern, mit Koreanern und unserem badischen Delegierten. Geeignete Orte fanden sich immer wieder im Omnibus auf dem Weg zur Stadt, während der Kaffeepausen oder im Jugendcafé „Oasis“.

Padare als neues Element einer Vollversammlung – ich bin davon überzeugt, daß er als großartige Möglichkeit der Begegnung und des Gesprächs, des Austauschs und der Diskussion zwischen Initiativgruppen und Delegierten seine erste Bewährungsprobe bestanden hat. Freilich, in der organisatorischen Umsetzung bedarf es noch vieler Verbesserungen. Aber das ist nicht nur eine Anfrage an den Genfer Stab, sondern auch an die jeweiligen Gastgeber.

*Karlfrieder Walz*

## Brauchen wir ein „Forum christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen“?

Was bisher über das „Forum christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen“<sup>1</sup> vorliegt, ist noch recht vage. Deutlich ist jedoch der Ausgangspunkt. Nur ein Teil der weltweiten Christenheit ist im Ökumenischen Rat der Kirchen versammelt. Die römisch-katholische Kirche gehört bekanntlich nicht dazu, auch wenn sie partiell mitarbeitet. Im Bereich der orthodoxen Kirchen mehren sich die Kräfte, welche auf Distanz zum ÖRK gehen wollen. In diesen Fällen sind es im wesentlichen ekklesiologische Gesichtspunkte, die über Nähe oder Distanz zum ÖRK entscheiden. Auf der anderen Seite gibt es den großen und immer noch wachsenden Bereich der pfingstlerischen Bewegungen, die noch keinen Zugang zum ÖRK gefunden haben. Das gilt trotz größter theologischer Unterschiede auch für die Unabhängigen Kirchen Afrikas. Diese kirchlichen Bewegungen befinden sich zumeist noch in einem ekklesiologischen „Gärungszustand“, d.h. kirchliches Selbstverständnis sowie organisatorische Struktur sind noch nicht deutlich genug ausgeprägt, um eine Entscheidung über die Mitgliedschaft im ÖRK gemäß der dort vorliegenden Kriterien zu ermöglichen. Dann sollen in dem „Forum“ auch die evangelikalischen Kirchen und Gemeinschaften eingeladen sein, die sich in der „Lausanne-Bewegung“ zusammengefunden haben. Dies sind kirchliche Gruppierungen, die aufgrund missionstheologischer und sozialetischer Positionen dem ÖRK kritisch gegenüberstehen.

Dies sind bei weitem nicht alle Partner, die zum „Forum“ eingeladen werden sollen. Doch schon hier fragt sich: Wie und warum sollten sich auf der Ebene eines „Forums“ Kirchen und Bewegungen verständigen, die aufgrund konträrer ekklesiologischer und theologischer Positionen im ÖRK nicht zusammenarbeiten wollen? Oder ist bei einem „Forum“ ein ökumenischer Diskurs denkbar, der jenseits dieser inhaltlichen Positionen liegt? Nach meinem Dafürhalten müßte dies die „Position“ der Positionslosigkeit sein.

Nun sollen an dem „runden Tisch“ des „Forums“ auch die konfessionellen Weltfamilien Platz nehmen. Sieht man jedoch genauer hin, so handelt es sich bei diesen um höchst disparate Gremien. Sie galten bisher als Verkörperungen eines begrenzten, eben konfessionell definierten ökumenischen Engagements. Sie wurden nicht zuletzt durch die ökumene-politische Strategie der römisch-katholischen Kirche aufgewertet, als diese nach dem 2. Vatikanum intensiv auf bilaterale Lehrgespräche setzte. Wenn diese Weltbünde jetzt in einem „Forum“ als gleiche Partner auftreten, bedeutet dies ihre Aufwertung bzw. zugleich die Abwertung inhaltlicher Positionen, die dem ÖRK bisher wichtig waren, vor allem was die Einheitsbemühungen in Glauben und Kirchenverfassung betrifft. Schließlich sollen auch Kirchenräte zuge-

---

<sup>1</sup> Vgl. Abdruck der „Vorschläge für ein Forum christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen“ in diesem Heft S. 240 ff und der Beschlüsse S. 244.

lassen werden, die auf kontinentaler oder nationaler Ebene tätig sind. Diese verstanden sich bisher als geographisch begrenzte Agenturen mit einem ökumenischen Aufgabenkatalog, der unter Aufnahme regionaler Bedingungen, zugleich aber in sachlicher Zuordnung zum ÖRK entwickelt worden war. Welchen eigenen Beitrag könnten diese Organisationen in einem „Forum“ leisten?

Damit ist der Kreis potentieller Partner noch nicht erschöpft. Wenn evangelikale Gruppierungen zugelassen werden, warum sollten dann ökumenische Netzwerke wie „Kairos Europa“, die Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen oder der Weltgebetstag der Frauen fehlen? Die Liste der kirchlich-ökumenischen NGOs, die in Frage kämen, ist lang. Wer hätte das Recht, sie zu schließen?

Als Glied einer evangelischen Landeskirche frage ich mich: Wäre ich bei einem solchen Forum nicht mehrfach repräsentiert? Meine Kirche gehört zum ÖRK, aber auch zum Lutherischen Weltbund und zur KEK. Wer also würde mich dort vertreten?

Fazit, zugespitzt formuliert:

1. Die einzige Ebene, auf der sich ein „Forum“ begegnen könnte, wäre das der grundsätzlichen Unverbindlichkeit. Dafür Zeit und Geld auszugeben, lohnt sich nicht.
2. Wenn es darum geht, zu drängenden weltpolitischen Problemen eine Art „Aktionsgemeinschaft“ zusammenzubringen, die weiter reicht als der ÖRK, dann ginge das auch ohne „Forum“. Das belegen z. B. ökumenische Aktionen zu den UNO-Weltkonferenzen oder zur Klima-Frage. Statt auf ein „Forum“ zu warten, wäre es sinnvoller, inhaltlich orientierte und zeitlich begrenzte „Koalitionen“ zu bilden.
3. Der ÖRK ist immer noch die theologisch anspruchsvollste Manifestation der ökumenischen Idee. Es kostet Mühe, diesem Anspruch standzuhalten, und allenthalben zeigen sich Abnutzungs- und Ermüdungserscheinungen. In diesem Kontext erscheint das „Forum“ als „Ökumene zum Nulltarif“, als billige Lösung. Es dient, gerade weil es der Sammlung der ökumenischen Akteure zu dienen vorgibt, paradoxerweise der Schwächung der ökumenischen Idee.

*Geiko Müller-Fahrenholz*

## Anmerkungen zur positiven Funktion eines künftigen christlichen „Forums“

Zu den wichtigsten mutmachenden Impulsen von der Vollversammlung des ÖRK in Harare, die unser ökumenisches Engagement weiter inspirieren können, gehört meines Erachtens der Vorschlag, ein christliches Forum einzurichten. Mit dieser Entscheidung trat der ÖRK gewissermaßen einen Schritt zurück und öffnete sich als im Kern protestantisch-anglikanischer Weltkirchenbund einem neuen breiten ökumenischen Dialog mit Orthodoxen, Katholiken und Pfingstkirchlern. Trotz des Protestes der deutschen Delegation, die die „Gefahr einer Ökumene der zwei Geschwindigkeiten“ beschwor, sehe ich – dies ist sicherlich auch durch meinen katholischen Hintergrund zu verstehen – das „Forum“ christlicher Kirchen und Bewegungen als neue

Chance. Denn auch wenn die Einzelheiten dieses Forums noch nicht deutlich sind, so kann es doch neue Wege öffnen, alle christlichen „Konfessionsfamilien“ an einen Tisch zu bringen.

Ich erlebte als Mitarbeiter im „Padare“, dem ersten weltweiten „Markt der Möglichkeiten“, in Harare sehr stark die Spannung zwischen der Vision des ÖRK als einer „Gemeinschaft von Kirchen“ und seinem Verständnis als Frucht und Organ der „ökumenischen Bewegung“. Es war ein erster Versuch, bewußter als je zuvor zugleich ein Rat der Kirchen (ÖRK) und ein Weltkirchentag der ökumenischen Bewegung zu sein. Beides sollte durch eine geschickte Regie gefördert werden. Eine Verfassungsänderung sollte die Kirchen enger an den ÖRK binden, was nur teilweise gelang; die Basisbewegung sollte durchs Padare mehr Einfluß auf die Beschlüsse des Plenums gewinnen und überhaupt Inhalte und Atmosphäre stärker prägen, was immerhin besser gelang als zuvor auf deutscher und europäischer Ebene in Erfurt und Graz. Die Vollversammlung war nach meinem persönlichen Eindruck – und ich nahm an beiden Vollversammlungen teil – im Gegensatz zur letzten in Canberra 1991 nicht mehr so selbstgewiß, die eigentliche ökumenische Bewegung zu repräsentieren. Im Dokument „Common Understanding and Vision“ (s. CUV Kap. 2) heißt es nun: „Eine wichtige Aussage in der Frühphase der Zusammenarbeit der römisch-katholischen Kirche mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen war, daß beide an ‚ein und derselben ökumenischen Bewegung‘ teilhaben.“ Auch wurde in Harare zurückverwiesen auf die Anfänge (Toronto-Tagung des ÖRK von 1950 „Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen“), als deutlich gemacht wurde, daß der ÖRK nicht Unionsverhandlungen der Kirchen in die Wege zu leiten habe – dies sei Sache der Kirchen selbst –, sondern das Gespräch zwischen den Kirchen voranbringen soll.

Genau hier knüpft der Forumsvorschlag an: nach einem halben Jahrhundert wachsender Zusammenarbeit in nationalen und weltregionalen Kirchenräten und z.T. im Rahmen des ÖRK lädt dieser die Kirchen ohne eigenen Suprematsanspruch zu einer neuen Dialogphase ein. Und er macht deutlich, daß die ökumenische Basisbewegung dazugehört. Allerdings muß man künftig wohl genau hinschauen, ob mit „ökumenischer Bewegung“ eher ein nebulöses gemeinsames christliches Selbstverständnis oder gar nur ein Forum amtskirchlicher Repräsentanten umschrieben wird, oder ob die konkret gesellschaftspolitisch engagierte breite Bewegung zur Einheit im gemeinsamen Engagement für die „Eine Kirche“ und die „Eine Welt“ mitgemeint ist. Die Chancen eines neuen verbindlichen Dialogs zur Jahrtausendwende sind paradoxerweise gerade dadurch gewachsen, daß die Russisch-Orthodoxe Kirche in Harare durch eine beschämend kleine und unsensible Delegation sich keinen Dienst erwies; gerade ihre provozierende Distanz band andere orthodoxe – besonders die orientalischen – Kirchen stärker an den ÖRK. Da auch die römisch-katholische Kirche Zusammenarbeit und Dialog („Ut unum sint“) vorantrieb, ist die von einigen Orthodoxen erträumte „eigene Ökumene“ zwischen Orthodoxie und Rom vom Tisch. Der neue Runde Tisch heißt „Christliches Forum“.

*Reinhard Voß*

## Botschaft der Achten Vollversammlung des ÖRK Beieinander unter dem Kreuz in Afrika

„Lob sei Gott immerdar, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen“

Von afrikanischen Trommeln gerufen, versammelten wir uns hier in Harare, Simbabwe, als Vertreterinnen und Vertreter von mehr als 300 Kirchen zur Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Wir grüßen unsere Brüder und Schwestern in Jesus Christus überall in der Welt, die mit uns am Leben und an der Gemeinschaft der Heiligen Dreieinigkeit teilhaben und in ihr fröhlich sind.

Der Ökumenische Rat der Kirchen begann seine Glaubensreise vor fünfzig Jahren mit der Vollversammlung in Amsterdam, bei der er klar und deutlich erklärte: „Wir haben den festen Willen, beieinander zu bleiben.“ Unsere Pilgerreise über Evanston, Neu-Delhi, Uppsala, Nairobi, Vancouver und Canberra hat uns dazu geführt, daß wir fröhlich sein dürfen in der Hoffnung, der Sendung, der Vision, der Freiheit, des Lebens und der Erneuerung, die Gott schenkt.

Das Thema dieser Vollversammlung, „Kehrt um zu Gott – seid fröhlich in Hoffnung“, ist eine Aufforderung, uns auf die Grundlagen unseres Glaubens und Lebens als Kirchen zu besinnen und dort die Hoffnung zu schöpfen, die uns vorantreiben wird. In diesem Jubiläumsjahr des Rates verkünden wir den Armen das Evangelium, den Gefangenen, daß sie frei sein sollen, den Blinden, daß sie sehen sollen, den Unterdrückten, daß sie frei und ledig sein sollen, und das Gnadenjahr des Herrn.

Versammelt in einer Vollversammlung, die von Fröhlichkeit erfüllt ist, rufen wir einander und die ganze Kirche auf den Weg zur sichtbaren Einheit, die Gottes Gabe und Berufung für uns ist. Wir haben erkannt, daß Christus die Mitte unserer Einheit und das lebendige Wasser unseres Lebens ist. Wir bekennen, daß wir uns oft von Gottes Wegen und vom Dienst an Gottes Reich abgewandt haben. Das schmerzt uns, und dafür tun wir Buße.

Gottesdienst, Gebet und Bibelarbeiten standen im Mittelpunkt des Lebens der Vollversammlung. In der Mitte des Gottesdienstzeltes erhob sich ein großes geschnitztes Kreuz mit dem Kontinent Afrika im Zentrum. Teil unserer Fröhlichkeit auf dieser Vollversammlung ist es, daß wir in Afrika sein können. In den Gemeinden hier haben wir das Leben und Wachstum und lebendigen Glauben erlebt. Wir durften uns an der Schönheit und an den Wundern der Schöpfung Gottes erfreuen. Wir erinnerten uns daran, daß die Heilige Familie mit dem Jesuskind auf der Flucht nach Afrika kam und daß in Afrika heute, wie auf jedem anderen Kontinent, viele Menschen vertrieben, heimatlos und auf der Flucht sind.

Durch die Macht des Kreuzes wurden wir daran erinnert, daß das Kreuz der heiligste Ort ist, vor dem sogar die Schuhe Gottes ausgezogen werden. Überall um uns herum haben wir das Leiden und die Pein der Menschheit gesehen. Wir sind den erschreckenden Problemen der Armut, der Arbeitslosigkeit und der Obdachlosigkeit begegnet, die hier wie überall anzutreffen sind. Wir hörten von den verheerenden

Folgen der Globalisierung und der strukturellen Anpassungsmaßnahmen, durch die Schwache und Machtlose immer „unsichtbarer“ werden. Wir haben unsere Schwestern und Brüder gehört, die uns über die bittere Realität der Schuldenkrise in den Entwicklungsländern berichtet haben. Wir rufen dazu auf, Schulden in einer Weise zu erlassen, die die Not der Armen und Marginalisierten lindert und ihre Menschenrechte respektiert.

Wir haben den Wunsch verspürt, diejenigen zu berühren, die unter HIV/AIDS leiden. Wir haben uns unseren Schwestern und Brüdern mit Behinderungen verbunden gefühlt, die jene beschenken, die im Umgang mit ihnen behindert sind. Wir haben die Stimme der Urvölker unter uns gehört, die den ihnen rechtmäßig zustehenden Platz einfordern. Wir haben von Frauen, Kindern, Flüchtlingen und Vertriebenen gehört, deren Leben durch Gewalt zerstört worden ist. Wir haben uns herausgefordert gefühlt, unsere Solidarität mit ihnen zum Ausdruck zu bringen und die Verpflichtung einzugehen, Gewalt zu überwinden und die uneingeschränkte Würde aller Menschen zu fördern. Indem Gott sich den Menschen am Rande der Gesellschaft zuwendet, löst er einen Aufruhr aus und rückt die Peripherie ins Zentrum. Als Kirchen haben wir die Aufgabe, diese Söhne und Töchter Gottes sichtbar zu machen.

Das Symbol des lebenspendenden Wassers setzten wir zum Zeichen der Vollendung der Ökumenischen Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen“. Wir waren aufmerksam für die nur allzu häufig schmerzliche Wirklichkeit, die in den Lebendigen Briefen geschildert wird, und wir hörten den Aufruf, daß Solidarität einhergehen muß mit Rechenschaft. Damit auf verdorrtem Boden Leben gedeihen kann, ist Wasser unentbehrlich. Jesus bot der Frau am Brunnen das lebendige Wasser an, die Heilung und das neue Leben, nach denen sie so verzweifelt suchte. Der Ruf Gottes wurde immer wieder durch den Gebrauch des Wassers versinnbildlicht. Wir waren eingeladen, das Wasser des Heils zu trinken und unsere Einheit mit all jenen zu bekräftigen, die in den Leib Christi eingegliedert sind. Wir wurden aufgerufen, den Einsamen, den Trauernden, den Waisen und den Hilflosen Hilfe und Trost zu bringen und durstig zu bleiben, bis die Wunden der Welt geheilt sind.

Wir haben uns mit der Frage auseinandergesetzt, wie eine stärkere Mitwirkung auf jeder Ebene der ökumenischen Bewegung erreicht werden kann und wie Entscheidungsprozesse aussehen müssen, damit sie den Bedürfnissen und Erwartungen von Menschen aus so vielen und unterschiedlichen Traditionen und Kulturen gerecht werden. Wir begrüßten, daß die jungen Menschen auf dieser Vollversammlung so offensichtlich Führungsqualitäten gezeigt haben. Wir fordern die Kirchen dringend auf, den jungen Menschen in allen Bereichen des Lebens und Dienstes der Kirche Raum zur Mitarbeit zu geben.

Durch Gottes Liebe zusammengeführt, haben wir uns bemüht, besser zu verstehen, was es heißt, zusammen zu sein. Wir haben uns gefragt, wie wir den Ökumenischen Rat der Kirchen verstehen und in welcher Weise Gott uns gerufen hat, uns gemeinsam der Zukunft zuzuwenden. Wir haben uns gefreut über die koinonia (Gemeinschaft), die sich in vielen Teilen der Welt zwischen Christen entwickelt hat, und wir bekräftigen erneut, daß Gott uns dazu aufruft, in dieser Gemeinschaft weiter miteinander zu wachsen, auf daß sie wirklich sichtbar werde. Wir freuen uns über Zeichen dieses Wachstums, wie sie in der Hoffnung auf ein gemeinsames Osterdatum zum Ausdruck kommen.

Wir haben auch das Leid unserer fortbestehenden Trennungen erfahren, die in unserer Unfähigkeit, gemeinsam die Eucharistie zu feiern, zum Ausdruck kommen. Doch wurden wir immer wieder daran erinnert, daß das, was uns verbindet, stärker ist als das, was uns trennt. Das christliche Gedächtnis wurzelt nicht in unserer geteilten Erinnerung, sondern im Heilsgeschehen der Geburt, des Lebens, des Sterbens und der Auferstehung Jesu Christi. Deshalb gehört unser gemeinsames Gedächtnis als Christen wesentlich zur Umkehr zu Gott, damit wir fröhlich sein können in Hoffnung. Indem wir umkehren zu Gott und im Angesicht der anderen Gottes Angesicht erblicken, sehen und erkennen wir, wer wir selbst sind. Dies ist der Kern einer wahrhaft ökumenischen Spiritualität.

Wir bemühten uns, einander offenen Raum zu lassen und Raum zu schaffen für diejenigen, die in dieser geteilten Welt keine Kontakte aufbauen können. Auf der Vollversammlung wurden eine Vielzahl von Anliegen und Engagements zusammengeführt, die uns gewahr werden ließen, wie der Geist die Glaubensgemeinschaft weit über jeden Eigenhorizont hinausführt. Wir erlebten den Reichtum Gottes und die vielen Möglichkeiten, wie wir antworten können in einer Welt, die Völker vieler lebendiger Religionen umfaßt. Wir fordern, daß die Religionsfreiheit zu einem menschlichen Grundrecht wird.

Der Ökumenische Rat der Kirchen begann seine Glaubensreise mit dem festen Willen, beieinander zu bleiben. Denselben Willen haben wir auch in Harare verspürt, selbst wenn wir uns der Schwierigkeiten, denen wir uns stellen müssen, bewußt sind. Als Kirchen, die sich seit langem dazu verpflichtet haben, beieinander zu bleiben, wollen wir uns jetzt dazu verpflichten, beieinander zu sein und auf dem Weg zur sichtbaren Einheit stetig zusammenzuwachsen – nicht nur auf Versammlungen und ökumenischen Tagungen, sondern alle an jedem Ort. Denn diesem Beieinandersein muß all die ökumenische Arbeit auf allen Ebenen dienen. Die Mission, zu der Gott die Kirchen im Dienst des Reiches Gottes ruft, kann nicht von dem Ruf zur Einheit getrennt werden. In Harare sahen wir von neuem die unermessliche Größe der Mission, an der mitzuarbeiten Gott uns einlädt. Diese Mission Gottes fordert von uns, die wir mit Gott durch das Opfer Christi am Kreuz versöhnt sind, für Versöhnung und Frieden in Gerechtigkeit unter all denen zu arbeiten, die durch Gewalt und Krieg auseinandergerissen sind.

Von dieser Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen aus senden wir Euch, unseren Brüdern und Schwestern, eine Botschaft der Hoffnung. Der Gott, der uns zusammengerufen hat, wird uns zur Erfüllung aller Dinge in Christus geleiten. Das Erlaßjahr, das unter uns begonnen hat, wird Euch zugesandt, um die Befreiung der ganzen Schöpfung zu feiern. Da wir erneut zu Gott umgekehrt sind, war es uns möglich, fröhlich zu sein in Hoffnung. Wir laden Euch dazu ein, die Vision mit uns zu teilen, die wir gemeinsam zum Ausdruck bringen konnten und die – darum beten wir – Teil eines gemeinsamen Lebens und Zeugnisses werden wird:

*Wir sehnen uns nach dem sichtbaren Einssein des Leibes Christi,  
wenn die Gaben aller anerkannt werden,  
der Jungen und Alten, Frauen und Männer, Laien und Ordinierten.*

*Wir erwarten die Heilung menschlicher Gemeinschaft  
und das Wohlergehen von Gottes ganzer Schöpfung.*

*Wir vertrauen auf die befreiende Kraft der Vergebung,  
die Feindschaft in Freundschaft verwandelt  
und den Teufelskreis der Gewalt durchbricht.*

*Wir sind durchdrungen von der Vision einer Kirche,  
die auf alle zugeht  
im Teilen, in der Fürsorge, in der Verkündigung der frohen Botschaft  
von der Erlösung durch Gott,  
ein Zeichen für Gottes Reich und glaubwürdig im Dienst an der Welt.*

*Wir sind durchdrungen von der Vision einer Kirche,  
dem Volk Gottes auf dem Weg miteinander,  
das Einspruch erhebt gegen alle Trennungen aufgrund von Rasse,  
Geschlecht, Alter oder Kultur,  
das Gerechtigkeit und Frieden zu verwirklichen sucht  
und die Integrität der Schöpfung achtet.*

*Wir sind unterwegs als Volk, das aus dem Auferstehungsglauben lebt.  
Inmitten von Ausgrenzung und Verzweiflung  
vertrauen wir in Freude und Hoffnung auf die Verheißung des Lebens in Fülle.*

*Wir sind unterwegs als Volk, das aus dem Gebet lebt.  
Inmitten von Verwirrung und Identitätsverlust  
erkennen wir Zeichen der Verwirklichung von Gottes Plan  
und erwarten sein kommendes Reich.*

## Vorschläge für ein Forum christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen

1. Vom 26. bis zum 29. August 1998 fand im Château de Bossey in der Nähe von Genf eine Konsultation statt, bei der die mögliche Einsetzung eines breit angelegten Forums christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen erörtert werden sollte. An dieser Konsultation nahmen 28 Vertreter/innen des ÖRK, weltweiter christlicher Gemeinschaften, regionaler ökumenischer Organisationen, nationaler Kirchenräte, internationaler ökumenischer Organisationen und von derzeit nicht in den großen ökumenischen Strukturen vertretenen Kirchen teil.

2. Die Versammlung verzeichnete dramatische Veränderungen in der Weltlage sowie wichtige Entwicklungen in den Beziehungen zwischen Kirchen und ökumenischen Organisationen. Die Bemühungen zur Förderung der christlichen Einheit haben viele Gesichter, viele Akteure und finden in vielen Zentren statt. Diese Vielfalt wirft jedoch die dringende Frage auf, wie die Ganzheit der Bewegung gegen Tendenzen zu Zersplitterung und Konkurrenzdenken geschützt werden soll, nicht zuletzt in Anbetracht der geringer werdenden Ressourcen. Ein effektiveres, tragfähigeres und umfassenderes Netzwerk von Beziehungen ist notwendig, um die unterschiedlichen Auffassungen der Partner in einen für alle Seiten verbindlichen Dialog

einzubringen, so daß alle ihren Weg zu einer klareren Erkenntnis und einem treueren Gehorsam gegenüber Jesus Christus finden können.

3. Im Laufe der Konsultation kristallisierte sich der folgende Vorschlag über ein Forum christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen heraus. Er wird hier vorgelegt in der Hoffnung, daß Kirchen und ökumenische Strukturen darin einen Weg erkennen mögen, auf dem sie in den unmittelbar bevorstehenden Jahren voranschreiten können.

### *Zielsetzungen*

4. Das vorgeschlagene Forum ist möglich aufgrund der Einheit, die bereits in Jesus Christus gegeben ist. Es ist notwendig, weil wir den Glauben an einen versöhnenden Gott teilen, dessen Kirche sich dazu berufen weiß, Gottes versöhntes und Versöhnung stiftendes Volk zu werden.

5. Das Forum soll dazu beitragen, reichere und umfassendere Beziehungen aufzubauen. Es wird zwar nicht für die daran beteiligten Gruppen sprechen können, wird diesen aber die Gelegenheit bieten, durch die Überschreitung der Grenzen der bestehenden Rahmenstrukturen neue Gedanken zu fassen, neue Träume zu träumen und neue Visionen zu entwickeln.

6. Das Forum soll offen gegenüber den Charismata sein, die der Heilige Geist Christi Volk eingibt. Es soll von Offenheit und einer Haltung der Erwartung geprägt sein und mit einem Minimum an Regeln und Strukturen auskommen. Eine Bedingung für die Teilnahme ist daher die Bereitschaft, andere Teilnehmende als aufrichtige Partner eines Dialogs zu akzeptieren, dessen Ziel die Stärkung des Gehorsams aller gegenüber Christus ist.

7. Die gelegentlichen Zusammenkünfte des Forums sollen Möglichkeiten zum Gottesdienst, zur Besprechung von Angelegenheiten von allgemeinem christlichen Interesse und zur Entwicklung von mehr Verständnis füreinander bieten. Es ist nicht daran gedacht, daß dabei Entscheidungen getroffen, Programme initiiert oder Dokumente erarbeitet werden. Allerdings könnten die Zusammenkünfte des Forums zu neuen Formen der Zusammenarbeit führen.

### *Beteiligung*

8. Es handelt sich um ein Forum, nicht um eine Organisation, und deshalb muß die Frage der Beteiligung und nicht die der Mitgliedschaft geklärt werden.

9. Basis des Forums soll sein, daß sich die Beteiligten zu dem Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Sie sollten von dem Willen getragen sein, gemeinsam danach zu streben, Christus gehorsam zu sein.

10. Teilnehmende sollen im wesentlichen Vertreter kirchlicher und ökumenischer Organisationen von internationalem Rang sein. Es können auch einzelne Personen als Vertreter einer bestimmten Mitgliedschaft teilnehmen, die sich zu unserer gemeinsamen Berufung bekennt und der gegenüber sie ihr rechenschaftspflichtig sind.

11. Römische Katholiken, Orthodoxe, Evangelikale, Pfingstler und andere Bekenntnisfamilien, die in der Konferenz für weltweite christliche Gemeinschaften vertreten sind, sollen ebenso zu den vorgesehenen Teilnehmenden des Forums gehören wie regionale und internationale ökumenische Organisationen und der Ökumenische Rat der Kirchen.

12. Zu den Kriterien für die Teilnahme gehört die Bereitschaft zuzuhören, miteinander zu reden und zusammen mit anderen Mitgliedern der christlichen Familie auf den Ruf Gottes zu antworten. Teilnehmende müssen sich gegenseitig respektieren und das Selbstverständnis anderer achten.

### *Größe, Ablauf und Inhalt der Forumstagen*

13. Forum ist ein Konzept, das viele Ausdrucksmöglichkeiten, darunter auch internationale Zusammenkünfte, finden wird. Wenn der Gedanke erst Substanz gewonnen hat, könnte das Forum in unterschiedlicher Form und an verschiedenen Orten tagen.

14. Zur ersten Tagung sollten je nach Resonanz auf die versandten Einladungen 150 – 250 Teilnehmende zusammenkommen. Der Ablauf sollte so gestaltet werden, daß eine größtmögliche Beteiligung gewährleistet ist. Dafür sollten die teilnehmenden Organisationen bereits vor der Tagung gebeten werden, Themen und Aufgaben einzubringen.

15. Es soll ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Plenarsitzungen und der Arbeit in Kleingruppen hergestellt werden, aber auch Raum für Feiern und Spontaneität bleiben. Fester Bestandteil der Forumstagen soll der Gottesdienst sein. In der Tagung soll das Bewußtsein der historischen Kräfte zum Ausdruck kommen, die die Teilnehmenden zusammenführen, und soll Gelegenheit zu eingehenden Gesprächen geschaffen werden.

16. Das eigene Profil soll der Stil der Tagung sein, der einen freimütigen Meinungsaustausch ermöglicht, ohne daß die Verfassung von Dokumenten und Empfehlungen im Mittelpunkt steht. Es soll keine Abstimmungen geben.

17. Es könnte vorgesehen werden, daß eine Gruppe von „Zuhörern“ dabei hilft, die Ergebnisse der Zusammenkunft herauszuarbeiten und zu artikulieren.

### *Finanzierung, Zeitplan*

18. Es wird davon ausgegangen, daß die Teilnehmenden selbst für ihre Kosten aufkommen. Um eine größtmögliche Teilnahme sicherzustellen, wird der Organisationsausschuß Mittel beschaffen, um gewisse Gemeinkosten zu decken und einen bescheiden Betrag für Zuschüsse zur Verfügung zu stellen.

19. Das Forum könnte schon im Jahr 2001 zu seinem ersten Treffen zusammenkommen.

### *Organisation*

20. Ein kleiner Fortsetzungsausschuß, der sich aus Teilnehmenden an der Konsultation im August 1998 zusammensetzt, wird als Brücke zwischen dem jetzigen und dem zukünftigen Stadium des Prozesses dienen. Er könnte auch zum Kern des Organisationsausschusses für die erste Tagung des Forums werden.

21. Der Fortsetzungsausschuß wird die Stellungnahmen auf diesen Vorschlag auswerten und die Modalitäten für eine erste Tagung des Organisationsausschusses etwa im Oktober 1999 ausarbeiten. Dieser Fortsetzungsausschuß wird vor Mitte 1999 tagen müssen.

22. Eine kleine Gruppe herausragender Persönlichkeiten, die hohes Ansehen bei vielen Christen und Kirchen genießen, sollte durch den Fortsetzungsausschuß zusammengestellt werden und als einladendes Gremium dienen. Diese Gruppe kann, muß aber nicht zu einer Tagung zusammenkommen. Die Einladungen zur Teilnahme am Forum würde dann mit den Unterschriften und unter der Schirmherrschaft dieser Personen ergehen.

23. Der Organisationsausschuß sollte vom Fortsetzungsausschuß in Absprache mit den leitenden Verantwortlichen derjenigen interessierten Gremien ernannt werden, die ihr Interesse an dem Forum durch ihre Reaktion auf den ursprünglichen Vorschlag, der nach dieser Tagung verschickt wird, bekundet haben.

24. Dem Ausschuß sollen Vertreter/innen ökumenischer Partner von internationaler Bedeutung angehören, die schon jetzt auf verschiedenen Ebenen zusammenarbeiten, aber auch neue Partner, die die weiterreichende Gemeinschaft vertreten, wie etwa die Pfingstkirchen, die Internationale Evangelische Allianz, die Organisation der in Afrika entstandenen Kirchen, die vielleicht Interesse haben. Es wurde unterstrichen, daß die römisch-katholische Kirche stark vertreten sein sollte.

25. Zu den Aufgaben des Organisationsausschusses gehören:

- a) die Entgegennahme und Auswertung der Reaktionen, die dazu beitragen werden, die Tagesordnung zusammenzustellen;
- b) die Ausarbeitung einer umfassenden Tagesordnung;
- c) die Bereitstellung der Logistik und der finanziellen Mittel des Forums;
- d) die Beschaffung von Geldmitteln zur Begleichung der Gemeinkosten und zur Vergabe von kleinen Zuschüssen im Bedarfsfall;
- e) die Vorbereitung eines Verfahrens zur Auswertung des ersten Treffens des Forums.

# Aus dem Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen I

– wie von der Achten Vollversammlung angenommen –

## XII. Vorschlag für ein Forum christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen

Die Achte Vollversammlung ermutigte den Zentralausschuß des ÖRK, den Konsultationsprozeß mit den Verantwortlichen der verschiedenen Organisationen fortzuführen, die ihr Interesse an dem Forum bekundet haben. Für diesen Prozeß empfahl die Achte Vollversammlung den Bericht, der im August 1998 in Bossey zum Thema „Vorschläge für ein Forum christlicher Kirchen und ökumenischer Organisationen“ verfaßt worden ist (s. Anhang II).

Die Achte Vollversammlung befürwortete die weiteren Bemühungen um die Herstellung eines wirksameren, tragfähigeren und inklusiveren Netzwerks in den Beziehungen zwischen den Kirchen und ökumenischen Organisationen und formulierte hierzu folgende Richtlinien für den Zentralausschuß:

a) Der ÖRK muß der Art und dem Umfang seiner Beziehungen zu anderen Partnern auf dem Wege zur Gründung des Forums sorgfältige Beachtung schenken.

b) Es ist deutlich zu unterscheiden zwischen dem Wesen und der Zielsetzung des ÖRK und der des Forums.

c) Die Mitwirkung der Kirchen in einem Forum darf nicht verwechselt werden mit der ökumenischen Rechenschaftspflicht und der Verpflichtung, die aus der fortdauernden Mitgliedschaft im ÖRK erwächst.

d) Aus den vielfältigen positiven Erfahrungen mit in einigen Regionen der Welt bereits bestehenden Foren können vielfältige Erkenntnisse gewonnen werden, und es wird angeregt zu sondieren, als wie sinnvoll sich Foren in anderen regionalen oder nationalen Kontexten erwiesen haben.

e) Es ist anzunehmen, daß ein gewisses Maß an Organisation und Infrastruktur mit begrenzter Zuständigkeit für die Einberufung, Organisation, finanzielle Ausstattung und Auswertung des Forums erforderlich sein wird. Für die Schaffung und Aufrechterhaltung dieser Struktur wären die mitwirkenden Kirchen und Organisationen gemeinsam verantwortlich.

f) Um eine möglichst umfassende Beteiligung zu erreichen, sollte die Einladung an möglichst viele Interessierte gerichtet werden und auch in Zukunft offen bleiben.

g) Das jeweilige kirchliche Selbstverständnis der Mitgliedskirchen und der Kirchenfamilien des ÖRK und der weltweiten christlichen Gemeinschaften, wie des Anglikanischen Konsultationsrates, des Weltbundes der Baptisten, des Lutherischen Weltbundes und des Reformierten Weltbundes, müssen respektiert werden, wenn das Konzept des Forums ausgearbeitet wird.

h) Es wird dazu ermutigt, Konsultationen mit der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK sowie mit der vorgeschlagenen Arbeitsgruppe des ÖRK und der Pfingstkirchen aufzunehmen, die klären sollen, in welcher Form diese Kirchen in das Forum einbezogen werden können.

i) Es ist zu erwägen, ob regionale oder nationale Foren eventuell als Alternative oder als Ergänzung zu dem Konzept eines weltweiten Forums in Frage kommen.

# Brief an die Achte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen von den Frauen und Männern des Dekade-Festivals: Von der Solidarität zur Rechenschaftspflicht

Liebe Schwestern und Brüder in Christus,

Wir, als Glieder am Leib Christi aus verschiedenen Teilen der Welt und unterschiedlichen Konfessionen, die bei diesem Dekade-Festival zusammengekommen sind, grüßen Euch im Namen Jesu Christi. Wir loben und danken Gott für das Geschenk der Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen, die der Ökumenische Rat der Kirchen vor zehn Jahren ins Leben gerufen hat. Dadurch wurde ein Raum geschaffen, in dem Frauen ihre Spiritualität, ihre täglichen Kämpfe und ihre Gaben miteinander teilen können. Aber die *Lebendigen Briefe*, die während der letzten fünf Jahre zu Euch geschickt wurden, haben schmerzlich offenbart, daß die Kirchen diesem Prozeß nicht voll verpflichtet waren. Deshalb kommen wir erneut als ein *Lebendiger Brief* zu Euch, um die Kirchen dieser Jubiläumsversammlung einzuladen, um mit uns eine inklusive christliche Gemeinschaft zu schaffen, wie Christus sie gewollt hat. Für uns ist dies keine Option, sondern ein Auftrag des Evangeliums.

Jetzt, da wir am Ende dieses Weges angekommen sind, müssen wir feststellen, daß die Ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit Frauen“ eine Dekade von Frauen in Solidarität mit Frauen war. Wir wurden bei unserem Zusammensein daran erinnert, daß die Spiritualität des „Durchhaltens“ ein Vermächtnis unserer Vormütter ist. Wir fühlten uns unter der Kraft des Heiligen Geist und der Zusage der Treue Gottes dazu ermutigt, nicht nur Solidarität zu üben, sondern voreinander Rechenschaft abzulegen. Wir freuen uns unserer erneuerten Kraft.

Durch die „*Lebendigen Briefe*“ haben wir die Antwort unserer Schwestern auf die Frage gehört: „Frau, warum weinst Du?“ Die Frauen haben diese Frage beantwortet, indem sie uns teilnehmen ließen an ihrem verborgenen Schmerz von Isolation, wirtschaftlicher Ungerechtigkeit, Mangel an Teilhabe, Rassismus, religiösem Fundamentalismus, ethnisch bedingtem Völkermord, sexueller Belästigung, HIV/AIDS und Gewalt gegen Frauen und Kinder. Wir klagten. Wir durchforschten die Bibel, und wir beteten. Wir erlebten, daß der Heilige Geist für uns eintrat mit unaussprechlichem Seufzen (Röm 8,26), so daß wir uns gestärkt auf einen heilenden Weg begeben konnten.

Unseren jungen Schwestern bekennen wir, daß wir ihnen manchmal nicht gerecht geworden sind. Wir nehmen die uns vorgetragene Herausforderung an, sie in ihren Gaben zu bestärken und sie zu begleiten, wenn sie unser Vermächtnis des Durchhaltens übernehmen. Wir freuten uns unserer wachsenden Partnerschaft.

Wir sind dankbar für die Solidarität, die unsere hier anwesenden Brüder und die kirchlichen Amtsträger, die uns auf unserem Weg begleitet haben, zum Ausdruck brachten. Gemeinsam wollen wir aus dem biblischen Zuspruch leben, daß wir nach Gottes Bild als Frauen und Männer geschaffen sind (Gen 1,27) und wir den Taufzuspruch erfüllen „Hier ist nicht länger Jude noch Grieche, nicht länger Sklave noch Freier, nicht länger Mann noch Frau, denn ihr seid alle eins in Jesus Christus“ (Gal 3,28).

## *Unsere Vision und unser Versprechen*

Als Frauen und Männer, die am Dekade-Festival teilgenommen haben, fühlen wir uns der Zusage Gottes verpflichtet, eine Welt zu schaffen, in der das ganze Volk Gottes in Fülle leben kann, in der die Menschen die Ressourcen der Erde gerecht teilen, in Harmonie mit der Schöpfung leben und einander als nach Gottes Bild Geschaffene sehen und bestärken.

*DIES BEDEUTET: WIR HALTEN FEST* an der Vision einer neuen menschlichen Gemeinschaft, in der die volle *Teilhabe* aller ihrer Glieder verwirklicht ist, in der niemand aufgrund von Rasse, Geschlecht, Alter, Religion oder kultureller Tradition ausgeschlossen ist und in der die Verschiedenheit und Vielfalt als ein Geschenk Gottes an die Welt gefeiert wird.

*DESHALB* drängen wir, die Frauen und Männer, die am Dekade-Festival teilgenommen haben, unsere Kirchen der Achten Vollversammlung, diese Vision mit uns anzunehmen und mit aller Kraft darauf hin zu arbeiten, daß die finanziellen, geistigen und personellen Ressourcen des ÖRK für die Entwicklung von frauenfördernden Programmen und Bildungsmaterialien eingesetzt werden. Außerdem fordern wir Euch auf, die Schaffung von Netzwerken und anderen Arbeitsmöglichkeiten zu fördern, die Frauen stärken und ihnen den ihnen zustehenden Platz im Haushalt Gottes zurückgeben.

Wir fordern Euch auf, in Eurem eigenen Umfeld Zeit und Energie einzusetzen, um die Übel von Beherrschung und Diskriminierung auszumerzen. Wir rufen Euch auf, die Strukturen und das Handeln der Kirchen kritisch zu überprüfen, damit dieser ausschließende Geist in all seinen gottlosen Formen überwunden wird. *Wir bitten Euch bei diesen Initiativen:*

- theologische Ausbildungsprogramme für Frauen zu schaffen, die ihre Stimmen und ihre Erfahrungen ernst nehmen;
- theologische Curricula zu entwickeln, die Forschungen über das Verhältnis von Männern und Frauen und die Perspektiven von Frauen berücksichtigen;
- Ausbildungsmöglichkeiten für junge Mädchen und Jungen im Geist einer inklusiven und gerechtigkeitsorientierten Gemeinschaft zu schaffen;
- in den Liturgien und im Sprachgebrauch Ausdrucksformen zu entwickeln, die alle Teilnehmenden einschließen;
- Aktionsprogramme zu entwickeln, die helfen, ein Gleichgewicht der Geschlechter, Altersgruppen und Rassen in Führungspositionen sicherzustellen und die kulturelle Identität der Menschen zu würdigen.

Wir sind uns dessen bewußt, daß es eine Reihe von ethischen und theologischen Fragen gibt, die, wie zum Beispiel die Ordination von Frauen, Abtreibung, Ehescheidung, und die Sexualität in all ihrer Vielfalt, sich auf die Mitwirkung auswirken und über die es sich nur schwer in der Kirchengemeinschaft reden läßt. Wir haben während der Dekade festgestellt, daß Fragen der Sexualität in all ihrer Vielfalt besondere Bedeutung haben. Wir verurteilen die Gewalt, die wegen der Meinungsverschiedenheiten in dieser Frage angewandt wird. Voller Sorge setzten wir uns mit dieser Frage auseinander, weil wir wissen, daß sie uns spalten kann. Wir wissen, daß sowohl Frauen wie auch Männer in dieser Frage geteilter Meinung sind und dies für einige keine legitime Fragestellung ist. Wir bitten um die Weisheit und Lei-

tung des Heiligen Geistes, damit wir das Gespräch fortsetzen können und *damit allen Gerechtigkeit widerfährt*.

*WIR HALTEN FEST* an der Abschaffung *von aller Gewalt* in ihren verschiedenen Formen (sexueller, religiöser, psychischer, struktureller, physischer, geistlicher und militärischer Gewalt) und an der Abschaffung der *Kultur der Gewalt*, vor allem dort, wo es um das Leben und die Würde von Frauen geht. Und wir erklären unsere Bereitschaft, allen Versuchen einer Entschuldigung, Verharmlosung und Rechtfertigung von Gewalt zu widerstehen. Als Frauen und Männer des Dekade-Festivals erklären wir, daß Gewalt in der Kirche eine *Sünde wider Gott, die Menschheit und die Erde ist*.

*DESHALB* fordern wir die Achte Vollversammlung auf, ja, wir flehen sie an, *Gewalt gegen Frauen vor aller Welt zur Sünde* zu erklären. In unserer Verantwortung vor Gott und uns selbst empfehlen wir deshalb, das Vollversammlungsthema „Keht um zu Gott – seid fröhlich in Hoffnung“ zum Ausgangspunkt eines Prozesses der Reue und Buße wegen der Beteiligung der Kirchen an dieser Gewalt zu machen und einen Prozeß der Erneuerung der Theologie, der Traditionen und des Handelns der Kirchen zu beginnen, der auf Gerechtigkeit und Frieden für Frauen, Männer und Kinder in ihren Familien und Gemeinden hinzielt. Die Neunte Vollversammlung sollte zum Anlaß dienen, daß wir, d. h. die Kirchen und der ÖRK, uns gegenseitig Rechenschaft über die in dieser Frage erreichten Fortschritte ablegen.

*Unsere Initiativen sollten folgendes beinhalten:*

- Die Schaffung von Chancen und sicheren Räumen und einer fürsorglichen Atmosphäre, wo Frauen ohne Angst über erfahrene Gewalt und Mißbrauch sprechen können, damit die Kultur des Schweigens überwunden werden kann.
- Die Bekanntmachung sexuellen Mißbrauchs, vor allem durch Personen in kirchlichen Leitungspositionen.
- Die Schaffung gerechter Gerichtsverfahren, in denen sowohl die Opfer wie die Täter von Gewalt durch die Aufdeckung der Wahrheit die Kraft der Vergebung und Versöhnung erfahren können.
- Den Verzicht auf jegliche Rechtfertigung von Gewalt durch Bibel und Theologie.
- Die Absage an alle kriegerischen Handlungen, die Entwicklung von Schritten, die dem Krieg jegliche Legitimation entziehen, und die Suche nach Alternativen und gewaltfreien Mitteln zur Beilegung von Konflikten.
- Die Verurteilung der Genitalverstümmelung von Mädchen, des Sextourismus und des Handels mit Frauen und Kindern.

*WIR HALTEN FEST* an der Vision einer Welt, *in der wirtschaftliche Gerechtigkeit herrscht*, in der Armut weder toleriert noch gerechtfertigt wird. Wir wünschen uns eine Welt, in der die Völker des Südens und Ostens mit den Völkern des Nordens und Westens glücklich zusammenleben, in der das Gleichgewicht von Macht und Wohlstand wiederhergestellt ist, und in der Frauen und Kinder nicht länger zu entwürdigender Zwangsarbeit genötigt werden.

*DESHALB* verurteilen wir alle wirtschaftlichen und politischen Umstände, die dazu führen, daß Menschen entwurzelt, im eigenen Land vertrieben und zu Wanderarbeit oder Flucht gezwungen werden. Wir fordern Euch – die Kirchen – bei dieser Achten Erlaßjahrversammlung auf, Armut und alle ihre entwürdigenden Folgen zu einem Skandal vor Gott zu erklären. Wir bitten Euch – unsere Kirchen – inständig,

alles in Eurer von Gott gegebenen Macht und Verantwortung Stehende zu tun, um die zerstörerischen und todbringenden wirtschaftlichen Mächte zu entlarven, die unterdrückerischen Merkmale der globalen Wirtschaft zu benennen, die Liberalisierung der Märkte und die damit verbundenen Kürzungen der Sozialausgaben anzuprangern, weil sie Gott und seiner schöpferischen Absicht für eine verantwortliche Bewahrung der Erde zuwiderlaufen. Wir fordern den ÖRK und seine Mitgliedskirchen auf, sich die UN-Aktionsplattform von Peking und *die UN-Dekade zur Abschaffung der Armut 1997–2007* zu eigen zu machen, und mit anderen Nichtregierungsorganisationen an diesem gemeinsamen Ziel zu arbeiten. Wir bitten Euch – die Kirchen –, gegen alle Formen des Neokolonialismus und alle Auswirkungen des früheren Kolonialismus sowie gegen die ungerechte und unliebsame Einmischung durch Staaten und andere Machthaber in die Angelegenheiten anderer Staaten zu protestieren. Wir drängen Euch – unsere Kirchen –, die Weltbank und den Internationalen Währungsfonds aufzufordern, alle Strukturanpassungsmaßnahmen zu stoppen, die die Verletzlichsten in den ärmsten Ländern, vor allem Frauen und Kinder, treffen.

*Wir bitten Euch dringend bei diesen Initiativen:*

- anlässlich dieser Erlaßjahrversammlung den Erlaß interner und externer Schulden der ärmsten Länder der Welt zu fordern und zu verlangen, daß die dadurch gesparten Gelder zur Verbesserung der Lebensqualität der Armen, vor allem von Frauen, Jugendlichen und Kindern, verwandt werden;
- in den Kirchen, auf lokaler, nationaler und regionaler Ebene, besondere Referate für Wirtschaftsfragen einzurichten;
- Gesetze zu fordern, die das Recht der Frauen auf Eigentum und andere Rechte, beispielsweise das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung, schützen;
- gerechte wirtschaftliche Systeme und Strukturen in Kirche und Gesellschaft zu schaffen, damit Frauen und Männer Fairness erfahren, gleichen Lohn für gleiche Arbeit erhalten, Löhne bekommen, von denen sie leben können und unter würdigen Bedingungen arbeiten können.

### *Erklärung gegen Gewalt und Rassismus*

Wir, die Frauen und Männer des Dekade-Festivals, möchten Euch als Kirchen sagen, daß das Leben in Christus und das Gebet Christi für die Einheit nur mit den Frauen zur Erfüllung kommen kann, und daß die Aufhebung der Gewalt gegen Frauen und die Erkenntnis und Wertschätzung des Bildes Gottes in den Frauen dafür eine Grundvoraussetzung sind.

Wir möchten Euch als Kirchen sagen, daß das Leben in Christus in seiner ganzen Fülle und das Gebet für die Einheit nur dann gewährleistet und aufrichtig ist, wenn nicht in Christi Namen eine Rasse höher bewertet wird als andere, wenn die Kirchen die Schrecken ethnischer Säuberungen, Ausschreitungen gegen Kasten, Fremdenfeindlichkeit und Völkermord anprangern. Wir erklären, daß sowohl Rassismus und Ethnozentrismus dem Willen Gottes widersprechen und keinen Platz in Gottes Haushalt haben dürfen.

Der ÖRK und seine Mitgliedskirchen müssen auch weiterhin entschlossen für die Beseitigung des Rassismus, wo auch immer er auftritt, eintreten. Wir rufen unseren

ÖRK und seine Mitgliedskirchen auf, mit lauter Stimme sich zur Solidarität mit Urvölkern und schwarzen Gemeinschaften zu bekennen und alle Programme und Organisationen wie SISTERS (Sisters In Struggle to Eliminate Racism and Sexism) und ENYA (Ecumenical Network of Youth Action) zu unterstützen, die die biblische Vision einer Welt hochhalten, in der „es nicht länger Jude noch Grieche, nicht länger Sklave noch Freier, nicht länger Mann noch Frau (gibt), denn ihr seid alle eins in Jesus Christus“.

### *An die Kirchenführerinnen und Kirchenführer*

Im Geist der *Lebendigen Briefe* richten wir ein besonderes Wort an Euch als *Kirchenleitende* bei dieser Vollversammlung. Ihr wurdet von Gott und Eurer Kirchengemeinschaft mit Macht und Autorität betraut.

In einer Welt zunehmenden Machtmißbrauchs, der Anmaßung von Autorität und des Mißbrauchs von Machtpositionen, erinnern wir an die Worte Jesu, daß es „unter euch nicht so sein soll“. Die Dekadenbesuche haben jedoch gezeigt, daß in vielen Kirchen Machtmißbrauch herrscht. Wir Frauen waren und sind Opfer dieses Geistes und wir erklären, daß wir ihn nicht länger dulden. Wir bitten Euch Kirchenführerinnen und Kirchenführer dringend, Gottes Vollmacht in Christus beispielhaft vorzuleben und Macht nicht *über*, sondern *mit* Gottes Volk zum Wohle aller auszuüben.

*DESHALB* rufen wir Euch auf, das Ungleichgewicht zwischen den Geschlechtern in Euren Kirchen zu korrigieren und alles zu tun, um in Kirchen und ökumenischen Organisationsstrukturen zu schaffen, die Frauen zugänglich sind und von Frauen als gerecht empfunden werden. Wir bitten Euch dringend, Frauen zur Übernahme von Führungspositionen zu ermutigen und sie zu unterstützen, so daß sie zu einem neuen Verständnis von Macht und Machtgebrauch beitragen können.

### *An die Frauen der Vollversammlung*

Wir, die Frauen beim Festival, laden Euch ein, Euch der Vision und Verpflichtung dieses Briefes anzuschließen. Beim Festival von Frauen aus aller Welt wurden Tränen vergossen in Klage über die Wunden und Leiden im Leben von Frauen. In diesen Tränen erkannten wir uns gegenseitig, von Kontinent zu Kontinent und von Land zu Land. Durch diese Tränen sahen wir einander an und wegen dieser Tränen versprachen wir uns, zusammenzubleiben und weiterzugehen. Auch Eure Tränen sind unsere und Eure Geschichten die unseren. Wir laden Euch ein, mit uns für die Welt von Gottes Verheißung zu arbeiten, zu beten und zu träumen.

Die jungen Frauen beim Festival erinnerten uns alle daran, daß es diese neue Welt nicht geben kann, wenn Frauen sich darauf beschränken, Machtpositionen in Herrschafts- und Unterdrückungssystemen mit Männern nur auszutauschen. Die Bilder der jungen Frauen waren eindeutig. Sie entwarfen neue Organisationsmodelle, in denen die Macht geteilt und jede Stimme gehört wird. Sie entwarfen neue Formen von Partnerschaft, in denen Führungspersönlichkeiten anderen zur Entfaltung verhelfen. Sie entwarfen eine Kirche, in der jüngere und ältere Frauen zusammenarbeiten und in der jede anerkannt wird für das, was sie ist und was sie geben kann.

Dies ist ein neuer Tag, eine erneuerte Kirche und eine verwandelte Glaubensgemeinschaft, und durch die Kraft des Heiligen Geistes wollen wir mit Euch zusammen beitragen, daß sie Wirklichkeit wird.

### *An die Männer der Vollversammlung*

Wir, die Männer beim Festival, sprechen Euch Männer bei der Vollversammlung an. Es ist unmöglich, die fröhliche Hoffnung in Worte zu fassen, die diese Festtage trotz der Klage über die Leiden der Frauen prägte. Als Männer müssen wir uns der Tatsache stellen, daß wir diese Leiden mitverursachen und an den Kulturen von Gewalt und Herrschaft – den Ursachen des Leidens – mitbeteiligt sind. Für uns als einzelne Männer ist es unmöglich, uns von solchen Übeln freizusprechen oder so zu tun, als würden wir ihrer Macht und ihrem Einfluß nicht unterliegen.

Wir laden Euch, die Männer dieser Vollversammlung, ein, Euch auf einen gemeinsamen Prozeß des Bekennens und der Buße einzulassen und zu Gott umzukehren, damit Gott uns verwandle. Unsere Schwestern im Glauben haben das Schweigen gebrochen. Jetzt geht es um die Glaubwürdigkeit unseres Handelns. Aber inmitten dieser Wahrheit haben wir nicht Ablehnung und Vorwurf erfahren, sondern eine großmütige Einladung, in der Freiheit zu leben, die Gott in Christus uns allen geschenkt hat.

### *An die Jugendlichen und Kinder in den Kirchen*

Wir, die Männer und Frauen beim Festival, haben Eure Herausforderungen gehört. Eure Visionen und Euer Engagement haben uns aufgebaut und begeistert. Wir möchten an Euch unsere Spiritualität des „Durchhaltens“ weitergeben, bis eine Kirche verwirklicht ist, in der Ihr nicht nur als Mitwirkende von morgen gesehen werdet, sondern als Begabte des Volkes Gottes von heute. Wir verpflichten uns, uns nach Kräften dafür einzusetzen, daß Ihr keinen Mißbrauch und keine Gewalt, und auch keine ökonomische und soziale Ungerechtigkeit erleben müßt. Wir wünschen uns Eure Partnerschaft und Eure Ideen auf unserem Weg zu einer gerechten und inklusiven Kirche und Gesellschaft.

Zum Schluß geben wir unserer Hoffnung Ausdruck, daß ein eindeutig umrissener Plan für die weitere Arbeit nach der Dekade verabredet werden kann. Wir schlagen vor, daß die kommenden zehn Jahre eine Dekade des Handelns und des theologischen Nachdenkens mit einem klaren Zeitrahmen sein möge; zur Halbzeit soll ein Forum stattfinden und am Ende der Dekade der gesamte Prozeß ausgewertet werden.

Wir bitten Euch, diesen Brief im Geiste der ihm vorausgegangen „Lebendigen Briefe“ anzunehmen. Wir bitten um Eure Gebete und laden Euch ein, mit uns zur Quelle allen Lebens zu kommen, wo die erhaltenden und erfrischenden Wasser unaufhörlich fließen und „neue Wege eröffnen, die reinigen, die heilen, die verbinden und die Wurzeln unserer Träume nähren ... und nie versiegen.“

*Harare – Simbabwe  
27.–30. November 1998*

*Ökumenisches Dekade-Festival  
Vision über 1998 hinaus*

# Texte aus dem Gottesdienst zur Neuverpflichtung

(gehalten am 13. Dezember 1998 in Harare)

## *Die Vision von der Kirche*

Eine/r: Ein Leib und ein Geist,  
wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist;  
ein Herr, ein Glaube, eine Taufe,  
ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist.  
(Eph 4,4–6)

Eine/r: Wir sind durchdrungen von der Vision einer Kirche,  
die alle Menschen in die Gemeinschaft mit Gott und untereinander bringt,

Alle: im Festhalten an der einen Taufe,  
in der Feier des einen Herrenmahls  
und der Anerkennung eines gemeinsamen Amtes.

(Kurze Stille)

Alle: Dies ist uns gegeben; dazu sind wir berufen.

Antwortgesang

Eine/r: Ihr seid auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut; der  
Schlußstein ist Christus Jesus selbst. Durch ihn wird der ganze Bau  
zusammengehalten und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn.  
(Eph 2, 20–21)

Eine/r: Wir sind durchdrungen von der Vision einer Kirche,  
die ihre Einheit im Bekenntnis des apostolischen Glaubens ausdrückt

Alle: in der Pflege konziliarer Gemeinschaft,  
im gemeinsamen Handeln und wechselseitiger Verantwortung.

(Kurze der Stille)

Alle: Dies ist uns gegeben; dazu sind wir berufen.

Antwortgesang

Eine/r: Die Bruderliebe soll bleiben. Vergeßt die Gastfreundschaft nicht; denn  
durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt. Denkt an die  
Gefangenen, als wäret ihr mitgefangen; denkt an die Mißhandelten, denn  
auch ihr lebt noch in eurem irdischen Leib. (Heb 13,1–3)

Eine/r: Wir sind durchdrungen von der Vision einer Kirche,  
die auf uns alle zugeht

Alle: im Teilen,  
in der Fürsorge,  
in der Verkündigung der frohen Botschaft von der Erlösung durch Gott,  
ein Zeichen für Gottes Reich und glaubwürdig im Dienst an der Welt.

(Kurze Stille)

Alle: Dies ist uns gegeben; dazu sind wir berufen.

Antwortgesang

Eine/r: Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid «einer» in Christus Jesus. (Gal 3,27–28)

Eine/r: Wir sind durchdrungen von der Vision einer Kirche,  
dem Volk Gottes auf dem Weg miteinander,

Alle: das Einspruch erhebt gegen alle Trennungen aufgrund von Rasse,  
Geschlecht, Alter oder Kultur,  
das Gerechtigkeit und Frieden zu verwirklichen sucht  
und die Integrität der Schöpfung achtet.

(Kurze Stille)

Alle: Dies ist uns gegeben; dazu sind wir berufen.

### *Die ökumenische Vision*

Dies ist unsere Vision für die ökumenische Bewegung:

Wir sehnen uns nach dem sichtbaren Einssein des Leibes Christi,  
indem wir die Gaben aller,  
die Gaben von Jungen und Alten, Frauen und Männern, Laien und Ordinierten, bestätigen.

Antwortgesang

Wir erwarten die Heilung der menschlichen Gemeinschaft,  
und die Ganzheit Gottes ganzer Schöpfung.

Antwortgesang

Wir vertrauen auf die befreiende Kraft der Vergebung,  
die Feindschaft in Freundschaft verwandelt  
und den Teufelskreis der Gewalt durchbricht.

Antwortgesang

Wir öffnen uns für eine Kultur des Dialogs und der Solidarität  
im Zusammenleben mit Fremden  
und der bewußten Begegnung mit Menschen anderen Glaubens.

Antwortgesang

### *Verpflichtung*

Eine/r: Weil Christus uns auserwählt hat, Freunde zu sein,  
weil Christus uns dazu bestimmt hat, dauerhafte Frucht zu bringen,  
weil Christus uns auferlegt hat, einander zu lieben,  
können wir mit Gottes Hilfe und vertrauensvoll sagen:

Alle: Wir haben den festen Willen, beieinander zu bleiben.

Eine/r: Wir antworten auf das Gebet Jesu Christi,  
daß alle eins seien, damit die Welt glaube. (Joh 17,21)

Alle: Wir sind ruhelos, bis wir zusammenwachsen in Einheit.

Halleluja

Eine/r: Wir werden getragen von der Zusage,  
daß nach Gottes Ratschluß alles zusammengefaßt wird in Christus,  
alles, was im Himmel und auf Erden ist. (Eph 1,10)

Alle: Wir sind fest überzeugt, daß das, was uns verbindet, stärker ist, als  
was uns trennt.

Eine/r: Weder Fehlschläge noch Unsicherheiten,  
weder Ängste noch Bedrohungen  
können unseren Willen schwächen, weiterzugehen auf dem Weg zur Einheit,

Alle: indem wir alle willkommen heißen, die sich uns auf diesem Weg  
anschließen wollen,  
indem wir unsere Vision ständig erweitern,  
indem wir neue Formen des gemeinsamen Zeugnisses und Handelns  
im Glauben entdecken.

Halleluja

## Gegenseitige Anerkennung der Taufe

Anläßlich des zwanzigjährigen Bestehens der ACK in Baden-Württemberg im Jahre 1993 haben Persönlichkeiten aus den Mitgliedskirchen zu mehr Gemeinschaft und Einheit unter den Kirchen des Landes aufgerufen. Wäre es nicht an der Zeit, wurde von Ökumenikern gefragt, Konsequenzen zu ziehen aus den inzwischen vorliegenden ökumenischen Konsens- und Konvergenzdokumenten? Pragmatische Zusammenarbeit zwischen den Kirchen ist legitim und notwendig, aber genügt sie?

Nach fünf Jahren Diskussion und Beratung liegt seit September 1998 eine Erklärung zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe vor, rechtzeitig zum 25jährigen Jubiläum der ACK in Baden-Württemberg.

Die Rezeption eines der wichtigsten ökumenischen Dokumente in diesem Jahrhundert, der Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen zu „Taufe, Eucharistie und Amt“ zeigt, daß sich international und multilateral bezüglich des Sakraments der Taufe eine Konvergenz abzeichnet, die sich zu einem Konsens verdichtet.

De facto erkennen die meisten Mitgliedskirchen der ACK die in den anderen Kirchen gespendete Taufe an. Aber öffentlich dokumentiert, ja schriftlich fixiert wurde diese praktizierte Gemeinsamkeit bisher nicht. Die Mitgliedskirchen der ACK wurden daher angefragt: Welche Bedingungen machen die Kirchen jeweils für die Aner-

kennung der Taufe in den anderen Mitgliedskirchen geltend? Gibt es Probleme bei der Anerkennung der Taufe in Mitgliedskirchen der ACK?

Das Ergebnis der Befragung lautet: 1. Eine mit Wasser (durch Untertauchen oder Übergießen) und im Namen des dreieinigen Gottes vollzogene Taufe ist gültig. Daraus folgt, daß die in dieser Weise in Übereinstimmung mit den Agenden, liturgischen Büchern und Ordnungen der Kirchen vollzogene Taufe als gültig anzuerkennen ist. 2. Sind diese Bedingungen erfüllt, stehen einer gegenseitigen Anerkennung keine Hindernisse im Wege.

Alle zustimmenden Kirchen betonen: Die Taufe ist unwiederholbar. Bei einem Übertritt in eine andere Mitgliedskirche der ACK findet eine Taufe nicht statt, sofern der Übertretende in seiner bisherigen Kirche bereits getauft worden ist.

Aufgrund dieser gewonnenen Übereinstimmung haben 11 Kirchen (es sind nicht alle Mitgliedskirchen der ACK) einer Gemeinsamen Erklärung zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe zugestimmt: Evangelische Brüder-Unität, Evangelische Landeskirche in Baden, Evangelische Landeskirche in Württemberg, Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden, Evangelisch-methodistische Kirche in Baden und Württemberg, Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland, Katholisches Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, römisch-katholische Kirche: Erzdiözese Freiburg, Diözese Rottenburg-Stuttgart, Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, Serbisch-Orthodoxe Diözese für Mitteleuropa.

Nicht unterzeichnet haben: Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten), die Heilsarmee, der Mülheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden, die Syrisch-Orthodoxe Kirche.

*Folgender Wortlaut wurde vereinbart:*

„Die unterzeichnenden Kirchen erkennen ihre Taufe gegenseitig an und erklären:

Die Taufe geschieht im Auftrag Jesu Christi (Mt 28,19f). Die Taufe gibt Anteil an Tod und Auferstehung Jesu Christi im Glauben (Röm 6,3–8; Kol 2,12). In der Taufe wird der Mensch durch den Heiligen Geist aufgenommen in den Leib Christi (1. Kor 12,13). So ist die Taufe Band der Einheit (Eph 4,3–6) und

begründet die Gemeinschaft aller Christen. Die Taufe wird im Namen des dreieinigen Gottes mit Wasser vollzogen. Dem entsprechen die in unseren Kirchen geltenden Taufordnungen. Unsere Taufe in Christus ist ‚ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren‘

(Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Taufe, Nr. 6).

Das in der Taufe geschenkte Heil will immer neu im Glauben angeeignet und in Wort und Tat bezeugt werden. Im Taufgedächtnis werden die Getauften an ihr neues Leben in Christus erinnert.“

Diese Erklärung wurde von den Autoritäten der genannten Kirchen unterzeichnet und ist damit in Kraft getreten.

Diese Erklärung dokumentiert damit erfolgreiche Bemühungen auf dem Weg zu einer größeren Gemeinschaft unter den christlichen Kirchen im Land Baden-Württemberg.

Es handelt sich um eine bisher einmalige multilaterale Erklärung, da sie von einer Vielzahl von Kirchen unterzeichnet wurde. Sie ist daher ein wichtiges Zeugnis für die Einheit der Christen.

*ACK Baden-Württemberg*

## Gestern – heute – morgen

Mitte März 1999 feierte die Unitätsprovinz Nicaragua mit einer Sondersynode das 150jährige *Bestehen der Arbeit der Herrnhuter Brüdergemeine* in dem mittelamerikanischen Land. Von Jamaica aus waren deutsche Missionare an die Ostküste Nicaraguas gereist und hatten in Bluefields ihre Arbeit begonnen, zunächst unter Kreolen, dann sehr bald unter der einheimischen indianischen Bevölkerung.

Die *Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern* feierte am 5. Februar ihr 25jähriges Jubiläum mit einem ökumenischen Gottesdienst, einem Festakt und Standortbestimmungen durch hohe kirchliche Repräsentanten auf dem Freisinger Domberg. Das Statement „Ökumene ist vor allem ein geistliches Geschehen“ des erkrankten Münchner Kardinals Friedrich Wetter verlas der Würzburger Weihbischof Helmut Bauer. Der evangelisch-lutherische Landesbischof Hermann von Loewenich, der rumänisch-orthodoxe Metropolit Serafim und Irmgard Stanullo, Vereinigungsleiterin des Bundes der Evang.-Freikirchl. Gemeinden in Bayern, formulierten ebenfalls ihre „Erwartungen an die Ökumene in Bayern“. Die Predigt im Festgottesdienst hielt der lutherische Pfarrer und AcK-Vorsitzende Helmut Jehle. Auf der folgenden Mitgliederversammlung beschäftigte sich die AcK mit dem Thema: Gewalt gegen Frauen und Mädchen.

Ein „*Freundes/innenkreis der Ökumenischen Centrale e.V.*“ ist in der Ökumenischen Centrale (ÖC) in Frankfurt am Main gegründet worden. Der gemeinnützige Verein macht es sich laut Satzung zur Aufgabe, *die ökumenische Zusammenarbeit und Begegnung mit*

*allen an der Ökumene Interessierten auf breiter Basis durch die ÖC zu fördern* sowie diese ideell und finanziell zu unterstützen. Unter den Gründungsmitgliedern sind Freunde der ÖC, Freunde aus der Basisökumene, Ehemalige aus der Bundes-ACK und der ÖC sowie die Mitglieder des Vorstands der ACK. Die Mitgliedschaft in dem Verein kostet jährlich DM 50,-. Nähere Informationen erteilt die Ökumenische Centrale in Frankfurt/M.: Tel. 069-247027-0.

Der *zentrale Eröffnungsgottesdienst zur Gebetswoche für die Einheit der Christen* fand im Mainzer Dom statt. Das Thema der Gebetswoche 1999 und des Gottesdienstes lautete: „*Gott verheißt: Seht, ich mache alles neu*“ (Offb 21,1-7). Der Gottesdienst wurde gemeinsam von der Bundes-ACK, der ACK Rhein-Main und der örtlichen ACK Mainz durchgeführt. In seiner Predigt warnte EKD-Ratsmitglied und Vorstandsmitglied der Bundes-ACK, Landessuperintendent Walter Herrenbrück, vor konfessioneller Zersplitterung. Die ARD berichtete über das Ereignis in einer Meldung in der Tagesschau wie auch durch Berichte in den Regionalsendungen. Die Gebetswoche wird weltweit vom 18. bis 25. Januar oder zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten (13. bis 23. Mai) begangen.

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland startete am 25. Januar die *Aktion „Lade Deine Nachbarn ein“*. Kirchengemeinden und einzelne Christen sollen angeregt werden, die Initiative zu ergreifen und *Kontakt zu Nachbarn bzw. Gemeinschaften anderer Konfession oder Religion zu knüpfen*. Gemeinsam mit dem jüdischen und muslimischen Zentralrat wollen die

Kirchen zur Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt beitragen. Der Präsident des Deutschen Bundestages, Wolfgang Thierse, hielt die Festrede. Grußworte sprachen u.a. Ignatz Bubis, Vorsitzender des Zentralrats der Juden, Nadeem Elyas, Vorsitzender des Zentralrats der Muslime, Marieluise Beck, die Ausländerbeauftragte der Bundesregierung. Der Vorstand der ACK war vertreten durch den Vorsitzenden, Bischof Dr. Joachim Wanke, Bischof Dr. Walter Klaiber und Vereinigungsleiterin Irmgard Stanullo.

Die *Russische Orthodoxe Kirche will ihre Kontakte zur Europäischen Union verstärken* und einen eigenen Repräsentanten nach Brüssel entsenden. Die Kontakte zwischen den europäischen Stellen und dem Moskauer Patriarchat soll zunächst der russisch-orthodoxe Erzbischof Longin (Düsseldorf) wahrnehmen.

Der *ökumenische Weltgebetstag der Frauen*, der am 5. März stattfand, stand in diesem Jahr unter dem Motto: „*Gottes zärtliche Berührung*“. Frauen aus Venezuela haben die Liturgie gestaltet. Die Kollekte ist bestimmt vor allem für die Ausbildung von Frauen, Möglichkeiten der Existenzgründung und die Gesundheitsvorsorge in Venezuela. Außerdem werden Initiativen für Frauen und Mädchen aus den verschiedenen indigenen Völkern unterstützt.

Am 25. Mai wird in Kassel das 50jährige Jubiläum des Weltgebetstages stattfinden.

Auf einer Tagung des Deutschen Orient-Institutes haben sich führende Repräsentanten von *Islam und Judentum in der Bundesrepublik für eine Annäherung beider Religionen* ausgesprochen. Die fremdenfeindlichen Ausschreitungen hätten Muslime und Juden einander nähergebracht, sagte der Vorsitzende des Zentralrates der Juden, Ignatz Bubis.

Die *Asiatische Menschenrechtskommission* (Asian Human Rights Commission), eine unabhängige, nicht regierungsgebundene Organisation mit Sitz in Hongkong, hat im Internet *einen Cyber-Friedhof für verschwundene Personen* eingerichtet. Die Webseite ([www.disappearances.org](http://www.disappearances.org)) enthält Namenslisten verschwundener Personen in asiatischen Ländern und relevante Hintergrunddokumentationen.

Die *Verteidigung der Menschenrechte und der Schutz der Umwelt* sind zwei wichtige Elemente der christlichen Verantwortung. Dieses Verständnis leitete das Handeln der Evang. Kirche am La Plata seit langem, ist aber jetzt auch in den Statuten der Kirche verankert worden. Die neuen Statuten wurden im Oktober 1998 von der 33. Synode der Kirche angenommen. Die Kirche mit Gemeinden in Argentinien, Paraguay und Uruguay wurde 1991 Mitglied im Reformierten Weltbund.

Die evangelischen Kirchen haben am 21. Februar die 6. Spendenaktion „*Hoffnung für Osteuropa*“ eröffnet. Der russische Journalist Sergej Tschurkin erhielt den „5. Journalistenpreis Osteuropa“, der im Rahmen von „Hoffnung für Osteuropa“ von den evangelischen Kirchen vergeben wird. Die Aktion „Hoffnung für Osteuropa“ wird von der EKD, den 24 evangelischen Landeskirchen sowie Freikirchen und einzelnen Werken unterstützt. Gefördert werden derzeit 180 soziale, pädagogische und diakonische Selbsthilfe-Projekte in Ländern des ehemaligen Ostblocks.

Reformerische Kreise der hannoverschen Landeskirche haben die *Forderung erhoben, bei der Bischofswahl im Juni eine Frau* an die Spitze zu wählen. Eine öffentliche Versammlung, zu der die „Gruppe Offene Kirche“ eingeladen hatte, verabschiedete in Hannover eine

entsprechende Resolution an den Senat und die Synode der Landeskirche.

Die sudanesische Regierung hat sich bereit erklärt, zur *Beendigung des langjährigen Bürgerkriegs eine Abspaltung des unkämpften Südsudans in Kauf zu nehmen*, wenn dies Frieden bringe. Die Auseinandersetzungen mit den Rebellen der „Sudanesischen Volksbefreiungsarmee“ (SPLA) müßten überwunden werden.

Die *katholische Kirche hat sich für einen regulären islamischen Religionsunterricht* in deutscher Sprache an den öffentlichen Schulen ausgesprochen. Er müsse als ordentliches Lehrfach entsprechend dem Grundgesetz erfolgen. Der Unterricht müsse in deutscher Sprache erfolgen, die Lehrkräfte müßten wissenschaftlich und pädagogisch qualifiziert sein, und die Unterrichtsinhalte dürften nicht der Rechts- und Verfassungsordnung widersprechen. Die in Deutschland lebenden Muslime müßten sich einigen, um den für die Bildungspolitik verantwortlichen Ländern ein „autorisiertes Gegenüber“ präsentieren zu können, das für die Inhalte des islamischen Religionsunterrichts verantwortlich sei.

Die *Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) befürwortet islamischen Religionsunterricht* auf der Grundlage des Grundgesetzes. In einer am 24. Februar in Hannover veröffentlichten Stellungnahme heißt es, für muslimische Schüler müsse Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach in deutscher Sprache erteilt werden. Als weitere Bedingungen für die Einführung eines Islamunterrichtes werden qualifizierte und staatlich anerkannte muslimische Lehrer sowie islamische Lehrangebote an Universitäten und eigenständige Lehrerausbildung genannt.

Eine zentrale Voraussetzung für islamischen Religionsunterricht besteht aus Sicht der EKD darin, daß sich die Muslime in Deutschland auf einen offiziellen Ansprechpartner für den Staat einigen. Die bisherige Form des Islamunterrichts, der in den türkischen muttersprachlichen Unterricht integriert ist, entspricht nach Auffassung der EKD nicht Artikel Sieben des Grundgesetzes. Problematisch stuft der EKD-Text auch die enge Anbindung des muttersprachlichen Unterrichts an die staatlichen Stellen der Türkei ein.

*Konfessionelle Zusammensetzung des Bundestages:* zwei Drittel der 669 Bundestagsabgeordneten bekennen sich zu einer der beiden großen Kirchen. 221 Abgeordnete sind evangelisch, 202 gehören der katholischen Kirche an. 18 Abgeordnete geben an, daß sie konfessionslos sind, drei stufen sich als Atheist ein, eine Abgeordnete gehört dem Islam an, zu den Siebenten-Tags-Adventisten gehört ein Bundestagsmitglied. 223 Abgeordnete machten über ihre Religion keine Angaben. (Die Angaben sind entnommen aus der neuen Ausgabe von „Kürschners Volkshandbuch“).

*Die Zahl der Adventisten* ist mit 35.475 getauften Erwachsenen im vergangenen Jahr gegenüber 1997 fast gleich geblieben. Die Zahl der Adventgemeinden erhöhte sich 1998 um eine auf 575 Ortsgemeinden.

*Das Jahr 2000 soll in Südafrika ein „Jahr der Bibel“* werden. Die südafrikanische Bibelgesellschaft will Bibellesepläne in den elf offiziellen Landessprachen verbreiten. Außerdem sollen im ganzen Land Bibelfeste gefeiert werden.

*Christliche Gemeinschaften und Kirchen in Indien werden immer wieder zu Zielscheiben von gewaltsamen Aktionen und vielen Formen von Verunglimpfung.* Träger dieser Aktionen sind verschie-

dene militante Hindu-Gruppen, die alle zur sog. „Sangh Parivar“ gehören, einem Netz militanter und nationalistischer bzw. fundamentalistischer Gruppen, die Politik, Kultur und Nation stärker von ihrem Verständnis des Hinduismus her gestalten wollen. Die Übergriffe auf Priester, Nonnen, christliche Schulen und Einrichtungen wurden so gravierend, daß die indischen Kirchen für den 4. Dezember 1998 zu landesweiten Protesten aufrufen und sowohl dem Präsidenten als auch dem Premier- und Innenminister Memoranden überreichten, in denen die Sorge der Christen über die teilweise massiven Bedrohungen und das zunehmend antichristliche Klima zum Ausdruck gebracht und an den säkularen Charakter des indischen Staatswesens erinnert wurde. *Der Nationale Kirchenrat Indiens plant auf Drängen der Mitgliedskirchen eine Konsultation, auf der über die Haltung der Kirchen und das weitere Vorgehen beraten werden wird.*

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) hat die *Situation der Christen in Indonesien* beklagt. In dem überwiegend muslimischen Land würden Kirchen in Brand gesteckt und Christen angegriffen. Eine Delegation des ÖRK und der Christlichen Konferenz Asiens wird durch Indonesien reisen, um zu erkunden, wie die weltweite ökumenische Bewegung die Kirchen des Landes unterstützen kann.

Das *Motto der Ökumenischen Friedensdekade*, die vom 7. bis 17. November 1999 stattfinden wird, ist „... daß Gerechtigkeit und Frieden sich küssen“ aus dem 85. Psalm. Die Friedensdekade wird getragen von dem Gesprächsforum „Ökumenische Friedensdekade“. Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) und Friedensgruppen führen in diesem lockeren

Zusammenschluß die christlichen Bemühungen um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung fort, die in der DDR und in der Bundesrepublik entstanden sind.

In diesem Jahr begeht das *Katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland* in verschiedenen Gedenkfeiern den *200. Geburtstag von Ignaz von Döllinger*. Der Münchner Kirchenhistoriker wurde durch seinen Widerstand gegen die Dogmen von der Unfehlbarkeit und der Universaljurisdiktion des Papstes, die beim I. Vatikanum in Rom verkündet wurden, einer der geistigen Väter der alt-katholischen Bewegung. Zugleich wurde er durch die Einberufung und Inspiration der sog. Bonner Unionskonferenzen von 1873/74, an welchen orthodoxe, anglikanische, evangelische und alt-katholische Theologen teilnahmen zu einem frühen Wegbereiter des ökumenischen Gedankens.

Die *Evangelische Frauenhilfe in Deutschland und der Deutsche Evangelische Frauenbund* begehen in diesem Jahr ihr *100jähriges Bestehen*. Höhepunkt der Veranstaltungen ist eine Konferenz unter dem Motto „Als Christinnen die Zukunft denken“, die vom 24. bis 26. September in Berlin stattfinden wird.

*Zu einem Dialog der Religionen und mehr gegenseitigem Verständnis* haben führende Repräsentanten von Religionsgemeinschaften in der Bundesrepublik aufgerufen. Unterzeichner des Briefes der Religionen sind u.a. der Vorsitzende des Zentralrats der Juden in Deutschland, Ignatz Bubis, die evangelischen Bischöfe Karl Ludwig Kohlwege und Rolf Koppe, der katholische Bischof Hermann Josef Spital und der Vorsitzende des Zentralrates der Muslime, Nadeem Elyas.

Unter der Trägerschaft „Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Kreise“ soll ein *Netzwerk konfessionsverbindender Paare und Familien* gegründet werden. Der Alltag der konfessionsverbindenden Ehe ist, die Grenzen der Konfessionen zu überwinden und die Einheit in versöhnter Verschiedenheit zu leben. An

verschiedenen Orten – wie z.B. im Benediktinerkloster Neresheim – werden Seminare angeboten, um Erfahrungen auszutauschen und sich Ermutigung zu holen. (Informationen bei AÖK Alpenstraße 6, 82418 Hofheim/Murnau, Telefon 08847-6141)

## Von Personen

Der rumänisch-orthodoxe Metropolitan Serafim von Deutschland und Zentraleuropa wird seinen Dienstsitz von Regensburg nach Nürnberg verlegen. Der Metropolitan ist für Mitglieder der Rumänisch-Orthodoxen Kirche in Deutschland, Österreich, Luxemburg, Dänemark, Schweden und Norwegen zuständig.

Thomas Schiller (35), dpa-Auslandskorrespondent in Paris, ist neuer Chefredakteur der Zentralredaktion des Evangelischen Pressedienstes (epd) in Frankfurt/M.

Udo Hahn, der fast zehn Jahre lang das Ressort „Christ und Welt“ beim „Rheinischen Merkur“ leitete, ist neuer Pressesprecher und Referent für Öffentlichkeitsarbeit der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD).

Prof. Dr. Carl Gerold Fürst, emeritierter Kirchenrechtler, ist von Papst Johannes Paul II. zum Komtur des Sankt Gregoriusordens ernannt worden. Der Theologe gilt u.a. als Spezialist für das kirchliche Gesetzbuch der mit Rom verbundenen orientalischen Kirchen und hat als Konsultor für die Revision dieses Werks gearbeitet.

Dina Maria Dierssen wird im September neue Geschäftsführerin der Frauenarbeit der Evangelischen Landes-

kirche in Württemberg. Sie wird Nachfolgerin von Traute Peters, die Ende März in den Ruhestand ging.

Trutz Rendtorff, Professor für Systematische Theologie und Ethik an der Münchner Universität, geht zum 1. April in den Ruhestand. Er ist einer der bedeutendsten evangelischen Theologen der Nachkriegszeit und hat den Protestantismus der Gegenwart maßgeblich mitgeprägt. Er ist Mitglied der EKD-Synode, der Synode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), des Kuratoriums der Evangelischen Akademie Tutzing und weiterer kirchlicher und gesellschaftlicher Organisationen.

Prof. Dr. Ilona Riedel-Spangenberg, Mainzer Kirchenrechtlerin, ist Vorsitzende des Katholisch-Theologischen Fakultätentages in Deutschland. Sie wurde in Münster als erste Frau in dieses Amt gewählt. Sie ist Nachfolgerin des Münsteraner Alttestamentlers Erich Zenger.

Der Erzbischof von Mailand, Kardinal Carlo Maria Martini, ist vom Internationalen Rat der Christen und Juden mit der Medaille „Frieden durch Dialog“ geehrt worden.

Beate Kraus, Reutlingen, ist auf der 8. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen als Vertreterin der

United Methodist Church (Evangelisch-methodistische Kirche) in den Zentralausschuß berufen worden.

*Es vollendeten  
das 90. Lebensjahr:*

Dom Helder Camara, brasilianischer Befreiungstheologe, am 7. Februar;

*das 75. Lebensjahr:*

Dietrich Affeld, früherer Präses der EKU-Synode im Bereich der DDR am 27. Dezember 1998;

Horst Krockert, früherer hessen-nassauischer Oberkirchenrat, der von 1982 bis 1989 Leiter des Öffentlichkeitsreferates der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau war, am 17. Februar;

Landesbischof i.R. Prof.Dr. Eduard Lohse, von 1975–1978 Leitender Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD); früherer Ratsvorsitzender der EKD; am 19. Februar;

*das 70. Lebensjahr:*

Patriarch Alexij II, Patriarch von Moskau und ganz Rußland, am 23. Februar;

Prälat Wilhelm Schätzler, Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz i.R., am 8. März;

Altbischof Johannes Hempel (Dresden), früherer Vorsitzender des DDR-Kirchenbundes (1982–1986), am 23. März;

*das 65. Lebensjahr:*

Axel von Campenhausen, Kirchenrechtler, am 23. Januar;

Prälat Dr. Aloys Klein, leitender Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik in Paderborn und Professor für Ökumenische Theologie, am 23. Februar;

*das 60. Lebensjahr:*

Rüdiger Minor, früherer methodistischer Bischof in Ostdeutschland, seit 1992 Leiter der Russischen Evangelisch-methodistischen Kirche, am 22. Februar;

Landessuperintendent Walter Herrenbrück, Vorstandsmitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, am 18. April;

*Verstorben sind:*

Peter („Piet“) Janssens, katholischer Kirchenmusiker und ökumenischer Liedermacher, im Alter von 64 Jahren im Dezember 1998;

Walter Pabst, Oberkirchenrat i.R., langjähriger Ökumene-Referent des Bundes Ev. Kirchen (BEK), theologischer Referent des Lutherischen Kirchenamtes und Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR, im Alter von 86 Jahren am 12. Januar;

Prof. Dr. Oscar Cullmann, reformierter Basler Neutestamentler und Ökumeniker im 97. Lebensjahr, am 16. Januar in Chamonix;

Pastor Dr. Helmut Mohr, Mitglied des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, im 62. Lebensjahr am 24. Januar;

Walter Zeschky, Präsident des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, am 14. Februar im Alter von 70 Jahren;

Gerhardt Brandt, früherer Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, am 16. Februar im Alter von 77 Jahren.

# Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 31. März 1999)

## I. Ökumenischer Rat der Kirchen / Ökumenische Bewegung

*Günther Gaßmann*, Der Ökumenische Rat der Kirchen 1990–1998 – Ergebnisse der Arbeit und des Jubiläums 1948–1998, KNA-ÖKI 1/2/99, S. 11–13;

*Harare '98*. Zum Ringen um das Selbstverständnis des ÖRK. Berichte vom Generalsekretär und Vorsitzenden des Zentralausschusses u.a., epd-Dok 2/99;

*Harare '98*. – Afrika, – Frauendekade, epd-Dok 3/99;

*Harare '98*. Beiträge von Philip Potter und Emilio Castro. Grußworte des Ökumenischen Patriarchen und des Papstes, Finanzlage, neuer Zentralausschuß, epd-Dok 8/99;

*Harare '98*. – Die Botschaft der Vollversammlung und die wichtigsten Erklärungen und Beschlüsse. epd-Dok 9/99;

Die Zukunft der Kirche ist eine Fraunfrage (Ökumenischer Frauenkongreß in Ludwigsburg, Oktober 1997), epd-Dok 6/99;

Kardinal *Carlo Maria Martini*, Bedeutung der Ökumene. Vortrag am 18. Januar 1999 auf Einladung des Internationalen Rates der Christen und Juden in Heppenheim. Dokumentiert in KNA-Dokumente 3/1999;

*Noko Frans Kekana*, The Church and the Reconstruction of South Africa: an ecumenical missiology, Exchange 1/99, 41–59.

## II. Reformation

*Marlies Mügge*, Luther und die Reformation als Lebensmitte. Vor 500 Jahren

wurde Katharina von Bora geboren, KNA-ÖKI 5/99, 10–11;

*Martin H. Jung*, Der Beitrag von Frauen zur Reformation und die Bedeutung der Reformation für Frauen, KNA-ÖKI 8/99, 5;

*Gottfried Seebaß*, Die Reformation als ökumenisches Ereignis, EvTheol 1/99, 4–12.

## III. Religionsunterricht

*Eckhart Marggraf*, Raus aus der Defensive – Muslimischer Religionsunterricht im Blickfeld der Kirchen, EvKom 2/99, 30–31.

## IV. „Ut unum sint“

*Karl-Joseph Kuschel*, Sind Kirchenspaltungen überwindbar? Eine kritische Analyse der Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint“ aus katholischer Sicht, EvTheol 4/98, 252–262;

*Jürgen Moltmann*, Ökumene im Zeitalter der Globalisierungen. Die Enzyklika „Ut unum sint“ in evangelischer Sicht, ebd., 262–269.

## V. Die Opfer nicht vergessen

*Martin Stöhr*, Am Ende des unmenschlichsten Jahrhunderts: Die Opfer nicht vergessen, Junge Kirche 2/99, 87–94;

*Thomas Hoppe*, Von der Würde der Opfer. Zur internationalen Auseinandersetzung mit der Last jüngster Geschichte, HerKorr 3/99, 139–145.

## VI. Frauen und Kirche

*Elisabeth Schüssler Fiorenza*, *Ecclesia semper reformanda*. Theologie als Ideologiekritik, *Concilium* 1/99, 70–77;

*Angela Berlis*, Die Frauenordination – ein Testfall für Konziliarität, ebd. 1/99, 77–84.

*Christiane Neuhausen*, Gott als Vater und Mutter. Die Methodisten in England stellten ihr neues Gebetbuch vor, *KNA-ÖKI* 11/99, S. 4.

## VII. Theologie und Geschichte

*Karin Priester*, Kleine Unsterblichkeit. Nur eine Erinnerungskultur macht den Tod erträglich, *HerKor* 3/99, 36–38;

*Antje Vollmer*, Primat des Politischen. Wegbereiter posttotalitären Denkens und Handelns, *HerKorr* ebd., 25–27.

## VIII. Dokumentationen

*Informationen über (vor allem röm.-kath.) theologische Beiträge aus Afrika, Asien, Ozeanien und Lateinamerika*, eine Zeitschriftenschau, Zusammenfassungen ausgewählter Beiträge, Buchanzeigen über theologische Konferenzen sowie ein Autoren- und Sachregister bietet die Publikation „Theologie im Kontext“ 1/1999, hg. vom Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V. in Aachen.

Seit Januar 1999 gibt es einen neuen monatlichen Informationsdienst unter dem Titel „Daten und Fakten“ der Katholischen Nachrichtenagentur (KNA). Er bietet neueste Statistiken aus der katholischen Kirche in Deutschland und weltweit an und will darüber hinaus Fakten über Entwicklungen und Strukturen in den christlichen Kirchen und in den Weltreligionen liefern. Ein monatlicher Festkalender erinnert an Fest- und

Gedenktage aller Religionen. E-Mail: <http://www.kna.de>.

Das erste umfassende Handbuch über die reformierten Kirchen der Welt ist jetzt in den USA herausgekommen. Die Autoren sind die Genfer Theologen Lukas Vischer, emeritierter Professor an der Evangelisch-Reformierten Theologischen Fakultät der Universität Bern, und Jean-Jacques Bauswein, früherer Direktor des Internationalen Reformierten Zentrums John Knox in Genf. Das 740 Seiten starke Handbuch „Die reformierte Familie weltweit“ umfaßt 746 Kirchen und 529 theologische Schulen in 149 Ländern. Es enthält neben zahlreichen Informationen über die Kirchen einen Abriß der Kirchengeschichte der jeweiligen Länder.

„... und wer borgt, ist des Gläubigers Knecht“. Ein ökumenisches Studien- und Arbeitsheft zum Schuldenproblem, hg. von EMW, Missio und Misereor;

*Gestaltung und Kritik*. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert. Diskussionsgrundlage für einen Konsultationsprozeß, März 1999. Ein Impulspapier vorgelegt von EKD und Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF), epd-dok 10/1999.

## IX. Weitere interessante Beiträge

*Vom Nutzen des Marketing für die Kirche*. Tagung des Arbeitskreises Evang. Unternehmer in der Evang. Akademie Arnoldshain, epd-dok 7/99;

*Globalisierung der Wirtschaft – Bankrott der Politik?* epd-Dok 1/99;

## Neue Bücher

### ZUKUNFT DER KIRCHEN

*Wolfgang Huber*, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche. Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 1998, 335 Seiten. Gb. DM 44,-.

Einfach beglückend, solch ein Buch über unsere – in den Medien nicht selten unfair behandelten, von Herrn und Frau Jedermann moralisch herumkommandierten oder trotzig verteidigten – Kirchen in die Hand zu bekommen. Beglückend deshalb, weil sein Autor der Kritik nicht apologetisch ausweicht oder Beanstandungen ins Leere laufen läßt, sondern ihnen auf den Grund geht und sie in die Sprache übertragen und an den Platz stellen kann, von denen aus sie aufbauend zur Wirkung kommen können. Häme und Ironie verwandeln sich in brauchbare Argumentation.

Also ein Sokrates im Zeitalter globaler sophistischer Dialektik, der nicht mitpalavert im Reigen derer, die herbeireden, was sie angeblich beschwören, um es abzuwehren? Ja, in der Tat; denn dieser Umwandlungskunst negativ eingesetzter Analyse in vertrauensbildende Impulse bedürfen wir dringend, übrigens im ganzen Bereich unserer Kultur. Dazu genügt nicht, daß einer schärfer sieht als andere, obwohl auch das bei Wolfgang Huber in vielen der in diesem Buch angesprochenen Bereiche der Fall ist. Wie beim Humanum insgesamt, so gelingt diese Umwandlung hier als Frucht einer Theologie, die methodisch umsetzt, was für Wolfgang Huber der auch heute tragende Grund des Kircheseins ist: Freiheit aus Glauben. Sie führt zu der gelassenen Konzentration, in der er die Phänomene durchdenkt. Sie

ermöglicht ihm einen ideologiefreien Gebrauch des Spracharsenals, das die Soziologie bereitstellt und verleiht seiner schlichten Sprache Glanz und Überzeugungskraft.

Beglückend übrigens auch, daß noch immer ein solches, im Bereich des Geistes missionarisch wirkendes Buch hingestellt ist in eine Reihe, die – von der Bertelsmann-Stiftung initiiert und herausgegeben – durch Projekte zu anderen Krisen- und Konfliktfeldern unserer Gesellschaft „geistige Orientierung“ bietet. Der Rezensent kennt davon nur das von Martin Greiffenhagen verantwortete Vorgängerprojekt „Politische Legitimation in Deutschland“ (1997) und beglückwünscht die Stiftung zu einem Unternehmen, wie es im Vorwort von Werner Weidenfeld erläutert und auf den letzten Seiten (333–335) im gegenwärtigen Stand beschrieben wird.

Was den Aufbau bei Huber betrifft, fragte sich der Rezensent zunächst, ob es gut getan ist, mit einem „Resümee“ des Projekts zu beginnen. Indessen sind viele, die erreicht werden sollen, zu selektivem Lesen gezwungen. Hier regt dieser Start an, mit dem Resümee zwar einzusteigen, es aber nicht unbedingt zu Ende zu lesen, sondern wo Zustimmung oder Widerspruch erwacht, sogleich die Begründungen vorzunehmen: Gesellschaftlicher Wandel und Kirche (II); Offene und öffentliche Kirche (III mit den Unterabschnitten „Kirche in der Öffentlichkeit, Grundvollzüge christlichen Gemeinschaftshandelns, Die Erkennbarkeit der Kirche“); Die Aktualität christlicher Freiheit (IV), Die Zukunft der Kirche (V) und Kirche in der Zivilgesellschaft (VI). Wir alle, auch diejenigen, die sich im ökumenischen Tagesgeschäft lehrmäßig mit den Über-

einstimmungen im Verständnis der Kirche befassen, dürfen uns die Freude nicht entgehen lassen mitzuvollziehen, wie Wolfgang Huber die eingangs umrissenen „Drei Aufgaben der Kirche“ (S.11–13) entfaltet: (1) den Menschen persönliche Gewißheit zu vermitteln und sich an der Suche nach einem neuen gesellschaftlichen Leitbild zu beteiligen; (2) der ihr anvertrauten Freiheit eine überzeugende Gestalt zu geben; (3) die Sozialformen des christlichen Glaubens, darunter als grundlegende den Gottesdienst, zu erneuern.

Wie gut, daß dieser Autor Bischof der werdenden Hauptstadt ist und nun auch dem Zentral- und Exekutiv Ausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen angehört. Es gibt durchaus ökumenische Hoffungszeichen.

*Hans Vorster*

*Gerhard Feigl/Ulrich Kühn* (Hg.), *Wege der Kirchen im Umbruch der Gesellschaft. Eine ökumenische Bilanz: Benno-Verlag und Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1998. 184 Seiten. Kt. DM 24,80.*

1966, also fünf Jahre nach dem Mauerbau und ein Jahr nach Abschluß des 2. Vatikanischen Konzils, entschlossen sich die evangelischen und katholischen Kirchenleitungen in der DDR, als „Forum des Austauschs im ökumenisch-theologischen Problemfeld“ einen Ökumenisch-Theologischen Arbeitskreis zu gründen und zu finanzieren. Pate gestanden hat dabei die auch als Stählin-Jaeger-Kreis bekannte Parallele in der alten Bundesrepublik. Einen Überblick über das Zustandekommen und die im Osten geleistete Arbeit bietet das Vorwort und Anhang 2 dieser begrüßenswerten Publikation. Zugleich wird im Vorwort auch der einleuchtende Grund genannt, warum

beide Arbeitskreise nach der Wende nicht fusionierten. Der östliche Arbeitskreis sah sich und die verantwortlichen Kirchenleitungen sahen ihn vor einem „spezifischen Auftrag“, nämlich dem einer ökumenisch-theologischen „Reflexion über Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Wege beider Kirchen im Umbruch der Gesellschaft, die für die zukünftige Orientierung relevant wären“ (S. 8). Das Ergebnis, das der Arbeitskreis in einer fünfjährigen Arbeitsphase (1991–1996) erreichte, liegt in diesem Band vor, der als Anhang 1 auch die Mitglieder beim Abschluß eines Unternehmens benennt, das in vier Schritten angegangen wurde: (1) Vorläufige Wahrnehmung der veränderten Situation, (2) Theologische Grundoptionen im Blick auf die Verantwortung der Kirchen in der Gesellschaft, (3) Wirtschaftsethik im Umbruch der Gesellschaft und (4) Kirchliches Selbstverständnis im Wandel.

Zunächst fällt auf, wie wenig die (auch für den westdeutschen Beobachter verifizierbaren) Wahrnehmungen der Situation in der Darstellung der theologischen Grundoptionen aufgegriffen sind. Man hatte Martin Seils und Lothar Ullrich wohl gebeten, diese Grundoptionen unabhängig von der Situation vorzustellen. Doch hätten dann zum Kernpunkt des Umbruchs, der Misere zentral gesteuert sozialistischer ökonomischer Prinzipien und deren Auswirkung auf die Gesellschaft, nicht auch Osterfahrungen und -experten zu Wort kommen müssen? Damit ist nichts gegen die qualifizierten Darlegungen von Walter Kerber SJ und Martin Honecker gesagt. Nur hätte sich dadurch umgehen lassen, daß die Annäherung an die DDR-Realität und an die konkreten Notwendigkeiten des Umbruchs ziemlich abstrakt gedeutet sind. Eine von DDR-Erfahrungen gesteuerte Reflexion über Schwierigkei-

ten und Chancen der notwendigen ökonomischen Lernprozesse und ihr Platz in einer künftigen ökumenischen Ethik hätte diese Publikation wesentlich mehr bereichert.

Diese Fehldisposition ist auch insofern bedauerlich, als so der östlichen wie westlichen Leserschaft vorenthalten bleibt, welchen Einfluß der *ökonomische Kontext* (!) auf den Wandel des kirchlichen Selbstverständnisses hatte und bis heute hat.

Für die Zeitgeschichte ist bedeutsam zu erfahren, welchen Beitrag der heutige Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Bischof Joachim Wanke, zum Abbau innerkatholischer Abschottungen längst vor der Wende geleistet hat. Aufmerksame Leser und Leserinnen können anhand dieser Publikation aber auch abschätzen, was die EKD und die römisch-katholische Kirche in den zu Ende gehenden neunziger Jahren zu bewältigen hatten und ökumenisch erreicht haben. Im neuen Gemeinwesen kam seit der Wende ein deutliches Mehr an kirchlichen, gesellschaftspolitischen und ethischen Gemeinsamkeiten zum Zuge und verhinderte zugleich, daß die nach der Wende im Osten wieder auflebenden, gegensätzlichen konfessionellen Grundmuster die Ökumene in Deutschland ernsthaft gefährden konnten. Dazu mußte der Reflexionsstand, über den hier Rechenschaft abgelegt wird, nach beiden Seiten und zu beiderseitigem Gewinn kräftig erweitert werden, wie es z.B. auch durch die Ökumenische Versammlung in Erfurt und durch den gemeinsamen Gang in die europäische Ökumene geschah.

Hans Vorster

Michael Welker/David Willis (Hg.), *Zur Zukunft der Reformierten Theologie*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1998. 606 Seiten. Pb. DM 98,-

Der Aufbau des Buches ist sein Programm und auch das der reformierten Theologie. Michael Welker und David Willis haben mit der Sammlung „Zur Zukunft der reformierten Theologie“ ein Werk veröffentlicht, das die vielfältigen Facetten reformierter Theologie aufnimmt, ohne sich im reformierten Allerlei zu verlieren.

Mit dem Aufbau „Aufgaben – Themen – Traditionen“ ist es den Herausgebern gelungen, die immer wieder gesuchte und oft beschworene Identität reformierter Theologie deutlich zu machen. „Theologie ist niemals... ein geschlossenes System“ (Edmund Za Bik, S. 105), reformierte Theologien bilden sich nicht im Bekenntniskanon, sondern allererst im Oszillieren zwischen aktuellen Herausforderungen und traditionellen Bindungen durch Kontext, Kultur, Gesellschaft und konfessionelle Prägungen. Daher heißt das vorliegende Buch nicht „Die Zukunft der reformierten Theologie“, als wäre reformierte Theologie in Zukunft fixierbar, sondern „Zur Zukunft...“, und daher beginnt es nicht mit einem Rückblick in die Theologiegeschichte, sondern mit aktuellen Aufgaben. Am Anfang steht die Herausforderung.

A. *Was brauchen wir? (Aufgaben):*

Die Frage zeigt an, daß reformierte Theologie keine Schreibtischtheologie ist, sondern sich an der Nachfrage orientiert. Die Antwortversuche beziehen sich sowohl auf reformierte Theologie als Ganze wie auch auf reformierte Theologie im Kontext.

Brian Gerrish aus Chicago legt zunächst fünf Kriterien einer reformierten Geisteshaltung für die moderne Welt

fest: 1. Ehrfurcht vor den Traditionen („Wir sind nicht besser als unsere Väter“), 2. Kritik an den Traditionen („ecclesia reformata semper reformanda est“), 3. Offenheit gegenüber akademischer Theologie bei gleichzeitiger Verpflichtung gegenüber der Kirche, 4. Zugewandtheit zur Praxis, 5. Dienst am Wort. Mit diesen Kriterien ist der Leser/die Leserin für die folgenden Beiträge ausgestattet, um sie vor ihrem jeweiligen Hintergrund zu verstehen und zu prüfen.

Janos Pasztor, systematischer Theologe in Budapest, setzt die Katholizität reformierter Theologie als eines ihrer entscheidenden Identitätsmerkmale fest, um so ihre Auflösung in Beliebigkeit zu vermeiden und zugleich ihre grundsätzliche Offenheit und Universalität zu gewährleisten. Nobou Watanabe (Tokio), Choan-Seng Song (Berkeley/Genf), Edmund Za Bik (Birma), Watik-Wahba (Kairo), John de Gruchy (Kapstadt), Jürgen Moltmann (Tübingen), Michael Welker (Heidelberg) und Beatriz Melano (Buenos Aires) beziehen sodann Kriterien reformierter Theologie auf ihren jeweiligen kulturellen und sozialen Kontext und konkretisieren somit die Aufgaben reformierter Theologie. Es ist dem Buch und seiner Zielsetzung angemessen, daß sich der Herausgeber M. Welker in diese kontextuellen Beiträge einreicht und sich nicht in westeuropäischer Manier über die anderen Beiträge erhebt, um sie aus der Vogelperspektive zu reflektieren. Auch darin zeigt sich ein Merkmal reformierter Theologie: Ihre Wurzeln liegen zwar in Westeuropa, aber ihre Identität wird schon längst nicht mehr nur von hier gesteuert, sondern von den Ländern, in welche die reformierte Theologie von der Schweiz, von Schottland und schließlich von Amerika herkommend transportiert wurde und in denen sie

eigene Wurzeln geschlagen hat. Die Mitgliederzahlen dieser reformierten Kirchen (bspw. in Korea oder Australien) übersteigen inzwischen weit die Mitgliederzahlen ihrer Herkunftsländer. Wie sieht kontextuelle reformierte Theologie in Deutschland aus? Es ist sicher kein Zufall, daß die deutschen Beiträge von Jürgen Moltmann (Tübingen) und Michael Welker (Heidelberg) im ersten Teil, von Christian Link (Bochum) im zweiten und von Hans-Joachim Kraus (Göttingen) im dritten Teil jeweils die Identität reformierter Theologie auch aus ihrem Verhältnis zu Israel entwickeln – was zwar bereits in Calvins Bundesschlußtheologie angelegt ist, aber doch vornehmlich im westeuropäischen Kontext aufgrund seiner Geschichte im 20. Jahrhundert berechtigterweise rezipiert wird.

Also: Was brauchen wir? Die Antworten der Autoren (überwiegend immer noch Männer) sind so vielfältig wie ihre Herkunftsländer. Sie alle sehen jedoch einen Zusammenhang zwischen aktuellen ethischen Herausforderungen an die Gesellschaft und ihre jeweilige Tradition. Calvins „tertius usus legis“ wird hier zum Kriterium aus reformierter Theologie für reformierte Theologie (vgl. M. Welker, S. 181). Nach der Aufgabenstellung folgt die „Feldsichtung“.

#### *B. Was haben wir? (Themen):*

Der zweite Teil des Buches unterbreitet ein Angebot reformierter Lehren zu verschiedenen Topoi. Die Themen sind entweder selbst typisch reformiert (so z.B. David Willis, Princeton: „Barmen und die künftige Orthodoxie der reformierten Theologie“, Walter Herrenbrück, Leer: „Ältestenam und Gemeindeführung“) oder werden auf typisch reformierte Weise behandelt (so z.B. Thomas Torrance, Edinburgh: „Die Substanz des Glaubens“, William Placher, Crawfordswill: „Die Verwundbarkeit

Gottes“, Leanne van Dyke, San Francisco: „Die Vielfalt der Sühnevorstellungen in der reformierten Tradition“, Lukas Vischer, Genf: „Kirche – Mutter aller Gläubigen“ oder Nancy Duff, Princeton: „reformierte Theologie und medizinische Ethik“). Die Beiträge bilden kein geschlossenes Kompendium reformierter Theologie, sondern verstehen sich als Tiefbohrungen zu einzelnen Aspekten reformierter Theologien.

Erst nach Aufgabenstellung und Feldsichtung folgt im dritten Teil der Rückblick in die Theologiegeschichte.

### *C. Was bieten die Vorfahren? (Traditionen)*

Befragt werden in chronologischer Abfolge verschiedene Väter reformierter Theologie. Zunächst Calvin: „Calvins theologische Schriften (weisen) eine wirklichkeitsnahe Qualität (auf), die ihnen sowohl für Calvins Gegenwart als auch für spätere Zeiten und Situationen Überzeugungskraft verlieh.“ (John Leith, S. 387). So prüfen die Verfasser die Gültigkeit der Gedanken Calvins für aktuelle Aufgaben und Themen reformierter Theologie: John Leith (Richmond) lobt Calvins wirklichkeitsnahe Theologie und Sprache, Willem Balke (Werkhoven) seine Erfahrungsbezogenheit, Hans Helmut Eßer (Münster) Calvins Sozialethik. Für besonders gelungen erachte ich Dawn de Vries' Beitrag über den Vergleich der Predigten Schleiermachers und Calvins über Lk 2. Hierin entwickelt de Vries eine Homiletik, in der die Predigt als inkarnatorisches Ereignis und damit als Sakrament zur Sprache kommt (s. S. 453). Jan Milic Lochman (Basel) und John Hesselink (Holland, Michigan) kompletieren nicht nur das Bild reformierter Theologie in den vergangenen Jahrhunderten, sondern verweisen auf die Eigenständigkeit der tschechischen Reformation und die Besonderheit holländisch-amerika-

nischer reformierter Kirchen. Ein besonderer Gewinn für die deutschsprachige Forschung sind die Beiträge über Jonathan Edwards von Sang Hyun Lee (Princeton): „Jonathan Edwards' Konzeption der Trinität – eine Quelle für gegenwärtige reformierte Theologie“ und von Amy Platinga Pauw (Louisville): „Die Zukunft der reformierten Theologie – einige Lehren von Jonathan Edwards“. Edwards' Theologie wurde bislang im deutschsprachigen Raum zu Unrecht vernachlässigt und hat hier nun Aufnahme gefunden. Daß die beiden Beiträge über Karl Barth aus amerikanischer Feder stammen (Bruce McCormack, Princeton: „Die Summe des Evangeliums – Die Erwählungslehre in den Theologien von Alexander Schweizer und Karl Barth“ sowie Daniel L. Migliore, ebenfalls Princeton: „Reform der Theologie und Praxis der Taufe – Die Herausforderung Karl Barths“), zeigt den lebendigen Dialog zwischen amerikanischer und deutscher reformierter Theologie an. Der Schlußbeitrag von Eberhard Busch (Göttingen) „Die Nähe der Fernen – reformierte Bekenntnisse nach 1945“ würdigt schließlich die Bekenntnisse der sog. „jungen Kirchen“, die bereits von Lukas Vischer in dem Band „reformiertes Zeugnis heute“, Neukirchen 1988, herausgegeben und mit einer Einleitung versehen wurden. Es lohnt sich übrigens, das vorliegende Buch von Welker und Willis als vertiefenden Kommentar zu den von Vischer herausgegebenen Bekenntnissen zu lesen.

Welker und Willis haben sich bemüht, eine möglichst breite Autorenschaft für ihr Buch zu finden. Daß es nicht gelungen ist, aus allen Kontinenten und Ländern mit reformierten Traditionen Autor/-innen zu finden, ist nicht den Herausgebern anzulasten, sondern liegt auch an der Krise und Spaltungstendenz

reformierter Kirchen. Man hätte sich allerdings von den Herausgebern eine jeweils kurze Einleitung zu dem Verfasser/ der Verfasserin gewünscht. Gerade aufgrund der beanspruchten Kontextualität hätte eine kurze Autor/-innenbeschreibung das vielfältige und schöne Bild reformierter Theologien, das wir in diesem Buch vorliegen haben, abgerundet.

*Gesine v. Kloeden*

## FESTSCHRIFT

*Harald Becker/Erich Geldbach u.a. (Hg.), Was hast du, das du nicht empfangen hast? Dr. Eduard Schütz zum siebzigsten Geburtstag, WDL-Verlag, Berlin 1998. Pp. 188 Seiten. DM 27,80.*

Ein deutscher baptistischer Theologe wird 70. In der Regel ist das nicht unbedingt ein Ereignis, das kirchenöffentliche Aufmerksamkeit erweckt und gar zur Herausgabe einer Festschrift führt. Bei Eduard Schütz, dem ehemaligen Rektor des Theologischen Seminars des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, langjähriges Mitglied in DÖSTA und in der ACK-Delegiertenversammlung – da müßte und sollte das anders sein. So jedenfalls dachten einige der Weggefährten des Jubilars und überraschten ihn und die interessierte ökumenische Öffentlichkeit mit einer Festschrift zu seinem Geburtstag. Die in dem knapp 190seitigen Buch vereinten Beiträge schlagen einen weiten Bogen von persönlich gefärbten Erinnerungen ehemaliger Schüler, Studenten und Freunde bis hin zu theologischen Abhandlungen und exegetischen Reflektionen von alten und jüngeren Mitstreitern, Kollegen und ökumenischen Gesprächspartnern. Ergänzt wird dieses bunte Mosaik durch eine

sehr informative Bibliographie, die eine aufschlußreiche Übersicht gibt über die zahlreichen, vielfältigen und verstreuten Veröffentlichungen (überwiegend Aufsätze) des Theologen.

Was die Breite der Bibliographie verdeutlicht, findet auch in dem Spektrum der Beiträge seinen Widerhall. Es kommt die Fülle der Themen zur Sprache, die das Denken, Lehren und Leben von Eduard Schütz kennzeichnen. Ob es die Hermeneutik, die Fragen der christlichen Sozialethik und der missionarischen Herausforderungen der Kirche in einer nachchristlichen Gesellschaft sind, oder die für einen Baptisten und Kongregationalisten sehr kennzeichnenden und typischen Themen von Taufe und ortsgemeindlicher Autonomie. Die Palette macht die vielen Bezüge der theologischen Arbeit von E. Schütz anschaulich und unterstreicht, daß der baptistische Theologe im Bereich der deutschen Ökumene als ein geschätzter und kompetenter Gesprächspartner und als ein profilierter Anwalt freikirchlicher Traditionen und Anliegen anzusehen ist.

Unter ökumenischem Blickwinkel sind vor allem zwei Beiträge herauszugreifen, ohne dabei die anderen in ihrem Gewicht schmälern und abwerten zu wollen. Der Aufsatz von Erich Geldbach geht der „Frage der Autonomie der Ortsgemeinde im Baptismus“ nach. Seine Ausführungen sind eine instruktive und erhellende Darstellung historischer Ursprünge und Wurzeln am Beginn der baptistischen Bewegung im englischen Puritanismus des 17. Jahrhunderts. Dabei wird deutlich, daß die baptistische Betonung der Souveränität der Ortsgemeinde intentional nicht nur ein ur-evangelischer Protest gegen kirchenregimentliches Herrschaftsgebaren war, sondern daß es von Anfang an in einzelnen Strömungen des historischen Baptismus (General Baptists/Particular Bap-

tists) eine durchaus bemerkenswerte und oft zu wenig beachtete differenzierte Gewichtung der einzelgemeindlichen Autonomie gab. Geldbach zeigt auf, daß neben der Berufung auf die lokal-gemeindliche Souveränität durchaus auch schon dezidierte Elemente über-gemeindlicher Strukturen vorhanden waren. Die kongregationalistische Gemeindebewegung, die oft durch eine verhängnisvolle und unreflektierte Verschränkung von personalem Individualismus und gemeindlicher Autonomie bestimmt war und ist, kann in ihrer eigenen Geschichte Ansätze und Anstöße zur Selbstkorrektur finden. Geldbachs abschließendes Fazit lautet: „Es sind Strukturen vorhanden, um den universalen Aspekt zum Tragen zu bringen. Leider aber geschieht das noch viel zu wenig, so daß ein Beharren auf dem Ortsprinzip sich als wichtige Hinderungsquelle erweist, die weltweite Dimension der Kirche Jesu Christi aktiv und passiv wahrzunehmen.“

Ein Aufsatz von Hans Vorster greift das „leidige Gespräch mit den Baptisten über die Taufe“ (so der Titel eines früheren Artikels von E. Schütz in ÖR 44/1995) auf. Vorster möchte das Gespräch aus Sackgassen und stereotypen, lähmenden Polarisierungen herausführen. Dabei knüpft er ausdrücklich an den zitierten Aufsatz von Schütz an. Dessen damaligen, viel zu wenig beachteten Überlegungen über die richtungweisenden Perspektiven der Vereinbarung zur Kirchengemeinschaft zwischen Waldensern, Methodisten und Baptisten in Italien von 1990, möchte Vorster fruchtbar machen. Er schreibt: „Die Einsichten, die E. Schütz der Einigung in Italien zugrunde gelegt sieht und weiterentwickelt, verdienen es in der Tat, in die Dialoge mit den Baptisten einzugehen...“ Vorster greift dabei zustimmend und bekräftigend den Hinweis von

E. Schütz auf, „daß eine reine wechselseitige Anerkennung der Taufe, so wichtig sie sind, die bestehende unterschiedliche Taufpraxis lediglich festschreiben, jedoch nicht zu ihrer Erneuerung beitragen“. Doch wie könnten Wege zu einer Erneuerung aussehen? Vorster erinnert daran, daß Glaube und Taufe bei aller unterschiedlichen Zuordnung in der Taufkontroverse die gleichen theologischen und pneumatologischen Konstanten und Bezugspunkte haben. In dem altkirchlichen Bekenntnis zur einen „Taufe zur Vergebung der Sünden“, wie es im NC von 381 im Anschluß an Eph 4,5 zum Ausdruck kommt, sieht Vorster ein Modell vorgegeben, trotz einer uneinheitlichen Taufpraxis (damals zwischen den östlichen und westlichen Kirchen) die eine zusammengehörige und verbindende Identität zu begründen und festzuhalten. Auch heute gelte es, daß die Kirchen ausgetretene Denkbahnen verließen und „vorrangig und selbstkritisch ermitteln, welche Faktoren in ihrer gegenwärtigen Praxis die eine Taufe sichtbar machen“. Die Taufe sei verstärkt als „Sakrament des Weges“ wahrzunehmen und Ökumene auch auf dem Feld der Taufe als „communio viatorum“ einzuüben. Diese Weggemeinschaft verpflichte dazu, die gemeinsamen übergeordneten und grundlegenden geistlichen Bezugspunkte von Taufe und Glauben in den Mittelpunkt zu stellen. Sie blieben konstant, egal um welche Taufpraxis es sich handle. Darum kann es nach Vorster zumal im innerreformatrischen Gespräch mit den taufgesinnten Freikirchen nicht um einen exklusiven kontradiktorischen Gegensatz gehen, sondern um die Verdeutlichung und Anerkennung des einen gemeinsamen Grundes. Dieser müsse betontermaßen in der oft vernachlässigten Taufverkündigung laut und erkennbar werden. Aber auch

exklusive konfessionelle Bedingungen für die Weggemeinschaft mit dem auferstandenen Christus (wie z.B. die Glau-  
benstaufe als Voraussetzung zur baptistischen Gemeindegliedschaft) verdun-  
keln seiner Ansicht nach diese Einheit. Die ökumenische *communio viatorum*  
muß den Vorrang vor dem kirchlichen Mitgliedschaftsrecht bekommen. „Was  
die Baptisten beim Heiligen Abendmahl schon mit gutem Gewissen praktizieren,  
sollte – selbstverständlich auch mit gutem Gewissen – bei der in anderen Kirchen gespen-  
deten Taufe ebenfalls möglich werden.“

Pointierte, gewiß ein wenig einseitige Anfragen und Anstöße, die auf dem Hintergrund der jüngsten ablehnenden Erklärung der Leitung des BEFG über eine etwaige flexiblere Handhabung der baptistischen Mitgliedschafts- und Auf-  
nahmeregeln eine besondere Aktualität erhalten. Es wäre zu wünschen, wenn ein vertiefender und klärender Dialog, der ja auch die Freikirchen selbst (Methodisten-Baptisten) einschließt, trotz aller Mühen nicht abebbt, sondern weiterginge. Die vorliegende Festschrift jedenfalls – und dafür ist den Herausgebern zu danken – erinnert sehr konkret daran, daß E. Schütz daran lag, das öku-  
menische Gespräch, insbesondere auch in der Tauffrage, unter Wahrung und Beachtung der eigenen Identität in Gang zu halten und nicht versanden zu lassen. Ein für alle Seiten nötiges und gewiß auch mühsames („leidiges“), aber loh-  
nendes Gespräch, bei dem es nicht um bloße „formaljuristische“ und pauschale Anerkennungen gehen kann und soll, sondern vor allem um differenzierte und selbstkritische Wahrnehmungen. Diese schließen die Verpflichtung zur dezi-  
dierten Glaubensunterweisung ebenso ein wie die Anerkennung differenter geistlicher Wegführungen und Tauf- und Glaubensbiographien.

*Klaus Peter Voß*

## LITURGISCHES FEIERN

*Martin Stuflesser, Memoria Passionis.*

Das Verhältnis von *lex orandi* und *lex credendi* am Beispiel des Opferber-  
griffs in den Eucharistischen Hochge-  
beten nach dem II. Vatikanischen  
Konzil. Oros Verlag, Altenberge 1998.  
541 Seiten. Kt. DM 88.–.

Diese Studie, die von der Katholisch-  
Theologischen Fakultät der Universität  
Münster als Dissertation angenommen  
wurde, greift eine Thematik auf, die im  
ökumenischen Gespräch von großer  
Bedeutung ist: die Frage nach dem  
Opfercharakter der eucharistischen  
Feier. Zwar ist es inzwischen gelungen,  
sich auf theologischer Ebene in dieser  
Kontroversfrage des 16. Jahrhunderts  
weitgehend zu verständigen (vgl. vor  
allem: Karl Lehmann / Edmund Schlink  
[Hg.], *Das Opfer Jesu Christi und seine  
Gegenwart in der Kirche. Klärungen  
zum Opfercharakter des Herrenmahls*  
[Freiburg/Göttingen 1983]; Karl Leh-  
mann/Wolfhart Pannenberg [Hg.], *Lehr-  
verurteilungen – kirchentrennend?* [Frei-  
burg/Göttingen 1986] 89–94), doch wird  
der Prozeß der Rezeption dieser Konver-  
genzen auch durch die Weise erschwert,  
wie in einzelnen liturgischen Texten der  
röm.-katholischen Tradition vom eucha-  
ristischen Opfer gesprochen wird. Ange-  
sichts der zwischen den Konfessionen  
unstrittigen Auffassung, daß die Liturgie  
ein Ort der Formung und Bekräftigung  
des Glaubens ist, muß das Bemühen um  
eine Gestaltung der Liturgie in Entspre-  
chung zur ökumenischen Konsensbil-  
dung eine gemeinsame Sorge sein.

Martin Stuflesser zeigt in seiner wis-  
senschaftlichen Arbeit den historischen  
Ursprung der These von der Verwiesen-  
heit der *lex credendi* an die *lex orandi*  
auf (Teil 1: S. 17– 142), referiert in sehr  
differenzierter Form den Stand der öku-

menischen Bemühungen um einen Konsens in der Bestimmung des Opfercharakters der Eucharistie (Teil 2: S. 143–298), analysiert die opfertheologischen Aussagen in den im deutschsprachigen Raum approbierten Hochgebeten, wobei auch evangelische und altkatholische Texte herangezogen werden (Teil 3: S. 299–428), und faßt schließlich die Ergebnisse seiner Forschungen zusammen (Teil 4: S. 429–483).

Diese Dissertation betritt bewußt ein Grenzgebiet zwischen der Liturgiewissenschaft und der Systematischen Theologie. Damit erfüllt sie ein Desiderat, das nicht nur im ökumenischen Kontext eingefordert wird. Die These, anders als in sonstigen Bereichen könnten die liturgischen Texte im Blick auf die Frage des Opfercharakters der Eucharistie derzeit nicht ein Ort der Glaubenserkenntnis sein, weil auf sie das im ökumenischen Gespräch auf der Basis einer gemeinsamen Auslegung des biblischen Zeugnisses erreichte Problembewußtsein noch nicht hinreichend – prägend gewirkt hat, ist überzeugend herausgearbeitet. Die Studie zeigt aber auch Wege

auf, auf denen es zukünftig möglich erscheint, in den liturgischen Feiern eine Sprache zu sprechen, die dazu verhilft, das eucharistische Opfer als Feier des vergegenwärtigenden Gedächtnisses (*memoria*) der erlösenden Sterbebereitschaft Jesu Christi zu verstehen. Auch die Aufgabe, die im ökumenischen Gespräch noch strittige Wirklichkeit des „Opfers der Kirche“ theologisch angemessen zur Sprache zu bringen, läßt sich erfüllen: In Gestalt der eucharistiefeienden Gemeinde hat die Kirche am Lobopfer Jesu Christi teil, und sie verpflichtet sich zugleich, in seinem Geist auch selbst ihr Leben einzusetzen, damit die Menschen heil werden.

Die Lektüre dieser wissenschaftlichen Arbeit vermittelt einen guten Einblick in den Stand der ökumenischen Bemühungen um den Opfercharakter der Eucharistie, sie legt manche Gründe offen, die zu der unzureichenden Rezeption der erreichten Annäherungen im Bewußtsein der Glaubenden führen, und sie macht Mut, auf den begonnenen Wegen voranzuschreiten.

*Dorothea Sattler*

## Die Mitwirkenden

Dr. Thomas F. Best, Pastor der Christian Church (Disciples of Christ), USA, Exekutivsekretär für Glauben und Kirchenverfassung, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Prof. Dr. Ulrich Duchrow, Hegenichstraße 22, 69124 Heidelberg / Landesbischof i.R. Dr. Klaus Engelhardt, Geigersbergstraße 30, 76227 Karlsruhe / Studienleiter Fernando Enns, Ökumenisches Institut, Plankengasse 1, 69117 Heidelberg / Susanne-Katrin Heyer, Ökumenereferat der Evang.-Luth. Landeskirche in Bayern, Meiserstraße 11-13, 80007 München / Prof. Dr. Viorel Ionita, Konferenz Europäischer Kirchen, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Dr. Gesine von Kloeden, Geibelstraße 2, 32105 Bad Salzuflen / OKR Gerhard Linn, Evangelische Kirche der Union, Kirchenkanzlei, Jebensstraße 3, 10623 Berlin / Dr. Geiko Müller-Fahrenholz, Oberblockland 6, 28357 Bremen / Prof. Dr. Mercy Oduyoye, Trinity Theological College, P.O. Box 48, Legon, Accra, Ghana / PD Dr. Dorothea Sattler, Schulgäßchen 6, 55578 Vendersheim / PD Dr. Wolfgang Thönissen, ACK Baden-Württemberg, Staffenbergstraße 44, 70184 Stuttgart / Pfarrerin Anja Vollendorf, Westfälische Arbeitsstelle „Ökumenische Dekade“, Feldmühlenweg 19, 59494 Soest / Pfarrer i.R. Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach / Pastor Dr. Klaus Peter Voß, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2-4, 60487 Frankfurt/M. / Dr. Reinhard Voß, Ökumenische Gemeinschaft Wethen, 34474 Diemelstadt / Pfarrer Karlfrieder Walz, Landeskirchlicher Beauftragter für Mission und Ökumene, Schloß Beuggen 11, 79618 Rheinfelden.

## ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (vertreten durch Wolfgang Bienert / Marburg) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Angela Berlis / Bonn; Hermann Goltz / Halle; Margot Käßmann / Fulda; Walter Kläiber / Frankfurt a.M.; Rolf Koppe / Hannover; Grigorios Larentzakis / Graz; Christine Lienemann-Perrin / Basel; Johanna Linz / Hamburg; Claus-Peter März / Erfurt; Peter Neuner / München; Konrad Raiser / Genf; Dorothea Sattler / Vendersheim; Jan Štefan / Prag.

*Schriftleitung:* Bärbel Wartenberg-Potter / Frankfurt (presserechtlich verantwortlich); Fernando Enns, Heidelberg; Dagmar Heller / Genf; Gerhard Hoffmann / Frankfurt; Ulrike Link-Wieczorek / Mannheim. Redaktionssekretärin: Gisela Sahn.

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

*Anschrift der Schriftleitung:* Postfach 9006 17, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 247027-13, Fax (069) 247027-30. e-mail: ackoec@t-online.de.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

*Verlag:* Otto Lembeck, Gärtnerweg 16, 60322 Frankfurt am Main, Tel. (069) 5970988, Fax (069) 5975742. Postbank Frankfurt (BLZ 50010060) Kto.-Nr. 61454-602

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

*Bezugsbedingungen:* Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich mit je ca. 128 Seiten. Jahresbezugspreis: 54,- DM, Studentenabonnement 43,- DM (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 15,- DM. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1.1.1999)

ISSN-0029-8654

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

## Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser!



Viel ist in diesen Tagen von der Würde des Menschen die Rede. Befürworter und Gegner der kriegerischen Auseinandersetzungen auf dem Balkan führen sie als Argument ins Feld. Einmal als Grundlage von auch mit Gewalt zu schützenden Menschenrechten, ein anderes Mal als Basis der Forderung nach Gewaltfreiheit. Was wollen wir als Christinnen und Christen, als Kirchen, als ökumenische Gemeinschaft sagen? Es gibt keine einfachen Lösungen, und absolute Sätze helfen kaum weiter. Die Stimmen der Kirchen sind auch in dieser Frage vielfältig, weil aus Ist-Sätzen nicht

einfach Soll-Sätze formuliert werden, weil aus Ist-Sätzen immer verschiedene Soll-Sätze folgen können. Das gemeinsame und stetige Ringen um ein rechtes Verstehen von beiden bleibt Aufgabe der weltweiten Ökumene.

Einem in den vergangenen Monaten heftig diskutierten Ist-Satz widmen wir uns in diesem Heft: der Rechtfertigung des Menschen aus Gnaden im Glauben. Dies mag aus christlicher Perspektive die stärkste Begründung der Würde des Menschen sein. Und doch hat die Auseinandersetzung um die „Gemeinsame Erklärung“ (GE) zwischen römisch-katholischer und lutherischer Tradition erneut gezeigt, wie schwer es ist, dies gemeinsam zum Ausdruck zu bringen. Ist dazu schon alles gesagt? Die Auseinandersetzungen, dort wo sie ehrlich und theologisch argumentativ erfolgen und auf Polemik weitestgehend verzichten, bedeuten zumindest für den Rezeptionsprozeß einen nicht geringen Erfolg. – Mindestens durch drei Blickrichtungen soll mit diesem Heft der Horizont erweitert werden, um den Fortgang des ökumenischen Gesprächs nicht in der Wiederholung von bereits Gesagtem ersticken zu lassen.

Zum einen ergibt sich aus dem bisherigen Prozeß um die GE die sehr generelle Frage nach der Entwicklung von Lehre. *Gerhard Sauter* folgt dieser Spur. Teile der Diskussion werden dazu nachgezeichnet: wird die Rechtfertigungslehre als Kriterium aller Theologie begriffen, muß geklärt werden, wie Kriterien funktionieren, will man Kommunikationsprobleme und Sprachschwierigkeiten vermeiden. In der kritischen Revision protestantischer Theologiegeschichte werden auch die ekklesiologischen Bezüge sichtbar. *Sauter* schlägt vor, den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* als Dialogregel ökumenischer Gespräche zu erkennen.

Zum zweiten wird der viel gehörten Forderung nach der Relevanz dieses *articulus* nachgegangen. *Christoph Böttigheimer* weist auf den veränderten Fragehorizont in der Gegenwart hin. Das Heil Gottes zielt auf die konkrete Erfahrungswirklichkeit des Menschen und kann nicht in der Abgeschlossenheit kirchlicher Lehre eingefangen werden. *Martina Plieth* zeigt konkreter ein Bewährungsfeld der Rechtfertigungslehre auf: die Seelsorge. Anhand eines Gesprächsprotokolls wird illustriert, welche Verschiebung sich möglicherweise in der Fragestellung gegenüber der Luthers (wie werde ich gerecht vor Gott?) ergibt.

Die dritte Weitung des Blickes ergibt sich durch Mitteilung aus anderen Kontexten der weltweiten Kirche: *Bischof Eero Huovinen* (Ev.-Luth. Kirche in Finnland) repräsentiert die Stimme eines Kontextes, in dem die römisch-katholische Tradition der historisch „gegebene“ Partner ist und geht auf einen kritischen Punkt in der GE, die Sündenlehre, ein. *Elsa Tamez* fragt nach der Relevanz der Rechtfertigungslehre im lateinamerikanischen Kontext. Das Geschehen der Rechtfertigung wird als geschichtliche Aktualisierung der Gerechtigkeit Gottes gelesen, in einem Kontext, in dem ein großer Teil sich als Ausgeschlossene vom Geschehenskreislauf empfindet. *Tamez* sucht Antwort durch Re-Lektüre dieser Botschaft im dreifachen Schritt der Geschichte, der Exegese und des Kontextes. Der Blick auf den durch die Sünde des Menschen leidenden anderen Menschen tritt hier untrennbar hinzu: es geht nicht nur um Kain, sondern auch um Abel!

Besonders hinweisen möchten wir auf die „Rezension zum Thema“: E. Jünger, *Das Evangelium von der Rechtfertigung der Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens* (Tübingen 1998) von *Jürgen Werbick*.

Für die ökumenische Methodologie und Hermeneutik rückt im Zuge der Diskussionen um die GE ein ganz anderes Phänomen erneut in den Vordergrund: Die Verhältnisbestimmung der verschiedenen Lehrgespräche zueinander. „Ist der Freund meines Freundes auch *mein* Freund?“ fragt *Oliver Schuegraf*.

Zwei weitere gewichtige Beiträge sind dem Ökumeniker Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag gewidmet und spiegeln Themen wider, die Ritschl nicht müde wird, in das ökumenische Gespräch einzubringen: Die Metaphorik christlicher Lehre – hier in Bezug auf das christlich-jüdische Gespräch (*Johannes Brosse*); und die Ekklesiologie im Horizont der Ökumene – hier anhand des Nachdenkens über die rechte Beziehung von „Ekklesiologie und Ethik“ und deren Niederschlag in unterschiedlichen Formen von Volks- und Freikirche (*Werner Schwartz*).

*Ertragreiche Lesefrüchte im Namen des Schriftleitungsteams  
Ihr Fernando Enns*

# Die Rechtfertigungslehre als theologische Dialogregel

## Lehrentwicklung als Problemgeschichte?

*Martin Honecker zum 65. Geburtstag*

VON GERHARD SAUTER



In der Debatte über die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ spielt der *Streit über die Rechtfertigungslehre als Kriterium der Theologie* eine Schlüsselrolle. Eine Ursache dafür sind Änderungen, die am Entwurf zu dieser Erklärung vorgenommen worden waren.<sup>1</sup> Deshalb lenkten sie die Aufmerksamkeit auf das Stichwort „Kriterium“ – und warfen damit neue Probleme auf.

In der ersten Fassung (1995) hieß es:

(16) *Wir sind auch gemeinsam der Überzeugung, daß die biblische Botschaft von der Rechtfertigung uns in besonderer Weise auf die Mitte des neutestamentlichen Zeugnisses von Gottes Heilshandeln in Christus verweist: Sie sagt uns, daß wir als Sünder allein aus der vergebenden und neuschaffenden Barmherzigkeit Gottes leben, die wir uns nur schenken lassen und im Glauben empfangen, aber nie – in welcher Form auch immer – aus eigenen Kräften verdienen können.*

(17) *Darum ist auch die Lehre von der Rechtfertigung, die diese Botschaft aufnimmt und entfaltet, nicht nur ein Teilstück im Ganzen der christlichen Glaubenslehre. Sie hat zugleich eine umfassende kritische und normative Funktion, sofern sie die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf die Mitte des biblischen Christuszeugnisses hin orientiert.*

Ein Jahr später, im Juni 1996, wurde der zweite Passus (nun Nr. 18) vom zweiten Satz ab teilweise verändert:

*Sie will als Kriterium die gesamte Lehre und Praxis unserer Kirchen unablässig auf Christus hin orientieren. Ihm allein ist über alles zu vertrauen als dem einen Mittler (1 Tim 2,5f), durch den Gott im Heiligen Geist sich selbst gibt und seine rettenden Gaben ausgießt.*

War dies zu rigoros und ausschließlich formuliert? Auf Intervention aus Rom hin wurde der zweite Satz erweitert, anscheinend jedoch sein Inhalt dabei wesentlich abgeschwächt, wenn nicht gar verwässert. Die endgültige Fassung

(Januar 1997) lautet nun (nachdem im ersten Satz die Worte „im Ganzen“ gestrichen worden sind):

*Sie steht in einem wesenhaften Bezug zu allen Glaubenswahrheiten, die miteinander in einem inneren Zusammenhang zu sehen sind. Sie ist ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will. Wenn Lutheraner die einzigartige Bedeutung dieses Kriteriums betonen, verneinen sie nicht den Zusammenhang und die Bedeutung aller Glaubenswahrheiten. Wenn Katholiken sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen, verneinen sie nicht die besondere Funktion der Rechtfertigungsbotschaft. Lutheraner und Katholiken haben gemeinsam das Ziel, in allem Christus zu bekennen, dem allein über alles zu vertrauen ist als dem einen Mittler (1 Tim 2,5f), durch den Gott im Heiligen Geist sich selbst gibt und seine erneuernden Gaben schenkt.*

Diese Formulierungsschichten sind ein typisches Beispiel für Sprachregelungen, die Gremien vornehmen, um Differenzen auszutarieren – indem sie diese gerade verschweigen und zu Formelkompromissen greifen, statt Meinungsverschiedenheiten zu benennen und genau zu sagen, worin diese bestehen und wie weit die Einigung schon gediehen ist. Außerdem wurden hier – ausgerechnet am Schluß des Teiles der Erklärung, der „das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung“ zum Inhalt haben sollte – zwei unterschiedliche Auffassungen aktenkundig gemacht: Lutheraner halten sich an die „Bedeutung“ der Rechtfertigungslehre als „Kriterium“, Katholiken sprechen von der „Funktion“ dieser Lehre. Wobei nicht einmal gesagt wird, *warum* für Lutheraner diese Lehre „eine einzigartige Bedeutung“ besitzt, während Katholiken nur „die besondere Funktion der Rechtfertigungsbotschaft“ nicht verneinen wollen – wohlgemerkt: der *Botschaft*, nicht der *Lehre*! So konnte, ja mußte der Eindruck entstehen, als ob überhaupt keine Gemeinsamkeit mehr bestünde, wenn es darum geht, was die Rechtfertigungslehre „leistet“ und was sie für „die gesamte Lehre und Praxis der Kirche“ maßgebend zu sagen hat. Kann eine gemeinsame Intention, nämlich „das Ziel, in allem Christus zu bekennen“, diese Rechenschaft ersetzen? Wird dadurch nicht ein wesentlicher Anspruch der Erklärung, nämlich „ein gemeinsames Verständnis der Rechtfertigung“ zu vertreten, ausgehöhlt oder sogar ausgehebelt?

*Der Streit um die Rechtfertigungslehre als Kriterium der Theologie:  
ein Streit um die Kirche*

Der Rottenburger Bischof Walter Kasper versuchte, diesen möglichen Einwand zu entkräften.<sup>2</sup> Er empfand die Wendung „ein unverzichtbares Kriterium“ nicht als Selbstwiderspruch (kann, wenn ein Kriterium unverzichtbar ist, es nur eines unter anderen sein?), sondern nur als Abwehr einer „exklusiven Bedeutung“ der Rechtfertigungslehre: Sie dürfe den „Reichtum des biblischen Zeugnisses“ nicht verkürzen, denn dort werde „die Heilstat Gottes in Jesus Christus“ nicht nur „Rechtfertigung“ genannt, sondern auch u.a. Befreiung zur Freiheit, Versöhnung, Frieden, neue Schöpfung, Leben, Heiligung.<sup>3</sup> Anwendbar sei die Rechtfertigungslehre als Kriterium nur dort, wo es sich auch wirklich um die Rechtfertigung als Tat Christi handelt. Dann, aber auch nur dann, sei sie unersetzlich und unverzichtbar.

Damit war aber ökumenisches Öl nicht auf die Wogen konfessionellen Mißtrauens, sondern ins Feuer theologischer Sprachempfindlichkeit gegossen worden. Kaspers Tübinger Nachbar Eberhard Jüngel roch Lunte, sah die „kriteriologische Funktion“ der Rechtfertigungslehre gefährdet, wenn nicht gar schon preisgegeben, und schlug dementsprechend Alarm.<sup>4</sup> Jüngel denkt bei „Kriteriologie“ an eine hermeneutische Integration aller Glaubenswahrheiten: die Rechtfertigungslehre hat das „strukturierte Ganze des christlichen Glaubens auf den rechtfertigenden Glauben auszurichten“, „dadurch die (objektive) Wahrheit des Evangeliums als die den Sünder *wahrmachende* Wahrheit zur Geltung zu bringen“ und daran „alle kirchlichen Lehrbildungen und Verhaltensmuster“ kritisch zu messen.<sup>5</sup> So werde auch der *Bezug zur Gegenwart* anderer Grundaussagen, etwa des altkirchlichen christologischen Dogmas, verständlich. Alles in allem also eine umfassende Verstehensleistung, nicht Antwort auf eine bestimmte Fragestellung, die lokalisiert und dann auch anderen zugeordnet werden kann.

Mit alledem wurde, so fürchte ich, eine Frage hochgespielt, welche die Aufmerksamkeit von dem wirklich neuralgischen Punkt weglenkt: *Ist die Rechtfertigungslehre überhaupt Kriterium christlicher Theologie?*<sup>6</sup> Und wenn ja: *Wie „funktioniert“ dieses Kriterium?*, zumal im ökumenischen Gespräch? Womöglich verbirgt sich hinter Begriffen wie „Kriterium“ oder „kritische und normative Funktion“ ebenso wie hinter Bemühungen, die Rechtfertigungslehre als Beziehungsmittel aller Theologie darzustellen oder sie hermeneutisch auf den Punkt zu bringen, ein Gegensatz, der in der Gemeinsamen Erklärung nicht ausgesprochen worden ist – der vielleicht gar nicht ausgesprochen werden sollte, weil es sonst gar nicht zu einer gemeinsamen Erklärung gekommen wäre! Wenn Walter Kasper gegen die „exklusive Bedeutung“ der Rechtfertigungslehre den „Reichtum“ biblischer *Bezeichnungen* für die Heilstat Gottes ins Feld führt,

dann bleibt doch die Frage, wie diese Bezeichnungen insgesamt aufgefaßt werden können – und, wichtiger noch, woran sich ersehen läßt, ob sie richtig aufgefaßt werden oder nicht. Diese Frage greift Jüngel auf, wenn er von der „kriteriologischen Funktion“ der Rechtfertigungslehre spricht: Die Rechtfertigungslehre entscheidet, ob theologisch wahr oder falsch geredet wird. Und diese Entscheidung wird *hermeneutisch* vollzogen, indem alles theologische Reden auf den rechtfertigenden Glauben ausgerichtet und so in seiner Einheit verstanden wird. Nimmt dies nicht die Stelle ein, an der katholische Gesprächspartner unbedingt von der Kirche reden müßten, und beansprucht die Rechtfertigungslehre in ihrer kriteriologischen Funktion den Rang des kirchlichen Lehramtes – gleichsam als Selbstläufer? Die Gemeinsame Erklärung dürfte die Antwort darauf schuldig geblieben sein, und vielleicht half der Begriff „Kriterium“, gerade dies zu verschleiern. „Kriterium“ „funktioniert“ für katholische Ohren eben anders als für evangelische, auch wenn dies gar nicht immer ausgesprochen werden muß. Wenn es sich jedoch so verhält, wird in einer Auseinandersetzung allein über diesen Stellvertreterbegriff keine Klarheit und dann auch keine Verständigung zu erreichen sein. Womöglich kommen hier Symptome einer Geschichte ungelöster Probleme zum Vorschein.

### *Die reformatorische Rechtfertigungslehre als Sachwalterin der biblischen Rechtfertigungsbotschaft*

Die Rechtfertigungslehre dominierte unstreitig in der reformatorischen Theologie, ohne daß von ihr als einem oder gar dem einzigen Kriterium geredet worden wäre.<sup>7</sup> Der reformatorische Sprachgebrauch ist m.E. viel offener und dadurch auch für ein Gespräch hilfreicher. Diesem Fingerzeig möchte ich nachgehen.

Martin Luther nannte die Rechtfertigungslehre, den „*articulus iustificationis*“, den „Lehrer und Führer, Hausherr, Lenker und Richter über alle Arten christlicher Lehre“<sup>8</sup>. Sicherlich ein markanter Satz, der sich wirkungsvoll zitieren läßt.<sup>9</sup> Gemeint ist er aber nicht im Sinne eines „Ordnung muß sein“. Er öffnet den Blick für die Hilfestellung, die dem angefochtenen Gewissen, das mit seiner Unterscheidung zwischen Lebenslüge und Wahrheit im Schatten des Todes nicht aus noch ein weiß, durch diese Lehre zuteil wird. Denn sie richtet den Blick auf Jesus Christus als die Gestalt des richtenden und rettenden Handelns Gottes: die Gestalt, in der wir dieses Handeln wahrnehmen und an die wir uns im Vertrauen auf Gottes Zusage halten dürfen. Deshalb kann Luther sagen, die Rechtfertigungslehre erhalte jede kirchliche Lehre und richte unser Gewissen vor Gott auf. „Wenn wir diesen Artikel nicht wahrnehmen und unaufhörlich

bedenken, ist kein Irrtum so geringfügig, so töricht oder fade, daß er der menschlichen Vernunft nicht zuhöchst gefallen und uns in die Irre führen würde.“<sup>10</sup> Dies alles ist in einem Kontext gesagt, der eine theologische Einzelfrage – die Rolle der Buße und Bereitschaft, sich zu bessern, für die Rechtfertigung – auch in ihrer seelsorgerischen Tiefe aufspürt. Hier macht die Rechtfertigungslehre darauf aufmerksam, daß theologisches Denken immer in Gefahr steht, von Grund auf verkehrt zu werden, wenn es sich nicht Gottes Handeln unterstellt, sich an dieses Handeln weisen läßt, nicht durch Gottes Willen, wie er ihn in Jesus Christus ausgesprochen hat, ausgerichtet wird und nicht Gottes Urteil ausgesetzt bleibt. In dieser Wegweisung besteht die Aufgabe der Rechtfertigungslehre, darum ist sie unvertretbar – doch nur wenn sie hilft, diese Aufgabe auch wirklich wahrzunehmen, wenn dieser Artikel also „die Funktion eines signifikanten und darin ganz unersetzlichen Wegzeichens besitzt, kraft derer er über sich hinausweist“<sup>11</sup>. Gerade deshalb darf die Rechtfertigungslehre nicht sämtliche Themen der Theologie an sich reißen, sie soteriologisch zuspitzen oder zur Gewissensfrage machen. Die Rechtfertigungslehre ist kein Katalysator.

Die Rechtfertigungslehre schärft ein, daß Gottes rechtfertigendes Handeln eine *Botschaft* ist und bleibt, die der Kirche zu sagen anvertraut ist: eine uns fremde, unerhörte, ungefragte, von außen her an uns gerichtete Botschaft, auch wenn wir aus christlicher Überlieferung noch so oft und viel von ihr gehört haben sollten. Daß Gott gehandelt hat, ehe wir es unternahmen, uns ihm zuzuwenden oder uns von ihm abzuwenden – daß er mit seinem Handeln unseren Anstrengungen, das Rechte zu tun, ebenso wie unseren Verfehlungen zuvorkommt und zuvorkommen wird: dies ist die *Botschaft der Rechtfertigung*.

*Merck diß [...] ist das hewbtstück vnd der mittel platz dißer Epistel vnd der gantzen schrift / Nemlich / das alles sund ist / was nicht durch das blut Christi erloset / ym glauben gerechtfertiget wirt, Drum fasse disen text wol / Denn hie ligt darnyder aller werck verdienst vnd rhum [...] vnd bleybt alleyn lautter Gottis Gnad vnd ehre.*

So schrieb Martin Luther an den Rand seiner Übersetzung von Röm 3, 23–26<sup>12</sup>, wo Paulus davon spricht, daß Menschen unterschiedlos allein dank Gottes Gnade gerecht werden, auf daß Gott, der Jesus Christus von den Toten auferweckt hat, „gerecht sei und gerecht mache den, der aus dem Glauben an Jesus lebt“.

SUNDE VERGIBT: diese beiden Wörter sind in Luthers Übersetzung von Röm 3,25 groß geschrieben. Darauf wird die Aufmerksamkeit gelenkt, und die Randbemerkung will diese Aufmerksamkeit auf die rechte Spur bringen. Anders als Spätere ist Luther mit solchen graphischen Hervorhebungen sparsam gewesen.<sup>13</sup> Er wollte nicht dazu verleiten, nur noch fettgedruckte Stellen zu beachten.

Aber das innere Gefüge der „Schrift“ sollte sichtbar gemacht werden, damit das Auge und die Gedanken nicht abschweifen und sich in Assoziationen verlieren.

Hauptstück und Zentrum: Das überwältigende und unermessliche Handeln Gottes ist gleichsam der Brennpunkt der gesamten Bibel. Von ihm her, von der Botschaft der Erlösung als Rechtfertigung im Glauben, darf und soll die „Schrift“ Stück für Stück gelesen werden. Denn hier treffen alle Strahlen dessen, was sie uns mitteilen will, zusammen. Jede Selbstgerechtigkeit wird ausgeschlossen – nichts anderes bleibt als Gottes Gnade und Ehre.

In Luthers knapper Randbemerkung geht die biblische *Rechtfertigungsbotschaft* – und Luther wußte sehr wohl, daß ihr andere Botschaften der Bibel zur Seite stehen! – über in die *Rechtfertigungslehre*, die zuallererst eine Anweisung und Wegweisung für das Bibellesen bildet. Nicht, daß nun „Rechtfertigung“ überall als Thema aufgefunden werden könnte, auch nicht als ein Seitenmotiv oder eine ständige Melodie aus dem Hintergrund. Doch was „Gottes Handeln“ heißt, können wir nirgendwo anders vernehmen als aus der Botschaft, daß Gott am Menschen handelt: am gottlosen, selbstgerecht auf sein Verdienst pochenden und schuldig gewordenen Menschen, an dem Menschenwesen, das nie von sich aus zu Gott kommen kann, auch wenn es sich einbildet, dies zu können und immer schon über eine Beziehung zu ihm zu verfügen. Dieses Handeln Gottes gilt es zu entdecken, in überraschender Vielfalt, auf mannigfache Weise und in unvermuteten Situationen – vor allem aber: in seiner ganzen *Erstreckung*, die sich beileibe nicht darin erschöpft, daß Menschen sich von Gottes Handeln „betroffen“ sehen und daß sie Erlösung erfahren. Vielmehr werden sie in Gottes Erlösungstat gleichsam hineingezogen und in die Wirklichkeit seiner Verheißung versetzt. Solche Entdeckungen prägen Luthers Bibelauslegung, seine Predigten und Flugschriften. Von Monotonie keine Spur – aber ebensowenig eine Kakophonie verwirrender Klänge. Gesagt wird nicht immer dasselbe, doch nie etwas anderes als dies: Bleiben kann allein Gottes Gnade und Ehre.

Die Rechtfertigungslehre als Brennpunkt aller christlichen Theologie: so prägte Luther sie ebenfalls 1537 in seinem theologischen Testament, den „Schmalkaldischen Artikeln“ ein. Auch hier, wo der Reformator eine systematische Darlegung seiner Grundgedanken versucht, ist nicht nur von Rechtfertigung die Rede. Sie steht nicht einmal an erster Stelle. Luther beginnt mit der Lehre vom Dreieinen Gott. Er nennt diese zunächst, weil über sie kein Streit mit der römischen Kirche besteht. Doch dies ist nicht der entscheidende Grund. Die Trinitätslehre und die Lehre von Jesus Christus als wahren Gott und wahren Menschen sind die Grundaussagen für jedes weitere Reden christlicher Theologie. Daraufhin handelt der zweite Teil von „Amt und Werk Jesu Christi“, von „unserer Erlösung“. Er ist gegliedert in den „erste[n] und Heubartikel“, der von

der Rechtfertigung allein aus Gottes Gnade spricht, die allein im Glauben „und sonst mit keinem werck, gesetze noch verdienst, mag erlanget oder gefasset werden“<sup>14</sup>, und in einen zweiten Abschnitt, der gegen die Verkehrung der Rechtfertigungsbotschaft zu einem Erlösungswerk der Kirche gerichtet ist. Soweit der Umriß christlicher Theologie, wie Luther sie unmißverständlich formuliert wissen wollte – etwa für ein Lehrgespräch auf einem Konzil, das dann nicht zustande kam.

Der „Heubartikel“ spricht von Gottes Heilshandeln – und zugleich eröffnet dieser Artikel, *warum* und *wie* von Gottes Handeln an uns Menschen gesprochen werden kann: von „Gottes Heilstat in Jesus Christus“ (so die Gemeinsame Erklärung). Daß zuvor Trinitätslehre und „Zweinaturenlehre“ genannt worden waren, bedeutet nicht, daß die Rechtfertigungslehre erst an zweiter Stelle stünde und deshalb nachgeordnet wäre. Sie ist vielmehr der „erste und Heubartikel“. Ist sie dies nur für den „anderen“, zweiten Teil der Glaubensartikel, der Soteriologie? Wohl kaum. Heißt sie „Hauptartikel“, so scheint sich hier eine andere Rangordnung abzuzeichnen, als es thematische Reihenfolge vorgibt. Wie verhält sich die Rechtfertigungslehre zum ersten Teil, also zum Reden vom dreieinen Gott und von Jesus Christus als wahren Gott und wahren Menschen? Ist sie auch ihm insgeheim übergeordnet?

Diese Frage könnte auf die Auffassung der Rechtfertigung als das Kriterium der Theologie schlechthin führen. Um sie zu beantworten, müssen wir uns Luthers Redeweise in ihrem Kontext genauer ansehen.

Daß Luther die Rechtfertigungslehre nicht mit eigenen Worten entfaltet, sondern sich damit begnügt, sie mit Schriftziten zu umreißen (Röm 4,25; Joh 1,29; Jes 53,6; Röm 3,23f), dürfte keine Nebensache sein und schon gar nicht vermuten lassen, daß der Reformator nicht zu einer eigenständigen Aussage in der Lage gewesen wäre. Luther will hier unterstreichen, daß die Rechtfertigung aus der Schrift vernommen werden will und daß sie so allem kirchlichen Reden vorgeordnet ist. Und dann folgt der Kernsatz, den man später gern zitierte, wenn es galt, die Flagge der Rechtfertigungslehre zu hissen: „Von diesem Artikel kan man nichts weichen oder nachgeben, Es falle Himel und Erden oder was nicht bleiben wil“<sup>15</sup> – vielleicht ein Anklang an Jesu Spruch „Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen“ (Mk 13,31). So verstanden, markiert die Unnachgiebigkeit der Rechtfertigungslehre den „Standort“ der Kirche, der unter keinen Umständen verlassen werden darf; sie ist nicht ein theologischer „Standpunkt“, der ohne Wenn und Aber behauptet werden müßte. Die Rechtfertigungslehre dient der Anrufung Jesu Christi, weil kein anderer Name den Menschen gegeben ist, „dadurch wir können selig werden“ (Apg 4,12)<sup>16</sup>. Darum kann die christliche Kirche nicht über die Rechtfertigungslehre

disponieren – sie würde ja ihren Ursprung verleugnen und sich selbst aufgeben, wenn sie sich eine Entscheidungsbefugnis darüber erteilte. Die Kirche ist und bleibt der Rechtfertigung unterstellt.

*Die Rechtfertigungslehre gibt also den theologischen Ort an, an dem wahrhaft Kirche zu finden ist. So strahlt dieser „Hauptartikel“ auf alles aus, was die Kirche zu sagen und zu tun hat. Die Kennzeichnung als „Hauptartikel“ sollte übrigens nicht überbewertet werden. Eine hierarchische Ordnung von „Lehrsätzen“ mit der Rechtfertigungslehre an ihrer Spitze ist jedenfalls nicht gemeint. „Artikel“ bezeichnet den „Teil“ eines Gedankenganges, darum ist die Rechtfertigungslehre der Hauptteil des Redens vom Handeln Gottes durch Jesus Christus, also der Versöhnung.*

Für Luther ist die Rechtfertigungslehre zunächst ein topischer Artikel wie die Trinitätslehre: Hier wie dort wird Bestimmtes gelehrt, was Christen kennen und recht zu sagen wissen müssen. Die Rechtfertigungslehre ist das Lehrstück, das uns den Herzschlag der Christologie vernehmbar macht. Doch sie hat auch noch eine andere Aufgabe: Sie sagt uns, wie wir überhaupt dazu kommen können, von Gott als dem Vater Jesu Christi zu reden, der Christus von den Toten auferweckt hat und der im Heiligen Geist an uns handelt. Wir dürfen von alledem nur zu reden anfangen, weil Gott so gehandelt hat. Und wir können nur auf sein Urteil hin reden und handeln. Darum ist *die Rechtfertigungslehre verantwortlich für die Ausrichtung der gesamten Theologie, weil sie lehrt, den Ursprung der Kirche aus Gottes Wort und Geist nicht aus den Augen zu verlieren.* Dieser Artikel bestimmt auch ihr Reden von Gott, dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist, und nicht zuletzt ihre Rechenschaft über sich selbst als Kirche. In diesem Zusammenhang steht die Rechtfertigungslehre, sie darf nicht aus ihm herausgerissen und von ihm isoliert werden. Zugleich *regelt* sie, was in der Kirche im Glauben und auf Hoffnung hin gesagt werden kann: so, daß Jesus Christus als Haupt der Kirche bekannt wird. Darauf könnte die Kennzeichnung der Rechtfertigungslehre als „Hauptartikel“ anspielen. Was immer die Kirche verantwortlich und bindend zu sagen hat, wird auf Gottes Gegenwart in seinem Wort und Geist verweisen.

In den Schmalkaldischen Artikeln schließt sich an die Rechtfertigungslehre als „anderer Artikel“ eine ausführliche Auseinandersetzung mit der römischen Meßpraxis an. Diese Kirchenkritik folgt nicht nur *auf* den „Hauptartikel“, sondern sie folgt *aus* ihm: nicht als eine Aufstellung von Idealen, an denen man die faktische Kirche mißt, sondern als Erinnerung an den Ursprung der Kirche aus Gottes Wort und Geist. Was sich Kirche nennt, muß sich fragen lassen, was ihr von Gott anvertraut ist – was sie unter allen Umständen sagen muß. Die Rechtfertigung ist nicht alles, was sie zu sagen hat, und sie sagt nicht immer dasselbe,

aber sie darf nichts anderes sagen als dies: daß sie aus Gottes Handeln existiert. Sie wird in der Bibel vieles finden, auch verschiedenartige Erfahrungen von Gottes Handeln, bis hin zur Anfechtung über Gottes Verborgtheit, aber sie wird nichts substantiell anderes finden als Zeugnisse von Gottes unerschöpflichem, unermeßlichem, oft überraschendem Wirken.

Daraus ergibt sich der Rang der Rechtfertigungslehre. Sie umreißt den Raum, in dem von Gott geredet werden kann und in dem Entdeckungen dieses Redens im Reden und Handeln der Kirche möglich werden.

### *Die Rechtfertigungslehre als eine Dialogregel der Kirche*

Ist es nach alledem zweckmäßig, die Rechtfertigungslehre „Kriterium“ der Theologie zu nennen, auf ihrer „kriteriologischen Funktion“ zu beharren – und sich damit mit einem ganzen Rattenschwanz sprachlogischer und urteiltheoretischer Probleme ablagen zu müssen, wie die bisherige Kontroverse gezeigt hat? Die Formelkompromisse der Gemeinsamen Erklärung haben dem ökumenischen Gespräch einen schlechten Dienst erwiesen. Kriterien werden angewendet, mit ihnen wird gemessen, sie schneiden ein: so nehmen wir sie in die Hand, haben sie zur Hand und können dann auch darüber streiten, was wir ihnen überordnen oder unterstellen. Die Rechtfertigungslehre sagt aber von vornherein, so klar und deutlich wie nur möglich, daß *wir als Kirche unter Gottes Handeln und Urteil stehen* – und daß wir uns damit in Unterscheidungen *finden*, statt selber Unterscheidungen *treffen* zu wollen. Indem die Rechtfertigungslehre den Raum umreißt, in dem Jesus Christus bekannt wird, gibt sie uns Raum, dies zu tun. Sie hilft uns, so zu sprechen – auch miteinander zu sprechen –, daß die gute Absicht „In allem Christus zu bekennen“ nicht zur Leerformel wird.

Damit tritt die Rechtfertigungslehre aus ihrem Status, ein gewichtiges theologisches Lehrstück unter anderen zu sein, heraus, auch wenn sie nicht aus dem Zusammenspiel mit ihnen gelöst werden darf.<sup>17</sup> Sie lehrt uns, von Gottes Handeln recht zu reden und uns an den Ursprung dieses Redens erinnern zu lassen. Wenn wir wirklich von Gott reden, dann reden wir immer zugleich davon, daß wir von ihm nur deshalb sprechen können, weil er für uns eingetreten ist und an uns gehandelt hat, und zwar – dies ist entscheidend! –, ehe wir irgend etwas wirklich von ihm wissen konnten, sei es in unseren Gedanken über das, was jenseits menschlicher Möglichkeiten liegt, sei es in unserem Leben ohne jeden Gedanken an Gott.

Dieser unbedingte, d.h. von menschlichen Voraussetzungen unabhängige schlechthinige Anfang unseres Redens von Gott wird nun auch zur Wegweisung für alles, was wir weiter von Gott sagen wollen und können. Vor allem ist

es eine Wegweisung zum Lesen der Bibel als „Schrift“: als Gottes Wort. Luther hat im Rückblick auf seine „reformatorische Entdeckung“ erzählt, wie ihm die Erkenntnis, daß die biblische Wendung „Gottes Gerechtigkeit“ Gottes barmherziges Handeln meint, mit dem Gott seine Gerechtigkeit an den Selbstgerechten walten läßt und ihnen mitteilt – und daß ihm dadurch die ganze „Schrift“ in völlig neuer und überwältigender Weise erschlossen wurde wie ein unermeßlicher Schatz, an dem er früher nicht nur achtlos, sondern sogar furchtsam vorbeigegangen war, weil er gemeint hatte, Gottes Gerechtigkeit erschöpfe sich darin, Lohn und Strafe auszuteilen und damit auf menschliches Tun und Lassen zu antworten.<sup>18</sup>

Die Rechtfertigungslehre ist darum kein Grundsatz, der nur noch weiter angewendet, „konkretisiert“ werden müßte, und auch keine Regel, die zu befolgen wäre. Sie ist *eine Regel, der wir folgen dürfen* – und zwar vor allem im Gespräch miteinander, das die Reichweite der Rechtfertigungsbotschaft zu ermessen und ihre Tragweite auszuloten sucht. Ich schlage vor, ihr als *Dialogregel* zu folgen. Da diese Bezeichnung sich noch nicht eingebürgert hat<sup>19</sup>, möchte ich sie zunächst charakterisieren.

Dialogregeln sind Regeln für Gespräche zwischen Menschen: etwa für einen Dialog, wie er in den paulinischen Briefen geführt wird, einen Dialog über Sachverhalte, der auch den Leser einlädt, an diesem Gespräch teilzunehmen – oder für den inneren Dialog eines Menschen mit sich selbst. Theologische Dialogregeln dienen dem *Glaubensgespräch*, das nicht nur bei besonderen Gelegenheiten, sondern immer dann geführt wird, wenn es gilt, Sachverhalte des christlichen Glaubens zu klären.

„Dialogregeln“ sind keine Vorschriften für ein Gesprächsverhalten oder Anstandsregeln für die Gesprächsführung, die helfen sollen, Fehler im kommunikativen Umgang miteinander zu vermeiden. Dialogregeln bestimmen den Gesprächsverlauf, ohne ihn in ein bestimmtes Schema zu zwingen. Sie treten innerhalb der Gesprächsführung immer dann hilfreich in Erscheinung, wenn sie dem Gespräch seine Richtung geben – wie bei einem neuen Aggregatzustand, wo sich Flüssiges nicht bloß verfestigt, sondern wo sich Kristalle bilden, die eine bestimmte Ausrichtung erkennen lassen. Sie bilden die Kristallisationskerne dieses Gesprächs – die entscheidungsträchtigen Wegmarken!

Dialogregeln erschließen den Raum für theologische Entdeckungen. Sie eröffnen ein bestimmtes – d. h. ein nicht bloß beliebiges – Gespräch: einen Dialog, dessen Rahmen abgesteckt wird durch das, was im Konsens gesagt werden kann. Sie bezeichnen den *Raum* für den Dialog statt einer messerscharfen Linie oder eines *punctum mathematicum* – einen weiten, aber natürlich auch begrenzten Raum. Er muß eindeutig beschrieben werden können, sonst wäre es mit dem

Gespräch bald zu Ende; es würde sich rasch darin erschöpfen, Anknüpfungspunkte für einen small talk zu finden.

Dialogregeln eröffnen ein Gespräch, und sie halten es in Bewegung. Die Grenzen dieses Gesprächs gehören zum Dialog hinzu, um ihn überhaupt zu ermöglichen. Sie sind jedoch nicht Triebkräfte des Gesprächs, und darum müssen sie auch nicht ständig spürbar sein. Sie sagen nicht selber alles, aber sie weisen auf einen Anfang, der ihnen vorgegeben ist. Insofern können sie selber zum Gesprächsthema werden, und dies müssen sie sogar, wenn ihre Kapazität auf dem Spiel steht. Dann werden sie von den Gesprächspartnern bemerkt – dann etwa, wenn diese aneinander vorbeireden oder überhaupt nicht mehr wirklich miteinander, so daß das Gespräch grund- und uferlos wird.

Theologische Dialogregeln zeigen auf, was „im Glauben“, „auf Hoffnung hin“ und „aus Liebe“ gesagt und was so nicht mehr gesagt werden kann. Damit engen sie das Glaubensgespräch nicht ein, im Gegenteil: sie ermöglichen es und erlauben, daß es in voller Freiheit des Glaubens und offen für jede neue Einsicht geführt wird. Dialogregeln helfen der Klarheit des Gesprächs, indem sie aussprechen, was auf jeden Fall gesagt werden muß, früher oder später. Je nach Gesprächslage stehen Dialogregeln am Anfang, oder sie stellen sich im Gesprächsverlauf als Richtpunkte heraus. Was glaubensentscheidend ist, wird spätestens bewußt, wenn Wege sich trennen müssen: dort, wo man nicht weitergehen kann, ohne in Widerspruch zu dem zu geraten, was allein im Glauben zu sagen ist und wozu der Glaube nichts anderes sagen kann. Darum geben Dialogregeln auch die Grenzen des Glaubens gegenüber Aberglauben und Unglauben zu erkennen – sie bewegen sich aber nicht immer an diesen Grenzen und sind nicht darauf bedacht, Grenzziehungen einzuhämmern und sogleich ab- oder auszugrenzen.

### *Inwiefern ist die Rechtfertigungslehre eine solche Dialogregel?*

Luther wollte dazu beitragen, daß alles Reden und Handeln der Kirche sich unter die Botschaft von Gottes richtendem und rettendem Handeln gestellt sieht. In allem, was wir tun oder auch lassen, dürfen wir aufmerksam werden auf dieses Handeln, das uns dann auch die Souveränität und unermeßliche Reichweite von Gottes Wirken erschließt. Dies zeigt sich beispielhaft in Luthers Auslegung des 127. Psalms („Wo der Herr nicht das Haus baut, so arbeiten umsonst, die daran bauen“)<sup>20</sup>. Im Blick darauf brauchte Luther auf nichts anderes mehr Rücksicht zu nehmen, etwa auf ein austariertes Verhältnis von Gottes Handeln und menschlichem Handeln. Gott bringt uns nicht in Schwung wie ein übernatürlicher Treibriemen, und sein Wirken greift nicht wie ein Zahnrad in unser Tun

fördernd ein; eine solche Vorstellung hatte die spätmittelalterliche Bußtheologie bewegt und doch in einen Leerlauf hinein getrieben. Weil Luther sich um solche Vorstellungen nicht zu kümmern brauchte, kam er zu erstaunlichen, oft revolutionären und befreienden Einsichten wie der, daß der menschliche Wille zutiefst sich nicht selbst wollen kann, unbeschadet aller menschlichen Handlungsfreiheit (in seiner Schrift über den unfreien Willen: „De servo arbitrio“, 1525). Oder denken wir an Luthers Formulierung, der Mensch unter Gottes Handeln sei „zugleich Gerechter und Sünder“, die in die Gemeinsame Erklärung nur mit vieler Mühe aufgenommen wurde (Nr. 29<sup>21</sup>) und jetzt durch die Reaktion aus Rom wieder in Mißkredit geraten ist.

Nicht nur die Rechtfertigungslehre, sondern beispielsweise auch das Reden von Jesus Christus als wahren Gott und wahren Menschen, die sog. Zweinaturenlehre, ist eine solche Dialogregel<sup>22</sup>, die sich dann auch mit anderen verschränken kann. Darum beansprucht sie nicht, alles in nuce sagen zu wollen, was gesagt werden muß und dann nur noch entfaltet zu werden braucht. Sie darf sich darauf beschränken, von Gottes zuvorkommendem Handeln zu reden, mit dem Gott sich uns mitteilt und den Glauben in uns wirkt, der uns in dieses Handeln hineinzieht und uns dazu befreit, darin einzustimmen – den Glauben, mit dem wir wahrhaft selbständig werden, ohne in uns selbst befangen zu bleiben. Es ist die Freiheit des Glaubens, mit der wir unsere Stimme zur Ehre Gottes erheben können, statt immer wieder letztlich nur von uns selber zu reden oder von dem, was sich uns als Realität aufdrängt.

Dialogregeln haben es mit Konsensbemühungen zu tun, die nicht auf einen Gesprächsabschluß hinauslaufen: nicht darauf, etwas zu erarbeiten, das zu greifbaren Resultaten führt, zu immer wieder denselben Ergebnissen, die sich nur noch dadurch unterscheiden, daß sie unterschiedliche Fehler ausmerzen.<sup>23</sup> Und da Fehler von verschiedenen Seiten kommen können, käme es dann nur darauf an, jeweils ihre Richtung festzustellen und in ihrer Abwehr vielleicht auch Grenzveränderungen vorzunehmen. Bieten Debatten in Theologie und Kirche nicht allzu oft dieses Bild? Dergleichen hat mit Dialogregeln nichts gemein.

Dialogregeln trimmen ein Gespräch nicht auf ein schon bekanntes Gesprächsergebnis hin. Sie richten den Dialog auch nicht auf einen Gesprächskomplex ab, der je nach Bedarf wiederholt werden könnte. Ebenso wenig gestatten sie eine Konsequenzmacherei. Vielmehr erlauben sie immer wieder, Unvorhergesehenes wahrzunehmen und zu Worte kommen zu lassen. Sie ermöglichen einen bestimmten Spielraum und eine Bewegungsfreiheit, die dazu ermutigt, Unerwartetes zu sagen und zu hören. Nur dann sind Entdeckungen möglich, die zwar schon in Zusammenhang stehen mit dem, was als Dialogregel das Gespräch in Gang hält, die aber nicht aus einer solchen Regel ableitbar sind. Sie machen ein

Gespräch auch erst sinnvoll, weil der Dialog für die gemeinsame Erkenntnis lebensnotwendig ist, denn er ist keine Einsicht einzelner, die andere nur noch nachzuvollziehen hätten. Von einem wahrhaft theologischen Gespräch erwarten jeder und jede, die sich darauf einlassen, ein gemeinsames Weitergehen, keine Selbstbestätigung.

Und schließlich bestehen Dialogregeln nicht aus Grundsätzen, die nur noch folgerichtig zu entfalten sind – oder aus grundlegenden Einsichten, die irgendwann entstanden sind, aber als geschichtlich gewordene nie einfach wiederholt werden können, sondern in jede Zeit hinein neu übersetzt werden müssen. Mit der Gesprächseröffnung ist noch längst nicht alles gesagt. Es wird auch immer wieder Gesprächsphasen geben, die nicht weiterführen, sondern blockieren. Dies gilt es zu bemerken, doch das ist nur möglich, wenn die gemeinsame Gesprächsgrundlage wieder für alle in den Blick kommt. Es bedarf des Gesprächs also nicht nur deshalb, weil Wahrheitswahrnehmung immer die Ergänzung durch verschiedene Blickwinkel brauchen, damit ein plastisches Bild zustandekommt. Die Wahrheit, auf die hin Dialogregeln ein Gespräch in Bewegung halten, will im Konsens entdeckt werden.

Darum schlage ich vor, die Rechtfertigungslehre als Dialogregel zu verstehen und dieser Regel im ökumenischen Gespräch zu folgen – und dann wird sich zeigen, ob die evangelische Theologie hier wirklich vorangehen kann. Auch für das Gespräch innerhalb der evangelischen Theologie kommt es darauf an, ob sie dieser Dialogregel folgt – und zwar vor jeder ökumenischen Bemühung. Geschieht dies nicht, wird die Rechtfertigungslehre nur als konfessionelles Etikett benutzt.

### *Konstitutionstheorien des Rechtfertigungsglaubens als Surrogat der Rechtfertigungslehre*

Ist die Rechtfertigungslehre als eine theologische Dialogregel lebendig? Werfen wir einen Blick auf einige Markierungspunkte der Geschichte evangelischer Theologie, dann ergibt sich m.E. ein anderes Bild: eine *Problemggeschichte der Bemühungen um den archimedischen Punkt der Theologie* – den Punkt, an dem man die Theologie aus ihren morsch gewordenen Angeln heben und in neuen Angeln befestigen will. Und dies ist zugleich der neuralgische Punkt einer selbstbewußt protestantischen Theologie.

So kündigt es sich schon bei Valentin Ernst Löscher an, wenn dieser Vorkämpfer der lutherischen Orthodoxie gegenüber dem sich ausbreitenden Pietismus 1712 in seinem *Timotheus Verinus* die Rechtfertigungslehre den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* nennt.<sup>24</sup> Mit ihr, „welche den Grund

unsers Heils, unsers Vertrauens und Hoffnung in sich schließet und demnach desto heiliger zu bewahren ist“, steht oder fällt die Kirche.<sup>25</sup> Damit scheinen ähnlich klingende Formulierungen Luthers und Melancthons aufgenommen und in eine griffige Formel gegossen. Und doch hat sich Entscheidendes verschoben: Die Kirche, von der jetzt die Rede ist, ist die lutherische Kirche, während die Reformatoren auf den Ursprung der Kirche schlechthin aus Gottes Wort und Gottes Geist verwiesen hatten – diese verborgene und sozusagen ökumenische Kirche wird jetzt mit einer Konfession gleichgesetzt. Außerdem läßt Löscher unter der Hand pietistische Elemente einfließen, die er gerade abwehren will.

Diese Konfession schreibt sich – mittels der Rechtfertigungslehre! – ein anderes Gespür dafür zu, wie Gott den Menschen trifft und betrifft: nämlich unmittelbar, aus allen anderen vorfindlichen Beziehungen herausgehoben. Zwar ist und bleibt der Glaubende auf die Predigt und den Zuspruch der Vergebung der Sünde in der Taufe und im Abendmahl (samt der mit dem Abendmahl verbundenen Beichte) angewiesen. Doch als Hörender und Empfangender wird er höchstpersönlich der Gewißheit des Glaubens inne, die alle anderen Sicherheiten hinter sich läßt, ja sie notfalls zerstören muß, um die Glaubensgewißheit um so reiner hervortreten zu lassen.

Und doch soll, so heißt es, mit der Rechtfertigungslehre die *Kirche* stehen oder fallen. Sie ist also entscheidend für das Kirchesein der Kirche. Müßte dies nicht bedeuten, daß alle ihre Handlungen daraufhin zu prüfen sind, ob in ihnen – auf welche Weise auch immer – Gottes Gerechtigkeit mitgeteilt wird oder ob mit ihnen unter der Hand oder sogar ausgesprochenermaßen etwas ganz anderes geschieht? Hier ist von kriteriologischer Funktion nichts mehr zu bemerken, denn sie wird durch Orthodoxie ersetzt.

Ist die Rechtfertigungslehre hier wirklich noch ein konstitutives Element des theologischen Begründungszusammenhanges, an dem (wenn auch nicht nur an ihm!) sich alles auszurichten hat, was mit theologischen Gründen gesagt und getan wird? Eher scheint es, daß der *articulus stantis et cadentis ecclesiae* der Grundsatz für eine Kirche sein soll, in der das Menschsein in besonderer Weise und auf unvergleichlichem Niveau erfahren werden kann. So wird der „Grundartikel“ zum theologischen „Prinzip“, aus dem alles abzuleiten ist, was theologisch gesagt werden kann. Er wird zum Schibboleth, mit dem die wahre Kirche ihre Getreuen um sich schart und ihre Front markiert, die dann immer schon die äußerste Grenze der Selbstbehauptung markiert: die Rechtfertigungslehre als Kenn- und Markenzeichen einer standfesten – man müßte geradezu sagen: prinzipientreuen – Kirche.

Und für deren Theologie bildet die Rechtfertigungslehre gleichsam das Bindeglied, das die gesamte Konstruktion zusammenhält.<sup>26</sup>

Bei Löscher kündigt sich eine Entwicklung an, in der die Aufmerksamkeit für das, was Kirche begründet und wofür sie da ist, mit einer religiösen Grunderkenntnis gleichgesetzt wird, die dann sekundär zur Gemeinschaftsbildung führt – auch zu einer Institution „Kirche“. Gefragt wird nicht mehr, was der Kirche anvertraut ist, sondern wie sie sich aufbaut. Und diese Frage verschiebt sich mehr und mehr zur Tiefenbohrung, die ergründen will, wie der Glaubende aufgebaut ist.

Ausdrücklich geschieht dies ein Jahrhundert später im Einflußbereich Friedrich Schleiermachers bei August Detlev Christian Twisten. Er nennt die Rechtfertigungslehre das „Product“ der „Stimmung und Gemüthsverfassung, aus welcher der Protestantismus hervorgegangen ist“<sup>27</sup>. Sie sei das Substrat einer unmittelbaren Glaubenserfahrung. Als Gedanke, der vom Glauben hervorgebracht wird, ist sie das „objective materiale Princip“ lutherischer Glaubenslehre:

*Darunter verstehen wir [...] nicht etwa einen allgemeinen Grundsatz, unter welchen andere Sätze subsumirt und so gewisse Schlußsätze logisch abgeleitet werden sollen, sondern die wesentliche Grundlehre, auf welche alle Dogmen hinweisen, und aus der sich ihre eigenthümliche Modification und Stellung im Protestantismus begreifen läßt.*<sup>28</sup>

So erhält evangelische Frömmigkeit ihr antikatholisches Profil: sie erwartet alles von Gott und empfängt aus dieser Demut den Trost der Sündenvergebung, statt sich immer schon selbsttätig mit der Welt im Einklang zu befinden. Die Rechtfertigungslehre prägt das theologische Denken, weil sie alle überlieferten Glaubenssätze auf diese Grundhaltung hin zu transformieren vermag. In einem weitverbreiteten Kompendium wird das Materialprinzip des Protestantismus so erklärt:

*Das Pr. kann material sein, selbst ein Dogma, das alle andere modificiert: dieses ist nach der Gesch. u. dem Ausspruche der K[irche] im Ggns. der kath. Werkheiligg. die Rechtfertigung allein durch den Glauben in Folge der Versöhnung des sündigen Menschen mit Gott durch den Gottmenschen.*<sup>29</sup>

Oder Alexander Schweizer schreibt:

*Als materiales Prinzip der Reformation ist geschichtlich aufgekommen der Grundsatz, daß nur im Glauben an die göttliche Gnade in Christus die Rechtfertigung zu erlangen sei, ein Satz, dessen erste Hälfte die Lutheraner, dessen zweite die Reformirten mehr hervorheben.*<sup>30</sup>

Darum zieht Albrecht Ritschl es vor, „die persönliche Gewißheit der Rechtfertigung durch Christus“ eher als das „formale Princip des evangeli-

schen Christentums“ zu verstehen; am liebsten möchte er jedoch auf solche Formeln ganz verzichten, weil sie kaum mehr als eine Minimalforderung für die Richtigkeit theologischer Lehre bieten, statt sich an der Kirche als religiöser Gemeinschaft und an ihrem Lebensideal auszurichten.<sup>31</sup>

Wird die Rechtfertigungslehre derart zum Ausdruck einer religiösen Grunderfahrung erklärt, kann sie nicht dem „Gläubigen“ ebenso wie dem „Ungläubigen“ gegenüberstehen, indem sie beide zum Glauben ruft. Sie läßt sich nicht durch den Brennpunkt der Bibel entzünden, sondern beruft sich auf die Bibel wie auf eine Stiftungsurkunde christlichen Glaubens.

Diese vermeintliche „Rechtfertigungslehre“ bringt ein grundlegendes Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zur Wirklichkeit als ganzer zur Sprache – und darin erschöpft sie sich auch: Der protestantische Mensch vertraut Gott in jeder Hinsicht und empfängt daraus den Trost der Sündenvergebung.<sup>32</sup> Diese Entsicherung von allen welthaften (historischen, institutionellen) Stützen macht ihn wahrhaft frei. Die Rechtfertigungslehre zeichnet das Profil einer grundlegenden Haltung, wird also in eine religiöse Anthropologie eingraviert. Damit wird sie jedoch als Lehre hinfällig und kann geradezu zur antidogmatischen Attitüde werden. Als „Prinzip“ ist sie eine übergeordnete Theorie, die markiert, was als Protestantismus gelten soll.

Ist in dieser Degeneration der reformatorischen Rechtfertigungslehre zum Materialprinzip des Protestantismus insgeheim eine Lehrentwicklung vor sich gegangen? Ich meine, ja – wenn „Entwicklung“ nicht schlicht und einfach Entfaltung, Ausdifferenzierung, weitergehende Klärung dessen bedeutet, was zu Beginn erst tastend ausgesprochen werden konnte, eine Entfaltung, die zugleich Verdichtung ist, gespeist durch Entdeckungen und Wiederentdeckungen von Einsichten in Reichweite und Tragweite der Rechtfertigungsbotschaft. Die Entwicklung der reformatorischen Rechtfertigungslehre zum Materialprinzip des Protestantismus will mehr sein und doch wohl im Grund auch etwas anderes: eine Evolution nämlich, welche die Anpassungsschwierigkeiten des Protestantismus an den Geist der Moderne bewältigen möchte. Diese Evolution geht einher mit einer Reduktion der Rechtfertigungslehre auf eine Grundwahrheit, die es aufzufinden und auszuloten gilt, um sie dann zu übersetzen und so für die Gegenwart zu erschließen.

Das weitere ökumenische Gespräch kann schwerlich gelingen, wenn wir uns nicht über solche Entwicklungen – es mögen ja konzeptionelle Evolutionen sein, Anpassungen der Theologie an Veränderungen der geistigen Atmosphäre – Rechenschaft ablegen. Auch wenn der Prozeß, den ich kri-

tisch skizziert habe, nicht die evangelische Theologie heute als ganze repräsentiert, so gilt es doch selbstkritisch daran zu erinnern, daß es nur wenige ausgeführte Konzeptionen evangelischer Dogmatik gibt, die wirklich die Rechtfertigungslehre als Grundartikel beherzigen, mit dem die Kirche steht und fällt. Daß Martin Käblers „Die Wissenschaft der christlichen Lehre, von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt“<sup>33</sup> eines der wenigen Musterbeispiele dafür ist, sollte ebenso zu denken geben wie der Umstand, daß Käbler die Rechtfertigungslehre in Wechselbeziehung zur Versöhnungslehre systematisch ausführt und damit der Reduktion der Dogmatik auf eine Glaubenslehre zu wehren sucht. Doch welche „Funktion“ hat denn die Rechtfertigungslehre in den evangelischen Kirchen und theologischen Fakultäten wirklich – und nicht nur aus Anlaß protestantischer Identitätssuche aus Anlaß der Gemeinsamen Erklärung?

*Die Rechtfertigungslehre im ökumenischen Gespräch: ein „Eselsohr“ für die Frage nach dem Ursprung der Kirche aus Gottes Wort und Geist*

Recht verstanden, hält die Rechtfertigungslehre die Frage wach: Womit fangen wir an? Sie wirft diese Frage auf. Sie hört damit nicht auf. Sie nimmt Gottes Schöpfung, Erlösung und Vollendung in den Blick, sie eröffnet diesen Blick, und darum können wir auch dort einsetzen. Aber sie hält uns bei der Stange, indem sie uns unaufhörlich fragt, warum wir so zu reden anfangen können. Sie fragt uns vor allem immer dann, wenn wir uns in Spekulationen verlaufen und in Assoziationen verstrickt haben. Wohin müssen wir notfalls zurückkehren, um wieder den richtigen Weg zu finden?

Wir können nur von Gott reden, weil er an uns gehandelt hat – dieses Reden geschieht ohne Voraussetzung von unserer Seite aus. Gottes Handeln empfangen wir, Gott bleibt der Souverän dieses Handelns, und wir sind, was wir sind (sein können), allein kraft dieses Handelns: dies faßt das Wort „Glaube“ zusammen. Glaube ist der Vollzug von Gottes Handeln in uns und insofern mit uns, unser Hineingestelltwerden in dieses Handeln. Theologie muß, wo immer sie auch thematisch beginnen mag – bei der Welt, der Geschichte, dem Menschen, der Religion, oder sei es auch schon theologisch mit Schöpfung, Gottes Vorsehung –, im Blick behalten, daß wir dies alles nur sagen können, weil Gott uns in Jesus Christus angeredet und umfassen hat.

Durch eine theologische Dialogregel wird ein bestimmter Raum abgesteckt, ein Raum, in dem man vor allem anderen gemeinsam danach fragt, wie die Bibel gelesen werden kann. Die Rechtfertigungslehre sagt uns, wie

von Gott zu reden ist, nämlich von seinem richtenden und rettenden Handeln an dem in sich selbst verkrümmten, verlorenen, objektiv gottlosen Menschen, dem Menschen, der Gott nicht recht gibt. Die Gemeinsame Erklärung läßt dies alles zumindest ahnen, indem sie theologisches Reden als Hören auf die biblische Botschaft verstehen lassen will (Nr. 8). Allerdings befremdet ihr „Bibelgebrauch“: Texte werden als Belege einfach aneinandergereiht. Dergleichen ist mehr als nur ein schlechter Stil, der in evangelischer und katholischer Theologie längst überwunden sein müßte. Es verhindert auch die Aufmerksamkeit für den Facettenreichtum der biblischen Rechtfertigungsbotschaft. Und dieser Aufmerksamkeit bedürfen wir heute um so mehr, je schwerer es uns fällt, diese Botschaft auch wirklich verständlich auszurichten. –

Die Rechtfertigungslehre will als Dialogregel einen Raum umreißen, in dem sich die Gesprächspartner auf das verwiesen sehen, was sie zum Gespräch führt und in diesem Gespräch auch zum Ausdruck gebracht werden will.

Die Rechtfertigungslehre „funktioniert“ wie ein Eselsohr: als eine Gedächtnisstütze, die den Ursprung unseres Redens von Gott in Erinnerung ruft, und zwar nicht nur im Gespräch miteinander, sondern auch in Situationen, die nicht von Dialogen bestimmt sind. Gottes Handeln darf nicht beliebig gemacht werden. Und seine Erstreckung darf nicht mißachtet werden. Wir bleiben dieses Anfangs und dieser Erstreckung gewärtig.

Dann können wir (wie Luther beispielsweise in seinen Katechismen) Rechtfertigung im Blick haben, ohne immer „Rechtfertigung“ zu sagen. Soll die „gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin“ orientiert werden, wie es die Gemeinsame Erklärung anstrebt, heißt dies nicht, daß wir „Rechtfertigung“ ständig im Munde führen müßten.

Der Rechtfertigungslehre ist eine erhebliche Komplexität zu eigen. Sie spricht von Gottes Handeln an den Gottlosen, und zwar nicht im Sinne eines einmaligen Aktes, sondern als Verheißung der Gottesgerechtigkeit für menschliches Leben und Sterben und für menschliche Zukunft an Gottes Seite. Trotz dieses Inhaltsreichtums, der auch die Problemgeschichte der Rechtfertigungslehre vorangetrieben hat, muß die Rechtfertigungslehre einen bestimmten pragmatischen Wert haben und behalten. Sie hat über die Weite des theologischen Horizontes zu wachen, in dem wir Gottes Handeln gestern, heute und künftig gewärtig sein können. Darum ist sie der Erzfeind aller Reduktionen. Reduktion der Rechtfertigungslehre würde bedeuten, daß alles, was theologisch gesagt werden kann, eine Explikation von Gottes Handeln am Menschen sein muß. Dann würde Rechtfertigungslehre wie ein

Nadelöhr „funktionieren“, durch das alle theologischen Aussagen hindurch gezogen werden müssen, damit sie eingefädelt werden können. Dem widersetzt sich die Rechtfertigungslehre entschieden, und sie erweist ihre klärende Kraft gerade dadurch, daß sie uns theologische Reduktionen fürchten lehrt. Sie verweigert sich jeglicher Rückführung auf irgendein religiöses Urerlebnis – und sei es, wie heute oft der Fall, auf ein diffuses Angenommensein nach dem Motto: „Gott nimmt dich so an, wie du bist – darum darfst du dich selber akzeptieren und auch andere mit ihren Eigenarten respektieren, ohne ständig an ihnen arbeiten und sie dadurch ändern zu wollen. Denn liebevolle Annahme birgt in sich genug Kraft zu aller Veränderung und Wandlung, die vonnöten sein sollte.“ Gott nimmt sich unser wahrhaftig an – aber dies geschieht anders, als wir uns die Anerkennung unser selbst vorstellen und wünschen mögen.

Die Rechtfertigungslehre läßt sich nicht auf Kernsätze zurückschneiden, die dann mundgerecht gemacht werden könnten. Sie ist keine Nes-Theologie, die mit dem Wasser der Beredsamkeit verdünnt werden muß, um genießbar zu sein. Dies unterscheidet die Dialogregel von jedem Übersetzungsversuch, der die Rechtfertigungsbotschaft in eine Faustformel zusammenpreßt: heiße sie nun „Erlösungserfahrung“ oder „Befreiung“ oder „unbedingtes Angenommensein“ oder „reines Empfangen“. Faustformeln wollen systematisch eingebettet sein und müssen dann nur noch aktualisiert werden.

Daß die Gemeinsame Erklärung auf dergleichen verzichtet hat, spricht für sie. Sie hat jedoch noch kaum etwas von der positiven Zumutung spüren lassen, die der Rechtfertigungslehre innewohnt.

Die Rechtfertigungslehre mutet uns zu, auf Ergänzungen der Schrift durch Tradition, des Glaubens durch Werke, der Rechtfertigung durch Heiligung, Christus durch die Kirche, Gnade durch Bewährung der Gnade (etwa nach dem Muster von Nikolaus Ludwig Zinzendorfs Christusvision „Das tat ich für dich, was tust du für mich“) zu verzichten. Dieser Verzicht schneidet nichts von Gottes Handeln und von unserem Leben im Glauben ab. Er übersieht weder die Überlieferung der Kirche noch mißachtet er die Kirche. Er läßt den Glauben nicht zu einer Haltung verkümmern, und ihm ist deutlich, daß „Heiligung“ nicht unser Zutun zu Gottes Rechtfertigung sein kann, sondern die Heiligung unseres ganzen Lebens, das unter Gottes Urteil steht, durch Gottes Gegenwart ist. Diesen Verzicht zu erlernen und dabei nicht in Reduktionen zu verfallen, wird das ökumenische Gespräch weiter in Atem halten. Wer dabei der Rechtfertigungslehre als Dialogregel folgt, dem wird die Weite des Horizontes innewerden, den sie eröffnet.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Darüber unterrichtet *Dorothea Wendebourg*, Zur Entstehungsgeschichte der „Gemeinsamen Erklärung“, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Beiheft 10: Zur Rechtfertigungslehre, Tübingen 1998, S. 140–204, hier: 165f.
- <sup>2</sup> *Walter Kasper*, In allem Christus bekennen. Einig in der Rechtfertigungslehre als Mitte und Kriterium des christlichen Glaubens?, in: KNA-ÖKI 32 vom 12. August 1997, S. 5–7. Abgedruckt auch in: epd-Dokumentation 46/97, S. 49–51.
- <sup>3</sup> *Kasper* beruft sich hierbei auf einen Kommentar des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung vom Mai 1997, abgedruckt in: epd-Dokumentation 3/98, S. 21–40, hier 32f.
- <sup>4</sup> *Eberhard Jüngel*, Um Gottes willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels – aus Anlaß einer ökumenischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 94 (1997), S. 394–406, abgedruckt auch in: epd-Dokumentation 46/97, S. 59–65.
- <sup>5</sup> A.a.O. S. 404 bzw. 64.
- <sup>6</sup> Der Streit um den Begriff „Kriterium“ ist ein wesentlicher Punkt in der Kontroverse zwischen Theologen des Institutes für Ökumenische Forschung in Straßburg und E. Jüngel: *Theodor Dieter*, Eine erste Antwort auf ‚neuere‘ Kritiken an der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, abgedruckt in: epd-Dokumentation 1/98, S. 1–13. – *E. Jüngel*, Brief an das Institut für Ökumenische Forschung, Herrn Dr. Theodor Dieter, abgedruckt in: epd-Dokumentation 1/98, S. 33–36.
- <sup>7</sup> *Theodor Kaufmann* hat es unternommen, „die kriteriologische Funktion‘ der Rechtfertigungslehre in den lutherischen Bekenntnisschriften“ aufzuweisen (so sein gleichlautender Aufsatz in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Beiheft 10, 1998, S. 47–64). Seine Darstellung zeigt jedoch, daß die systematische Frage, inwiefern hier tatsächlich „kriteriologisch“ gedacht und argumentiert wurde, aus heutiger Sicht stammt und auch so beantwortet wird.
- <sup>8</sup> Die Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann (1. Juni 1537), WA 39/I,205,2f: „Articulus iustificationis est magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum.“
- <sup>9</sup> So, wenn auch verkürzt, in der Präambel der „Gemeinsamen Erklärung“.
- <sup>10</sup> *M. Luther*, a.a.O. (s. Anm. 6), WA 39/I,205,2–8: Articulus iustificationis, „qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et erigit conscientiam nostram coram Deo. Sine hoc articulo mundus es plane mors et tenebrae. Quia nullus est error tam parvus, tam ineptus et insulsus, qui non summe placeat rationi humanae et nos seducat, si sine cognitione et meditatione huius articulus sumus.“
- <sup>11</sup> *Michael Beintker*, Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt, Tübingen 1998, S. 2, im Anschluß an die eben zitierten Sätze Luthers.
- <sup>12</sup> Septembertestament 1522: WA.DB 7,38,23–28. In späteren Ausgaben heißt es statt „gerechtfertiget“: „gerecht“.
- <sup>13</sup> Siehe dazu: *Hartmut Hövelmann*, Kernstellen der Lutherbibel. Eine Anleitung zum Schriftverständnis, Bielefeld 1990.
- <sup>14</sup> WA 50,199,9f.
- <sup>15</sup> WA 50,199,22–24.
- <sup>16</sup> WA 50,199,26.
- <sup>17</sup> So kennzeichnet *Robert W. Jenson* den „metalinguistic character“ der Rechtfertigungslehre, „that makes it a doctrine by which the church stands or falls. If justification were a content-item of the gospel, along with other content-items, the question of which was ‚most important‘ would be a matter of silly debate. But the doctrine is instead an attempt

- to state minimal identifying characteristics of the language-activity we call ‚gospel‘.“ *Eric W. Gritsch/Robert W. Jenson*, *Lutheranism: The Theological Movement and Its Confessional Writings*, Philadelphia 1976, 43. – Vgl. auch *Paul O’Callaghan*, *Fides Christi. The Justification Debate*, Dublin/Portland, Or. 1997.
- <sup>18</sup> Vorrede zum ersten Band der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften (1545), WA 54,185,12–186,20.
- <sup>19</sup> Einzuführen versuchte ich sie in: *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie*, München 1973, S. 323–327.330.355f. – Vgl. auch meinen Artikel *Dialogik. II. Theologisch*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 8, Berlin/New York 1981, S. 703–709.
- <sup>20</sup> Der 127. Psalm ausgelegt an die Christen zu Riga in Liefland (1524), WA 15,360–379.
- <sup>21</sup> *D. Wendebourg*, a.a.O. (s. Anm. 1), S. 166f.
- <sup>22</sup> Vgl. dazu *G. Sauter*, *Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung*, Göttingen 1998, S. 86–90.
- <sup>23</sup> Zum Beispiel kommen Nr. 20 und 21 der Gemeinsamen Erklärung m.E. über eine solche Abgleichung nicht hinaus.
- <sup>24</sup> Nicht als erster, wie *Theodor Mahlmann* in seinem Artikel „*Articulus stantis et (vel) cadentis ecclesiae*“ in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1, Tübingen <sup>4</sup>1998, Sp. 799f nachgewiesen hat. Er führt ihn auf Franz Turretini (einen Reformierten!) zurück.
- <sup>25</sup> *Friedrich Loofs*, *Der articulus stantis et cadentis ecclesiae*, in: *Theologische Studien und Kritiken* 90 (1917), S. 323–420, hier 344. – *Albrecht Peters*, *Rechtfertigung (Handbuch Systematischer Theologie Bd. 12)*, Gütersloh 1984. <sup>2</sup>1992, S. 30–38.
- <sup>26</sup> Vgl. *F. Loofs*, a.a.O., S. 349.
- <sup>27</sup> *August Detlev/Christian Twesten*, *Vorlesungen über die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche, nach dem Compendium des Herrn W.M.L. de Wette*, Bd. 1, Hamburg <sup>2</sup>1829, S. 280.
- <sup>28</sup> Ebd.
- <sup>29</sup> [*Karl August von Hase*,] *Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche* (1829), Leipzig <sup>10</sup>1862, S. 12.
- <sup>30</sup> *Alexander Schweizer*, *Die Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt*, Bd. 1, Leipzig <sup>2</sup>1877, S. 193.
- <sup>31</sup> *Albrecht Ritschl*, *Ueber die beiden Principien des Protestantismus. Antwort auf eine 25 Jahre alte Frage* (1876), wieder abgedruckt in: *Ders., Gesammelte Aufsätze* [Bd. 1], hg. von Otto Ritschl, Freiburg i.Br./Leipzig 1893, S. 234–247, hier: 246f; vgl. zur Erläuterung auch *A. Ritschl*, *Unterricht in der christlichen Religion*, Bonn 1875, S. 2.
- <sup>32</sup> De Wette nach Twesten, a.a.O., S. 287.
- <sup>33</sup> Leipzig 1883. <sup>3</sup>1905, Nachdruck 1966.

# Das Heil Gottes und die Rechtfertigung des Menschen

## Zur theologischen Relevanz der Rechtfertigungslehre

VON CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER



Die christliche Religion wird weithin weniger als Heils-, sondern eher als Erlösungsreligion angesehen.<sup>1</sup> Zu diesem Eindruck hat die Theologie insofern das ihrige beigetragen, als innerhalb der Heilslehre den verschiedenen Erlösungstheorien eine weitaus größere Relevanz zukommt als dem Heil selbst, weshalb der Heilsbegriff „nie zum eigentlichen Bestandteil der theologischen Fachsprache geworden ist“.<sup>2</sup> Eine solche Konzentration auf das Erlösungsmotiv stellt eine gewisse Vereinseitigung der Soteriologie bzw. Verzerrung der christlichen

Botschaft dar. Denn Jesus verkündete in Wort und Tat das Kommen des Reiches Gottes (Mt 4,23). Zentrum seiner Predigt war das Heil des Menschen, die mit seiner Person angebrochene heilschenkende Gegenwart Gottes und nicht die Wirkursache des Heils, nicht die Heilmittel und nicht der Erlösungsvorgang als solcher. Er sprach: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,14f, Lk 11,20).

Zwar nimmt sich die Theologie in den letzten Jahrzehnten verstärkt des Themas Heil an, doch ist das Vorgehen gegen eine gewisse Heilsvergessenheit in der theologischen Reflexion und kirchlichen Verkündigung mit der grundsätzlichen Schwierigkeit einer fehlenden Heilstheologie verknüpft: Die Heilsfrage wurde lange Zeit nur im Kontext der Erlösungslehre mitbehandelt bzw. wurden immer nur Einzelaspekte des Heils (Gnade, Rechtfertigung, Sündenvergebung, Erlösung, Auferstehung usw.) in den theologischen Traktaten reflektiert. Heil meint aber mehr als Rechtfertigung des Sünders, es bezieht sich nicht nur auf die Befreiung des Menschen von allen Entfremdungen, sondern impliziert ein Ganzseinkönnen, ein erfülltes, vollendetes Menschsein. Weil der Heilsbegriff im Laufe der Zeit auf die Erlösung des Menschen eingeeengt wurde, vermag heute der sinnentleerte Begriff „Heil“ das Heilsverlangen des säkularisierten neuzeitlichen Menschen nur schwer zu stillen.

Zum Grundparadigma jeder christlichen Heilskonzeption gehört, daß sich der Mensch sein Heil nicht selbst verschaffen kann, sondern daß das Heil des Menschen und seiner Welt Ausfluß göttlicher Liebe ist. Gott allein setzt im Ereignis seines Handelns das Leben des Menschen ins Heil. Er hält für den Menschen das Heil bereit, das er selber ist. An diesem Heil bzw. „an der göttlichen Natur“ (2Petr 1,4) erhält der Mensch durch den Glauben Anteil (Röm 10,10). Das Heil in Gott ist in seiner vollkommenen Gestalt allerdings eine eschatologische Größe (Mk 14,25) und mit der Parusie Jesu Christi verknüpft: „Wir [warten] auf die selige Erfüllung unserer Hoffnung: auf das Erscheinen der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Retters Christus Jesus“ (Tim 2,13). Von dieser eschatologischen Endgestalt des Heils vermag die Theologie nicht mehr zu sagen, als daß zwischen Schöpfer und Geschöpf eine seinsmäßige Einheit, also keine Heilsdifferenzen mehr bestehen werden: „Liebe Brüder, jetzt sind wir Kinder Gottes. Aber was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden. Wir wissen, daß wir ihm ähnlich sein werden, wenn er offenbar wird, denn wir werden ihn sehen, wie er ist“ (1Joh 3,2; 1Kor 2,9; 13,12).

Im Credo bekennt sich der Christ nicht zu einem abstrakten Gott, sondern zu einem Gott, der ein Gott der Menschen ist (Hebr 11,16) und deren Heil will. Dieser Gott, „der für uns Menschen und zu unserem Heil vom Himmel gekommen ist“, hat sich in seinem Sohn Jesus Christus endgültig und ein für alle Mal zu erkennen gegeben und „für uns“ eingesetzt. Der christliche Heilsglaube ist darum unwiderruflich mit der Person Jesu Christi verbunden, der nicht nur Erlöser, Retter der Menschen, sondern vor allem Heilsvermittler, Heilbringer Gottes ist. Daß das Heil als Gabe der kommenden Gottesherrschaft christologisch vermittelt wird, macht das spezifisch Christliche aus. Die Heilsinitiative Gottes vollzieht sich nicht in abstrakter Weise, sondern in einer personalen: In der versöhnenden Begegnung mit Jesus Christus und der Zuwendung zum Reich Gottes: „In keinem anderen Namen ist Heil“ (Apg 4,12). Dieses primäre Heilshandeln Gottes befreit den Menschen von jedem religiösen Leistungsdruck. Der Mensch allein ist unfähig, seine Existenz zu begründen, vielmehr darf er sich im Glauben in und durch Jesus Christus angenommen und von Gott bejaht wissen: „Nicht darin besteht die Liebe, daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt ... hat“ (1Joh 4,10). Damit ist der Glaube als eine den ganzen Menschen einfordernde Antwort auf das Heilshandeln Gottes das Zweite, ein personales, dynamisches Sich-Einlassen auf das Tun Gottes. „Die befreiende Versöh-

nung, wie sie in und durch Jesus Christus geschieht, ist primär eine Gabe Gottes und erst sekundär eine Aufgabe des Menschen.<sup>43</sup>

Zentrale Botschaft der Heiligen Schrift ist das Heil- und Ganzseinkönnen des Menschen in und mit seiner Welt. Die biblischen Schriften unterlassen es jedoch, die Wirklichkeit des Heils auf einen einzigen abstrakten Begriff zu bringen, d. h. den Heilsbegriff eindeutig zu definieren. Statt dessen werden, von konkreten Lebenserfahrungen ausgehend, die unterschiedlichsten Dimensionen der Heilswirklichkeit beschrieben. Demzufolge kann es auch in einer zeitgemäßen Heilsverkündigung um keine exakte Definition des Heilsbegriffs gehen, sondern um eine die menschlichen Erfahrungen thematisierende Umschreibung.

### *Unabgeschlossenheit der Lehre vom Heil*

Der Versuch, das Heilsgeschehen in Worte zu fassen, ist abhängig von der jeweiligen Geistesgeschichte, den situativen Verhältnissen, den vorherrschenden Denkstrukturen usw. Aus diesem Grunde war das christliche Heilsverständnis zu keiner Zeit der Theologie- und Kirchengeschichte abgeschlossen und wird es auch nie sein. Weil jeder theologische Text seinen geschichtlichen Kontext hat, jede theologische Reflexion über das göttliche Heil von einem bestimmten, zeitbedingten hermeneutischen Ansatz ausgeht, jede Heilserfahrung soziokulturell bedingt ist, darum muß sich die Heilsverkündigung der Kirche immer wieder neu an der Wahrheit von Gottes lebendigem Wort messen lassen, um so Einseitigkeiten oder Verzerrungen zu entgegen. In bezug auf die Fülle der Wahrheit bleibt kirchliche Verkündigung immer relativ, defizitär und auf Vervollkommnung hin angelegt (*Dignitatis humanae* = DH 4539f).

Im Rahmen des geschichtlichen Kontextes stellt die Aufklärung bzw. anthropologische Wende für die Lehre vom Heil eine entscheidende Bezugsgröße dar: Das neuzeitliche Denken radikalisierte die Freiheitsmomente bisherigen Denkens so sehr, daß die Individualität zunahm, aus dem Gefühl der Selbstverantwortung die Verpflichtung zur Selbstverwirklichung sowie das Recht auf freie Entfaltung erwachsen und so die Geschichte der Subjektivität eingeleitet wurde. „Man kann die neuzeitliche Geistesgeschichte als Freiheitsgeschichte bezeichnen, Freiheit ist ihr Problem und ihr Ziel.“<sup>44</sup> So steht die christliche Heilslehre in der Pflicht, die Freiheit als zentrales Moment modernen Menschseins ernst zu nehmen, die Erfahrungen von Heil bzw. Unheil freizulegen und beides mit dem „Evangelium von der Gnade Gottes“ (Apg 20,24) zu vermitteln: Heil kann theologisch nur so umschrie-

ben werden, daß der säkularisierte Mensch mit der ganzen Ambivalenz seiner Freiheitserfahrungen zur Sprache kommt und damit verbunden die unterschiedlichen Seiten des göttlichen Heils.

Der Übersetzung christlicher Heilsbotschaft in den Kontext der durch menschliche Erfahrungen, Denkstrukturen und Erwartungen vorgegebenen geschichtlichen Rahmen wird grundsätzlich nicht nur konservative, sondern auch innovative Elemente in sich bergen. Wie schon die Geschichte dank der Kreativität und Phantasie der Menschen stets Neues hervorbringt, so trifft dies nicht weniger im Blick auf die Bewahrung und Verkündigung des Wortes Gottes zu: Insofern es in verschiedensten Lebensbereichen und -situationen verkündet, angenommen und gelebt wird, werden immer wieder neue bzw. vergessene Züge dieser Botschaft in den Vordergrund treten, weswegen das Glaubensgut (depositum fidei) unbegrenzt offen ist: „Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen“ (Joh 16,12f). Dies trifft vor allem auf das Heil Gottes zu, das sich als eine dialektische Wirklichkeit gegen jede abgeschlossene Definition sperrt, wie schon die neutestamentlichen Schriften belegen.

### *Gottes Heil meint den ganzen Menschen*

Das Heil des Menschen, das nicht irgendeine Gabe Gottes, sondern Gott selbst ist, meint den Menschen in seiner Ganzheit. Es geht zuallererst um ein In-Gott-Sein, ein Sein aus der Wahrheit (Joh 18,37). Dieses göttliche Heil ist wie das Unheil im Personkern des Menschen anzusetzen: Das Heilwirken Gottes im Heiligen Geist legt das wahre Menschsein frei; Christus „macht dem Menschen den Menschen selbst voll kund“ (Gaudium et spes = GS 22). So bedeutet das Heil Gottes eine „neue Schöpfung“ (Gal 6,15), ein „Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im heiligen Geist“ (Tit 3,5). Die Teilhabe am trinitarischen Sein Gottes darf aber nicht individualistisch gedacht werden, es impliziert immer schon ein Dasein für andere. Das Heil des einen impliziert das Heil der andern.

Das Heil Gottes ist an die Freiheit gebunden und realisiert sich in der freien, selbstlosen Begegnung mit Gott und den Menschen. Wo sich der Mensch aus Freiheit und in Liebe auf den andern hin überschreitet, kann sich Heil ereignen. Das Heil Gottes fordert den ganzen, unverkürzten Menschen ein, nicht nur sein Selbstverständnis, sondern auch sein Streben, sein Handeln einschließlich der Verwirklichung zwischenmenschlicher Beziehungen. Die liebende Annahme des Menschen durch Gott in Jesus Christus, die den Menschen über den Tod hinaus vollendet<sup>5</sup>, ist Basis und Grund für

die gegenseitige Annahme der Menschen in Freiheit. „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1). Heil im Sinne von Freiheit und Befreiung besteht im Verschenken und Annehmen der Liebe. Als sinnerfülltes, geglücktes Menschsein in personaler Beziehung korreliert das Heil Gottes mit der Sehnsucht des modernen Menschen nach Glück und Geborgenheit inmitten mitmenschlicher Gemeinschaft. Wo immer Menschen inmitten personaler Begegnungen bzw. in *Communio* Heil erfahren, tun sie dies in der Antizipation göttlicher Wirklichkeit, vorausgesetzt, die Gottebenbildlichkeit des Menschen wird als Bestandteil der anthropologischen Gegebenheiten gedacht.

Das Zweite Vatikanum unterstrich die präsentische Dimension des göttlichen Heils. Es sah „die Erneuerung der Welt ... unwideruflich schon begründet“ (*Lumen gentium* = LG 48). Damit hat es der Kirche und Theologie die Aufgabe zugewiesen, das Evangelium von der Gnade Gottes nicht nur zu verkünden, sondern ebenso praktisch zu bezeugen: Sie muß die gesellschaftlichen Wirklichkeitszusammenhänge, die Welt als natürlichen Lebensraum des Menschen beachten, die gesellschaftliche Effizienz des Glaubens in Theorie und Praxis zur Sprache bringen und selbst ihren praktischen Beitrag zum Heilsein gesellschaftlicher Wirklichkeiten leisten. „Es geht ... um die Überwindung der unser Dasein unfrei machenden Entfremdungen und um die Wirklichkeit eines authentischen, erfüllten Daseins. Es geht um das Heil- und Ganzsein des Menschen in und mit seiner Welt.“<sup>6</sup> Dazu bedarf es einerseits einer sozialwissenschaftlichen Analyse menschlicher Unheilszustände und andererseits einer solidarischen Teilnahme am öffentlichen Kampf um mehr soziale, politische und wirtschaftliche Gerechtigkeit und ein menschenwürdiges Leben. „Der Christ ist ‚Mitarbeiter‘ an diesem verheißenen Reich des universalen Friedens und der Gerechtigkeit (vgl. 1Petr 3,13). Die Orthodoxie seines Glaubens muß sich ständig ‚bewahrheiten‘ in der Orthopraxie seines endzeitlich orientierten Handelns ... Die christliche Eschatologie muß sich ... als eine ‚produktive‘ und kritische Eschatologie verstehen.“<sup>7</sup>

Kritisch deshalb, weil bei aller Befreiungspraxis der eschatologische Vorbehalt stets mitzubedenken ist. Die gesellschaftlichen wie kirchlichen Verhältnisse müssen in ihrer Vorläufigkeit immer wieder zum vollkommenen Heil durch Gott, das der Machbarkeit des Menschen entzogen ist, kritisch ins Verhältnis gesetzt werden.

Weil das Evangelium der Befreiung und eine wirksame Praxis für soziale Gerechtigkeit, die Würde des Menschen und den Frieden der Welt untrennbar zusammengehören, muß die Kirche Sorge tragen, daß diese Befreiung Wirklichkeit wird. Christliche Heilshoffnung richtet sich nicht auf eine Erlö-

sung von der Welt, sondern auf eine Erlösung der Welt wie schon Paulus den gesamten Kosmos in die Gerechtigkeit Gottes mit einbezog und die Gemeinschaft der Glaubenden als Vorschein einer erlösten Welt (Röm 8, 18–30, Eph 1, 10; Kol 1,20) deutete. Christliche Heilshoffnung zielt auf eine geglückte christliche Gemeinschaft und sieht göttliches Heil schon überall dort realisiert, wo Freiheit, Geschwisterlichkeit, Gerechtigkeit, Frieden usw. herrschen; eine friedvolle, herrschaftsfreie Gemeinschaft ist ein Realsymbol des Heils Gottes. Damit korrespondiert, daß sich gerade der moderne Mensch nach einer anderen, besseren Welt, nach einem herrschaftsfreien gesellschaftlichen System sehnt, sich darum für Befreiung und Erlösung von allem Übel einsetzt und sein Handeln und Streben emanzipatorisch organisiert. Dabei leitet die Grenze des menschlich Machbaren das Heilsverlangen in seiner unumschränkten Ganzheit zur Sinn- bzw. Gottesfrage über. Innerweltliche Heilsfragmente können somit als Verstehensansätze für die christliche Heilslehre dienen.

Die anthropologische Wende der Neuzeit zwingt, das Heil Gottes vorrangig als Moment in der Geschichte der Subjektivität zu sehen und als solches gesellschaftsbezogen zu deuten. Hierbei gehört auch die neuzeitliche Erfahrung, mit dem Übel und Bösen allein und isoliert zu sein, und das Gefühl des scheinbaren Schweigens Gottes zum Kontext, innerhalb dessen die Frage nach Gott und seinem Heil zu thematisieren ist.<sup>8</sup> Heute stellt sich die Heilsfrage nicht zuletzt angesichts des Leids, d. h. im Horizont der Theodizeefrage: Hält die christliche Heilserwartung allem Leid stand?

In der gegenwärtigen Theologie findet angesichts des ungerechten Leids ein Paradigmenwechsel statt: Das traditionelle Gottesbild, bei dem Gott Eigenschaften zugeschrieben werden, die vielfach unbesehen, ohne kritische Läuterung und Wandlung der griechischen Philosophie entnommen wurden: Allmacht, Ewigkeit, Unveränderlichkeit bzw. Leidensunfähigkeit usw. vermag die Leidfrage heute nicht mehr befriedigend zu beantworten. Auf dem Hintergrund himmelschreienden Unrechts, nicht nur im gesellschaftlich-politischen Bereich (wirtschaftliche Ausbeutung, politischer Terror, ethnische Säuberungsaktionen usw.), sondern auch im persönlichen (unheilbare Krankheiten, der allzu frühe Tod eines nahen Menschen usw.) kann heute nur noch dialektisch von Gott gesprochen werden: von seiner Leidensunfähigkeit und seiner Leidensfähigkeit, von seiner Allmacht und seiner Ohnmacht.<sup>9</sup> Gott steht dem unverschuldeten Leid nicht teilnahmslos gegenüber, vielmehr läßt er sich in seiner Allmacht freiwillig von ihm betreffen, er leidet in der Überfülle seiner bedingungslosen Liebe mit und überwindet das Leid auf Heil hin. Der christliche Glaube vermag das Leid, zumal das des

Gerechten, zwar nicht zu erklären, wohl aber Hoffnung zu begründen: Die Hoffnung auf absolute Liebe, die sich mit den vergangenen Leiden identifiziert und sie verwandelt, so daß „der Tod ... nicht mehr sein [wird], keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen“ (Offb 21,4). „An die[se] Hoffnung ist unsere Rettung gebunden“ (Röm 8,23ff).

Traditionelle Heilskonzeptionen waren immer dann grundsätzlicher Kritik ausgesetzt, wenn sie das gottgewirkte Heil allzu jenseitig bzw. weltlos dachten. Eine zeitgemäße Heilstheologie hat darum Mensch und Welt als Bezugs- und Zielpunkt zu wählen und unter Berücksichtigung des eschatologischen Vorbehalts die präsentische Dimension des göttlichen Heils zu entfalten. Dabei müssen die Heilserwartungen des säkularisierten Menschen ebenso zur Sprache kommen wie dessen Unheilserfahrungen bzw. das Übel der Welt.

### *Heil ist mehr als Rechtfertigung*

Die christliche Heilsbotschaft verkündet das Heil durch und in Gott. Weil die finale Dimension des Heils nicht weniger wichtig ist als die instrumentale, bleibt zu fragen, ob die ökumenische Debatte im Zusammenhang mit dem evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Dokument „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ tatsächlich den Nerv des Christentums trifft oder nicht eher von untergeordneter Bedeutung ist: Dominiert nicht das „Daß“ des Heiles über das „Wie“ der Erlösung? Im eigentlichen Zentrum christlicher Heilslehre stimmen die Konfessionskirchen seit jeher überein: Es gibt keine Selbsterlösung des Menschen, „das alles kommt von Gott“ (2Kor 5,18).

Im Vergleich dazu nehmen sich die Art der gottgewirkten Erlösung, die Frage nach dem Wie, nach der Heilsbedeutung des Todes Jesu sekundär aus. Auch bei Paulus vermag ja die Rechtfertigungslehre nicht seine Heilskonzeption als Ganzes zu repräsentieren<sup>10</sup>, vielmehr ist sie als theologische Explikation des Evangeliums seiner präsentischen Christumystik dienend, d.h. das Heil in Gott verdeutlichend zugeordnet (2Kor 13,3ff). Paulus kommt es vor allem auf die mystische Gemeinschaft mit Jesus Christus als dem Gekreuzigten (1Kor 2,2) bzw. dem Auferstandenen (2Kor 5,16) an. Das Heil in Jesus Christus ist die Mitte seiner Theologie: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“ (Gal 2,20). Paulus geht es um die Heilsgegenwart, die Neu-

begründung der menschlichen Existenz durch Christus, um die „neue Schöpfung“ (2Kor 5,17), die Erneuerung des Menschen (Röm 6,3f). Dabei bedingen sich die Rechtfertigung des Sünders und das Geborgensein in Christus gegenseitig (2Kor 5,21).

Jesus selbst deutet seinen Tod als Liebeshingabe: „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt“ (Joh 15,13, 1 Joh 3,16). Sein Kreuzestod ist seine freiwillige Selbsthingabe im Gehorsam gegenüber dem Willen seines Vaters und ein Liebesdienst für die Menschen, der bis an das Äußerste, „bis zur Vollendung“ (Joh 13, 11) ging. Das Kreuz ist nicht Zeichen der Sühnetat Jesu, sondern Zeichen und Gewißheit der universalen, grenzenlosen Liebe Gottes. Im Blick auf das Kreuz begegnet der Mensch einem Gott, der in der vollkommenen Selbstentäußerung, in der liebenden Lebenshingabe seines Sohnes seine bedingungslose Güte offenbart. Wer sich auf dieses „Für uns“, diese Liebe freiwillig einläßt, entdeckt sein Sinnziel in der Gotteskindschaft und im Sein-für-die-andern (Joh 15,14ff). „Ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater! So bezeugt der Geist selber unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind“ (Röm 8,15f), Heil heißt Teilhabe an der überschwinglichen und sorglosen Haltung Jesu, an der souveränen Freiheit in Liebe (1Joh 4,8).

Wird das Heil in Gott als dem Menschen immanent gedacht, braucht das sola-gratia-Prinzip heilsrelevante Aktivitäten seitens des Erlösten nicht grundsätzlich auszuschließen. Die Mitwirkungsfrage kann positiv beantwortet werden, wenn die heilsbedeutsamen Taten allein in der göttlichen Gnade ihren Ermöglichungsgrund haben. In diesem Sinne erkannte selbst Paulus dem beharrlichen Suchen des Menschen eine heilsrelevante Bedeutung zu (Röm 2,7ff, 1Kor 15,58). Eine heilsrelevante Praxis, die in der Gnade Gottes gründet und frei und umsonst geschieht, schließt jedes Gesetzesdenken und Leistungswerk aus. Wird das Heil mystisch und zugleich praktisch-erfahrbar entfaltet, erscheinen die heilsrelevanten Aktivitäten des Menschen in einem neuen Licht und wird der Ethik ein ihr angemessener Platz zugewiesen: Sie ist Ausfluß eines verinnerlichten Christusverhältnisses, Konsequenz eines in Christus Jesus Geheiligt-Seins (1Kor 1,2). Weil sich in dieser christologisch-soteriologischen Mitte die lutherische wie die römisch-katholische Kirche treffen, existiert zwischen ihnen kein Wesensdissens, sondern der Grundkonsens, „in allem Christus zu bekennen, dem allein über alles zu vertrauen ist als dem einen Mittler (1Tim 2,5f), durch den Gott im Heiligen Geist sich selbst gibt und seine erneuernden Gaben schenkt“ (Gemeinsame Erklärung=GE 18).

Wenn heute die Lehre von der Rechtfertigung und die Rede von Sünde und Schuld auf immer mehr Unverständnis stoßen, so braucht dies nicht allein einer modernen Schuldvergessenheit angelastet zu werden, sondern kann als Indiz dafür gewertet werden, daß die traditionell-christliche Heilsv Verkündung die Heilsbedürftigkeit des säkularisierten neuzeitlichen Menschen nicht mehr trifft: Nicht Sünde und Schuld bedrückt den heutigen Menschen, sondern er leidet unter dem Sinnlosigkeitsverdacht seines Daseins. Aus diesem Grunde sieht er sein Heil nicht mehr in der Gerechtigkeit Gottes aufleuchten, sondern in Kategorien wie Geborgenheit und Frieden. Diesen Bruch in der Erlösungslehre<sup>11</sup> vermag nur eine theologische Reflexion zu überbrücken, welche die Heils- und Unheilserfahrungen des säkularisierten Menschen ernst nimmt, seine Heilsbedürftigkeit aufdeckt und das göttliche Heil in die Praxis der Menschen konkret zu vermitteln versucht. Im Zentrum heutiger Pastoral steht nicht so sehr die Frage nach einem gnädigen Gott, sondern nach der Existenz Gottes, seiner Bedeutung für den Menschen und die Erfahrbarkeit seiner heilvollen Selbstmitteilung.

#### ANMERKUNGEN

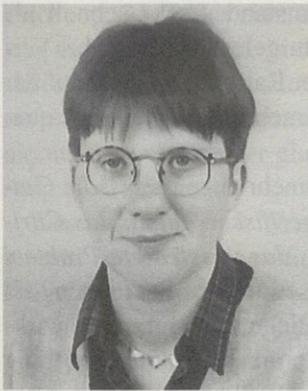
- <sup>1</sup> M. Seckler, Theosoterik – eine Option und ihre Dimension: ThQ 172 (1992), 257–284.
- <sup>2</sup> J. Ratzinger, Heil: LThK<sup>2</sup> V, 78.
- <sup>3</sup> W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz 1974, 15.
- <sup>4</sup> W. Koch, Die christliche Heilsbotschaft und ihre Vermittlung als Aufgabe der Theologie: Universitas (1983), 129–138, hier 130.
- <sup>5</sup> J. Ratzinger, Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung: L. Scheffczyk (Hg.), Erlösung und Emanzipation, Freiburg i.Br. 1973, 141–155.
- <sup>6</sup> W. Kasper, Einführung in den Glauben, Mainz 1972, 104.
- <sup>7</sup> Joh. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz/München 1968, 86.
- <sup>8</sup> Ch. Böttigheimer, Warum läßt Gott das zu?: ThG 41 (4/1998), 252–263.
- <sup>9</sup> Vgl. G. Schiwy, Abschied vom allmächtigen Gott, München 1995.
- <sup>10</sup> E. Biser, Das Spiegelkabinett. Wohin führt die Rechtfertigungsdebatte: StZ 216 (1998), 375–385; Habt Ihr das alles verstanden? (S. Anm. 20); F. Hahn, Rechtfertigung und Christusthymistik bei Paulus. Ein Beitrag zum Gespräch mit E. Biser: StZ 216 (1998), 777–781.
- <sup>11</sup> K.-P. Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997.

# Rechtfertigung in der Seelsorge

VON MARTINA PLIETH

*„Du bist nicht Öl noch Luft –  
nur der Verbrennungspunkt,  
der Brennpunkt, wo das Licht geboren wird.  
Du bist nur die Linse im Lichtstrom.*

*Nur so kannst du das Licht entgegennehmen und geben und besitzen.  
Suchst du dich selbst ‚in deinem eigenen Recht‘,  
so verhinderst du die Vereinigung von Luft und Öl in der Flamme,  
raubst der Linse ihre Durchsichtigkeit.“<sup>1</sup>*



Der Glaubensgrundsatz von der „Rechtfertigung des sündigen Menschen“ war für *M. Luther* nicht von ungefähr der „*articulus stantis et cadentis ecclesiae*“; von diesem, so heißt es in den Schmalkaldischen Artikeln, „kann man nichts weichen oder nachgeben. Es falle Himmel und Erden ... oder was nicht bleiben will“<sup>2</sup>. – Betrachten wir ausgehend von diesem Dictum die heutige Seelsorgelandschaft protestantischer Prägung, um nach Konkrektionen dieses scheinbar und unabdingbar „notwendigen“ Glaubensgrundsatzes zu

suchen, so fällt unser Blick allerdings zunächst einmal ins Leere: Himmel und Erde sind noch nicht vergangen, aber die alte Frage „Wie werde ich gerecht vor Gott“ kommt kaum mehr vor; weder Seelsorgesuchende noch Seelsorger/innen stellen sie häufig und explizit. Es geht in Seelsorgesituationen ganz offensichtlich eher um die eigene Identität im Gegenüber zur systemischen Gesellschaft, um Persönlichkeitsentfaltung und Selbstverwirklichung. An die Stelle der Frage, „ob *Gott* wirklich sei, ist die Frage getreten, auf welche Weise der *Mensch* wirklich sei. Der Reduktion der Gottesfrage auf die metaphysische Frage nach Gott ‚an sich‘ folgt die anthropologische Wende mit der Frage nach dem Menschen ‚an sich‘“<sup>3</sup>; *O. Marquard* spricht in diesem Zusammenhang von der „Übertribunalisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit“<sup>4</sup> und damit m.E. von einer modernen Variante des Lebens als „*homo incurvatus in se ipsum*“.<sup>5</sup>

Vielleicht ist der so zu beschreibende Tatbestand durch den immer unübersichtlicher werdenden Zuwachs historischen Wissens (*Tradition*), der mit einer überaus differenzierten, mitunter subtil vermittelten subjektiven Lebenserfahrung (*Situation*) einhergeht, ohne sich mit ihr adäquat zu verbinden, verursacht; vielleicht hat der bisweilen überzogene Anspruch historischer Überlieferung die Menschen der Gegenwart (und das heißt auch uns!) so sehr überfordert, daß sie nun mit einer generell relativierenden Einstellung ihm gegenüber Wirklichkeit erfassen. So wäre es zumindest erklärlich, daß Heil heutzutage nicht in erster Linie in der rechtfertigenden Gnade Gottes gesucht wird, sondern in den verschiedenen Möglichkeiten schöpferischer Bewältigung menschlicher Zukunft, wobei im günstigsten Fall an die Stelle einer Ausrichtung „auf bloße Machbarkeit der Sachen (Industriemoral)“<sup>6</sup> die „Herstellung des Adäquaten als Aufgabe“<sup>7</sup> tritt. Die klassische Rechtfertigungslehre könnte aufgrund dieses Umstandes sehr schnell als „sinnentleerte Formel der Vergangenheit“<sup>8</sup> ad acta gelegt werden; das Verhältnis von christlichem Glauben und neuzeitlicher Rationalität wäre auf der Grundlage einer „Theorie des Bruches“<sup>9</sup> als nicht mehr vorhandenes zu qualifizieren bzw. zu disqualifizieren.

Muß das aber wirklich sein? Wäre es nicht vielmehr angeraten, „*die Gottesfrage, auf die die Rechtfertigungslehre eine spezifische, durch das Christentum vermittelte Antwort gegeben hat*“<sup>10</sup>, als „*das unerledigte Problem des modernen Selbstbewußtseins*“<sup>11</sup> neu zu erfassen und zu bearbeiten? Es wäre doch immerhin möglich, daß eine tatsächliche Annahme der wirklichen, uns begegnenden Welt – sei es nun Umwelt, innere Welt und/oder die Welt überkommener Wertvorstellungen –<sup>12</sup> ausschließlich in Gestalt einer konkreten theologischen Interpretation eben dieser wirklichen Wirkwelt möglich ist.<sup>13</sup> Es käme dann darauf an, Kommunikationsprozesse in Gang zu setzen und zu befördern, die den „*Versprechungszusammenhang*“ von Situation und Tradition deutlich werden lassen, indem sie die Korrespondenz von Selbstbild, Menschenbild und Gottesbild betonen und den hermeneutischen Zusammenhang von Anthropologie und Theologie herausstellen.<sup>14</sup> Die über die Rechtfertigungslehre scheinbar entstandene Trennungslinie zwischen Gegenwart und Vergangenheit wäre auf diese Weise aufzuheben; sie könnte z. B. gewandelt werden „in das *Einheitsband* gemeinsamer Sinnsuche im Sinnlosen“<sup>15, 16</sup> wobei der Akt der Rechtfertigung des Gottlosen mit *P. Tillich* als „*Sinnfindung im Sinnlosen*“, d. h. als paradoxe Annahme des neuen Seins, zu interpretieren wäre.<sup>17</sup> Die *transzendente* endzeitliche Dimension der Botschaft von der Rechtfertigung dürfte dabei keineswegs außer acht gelassen werden,<sup>18</sup> denn wo sie ausgeblendet wird, unter-

liegen Rechtfertigungslehre und vor allen Dingen Rechtfertigungsglaube leicht einer unkritischen Anpassung an gängige religiöse Bedürfnisse. Sie geraten in die Gefahr, bloße Ausformungen mitmenschlicher Gefühle zu sein, wodurch die christliche Seelsorge bestimmende Hoffnung zu einem von Menschen zu verantwortenden, da von ihnen initiierten „Blindflug in eine ungewisse Zukunft“<sup>19</sup> pervertieren kann.<sup>20</sup> Solchen Fehlentwicklungen vermag entgegengetreten zu werden, indem reflektiert wird, daß die von Gott gestiftete Relation (der von Gott geschenkte Sinn) Ausgangs- und Endpunkt aller den Menschen betreffenden Denkfiguren (auch und gerade in der Seelsorgesituation!) ist.<sup>21</sup> So sehr Seelsorge „Menschwerdungsprozesse“ (Sinnfindungsprozesse) befördern helfen sollte, so sehr ist sie der Botschaft externer, von Gott in Jesus Christus verheißener Menschwerdung verpflichtet.<sup>22</sup> Denn: „Die Selbstfindung des Menschen ist ... nicht identisch mit der Erlösung. Auch der zum eigentlichen Selbstsein Gekommene ... bleibt der von Gott abgefallene, in der Knechtschaft der Sünde stehende und darum sich ängstigende Mensch.“<sup>23</sup> Mit *M. Luther*<sup>24</sup> ließe sich aus dieser Erkenntnis folgende Konsequenz ableiten: „Niemand kann sich selbst vergeben, da niemand an sich selber glauben soll, es sei denn, er wolle aus einer Verwirrung zwei machen.“

*Zusammenfassende These:* Die Frage „Wie werde ich gerecht vor Gott?“ kommt in der heutigen Seelsorge kaum mehr vor; sie ist überführt in die Frage nach dem Sinn des Lebens; Rechtfertigung tritt so als „Sinnfindung im Sinnlosen“ auf den Plan und dient dem externen Menschwerdungsprozeß von Seelsorgesuchenden und Seelsorger/innen.

Die Frage nach dem Sinn eigenen und fremden Lebens ist die Frage nach dem Woher und Wohin menschlichen Lebens; sie kann selbstverständlich auch heute noch mit dem Verweis auf Gottes Gerechtigkeit beantwortet werden, denn „Menschen leben nicht in sich selbst und aus sich selbst, sondern in und aus den Beziehungsverhältnissen, die sie umfassen.“<sup>25</sup> Allerdings dürften die allerwenigsten Menschen eine klare und benennbare Beziehungsstruktur zu ihrem Gott, dessen Gerechtigkeit „die schöpferische Kraft heiler Lebensverhältnisse“<sup>26</sup> ist, entwickelt haben. In der Seelsorgesituation kann demgemäß keineswegs von vornherein davon ausgegangen werden, daß das jeweilige Gegenüber Gottes Gerechtigkeit als die „Zukunft menschlichen Lebens“<sup>27</sup> erfaßt und sich selbst von ihr erfassen läßt; es ist vielmehr davon auszugehen, daß in ihr erstmalig erfahren wird, daß „menschliches Leben nicht nur in sich selbst gründet, sondern in der Geschichte Gottes“<sup>28</sup>, die (auch dem seelsorgesuchenden Menschen) „Zukunft über sich hinaus“<sup>29</sup> zu erschließen vermag. Dieser Umstand mag zwar bereits in anderen

Zusammenhängen (Religionsunterricht, kirchlicher Unterricht, Gottesdienst etc.) expliziert worden sein, aber eine Applikation desselben auf das ganz persönliche eigene Leben hat zumeist nicht stattgefunden. Zukunft erscheint demgemäß häufig finster drohend: Leben wird zum abgeschlossenen Prozeß und damit statisch-starr; das Individuum fühlt sich festgelegt auf seine eigenen Fehler und Schwächen und kann entweder die Vergangenheit nicht ruhen lassen oder aber die Gegenwart mit all ihren Begrenztheiten nicht aushalten. Der solcherart „gebannte“ Mensch ist einem enormen „Rechtfertigungsdruck“<sup>30</sup> ausgesetzt; erst wenn er umfassend begreift, was es heißt, daß die Zukunft nicht mehr *droht*, ist ihm die Gegenwart ganz neu geschenkt und Leben in Freiheit möglich.<sup>31</sup> – In diesem Zusammenhang kommt es sehr auf das Wort an, durch das ein Mensch zurechtgebracht wird; es sollte *zusprechend* und *freisprechend*, also vergebend sein, denn als solches schafft es veränderte Wirklichkeit, „weil es den Menschen von seiner Vergangenheit entbindet und Zukunft eröffnet“<sup>32</sup>. Auf diese Weise wird die Erkenntnis vermittelt, daß ein Mensch Recht und Würde als Person „unabhängig und vor seinem Tun und Verhalten, ohne eigene Leistung, sei es der persönlichen oder religiösen Selbstverwirklichung, allein aus Gnade“<sup>33</sup> hat.<sup>34</sup> „Wirksam aber wird die(se) ‚promissio‘ nicht allein in verbaler dogmatischer Verkündigung, sondern nur dort, wo sie vollmächtig ist, d. h. wo sie Aufnehmen in eine Kommunikation christlicher Praxis ... (bedeutet), die auf die Aufnahme, die in der ‚Gottesgerechtigkeit in Christus‘ bezeugt wird, verweist.“<sup>35</sup> – Rechtfertigung in der Seelsorge bedeutet also *Wort- und Tateinheit* oder anders gesagt „Authentizität“. Jesus selbst hat schließlich nicht nur von der Hoffnung der Gottesherrschaft als Erfüllung menschlicher Bestimmung in menschlicher Gemeinschaft geredet, sondern eben diese Hoffnung im Gegenüber zu Hoffnungslosen konkret gelebt.<sup>36</sup> Der/die einzelne, der/die die darin enthaltene Zusage für sich gelten läßt, „wird damit zugleich zur Annahme des(/der) Nächsten geführt und eben so ist die Gemeinschaft der von der Gottesherrschaft her Lebenden begründet“<sup>37</sup>. Rechtfertigung propter Christum ist also keineswegs ausschließlich „Heilsproklamation“<sup>38</sup>, sondern immer auch vergewisserndes „Heilsereignis“, in, mit und unter dem die Freiheit eines Christenmenschen begründet wird. Rechtfertigung wirkt sich so in der die jeweilige Situation kritisch wahrnehmenden *Annahme des Nächsten* konkret aus, ohne die Vorgaben der Tradition, die die gegenwärtige Wirklichkeit als unter der Verheißung Gottes stehende erkennen läßt, auszublenden. Im seelsorg(er)lichen Geschehen kann auf diese Weise im Vollzug gelernt werden, „was die Reformation *justificatio sola fide, sola gratia, solo verbo* nannte. ... (Denn:) ‚Hier treffen wir auf das paradoxe

Zugleich von Angenommensein und Beurteiltwerden in versöhnender Beratung.‘ (*J. W. Knowles*) Und gerade diese zwischenmenschliche Erfahrung des *simul iustus ac peccator* ist die Voraussetzung zur Fähigkeit der Leere, der *iustificatio impii*, der *iustificatio sola gratia*.“<sup>39</sup>

*Zusammenfassende These:* Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist die Frage nach dem Woher und Wohin menschlichen Seins, die mit dem Verweis auf Gottes Gerechtigkeit beantwortet werden kann. Es kommt dabei auf das Wort an, durch das ein Mensch vergewissert wird (Heilsproklamation); allerdings darf die „*promissio*“ nicht allein in verbaler dogmatischer Verkündigung bestehen, sondern hat als authentische Wort- und Tateinheit Ereignischarakter aufzuweisen (Heilsereignis), indem sie zur Annahme des Nächsten führt.

Wie sich Rechtfertigung in der Seelsorge konkretisieren kann und welche Gestalt ihr zukommt, soll nun – die vorausgehenden Ausführungen abschließend – mit Hilfe eines kommentierten Verbatims von *K. Lückel* nachgezeichnet werden; an ihm wird deutlich, daß ein Ernstnehmen der rechtfertigenden Liebe Gottes zu einer „Verleiblichung“ von Theologie drängt, die Gottes Wort als „*verbum visibile*“ zum Ausdruck bringt, und mitunter sogar dazu anleitet, auf verbale Äußerungen desselben bewußt zu verzichten.

„Besuch im Krankenhaus bei einem 65jährigen Mann, ehemals Krankenpfleger. Er hat seine an Krebs erkrankte Frau schon seit nunmehr zwei Jahren zu Hause gepflegt. Plötzlich erkrankt er selbst. Diagnose: Ebenfalls Krebs, aussichtslos, nur noch begrenzte Lebensdauer. Er weiß (angeblich) noch nichts über die Art und das Ausmaß seiner Erkrankung; ich, als ich ihn besuche, auch nicht.

Er bittet mich, kaum daß er mir mit fassungslosen Worten und Gesten seine Situation geschildert hat, ihm ein Wort vom Frieden Gottes zu sagen. Ich gehe zunächst auf diese verbale Bitte ein – aber noch indem ich reden will, hält es ihn nicht mehr im Bett. Eine Unruhe, wie ich sie bis dahin wohl noch bei keinem Patienten erlebt hatte, treibt ihn durchs Zimmer, ans Waschbecken, er meint, sich übergeben zu müssen, würgt aber nur, ohne sich erleichtern zu können, kehrt ins Bett zurück und weiß nicht, still zu liegen.

Ich lasse also das Wort vom Frieden ungesagt und spreche ihn auf seine Unrast an. Er nimmt das nach kurzem Zögern auf und sagt, daß er sich eben diese Unruhe nicht erklären könne. Auf meine Anregung zählt er auf, was ihn alles beunruhigt: Daß er seine Frau im Stich gelassen habe. Er habe sich doch so stark gefühlt und ihr so gut helfen können. ‚Ich habe so vielen geholfen ...‘ Und nun dieser plötzliche Zusammenbruch, dazu dauernd dieser Brechreiz und ständiges Herzjagen. ‚Und keiner da‘ –. Ich sage: ‚Keiner, der ihnen nahesteht?‘

Er nickt, schlägt die Bettedecke zurück, wälzt sich wieder aus dem Bett. Ich biete ihm an, mit ihm im Zimmer hin- und herzugehen. Er hängt sich bei mir ein. Wir gehen ‚ziellos‘, kreuz und quer, zum Waschbecken, an den Schrank, zum Tisch in der Ecke. Er keucht: ‚Es nützt alles nichts ...‘ Wir verschnauften kurz und brechen wieder auf: Zum Fenster, das er öffnen will, dann aber erst zurück zum Bademantel, dann wieder zum Fenster mit Blick hinüber, wo er verdeckt sein Haus sehen kann. Er verweilt, steht da mit etwas zitternden Beinen, aber er steht und blickt lange stumm hinüber. Tränen treten ihm in die Augen, sein Gesicht beginnt zu

beben, er krampft seinen Arm, mit dem er sich an mir festhält, ballt die Faust zu einem angespannten Zittern, knirscht mit den Zähnen, tritt zurück, bittet mich, das Fenster zu schließen, blickt durch die Scheibe und hängt plötzlich in meinem Arm und schüttelt sich vor Weinen, krümmt sich vor Schmerzen im Bauch ... und stößt heraus: ‚Und ich dachte, sie stirbt vor mir!‘

Er verspürt wieder den Brechreiz und übergibt sich unter krampfartigem Würgen ins Waschbecken, das wir mit knapper Not noch erreichen – und sagt dazwischen öfter: ‚All die Jahre ... all die Jahre‘ Ich: ‚All die Jahre haben sie dauernd so viel geschluckt ...?‘

Er: nickt ins Waschbecken und wiederholt: ‚Immer geschluckt ...‘ und dann wütend: ‚Immer geschluckt!‘ – und muß spucken und Schleim erbrechen.

Nach einer Weile wird er ganz schlapp. Ich helfe ihm ins Bett zurück, er fröstelt und schwitzt zugleich, klappert mit den Zähnen, zittert am ganzen Körper und weint erschütternd: ‚Es ist aus, es ist aus! Ich kenne das! Ich hab’s doch tausendmal gesehen. – Mit mir ist’s aus ...!‘ Er weint lange, bis er immer ruhiger wird und schließlich still und ruhig atmend daliegt. Nach einiger Zeit stutzt er, hält den Atem an und sagt:

‚Die Unruhe ist weg.‘

Er schaut mich an ‚... sie ist weg ...!‘ wiederholt er überrascht. ‚So habe ich mich lange nicht mehr gefühlt.‘

Ich: ‚Ja, das will ich glauben (nach einer Pause), aber da mußte ja auch unheimlich viel heraus. So vieles, was sie all die Jahre nicht rauslassen konnten ...‘

Er: ‚... Ja ... (und nach einigem Zögern), und ich wollte es nicht zugeben, daß es mit mir so schlecht steht.‘

Ich: ‚Sie haben es gespürt?‘

Er: ‚Schon seit drei Monaten. Aber ich wollte durchhalten.‘

Ich: ‚Ich glaube, ich kann das gut verstehen ...‘ Nachher bat er mich noch einmal um das Wort vom Frieden Gottes. Zuvor hatte er sich entschuldigend bedankt:

‚Da hab ich Ihnen aber einiges zugemutet! Ich versteh’s immer noch nicht, wieso sie mit mir durchs Zimmer gelaufen sind. Aber das war genau das Richtige. Hätte ich nicht gedacht ... (nach einer Pause mit einer andern Stimme) ... daß mein Pastor nochmal mein Krankenpfleger werden würde ...‘

Er gab mir Grüße mit an seine Frau. ‚Sagen Sie ihr, ich könnte wieder besser schlafen – und ich denke an sie ...‘ Aus der Nachttischschublade zog er eine Karte mit einem Blumenstrauß darauf. ‚Geben Sie ihr das doch bitte von mir – statt Blumen.‘

Ich habe ihn noch zweimal besucht. Er starb schon zwei Wochen später.<sup>40</sup>

Ausgangspunkt der beschriebenen Szenerie ist die Bitte um „ein Wort vom Frieden Gottes“: Ein Mensch in friedloser Situation verlangt mit Worten nach „Befriedigung“; gleichzeitig bringt er mit Hilfe seiner unbewußten Körpersprache die eigene Rast- und Ruhelosigkeit zum Ausdruck. Er ist „fassungslos“ und „getrieben“ und glaubt, sich „übergeben zu müssen, würgt aber nur, ohne sich erleichtern zu können“.

Der Seelsorger nimmt die ihm vermittelte *Doppelbotschaft* sensibel wahr; er läßt das Wort vom Frieden ungesagt und spricht die offenkundige Unrast seines Gegenübers an. Auf diese Weise wird ein Kommunikationsprozeß in Gang gesetzt, der zunächst einmal die Gegenwart des Seelsorgesuchenden beleuchtet. Im „Mitgehen“ und gemeinsamen „Durchschreiten“ vielfältiger Emotionen wird von ihr ausgehend das Augenmerk zurück in die Vergangenheit mit all ihren Erwartungen *und* Enttäuschungen gelenkt: Ein kranker

Mann sieht sich festgelegt auf seine engen Grenzen. Er kann sein eigenes, durch Krankheit hervorgerufenen Unvermögen nicht akzeptieren und gerät so verständlicherweise maßlos unter Druck (Rechtfertigungsdruck). Die Zukunft erscheint ihm unter diesen Umständen bedrängend und sinnentleert; er geht „ziellos“ kreuz und quer umher, kann aber keine rechte Mitte finden. Immer wieder „starrt“ er auf das, was er nicht vollbracht hat und legt sich so auf seine eigenen „Fehler“ fest. Das Bild, das dabei entsteht, ist trotz redlichen Bemühens durch und durch negativ: Der Mann geht davon aus, er habe seine Frau „im Stich gelassen“ und letztlich immer *nur* versagt.

Der Seelsorger versucht nicht, dieses Selbstverständnis von außen her aufzubrechen bzw. zu kritisieren, sondern weitet durch gezieltes und vor allen Dingen empathisches Nachfragen behutsam den (Situations- und Gesprächs-)Horizont. Auf diese Weise kommt der Seelsorgesuchende als ganzer Mensch in den Blick und zu Wort; er erkennt (und anerkennt) seine eigene Hilfsbedürftigkeit und vermag seinen Ängsten mehr und mehr Raum zu geben: Er muß „spucken und Schleim erbrechen“. Leben ist nach diesem kathartischen Akt kein unabänderlich abgeschlossener Vorgang mehr für ihn, sondern ein – trotz aller nach wie vor vorhandenen Begrenzungen – nach vorn hin offener Prozeß, der Entwicklungsmöglichkeiten bereithält.

Indem der Seelsorger Nöte und Sorgen des Seelsorgesuchenden mitträgt und aushält, nimmt er teil an einer „Sinnsuche im Sinnlosen“, die in annehmender Begegnung ihren Ausgangs- und Zielpunkt hat; er ist punktuell hineingenommen in einen komplexen Menschwerdungsprozeß, der seine Basis in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und der damit zum Ausdruck gebrachten göttlichen Solidarität mit allem Menschlichen, und d.h. auch mit dem Leiden, findet. – „Der Pastor, der zum Krankenpfleger wird“ ermöglicht elementar(e) Gemeinschaft der von der Gottesherrschaft her Lebenden; seine kritisch wahrnehmende Annahme des Nächsten, die auf Verbalverkündigung zunächst einmal bewußt verzichten läßt, führt dazu, daß dieser selbst sich in seiner unannehmbaren Ausgangslage wahrnehmen und annehmen kann. Eine vorschnelle Heilsproklamation in Form eines *sofort* ausgesprochenen Friedenswortes wäre im gegebenen Kontext mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit kontraproduktiv gewesen; sie hätte Wirklichkeit „verschleiert“, aber nicht befreiend gewirkt. Erst die *tätige* Nächstenliebe als „*verbum visibile*“ ermöglicht die Aufnahme des „*verbum invisibile audibile*“<sup>41</sup> und vergrößert die eigene, bislang eingeschränkte Annahmekapazität. Nachdem sich das Heil im Zimmer des Seelsorgesuchenden greifbar *ereignet* hat, kann er auch den Trost im *Wort* des Friedens ergreifen und sich daran festmachen. Wenn er nun in seine Vergangenheit schaut, dann

geschieht das „versöhnt“, denn er weiß jetzt um Recht und Würde seiner Person, die unabhängig von seinem Tun und Verhalten, d.h. unabhängig von seiner Leistung, gegeben sind; und auch der Blick in die Zukunft ist zu guter Letzt – trotz aller berechtigten Sorgen – frei und unverstellt: „Sagen Sie meiner Frau, ich könnte wieder besser schlafen – und ich denke an sie.“

In dem hier geschilderten Miteinander von Seelsorgesuchendem und Seelsorger wird der vielschichtige *Versprechungszusammenhang* von Situation und Tradition bzw. von Anthropologie und Theologie in ganz besonderer Weise konturiert: Das *Prae der Gnade Gottes* wirkt (zunächst) unausgesprochen, aber leibhaft vermittelt in eine Situation menschlicher Unzulänglichkeiten hinein und verwandelt diese auf (zugesagte) Zukunft hin. Der Weg ins Leben führt dabei nicht am Leid vorbei, sondern mitten durch das Leiden dieser Welt hindurch – und das allein aus Gnade propter Christum per fidem.<sup>42</sup>

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> *Hammar skjöld, D.*: Zeichen am Weg, übertragen und eingeleitet v. A. Graf Knyphausen, München/Zürich 1979, 85.
- <sup>2</sup> *Luther, M.*: Die Schmalkaldischen Artikel. 1537/38, in: WA 50 (Weimar 1914), 160–254, 199, 22–24.
- <sup>3</sup> *Schneider-Flume, G.*: Rechtfertigung und Persönlichkeit, in: Glaube und Lernen, 7/1992, 37–50, 37; Hervorhebung M.P.
- <sup>4</sup> *Marquard, O.*: Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, in: ders.: Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 39–66, 49.
- <sup>5</sup> „Niemand ist die Notwendigkeit einer Legitimation des einzelnen und der Gesellschaft und damit das Problem der Rechtfertigung dringlicher erfahren worden als heute. Niemals ist sie auch objektiv für die Gestaltung der menschlichen Gesellschaft notwendiger gewesen.“ *Lohff, W. u. Walther, Chr.*: Thesen zur Rechtfertigungslehre, in: Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang. Studien zur Interpretation der Rechtfertigungslehre, hg.v. Theologischen Ausschuß der VELKD, Gütersloh 1974, 7–29, 12. Denn: „Die lebensentscheidende Bedeutung der Annahme wird um so deutlicher erfahren, je mehr die industrielle Zivilisation die traditionellen Ordnungen und Bindungen (und die Möglichkeit unmittelbarer Identifikation mit ihnen) zerstört.“ Dies.: a.a.O., 12f. Aus der „Annahme“ allein „ist eine Überwindung der aus der Selbstverschlossenheit des Menschen entstehenden Konflikte möglich“ (dies.: a.a.O., 13); sie kann z.B. in der seelsorg(er)lichen Beratung zur Freiheit führen, indem sie einen „Vorgang der *Entdämonisierung Gottes* und der *Entdämonisierung des Lebens*“ (*Riess, R.*: Zur theologischen Begründung der seelsorgerlichen Beratung. Zehn Thesen, in: WzM, 28/1976, 136–142, 138) einleitet.
- <sup>6</sup> *Lohff, W. u. Walther, Chr.*: a.a.O., 12.
- <sup>7</sup> Dies.: a.a.O., 12.
- <sup>8</sup> Dies.: a.a.O., 8. – Als solche wird sie von vielen, auch von Seelsorgesuchenden und Seelsorger/-innen, als eine einer antiquierten Vorstellungswelt entstammende Größe wahrge-

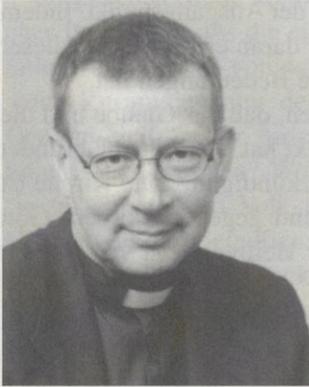
- nommen, in der einer „einseitigen Hege des Vorgegebenen (Agrarmoral)“ (dies.: a.a.O., 12) gefrönt wird.
- <sup>9</sup> Dies.: a.a.O., 8.
- <sup>10</sup> Dies.: a.a.O., 9.
- <sup>11</sup> Dies.: a.a.O., 9.
- <sup>12</sup> Vgl. *Riess, R.*: a.a.O., 136f.
- <sup>13</sup> Vgl. *Lohff, W. u. Walther, Chr.*: a.a.O., 10.
- <sup>14</sup> Vgl. *Riess, R.*: a.a.O., 137.
- <sup>15</sup> A. *Peters* bei *Müller, G.*: Die Botschaft von der Rechtfertigung, Vermittlung und Aktualisierung, in: *Luther. Zeitschrift der Luthergesellschaft*, 57/1986, 34–41, 37.
- <sup>16</sup> Es gibt ein regelrechtes „*Verlangen* nach Sinn“, das den Menschen in der Spannung zwischen Sinnlosigkeit (Widersinn) und Sinn bestimmt.
- <sup>17</sup> Vgl. *Müller, G.*: a.a.O., 39.
- <sup>18</sup> Vgl. *ders.*: a.a.O., 40.
- <sup>19</sup> Dieser bibliographisch leider nicht zu verortende Ausdruck stammt von *Th. Schober*.
- <sup>20</sup> Rechtfertigung sollte m.E. keineswegs eine ausschließlich auf das Bedürfnis des persönlichen Gewissenstrostes ausgerichtete Uminterpretation des Christusereignisses sein; als solche ist sie einseitig und entspricht nicht der Fülle des Evangeliums. Vgl. *Maaser, W.*: Rechtfertigung und politische Strukturen, in: *Glaube und Lernen*, 7/1992, 51–63, 52.
- <sup>21</sup> Vgl. *ders.*: a.a.O., 55.
- <sup>22</sup> Vgl. *ders.*: a.a.O., 63.
- <sup>23</sup> *Harsch, H.*: Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie, Heidelberg 1965, 169.
- <sup>24</sup> Siehe dazu *Luther, M.*: Resoluciones disputationum de indulgentiarum virtute. 1518, in: WA 1 (Weimar 1883), 530–628, 541, 20–22.
- <sup>25</sup> *Schneider-Flume, G.*: a.a.O., 40; vgl. dies.: a.a.O., 49. – Menschen sind generell, wenn auch im Einzelfall mehr oder weniger stark, „exterritorial“ verankert.
- <sup>26</sup> Dies.: a.a.O., 40.
- <sup>27</sup> Dies.: a.a.O., 42.
- <sup>28</sup> Dies.: a.a.O., 42.
- <sup>29</sup> Dies.: a.a.O., 42.
- <sup>30</sup> Dies., a.a.O., 38.
- <sup>31</sup> Vgl. dies.: a.a.O., 42.
- <sup>32</sup> Dies.: a.a.O., 50.
- <sup>33</sup> Dies.: a.a.O., 50.
- <sup>34</sup> „Die Geschichte des rechtfertigenden Gottes ist nicht gebunden an die Vorstellung von der Reife der Persönlichkeit, vielmehr erinnert sie daran, daß Menschen – mitunter zerbrechliche – Geschöpfe der Gnade sind.“ Dies.: a.a.O., 50.
- <sup>35</sup> *Lohff, W.*: Rechtfertigung und Anthropologie, in: *Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang. Studien zur Interpretation der Rechtfertigungslehre*, hg.v. Theologischen Ausschuß der VELKD, Gütersloh 1974, 126–145, 139; Erg. in *Kl. M.P.* – „Die Freiheit in Christus wird nicht nur dogmatisch postuliert, sondern in der Praxis des Glaubens konkret ergriffen. Denn sie bedeutet Freiheit vom Selbstbehauptungs- und Leistungswillen sowohl der bestehenden Institutionen wie der Selbstrechtfertigung aus dem Sittengesetz. Diese Freiheit hat der Glaubende nicht für sich allein, sondern nur in der Gemeinschaft der Freien, in der das Handeln des einzelnen sein Maß an der Bedürftigkeit des anderen findet ...“ *Ders.*: a.a.O., 142.
- <sup>36</sup> Vgl. *ders.*: a.a.O., 137.
- <sup>37</sup> *Ders.*: a.a.O., 137; Erg. in *Kl. M.P.*
- <sup>38</sup> Das wäre einseitiger, womöglich dogmatisch enggeführter Verbalismus.
- <sup>39</sup> *Stollberg, D.*: Theologischer Kommentar. Die Seelsorgegruppe als Medium der Rechtfertigungsbotschaft, in: *Knowles, J.W.*: Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe,

übers.v. U.G.Mantel, mit Kommentaren v. G.Hillmann u. D.Stollberg, München 1971, 188–196, 192; Erg. in Kl. M.P.

- <sup>40</sup> Lückel, K.: Begegnung mit Sterbenden. „Gestaltseelsorge“ in der Begleitung sterbender Menschen, München <sup>3</sup>1990, 27ff.
- <sup>41</sup> Interessant wäre es zu erfahren, welches Wort vom Frieden in der Schlußsequenz der beschriebenen Seelsorgesituation ausgesprochen worden ist. Es müßte – dem zuvor Ausgeführten gemäß – zuspätsprechend und freisprechend und insofern vergebend sein. In Frage kämen m.E. z.B. Bibelstellen wie Jes 42,3 („Das geknickte Rohr wird er nicht zerbrechen, und den glimmenden Docht wird er nicht auslöschen. In Treue trägt er das Recht hinaus.“), Jes 46,4 („Auch bis in euer Alter bin ich derselbe und ich will euch tragen, bis ihr grau werdet. Ich habe es getan; ich will heben und tragen und erretten.“) und Jer 29,11 („Denn ich weiß wohl, was ich für Gedanken über euch habe, spricht der Herr: Gedanken des Friedens und nicht des Leides, daß ich euch gebe Zukunft und Hoffnung.“) oder Mt 6,26 („Sehet die Vögel unter dem Himmel an: sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen; und euer himmlischer Vater nährt sie doch. Seid ihr denn nicht viel mehr als sie?“) sowie Mt 28, 20b („Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.“). – Von zentraler Bedeutung ist bei all diesen „Friedensworten“ die Zusage der Treue und Nähe Gottes, die unabhängig von menschlichem Leistungsvermögen erfolgt.
- <sup>42</sup> Das Heil ereignet sich stets „sola gratia“, aber „non sine homine“, denn die Alleinwirksamkeit göttlicher Gnade schaltet die Personalität des Menschen nicht aus, sondern ein; Gnade wird nicht aufgezwungen, sondern geschenkt. Vgl. dazu Pöhlmann, H.G.: Abriß der Dogmatik. Ein Repetitorium, 5., verbess. u. erw. Aufl., Gütersloh 1990, 291.

# Die Rechtfertigungslehre als Kraftquelle der Ökumene

VON EERO HUOVINEN



Die Beratungen über die Rechtfertigungslehre haben Lutheraner und Katholiken in der Diskussion über die Kernfragen des christlichen Glaubens zusammengeführt. Die Erzielung eines Einverständnisses setzt Gebet, theologisches Arbeiten und eine Atmosphäre des Vertrauens voraus.

## *1. Das Engagement für die Einheit der Kirchen ist eine geistliche Aufgabe*

Die Einheit der Kirche ist das Ziel des Gebets. Gerade weil die Einheit keine Selbstverständlichkeit und keine leichte Sache ist, muß man um sie beten. Bereits an den klassischen Stellen des Neuen Testaments, wo über die Einheit der Christen und des christlichen Glaubens die Rede ist, ist die Einheit das Ziel des Gebetes. Christus sagt: „Ich bete darum, daß sie alle eins seien. So wie du in mir bist und ich in dir, Vater, so sollen auch sie in uns eins sein!“ (Joh 17,21a). Christus hat Grund zum Beten, denn was er verlangt, war seinen Schülern nicht klar.

Auch im Epheserbrief wird darum gebetet, daß die vom Geist erzeugte Einheit verwirklicht wird. Paulus fordert: „Bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden, der euch zusammenhält. Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller“ (Eph 4,3–6a).

Bei der Einheit der Kirche geht es nicht nur um die Ziele von einzelnen Christen oder von sich als verwandte Seelen fühlenden Denominationen, sondern sie ist das Ziel aller christlichen Kirchen und Gemeinschaften. Der christliche Glaube ist nicht eine platonische Idee, sondern er verwirklicht sich in den historisch gewachsenen Kirchen, in denen trotz aller Mängel der christliche Glaube wirklich und lebendig ist. Unsere geistliche Aufgabe und unser geistliches Ziel ist also die Einheit der Kirche Christi.

## 2. Die ökumenische Wirklichkeit ist uns gegeben

Wir haben unseren eigenen christlichen Glauben durch die Kirche erhalten, in deren Kreis wir hineingeboren sind, in der Kirche, in der wir getauft worden sind und in der unser Glaube entstanden ist. In diesem Sinne ist unsere Kirche die uns gegebene Wirklichkeit und der Ausgangspunkt. Indem ich sage, die Kirche sei uns gegeben, möchte ich daran erinnern, daß dieser Gedanke des „Gegeben-Seins“ zwei verschiedene Bedeutungen hat.

Mit „Gegeben-Sein“ kann man zunächst meinen, daß der Glaube und die Kirche Wirklichkeiten sind, die Gott uns geschenkt hat. Der Glaube gründet sich auf das Wort Gottes und ihre autoritative Verkündigung. Die Kirche ist uns sozusagen im vertikalen Sinne geschenkt und gegeben worden. Gott erschafft mit seinem Wort den Glauben, und der Heilige Geist versammelt die Kirche.

Zum zweiten kann „Gegeben-Sein“ bedeuten, daß wir faktisch und in horizontalem Sinne in einer bestimmten historischen Umgebung und Zeit leben. Unsere Mütter und Väter haben wir uns nicht aussuchen können, auch wenn wir an ihnen etwas auszusetzen haben. Jeder von uns besitzt eine ihm gegebene Tradition, die wir nicht verleugnen können und dürfen.

Im Sinn der historischen Faktizität sind unsere eigene lutherische Kirche, aber auch alle anderen bestehenden christlichen Kirchen uns „gegeben“ worden. Die Entstehung, die Spaltung und den Zerfall der Kirchen, ihre Dogmen und das kirchliche Leben können wir kritisieren, aber wir können uns diese Verhältnisse nicht aussuchen. Die anderen Kirchen sind unsere faktischen Diskussionspartner und Verwandten in diesem geschichtsgebundenen Leben. Unsere Brüder und Schwestern können wir uns nicht aussuchen, auch wenn wir sie kritisieren und darüber nachdenken können, wie wir mit ihnen zusammenleben sollen.

Wenn wir allgemein anerkennen, daß es in irgendeiner anderen christlichen Kirche Christen gibt, Kinder Gottes, oder daß es in einer anderen Kirche Charakteristika gibt, auf denen die christliche Kirche basiert, so müssen wir uns zugleich mit dieser anderen Kirche als unserem Diskussionspartner verbinden. Die Evangelisch-Lutherische Kirche Finnlands hat zum Beispiel einen langen historischen Zusammenhang mit der römisch-katholischen Kirche: Nach Jahren berechnet hat das Gebiet, das wir heute Finnland nennen, länger unter dem Einfluß der römisch-katholischen als der lutherischen Kirche gestanden.

Auf dieser historisch-faktischen Ebene ist die römisch-katholische Kirche der ökumenische Diskussionspartner der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands wie auch aller anderen lutherischen Kirchen. Historisch gesehen

ist die katholische Kirche unsere Mutter, auch wenn wir als erwachsene Kinder nicht mehr in dem Haus der Mutter leben. Der Dialog mit der römisch-katholischen Kirche ist das „Schicksal“ von uns Lutheranern, unabhängig davon, ob wir an dieser Diskussion interessiert sind oder nicht.

Im gleichen Sinne können wir natürlich auch die Frage erwägen, in welcher Bedeutung uns die eigene lutherische Kirche gegeben sei. Was ist die lutherische Kirche, von der wir in unseren Ländern reden? Was ist der weltweite Zusammenhang der lutherischen Kirchen – oder die „lutherische Gemeinschaft“? Wer spricht im Namen der lutherischen Kirche – oder der lutherischen Kirchen? Wo kann man unsere Kirche heutzutage finden? Ist sie im christlichen Volk aller Getauften zu finden? Ist sie innerhalb der Gruppe dieser Getauften in denjenigen Menschen zu finden, die eine gewisse geistliche Erweckung oder religiöse Einsicht erfahren haben? Was für eine Bedeutung kommt der organisierten Form der Kirche und ihren Organen, den Synoden, Kirchenämtern, Pfarrern, Diakonen und Bischöfen zu?

Unser Problem besteht darin, daß wir, wenn wir von historischen Kirchen sprechen, darüber nachdenken müssen, ob wir irgendeine andere Alternative haben als die historische Kirche, deren Mitglieder wir sind. Wenn man in diesem Sinne sagt, die lutherische Kirche sei uns gegeben, so bedeutet dies also *nicht*, daß uns unsere lutherische Kirche in verkündigungsautoritativem Sinne gegeben worden sei, sondern daß sie uns im Sinne der historischen Faktizität gegeben ist.

In welchem Sinne ist nun die römisch-katholische Kirche uns gegeben worden? Man hat gesagt, die römisch-katholische Kirche sei eine Einheit von Gegensätzen (*complexio oppositorum*). Sie sei viel mannigfaltiger und es sei viel schwieriger, sich von ihr ein Bild zu machen, als von vielen anderen Kirchen. Man könnte natürlich dagegen einwenden, daß man mit der römisch-katholischen Kirche viel leichter reden könne, weil der Papst stets sagt, worum es geht. Dies ist jedoch ein vereinfachtes Bild von der römisch-katholischen Kirche. Auf der anderen Seite können wir behaupten, daß das Luthertum, weltweit gesehen, eine ebenso vielfältige Einheit von Gegensätzen ist wie die römisch-katholische Kirche.

Kirchlich und international gesehen sind mit der Frage, wer derart vielschichtige Institutionen repräsentiert, zahlreiche Probleme verbunden. Ich möchte nun keineswegs die mit dieser Frage verbundenen Schwierigkeiten bagatellisieren, aber ich weiß keine andere Alternative, als von der historischen Situation und Organisationsform auszugehen, in der unsere Kirchen zur Zeit leben. Die Kirchen sind als solche Diskussionspartner ernst zu nehmen, wie sie es nach ihrem eigenen Selbstverständnis sind und wie sie leben.

Wenn die römisch-katholische Kirche mit dem Luthertum verhandeln will, so ist es natürlich, daß die Beratungen über die gemeinsame Organisation der lutherischen Kirchen, also den Lutherischen Weltbund, geführt werden. Wenn die lutherischen Kirchen der Welt mit der römisch-katholischen Kirche verhandeln wollen, so weiß ich nicht, was eine realistische Alternative zum Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen wäre.

### *3. Das Verhältnis der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre zu den lutherischen Bekenntnisschriften*

In der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands wurde vor der Annahme der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre eine umfassende und gründliche theologische Diskussion geführt. Sowohl in dieser öffentlichen Diskussion als auch in der offiziellen Behandlung durch die Generalsynode trat eine Opposition auf, die gegen den einstimmigen Vorschlag der Bischofskonferenz für die Ablehnung des Dokumentes plädierte. Es ist geboten, mit offenem Ohr diese kritischen Stimmen zu hören, hinter denen viel theologische Denkarbeit steckt. Am meisten lernen wir aus den Gesichtspunkten, die von unseren eigenen abweichen; Gleichgesinnte bestärken uns häufig nur darin, was wir bereits im voraus zu wissen glauben.

In der in unserer Kirche geführten Diskussion waren viele Kritiker der Ansicht, daß das Verhältnis zwischen der Gemeinsamen Erklärung und den Bekenntnisschriften unklar sei. Man befürchtete, daß die Gemeinsame Erklärung eine neue Auslegung der lutherischen Glaubensauffassung sei. Meines Erachtens ist jedoch zu berücksichtigen, daß wir als Christen und als Kirche jeden Tag erneut unseren eigenen Glauben zu bekennen haben. In allem, was die Kirche lehrt und tut, bekennt sie auch ihren Glauben. Als wir das neue Gesangbuch angenommen haben, haben wir unseren Glauben bekannt. Das Gesangbuch baut auf der von der Kirche gemeinsam angenommenen Bekenntnisbasis auf und ist bestrebt, in Form von Gesängen auszudrücken, was der Glaube uns heute bedeutet.

Als wir in Finnland beschlossen haben, die Gemeinsame Erklärung zu akzeptieren, wollten wir auf dem bestehenden Bekenntnis aufbauen. Wir haben gefragt, wozu die Einheit der Kirche uns verpflichtet. Wir können uns nicht an etwas binden, das gegen unser eigenes Bekenntnis streitet. Die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse und die Bekenntnisschriften der Reformationszeit bleiben nach wie vor in Kraft. Wir sind nicht im Begriff, eine neue Bekenntnisschrift anzunehmen.

Offizielle Glaubensbekenntnisse und Dogmen entstehen nur im Laufe einer langen Zeit. Man macht sie sich erst allmählich als Grundlage des Glaubens und der Lehre der Kirche zu eigen, und zwar in der Weise, daß die Lehre inmitten der Kirche lebt. Bekenntnisschriften entstehen nicht so, daß man beschließt, eine solche zu schreiben. Erst die Zeit und die Akzeptanz durch die Gemeinschaft der Gläubigen verleihen dem Bekenntnis eine solche Autorität, wie sie zum Beispiel das Apostolische Glaubensbekenntnis oder das Augsburger Bekenntnis in unserer Kirche heute haben.

Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre ist also keine Bekenntnisschrift. Erst spätere Generationen werden sehen, welche Früchte diese Erklärung tragen wird und ob ihre Lehre von Gott oder von uns Menschen ist.

#### *4. Die Sündenlehre*

Eine in der Gemeinsamen Erklärung befindliche schwierige ökumenische Frage betrifft die Sündenlehre. Den Kritikern zufolge sind die in der Sündenlehre verbliebenen Differenzen in der Gemeinsamen Erklärung so groß, daß kein solcher Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre erzielt worden sei, daß man heute erklären könne, die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts träfen nicht die in der Gemeinsamen Erklärung vorgestellten Lehren der beiden Kirchen. In diesem Punkt haben die Kritiker ein wichtiges Problem berührt, auch wenn ich über die Schlußfolgerungen anderer Meinung bin.

Wenn man die Gemeinsame Erklärung unter dem Aspekt der Sündenlehre und der Auffassung vom Menschen einschätzt, so ist es angebracht, sich zu vergegenwärtigen, daß man in den vergangenen Jahrzehnten angesichts der Wichtigkeit dieser Angelegenheit zu wenig über diese Fragen gesprochen hat. Dies sagt womöglich auch über uns Lutheraner etwas aus. Ich halte es für eine positive, sogar für eine überraschend positive Sache, was man in dem Dokument über den gerechtfertigten Menschen alles gemeinsam hat sagen können.

Zunächst einmal möchte ich auf den Abschnitt 19 des Dokumentes aufmerksam machen, der die Grundlage dafür abgibt, was in den umstrittenen Abschnitten 28–30 gesagt wird. Was im Abschnitt 19 gemeinsam ausgesagt wird, stellt einen ziemlichen Fortschritt dar: „Wir bekennen gemeinsam, daß der Mensch im Blick auf sein Heil völlig auf die rettende Gnade Gottes angewiesen ist. Die Freiheit, die er gegenüber den Menschen und den Dingen der Welt besitzt, ist keine Freiheit auf sein Heil hin. Das heißt, als Sün-

der steht er unter dem Gericht Gottes und ist unfähig, sich von sich aus Gott um Rettung zuzuwenden oder seine Rechtfertigung vor Gott zu verdienen oder mit eigener Kraft sein Heil zu erreichen. Rechtfertigung geschieht allein aus Gnade.“

An dieser Stelle bekennt die römisch-katholische Kirche zusammen mit uns Lutheranern die vollkommene Abhängigkeit des Menschen von der Gnade Gottes, daß der Mensch, was die Rettung anbelangt, keinen freien Willen hat, daß wir Sünder dem Urteil Gottes unterworfen und nicht einmal dazu imstande sind, uns Gott zuzuwenden und uns Rechtfertigung zu verdienen.

Die Kritiker hatten darin recht, daß in den Abschnitten 28–30 des Dokumentes Differenzen in der Beziehung auftreten, wie die Sündhaftigkeit des gerechtfertigten Menschen verstanden wird. Bei der Abfassung dieser Abschnitte war man sich dessen bewußt, daß man über diese Fragen in Zukunft noch weiter würde reden müssen. Man wollte auch offen sein und die Sache zur Sprache bringen. Die Ökumene macht dadurch keine Fortschritte, daß man über schwierige Fragen schweigt.

Ich halte es für uns Lutheraner für eine glückliche Lösung, daß man im Abschnitt 29 die wichtige paulinisch-lutherische Lehre deutlich zum Ausdruck bringt, der zufolge der Christ „zugleich Gerechter und Sünder“ sei, völlig gerecht und völlig sündig. In der Sündenlehre gibt es zweifelsohne noch Unterschiede, wie am Ende des Abschnittes 29 offen konstatiert wird. Dennoch hat beim Verständnis der Sündhaftigkeit eine bedeutsame Annäherung stattgefunden – wie der gemeinsame Abschnitt 28 zeigt.

Als über die die Sünde betreffenden Abschnitte der Gemeinsamen Erklärung verhandelt wurde, schienen die Voraussetzungen für die Definition eines ökumenischen Einverständnisses recht eng begrenzt zu sein. Das Trienter Konzil lehrte, daß diese Begehrlichkeit, die im Gerechtfertigten bleibe, nicht wahrhaft und eigentlich Sünde sei (Dekret über die Ursünde 5), während die lutherischen Theologen genau das Gegenteil lehrten: Die böse Begehrlichkeit sei Sünde (Apol II, 38).

Diese Konstellation wiederholt sich in den Sonderkapiteln der Gemeinsamen Erklärung. Die Lutheraner halten an ihrem traditionellen Sprachgebrauch fest, daß der Gerechtfertigte zugleich völlig gerecht und völlig sündig sei. Die Gottwidrigkeit, die auch nach der Taufe im Christen verbleibe, sei eine wirkliche Sünde (GE 29). Die katholische Seite wiederholt die Aussagen des Trienter Konzils: Im Menschen bleibe eine aus der Sünde kommende und zur Sünde drängende Neigung (Konkupiszenz). Da nach Auffassung der Katholiken zur Entstehung der Sünden des Menschen ein persönli-

ches Element gehöre, halten sie bei einem Fehlen dieses Elementes diese gottwidrige Neigung nicht für eine „Sünde im eigentlichen Sinne“ (GE 30). Die Standpunkte scheinen also weit voneinander entfernt zu sein.

Die Antwort, die im Juni 1998 von der katholischen Kirche einging, bestätigte, daß vom Standpunkt der katholischen Gnadenlehre aus die größten Schwierigkeiten, um von einem vollständigen Konsens über das Thema Rechtfertigung zwischen den beiden Seiten sprechen zu können, gerade in der Sündenlehre auszumachen sind. Vom katholischen Standpunkt aus ist es schwierig, die lutherische Akzentsetzung zu akzeptieren, daß der Christ in seiner Gänze sowohl gerecht als auch sündig sei. Deswegen wurde in der Antwort der katholischen Kirche die Eneuerung und Heiligung des inneren Menschen betont.

Die Gemeinsame Erklärung zeigt indes, daß trotz unterschiedlicher Lehrsätze ein ziemliches Maß an Einverständnis über den Glaubensinhalt besteht.

(1) Trotz des unterschiedlichen Gebrauchs des Begriffs der Sünde sind sich beide Seiten darüber einig, daß es auch in dem gerechtfertigten Menschen Gottwidrigkeit gibt.

(2) Die Lutheraner sprechen von der von Christus beherrschten Sünde: „Doch die knechtende Macht der Sünde ist aufgrund von Christi Verdienst gebrochen: Sie ist keine den Christen ‚beherrschende‘ Sünde mehr, weil sie durch Christus ‚beherrscht‘ ist, mit dem der Gerechtfertigte im Glauben verbunden ist; so kann der Christ, solange er auf Erden lebt, jedenfalls stückweise ein Leben in Gerechtigkeit führen“ (GE 29).

(3) Diese Gottwidrigkeit trenne den Christen auch nicht von Gott, da der Christ durch die Taufe in Christus sei und seine Sünden immer wieder erneut vergeben würden. Unsere Bischofskonferenz stellte in ihrem eigenen Vorschlag fest, wie wesentlich die Übereinstimmung ist, die erzielt wurde: Trotz der Sünde und der gottwidrigen Neigung sei der Gerechtfertigte nicht von Gott getrennt.

Es ist angebracht, von dieser gemeinsamen Basis ausgehend sich darum zu bemühen, das Einverständnis zu vertiefen. So gehört zum Beispiel zu der lutherischen Auffassung von der Sündhaftigkeit des Gerechtfertigten sowohl der Gesamtaspekt als auch der Teilaspekt. Der Christ ist zum einen gleichzeitig völlig gerecht und völlig sündig (*simul totus iustus et totus peccator*), aber die in ihm verbliebene Sünde wird ihm um Christi willen nicht zur Verdammnis angerechnet. Zum anderen ist der Christ gleichzeitig teilweise gerecht und teilweise sündig (*simul partim iustus et partim peccator*). Dieser Teilaspekt der Rechtfertigung ist von lutherischer Seite aus bisweilen als

Verdienstlehre und Werkgerechtigkeit interpretiert worden. Deswegen hat der Gesamtaspekt eine zentrale Stellung erhalten, während der Teilaspekt nahezu unbeachtet geblieben ist.

Als unsere Bischofskonferenz die Gemeinsame Erklärung beurteilte, erinnerte sie daran, daß der umfassende Charakter der Rechtfertigung und der Sünde nur dann richtig verstanden werden könne, wenn man auch den Teilaspekt mit berücksichtige: Das Einwohnen Christi im Glaubenden bedeute auch, daß die Gerechtigkeit des Glaubenden eine erst beginnende Gerechtigkeit sei, aber diese beginnende Gerechtigkeit rechne Gott um Christi willen als vollkommene Gerechtigkeit an. Die lutherische Lehrtradition bietet Elemente dafür an, auch eine solche Auffassung von der Rechtfertigung zu verstehen, derzufolge zum christlichen Leben ein lebenslanger Kampf gegen die Versuchungen und ein allmähliches Wachsen zur Christusähnlichkeit gehöre.

Es ist gelungen, in der Gemeinsamen Erklärung einem weitgehenden, wenn auch nicht vollständigen Einverständnis über die Sündenlehre Ausdruck zu geben. Im Namen der theologischen Aufrichtigkeit und der ökumenischen Glaubwürdigkeit wurden auch die zwischen den Parteien verbliebenen Unterschiede in den Auffassungen zur Sprache gebracht. Ich wage es, das erzielte Einverständnis für größer zu halten als die noch bestehenden Unterschiede. Von der nun gewonnenen Grundlage aus kann man das Einverständnis vertiefen und die wirkliche Natur der trennenden Faktoren ermitteln.

##### *5. Ein gemeinsames Zeugnis setzt ökumenisches Vertrauen voraus*

Liest man die Meinungsäußerungen mancher Kritiker der Gemeinsamen Erklärung, so kommt in einem Achtung vor ihrer theologischen Ernsthaftigkeit auf. Auf der anderen Seite ist indes auch der Eindruck entstanden, daß – einigen Kritikern zufolge – ein Einverständnis mit der katholischen Kirche nur unter der Bedingung zu erreichen sei, daß die römisch-katholische Kirche beginnt, den lutherischen Bekenntnisschriften und besonders der Konkordienformel entsprechend zu lehren.

Wir Lutheraner sind traditionell gegen ein solches Modell der ökumenischen Zusammenarbeit, bei dem von uns eine Rückkehr nach Rom verlangt wurde. Annäherung zwischen den Kirchen bedeutet keine einseitige Rückkehr der anderen Seite, sondern gemeinsame Reue und Suche nach Wahrheit. Wenn wir Ökumene in diesem Geiste praktizieren wollen, dann müssen wir unseren Glaubensbrüdern und -schwestern dieselbe Möglichkeit gewähren. Eine Ökumene, die fordert, die Gegenpartei müsse uns gleich

werden, kann in einen Widerspruch zu den Geboten der Wahrheit und Liebe geraten.

Die über die Rechtfertigungslehre zeitweilig intensiv geführte Diskussion hat sich meines Erachtens als Segen für unsere lutherischen Kirchen erwiesen. Hinter der Diskussion hat stets die echte und aus dem Kern des Glaubens emporsteigende Sorge um die Zukunft unserer Kirchen und die ewige Seligkeit der Menschen gehört. Als sich im Frühjahr 1998 die Gegner der Gemeinsamen Erklärung in Helsinki versammelten, versicherte der Leiter einer Erweckungsbewegung unserer Kirche: „Wir sind hier [...] aus Liebe zur Kirche. Wir wollen diese finnische Kirche unserer Väter und Mütter für unseren Teil so bauen, daß in unserer Kirche, in uns gemeinsam, mehr von dem eigenen Wesen der christlichen Kirche und den Kennzeichen der Kirche sichtbar werde.“

Die Gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigungslehre ist eine bedeutende ökumenische Errungenschaft, deren tatsächliche Wirkung auf das Leben unserer Kirchen und die ökumenische Bewegung erst in Zukunft zu sehen sein wird. Bei der Evaluierung dieser Wirkung versuche ich ein Realist zu sein. Wir alle wissen, wie langsam unsere Reden, unsere Gebete und Initiativen in unseren Gemeinschaften ihre Wirkung entfalten. Die Bedeutung der Gemeinsamen Erklärung sollte nicht übertrieben werden, weder im positiven noch im kritischen Sinne.

Die Gemeinsame Erklärung ist ein erster Schritt auf dem schwierigen Weg, zu dem das Gebet Christi für die Einheit der Seinen uns verpflichtet. Die Erklärung ist kein Ausdruck vollkommener Einmütigkeit. Am Ende der Erklärung (GE 43) verpflichteten sich die lutherischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche, ihre Bemühungen zur Vertiefung eines gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigungslehre fortzusetzen.

Der Weg zur Einheit der Kirchen ist lang, schwer und auch schmerzhaft. Er verlangt von uns, daß wir uns gemeinsam bemühen und es wagen, einander zu vertrauen. Keiner von uns weiß, ob wir vorwärtskommen werden oder nicht. Wir bitten nur darum, daß der Heilige Geist uns in Wahrheit und Liebe leiten möge.

# Die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Sicht der Ausgeschlossenen\*

VON ELSA TAMEZ

Die heutigen Zeiten mit ihren bedrängenden Problemen verbieten es uns, daß wir uns in abstrakte interkonfessionelle theologische Diskussionen ein-kapseln, die nicht zu einem Neuwerden der Welt und einer solidarischen Menschheit führen, die sich streitbar dafür engagiert, daß alle, die sie bewohnen, ein Recht haben, in Würde zu leben. Die Rechtfertigung durch den Glauben ist eine Lehre, die klassisch für die Debatten zwischen Katholiken und Protestanten gewesen ist. Diese Diskussionen gehen heute in ökumenischen Bemühungen auf einer institutionellen Ebene weiter. Man debatiert, jetzt freilich mit vielen Nuancen, ob man durch den Glauben oder durch die Werke selig wird; ob die Initiative der Rettung nur von Gott allein ausgeht und nicht auch vom Menschen kommen muß; ob Gott den Menschen erst gerecht sprechen muß und dieser daraufhin gerecht handelt; oder ob er gerecht gesprochen wird, weil er gerecht handelt.<sup>1</sup>

Eine theologische Diskussion auf einer solchen Ebene ist gut, aber von geringer Relevanz. Denn für die Christen in der Dritten Welt kommt es darauf an zu wissen, ob die Rechtfertigung einem Kontinent etwas zu sagen hat, auf dem ein großer Teil der Bevölkerung dazu verdammt ist, unverdientermaßen zugrunde zu gehen, eben gerade aus Mangel an Verdiensten. Auch ist es für sie wichtig zu verstehen, in welcher Weise die Rechtfertigung für einen Kontinent zutrifft, auf dem viele gegen einen todbringenden Geschehenskreislauf kämpfen, der seine Legitimation aus Gesetzen herleitet, die zur Sklaverei und zu einem unverdienten Tod infolge der ökonomischen, sozialen und kulturellen Ausgrenzung<sup>2</sup> führen.

Um auf diese Fragen, die sich uns heute stellen, eine Antwort zu finden, unternehmen wir eine neue Lektüre (*relectura*) der Rechtfertigung durch den Glauben.<sup>3</sup> Wir gehen dabei in drei Schritten vor. Zuerst werden wir die Fragen aufwerfen, die von der Warte der Geschichte her an ein Verständnis der Rechtfertigung zu richten sind, das im Blick auf die tatsächlich gelebte Wirklichkeit gleichsam phasenverschoben ist; sodann gehen wir auf die biblischen Quellen – in diesem Falle auf den Römerbrief – zurück auf der

---

\* Dieser Artikel erschien unter der Überschrift „Justicia y justificación“ (Gerechtigkeit und Rechtfertigung) in *Conceptos fundamentales del Cristianismo* (Grundbegriffe des Christentums), hg. von Juan José Tamayo und Casiano Florist, im Verlag Trott, Madrid 1993.

Suche nach neuen Kriterien für eine Rekonstruktion der Rechtfertigung in enger Verbindung zum Thema der Gerechtigkeit; und schließlich werden wir uns Gedanken über die Rechtfertigung aus dem Blickwinkel der Ausgeschlossenen machen.

### *Rechtfertigung für den Sünder?*

Der Hunger und die Bedeutungslosigkeit, unter denen die Masse der Menschen zu leiden hat, stellt eine Herausforderung für das herkömmliche Verständnis der Rechtfertigung dar. Wenn man das Leben der Armen und Ausgeschlossenen im Blick hat, das immerwährend bedroht ist, gerät das Thema der Rechtfertigung notwendigerweise unter eine andere Logik, die sich von der altbekannten unterscheidet; von der farblos kargen Behauptung nämlich, daß „Gott den Sünder rechtfertigt“. Denn das Leben der Armen spielt sich in einer konkreten Geschichte ab, in der sie die ersten Opfer der Sünde sind. Sie sind nicht die einzigen Opfer, wohl aber sind sie die ersten, die augenfälligsten.

Wenn es die Armen unter uns gibt, so haben wir daran zu denken, daß es sich um selbstverantwortliche menschliche Wesen handelt. Ihre Leiden sind nicht willkürlich oder zufällig: es gibt eine historische Verursachung, die sie bewirkt. Daher kann man von einer Rechtfertigung durch den Glauben oder von der Rechtfertigung des Sünders nicht „auf direktem Wege“ sprechen, in einer abstrakten Weise. Menschen haben ein Gesicht, einen gesellschaftlichen Ort, eine Hautfarbe und ein bestimmtes Geschlecht. Die Rechtfertigung geht durch diese soziale und kulturelle Befindlichkeit hindurch.<sup>4</sup> Es will uns heute nur schwer ankommen, es bei einem abstrakten Diskurs bewenden zu lassen, der nicht die Besonderheiten der Lage in Betracht zieht, aus der heraus man das Wort nimmt. Wenn man nicht auf die alltägliche Lebenswirklichkeit der unterschiedlichen Personen eingeht, verliert der Diskurs seine Kraft, und man bekommt so keine augenfällige Wirklichkeit in den Blick, welche die Kraft des Evangeliums zu offenbaren vermag, von dem Paulus sagte, daß er sich seiner nicht schämt (Röm 1,16). Wenn also von der Rechtfertigung als von einer Behauptung und Bekräftigung des Lebens und der Gerechtigkeit die Rede sein soll, bringt das mit sich, daß dieses Leben berührt und umgestaltet wird, und zwar auf der konkreten Ebene der Geschichte. Es besagt in gleicher Weise, daß auch die Verwehrung des Lebens, von der konkrete Menschen betroffen sind, in Frage gestellt wird. Diese Weise einer historisch vermittelten Betrachtung bewirkt, daß allgemeine Aussagen wie „Gott rechtfertigt durch den Glauben“ nicht ins Leere

laufen, zu einer Manipulation mißraten oder in einem schlichten Subjektivismus enden.

Selbstverständlich sind die Armen und Diskriminierten keine Heiligen, denn alle menschlichen Wesen bewegen sich in Strukturen von sozialen Beziehungen, die von der Sünde geprägt sind. Ja, in der Praxis zeigt es sich, daß der Gerechtfertigte immer wieder anerkennen muß, daß er ein Sünder ist. Was hier gesagt werden soll, ist vielmehr dies, daß ein Zugang zur Rechtfertigung, der sich auf die Behauptung der Person als ein menschliches Wesen hin orientiert, das eine Würde besitzt, in einem Kontext unerlässlich ist, in dem das Antlitz der Menschen durch die Armut, durch die Verletzung ihrer Rechte und durch ihre Erniedrigung entstellt worden ist.

Über die Rechtfertigung heute nachzudenken, heißt, sich Gedanken über die Gnade Gottes und die Entmenschlichung sowohl der Opfer als auch der Täter zu machen. Dazu wird es erforderlich, mit ganzer Klarheit die bestimmten Ausdrucksformen zu erfassen, durch welche die Sünde entmenschlichend wirkt, damit man nicht einer „billigen Gnade“<sup>5</sup> anheimfällt oder zu einer geschichtlich folgenlosen Versöhnung gelangt. Vor allem aber ist es notwendig, den Nachdruck auf die gute Nachricht zu legen, die denen gilt, die zum Tode durch den Hunger und ihrer menschlichen Bedeutungslosigkeit verurteilt sind: auf die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in einer Welt, die sich im Würgegriff des Hungers und der Geringschätzung von Menschen befindet.

### *Rückgriff auf den Römerbrief*

Die Beiträge, welche in den entscheidenden Momenten der Geschichte aus der Tradition des christlichen Glaubens kamen, haben oft eine ziemlich erhellende Kraft entfaltet. So muß man gewiß anerkennen, daß die Herausforderungen, vor welche die Kirche durch die führenden Denker der Reformation im sechzehnten Jahrhundert gestellt wurde, und ihre theologischen Entwürfe unabhängig von den interkonfessionellen Kontroversen, die sie auslösten, dazu beigetragen haben, daß die Kirche – und mit ihr viele Christen – eine neue befreiende Erfahrung des Glaubens gemacht hat. Das Verständnis (*lectura*) Luthers von der Rechtfertigung durch den Glauben bedeutete für viele eine Befreiung: von der Seelenangst um ihr Heil, von ihrer Furcht vor dem Richter-Gott, von der Sklaverei unter die Gesetze und die Institution. Indem man zu der Erkenntnis gelangte, daß der Gott, der Gerechtigkeit fordert, ein barmherziger Gott ist, der vergibt, wurde der Weg zu der Erfahrung frei, daß man sich als Mensch in Freiheit, Würde und

Gerechtigkeit vor Gott und in der menschlichen Gesellschaft verstehen konnte.<sup>6</sup>

Die Erfordernisse der Geschichte sind heute andere geworden. Was auf dem Spiel steht, ist der Ausschluß (*exclusión*) von Millionen von Menschen vom Zugang zu einem Leben in menschlicher Würde, und zwar infolge der internationalen sozio-ökonomischen Ordnung und einer uns beherrschenden Kultur, die darauf hinwirkt, die Frauen, die Schwarzen und die Ureinwohner zu diskriminieren. So ist eine Rückkehr zu den biblischen Quellen unumgänglich, wenn es gilt, wieder neue Blickwinkel zu entdecken, die uns für die heutigen Anforderungen frei machen können. Hier ist nun der Brief des heiligen Paulus an die Römer diejenige neutestamentliche Schrift, die den Vorzug verdient, wenn es um eine solche Suche geht.

Ein neues Lesen (*relectura*) der Rechtfertigung im Römerbrief, das sich auf die heutigen Zeitumstände bezieht, hat den historischen Kontext in Rechnung zu stellen, in dem der Brief geschrieben worden ist; nicht allein die theologischen Auseinandersetzungen zwischen Paulus und den Juden, sondern auch das Sklavenhaltersystem des Römischen Weltreichs im ersten Jahrhundert.<sup>7</sup>

In diesem Sinn kann man die Ausführungen über die Rechtfertigung durch den Glauben bei Paulus nicht lesen, ohne als Hintergrund die vielen Sklaven vor Augen zu haben, die durch jenes System ausgebeutet wurden, und diejenigen, die unschuldig durch die römischen Beamten gekreuzigt worden sind; die armen Landstreicher in den Städten des Imperiums, die in all den neu errichteten oder wieder aufgebauten urbanen Wohnzentren umherstreiften; die in verschiedene Schichten aufs Äußerste geteilte Gesellschaft, die nur den Adligen und denen, die auf Reichtum zählen konnten, eine Würde zuerkannte; das heißt: denen, die zu den *ordines* gehörten (die Senatoren, die Ritter oder Ratsherren).<sup>8</sup> Auch darf man die eigenen Erfahrungen des Verfassers des Römerbriefes nicht außer acht lassen. Paulus, der ein Diasporajude und ein Handwerker war, hatte eigene Kämpfe zu durchstehen; er hat zu Unrecht Haft erlitten und erwartete in einem bestimmten Augenblick seines Lebens, vor Gericht durch ein System von diskriminierenden Gesetzen verurteilt zu werden.<sup>9</sup> Diese Faktoren helfen uns, die Bedeutung der Rechtfertigung und der Gerechtigkeit Gottes für seine eigene Zeit zu verstehen.

Der Abschnitt Römer 1,1 – 3,19 enthält eine Beschreibung der menschlichen Handlungsweisen der Ungerechtigkeit (*adikia*), die dem Willen Gottes diametral entgegengesetzt sind. Diese Handlungsweisen haben eine perverse Logik freigesetzt, durch welche die Wahrheit im Kerker der Ungerechtigkeit

gefangen gehalten wird, und zwar in einem solchen Maße, daß man die Wahrheit als Lüge und die Lüge als Wahrheit bezeichnete. Diese Logik hat alle Männer und Frauen dazu verurteilt, sich ihr zu unterwerfen. Paulus beginnt in Röm 3,9, sie mit dem Namen Sünde zu belegen.<sup>10</sup> Aus diesem Grund wird der Zorn Gottes (*orge theou*) offenbart (1,18). Für Paulus ist kein Mensch in der Lage, der Sünde das Urteil zu sprechen und sie zugleich auszumerzen, nicht einmal durch das Tun der Gerechtigkeit. Das Gesetz der Juden, das Gott ihnen gegeben hatte, damit sie die Gerechtigkeit erfüllen, war durch die Sünde ebenfalls in die Gefangenschaft geführt worden und „durch das Fleisch zur Impotenz reduziert“ (8,3). Darum vermochte es keine wirkungsvolle Antwort in einer verdrehten Wirklichkeit zu sein; denn „die Sünde handelt durch das Gesetz ... [sie] operiert durch die Struktur und ihr geltendes Gesetz, und nicht durch die Übertretung des Gesetzes“.<sup>11</sup>

Wird die Situation so gesehen wie hier dargestellt, macht es keinen Sinn zu behaupten, das vorrangige Problem, das Paulus wahrnimmt, bestehe in der Notwendigkeit, daß der Mensch vor Gott gerecht erklärt werden müsse oder daß ihm seine Sünden vergeben werden müssen. Das grundlegende Problem lag darin, daß es „auch nicht einen Gerechten“ gab, *dikaïos*, der in der Lage gewesen wäre, die Gerechtigkeit zu verwirklichen, um die so beschriebene Wirklichkeit zu verändern. Um sich seiner Schöpfung gegenüber als gerecht und treu zu erweisen und um Treue und Barmherzigkeit auch den Schwachen gegenüber walten zu lassen, muß Gott selbst mit einer Gerechtigkeit und einer Macht eingreifen, die von der verschieden ist, welche die Sünde in ihrer Herrschaft ausübt, und ihr zugleich überlegen, indem er allen Menschen das Angebot neuer Alternativen des Lebens machte. Nur dadurch kann er sich als gerecht erweisen, und nicht als vergeblich oder taub gegenüber dem Hilfeschrei der ganzen Schöpfung, vor allem der Armen, die im höchsten Maße die Opfer der Ungerechtigkeit sind.

Wir begegnen hier zwei Schwierigkeiten, die sich aus ein und derselben Situation ergeben: da ist einmal die strukturelle Macht der Sünde, welche die ganze Menschheit verklavt; und da ist in dialektischer Beziehung dazu sodann die Tatsache, daß es aufgrund eben dieser Gefangenschaft allen menschlichen Wesen unmöglich ist, die Gerechtigkeit zu verwirklichen. Daraus folgt als Konsequenz, daß im Kraftfeld dieser perversen Logik die Armen und Schwachen total verlassen und verloren sind. Dies alles steht in einer dialektischen Beziehung zur Unkenntnis Gottes oder zur Ablehnung Gottes. So muß sich Gott selbst offenbaren, damit man ihn in Wahrheit kennenlernt.

Es ist genau an dieser Stelle, die einem dramatischen Höhepunkt gleichkommt, daß Paulus verkündigt, die Gerechtigkeit Gottes sei sichtbar geworden (*phaneroo*) (3, 21–26), und zwar als das Erscheinen eines anderen Äons, der dem jetzigen gegenüber radikal überlegen und verschieden ist.<sup>12</sup> Es handelt sich um das Einbrechen Gottes in die Geschichte, das jetzt vermittelt worden ist durch das befreiende Leben Jesu Christi. Wenn Israel mit seinem Gesetz die Pläne Gottes nicht voranbringen konnte, so hat das doch Jesus von Nazareth durch seinen Glauben erreicht. In diesem Kontext vollzieht sich also das Geschehen der Rechtfertigung.

Der Verfasser leitet die Verkündigung dieser guten Nachricht (3, 21–16) durch die Wendung „nun aber“ (*nuni de*) ein. Es ist eine eschatologische Sprachformel,<sup>13</sup> die eine Gegenaussage [zu 1,18] darstellt und die Ankündigung der Befreiung mit sich führt.

In dieser guten Nachricht hören wir drei große Ansagen, die für uns ein Anlaß zur Freude sein müssen: zum einen, die Gerechtigkeit Gottes hat sich sichtbar zu erkennen gegeben; zum anderen, diese Gerechtigkeit ist jetzt realisierbar, weil sie ein Geschenk Gottes ist, der sich in der Geschichte durch den Glauben Jesu Christi offenbart hat; und drittens, sie erreicht alle Menschen, nicht nur das jüdische Volk, weil sie durch den Glauben angenommen wird, unabhängig vom Gesetz.

Die entscheidende Frage ist nun aber, wie sich diese Gerechtigkeit manifestiert. Für Paulus hat sich diese Gerechtigkeit in erster Linie offenbart und ist uns nahe gekommen, ist tatsächlich möglich geworden durch Jesus Christus (sein Evangelium; 1,16). Jesus Christus ist die Offenbarung des Handelns eines Gerechten, dessen vom Glauben geprägtes Leben das Kommen einer neuen Menschheit verbürgt, eines neuen Äons; bis zum Letzten glaubt er an die Treue Gottes, obwohl sie ihn töten. Es ist dieser Glaube-Vertrauen-Gehorsam (Röm 5,19) Christi, welcher die Rechtfertigung jedes Menschen möglich macht (Röm 3,26; Gal 2,16; Phil 3,9), der das Geschenk der Gerechtigkeit Gottes annimmt, mit demselben Glauben, wie ihn Jesus hatte. Darum merkt Paulus an, daß die Gerechtigkeit Gottes sich durch den Glauben Jesu Christi offenbart (*dia pisteos Iesou Christou*)<sup>14</sup> für alle, die glauben (*eis pantas tous pisteuontas*). Indem Gott Jesus von Nazareth auferweckt hat, den durch die Gesetze seiner Zeit Angeklagten – und zu einer bloßen Sache gemacht<sup>15</sup>, hat er ihn nicht nur vor aller Kreatur gerechtfertigt, sondern er rechtfertigt auch jedes menschliche Wesen.

In diesem Sinn ist Jesus der Anfänger und Vollender des Glaubens im Kampf gegen die Sünde (Hebr. 12,2–4). Sein Glaube hat einen soteriologischen Charakter,<sup>16</sup> er legt den Grund für den antwortenden Glauben anderer,

der durch die Gabe des Geistes wie der Glaube Jesu sein kann.<sup>17</sup> Der Glaube Jesu geht dem Glauben des Glaubenden voraus und ist – wenigstens begrifflich – von ihm zu unterscheiden, und zwar in dem Sinne, daß er es ist, der dem eschatologischen Glauben den Weg geöffnet hat; und dieser Glaube ist das Medium, durch welches Gott seine Gerechtigkeit für alle offenbart, die sich die Haltung Christi zu eigen machen und auf diese Weise an der Vollendung von Gottes Plan in der Geschichte teilnehmen.<sup>18</sup>

Um nun aber jeden Heilsexklusivismus im Sinne der Rettung nur eines einzigen Volkes an der Wurzel zu beseitigen, fügt Paulus hier ein kultisches Fragment ein, das schon der Urgemeinde bekannt war (24–26a). Es spricht von dem befreienden Werk Christi und der Vergebung der Sünden (*apolytrosis – hilasterion – paresis – hamartema*). Damit nimmt er dem jüdischen Gesetz seinen Heilscharakter. In diesem Fragment wird das Geschehen des Todes Jesu in seiner erlösenden und sühnenden Funktion in Erinnerung gerufen. Es handelt sich möglicherweise um ein soteriologisches Traditionsstück, das aus dem Kreis der Hellenisten in Antiochien stammt und Jesus als den Versöhner verkündigt, nicht nur im Gedanken an die Tradition von Lev 16, sondern auch an das jährliche Begehen des Tages der großen Sühne der Sünden im Tempel von Jerusalem.<sup>19</sup> Jesus wird in ihm als das *hilasterion* dargestellt. Das ist ein schwieriger und bereits sehr eingehend diskutierter Begriff: zugleich Opferstätte und Opfergabe. Es soll gesagt werden: Gott selbst sühnt ein für alle Mal die Sünden der ganzen Menschheit. Damit wird aber die sühnende Aufgabe der Amtsträger im Tempel hinfällig, und mit ihr zugleich das Ritualgesetz. Rettung und Heil erstrecken sich folglich auf alle Nationen. Paulus benutzt mit dem mehrdeutigen Wort *hilasterion* einfach ein Bildwort aus dem Opferwesen, das indes keine Rechenschaft über das Ganze der Person und des Werkes Christi gibt.

Dieses kultische Fragment können wir freilich auch aus der Perspektive des geschichtlichen Geschehens lesen, das Jesus widerfahren ist. Der Tod Jesu Christi am Kreuz läßt uns die schlimmste Erscheinungsweise der Sünde erkennen, die es zu den Zeiten des Paulus geben konnte; zugleich aber kommt in ihm auch die Wahrheit zum Ausdruck, daß die Gerechtigkeit nicht durch das Gesetz kommt.<sup>20</sup> Die römischen Behörden hatten schon viele unschuldige Sklaven kreuzigen lassen, aber ihre Unschuld war wegen des verlogenen Gesetzes nicht klar, das ein Komplize der Ungerechtigkeiten war. Mit der ungerechten Verurteilung und mit dem Tod Jesu, der seinerseits eindeutig unschuldig war, der „von keiner Sünde wußte“ (2Kor 5,21) und der Sohn Gottes ist, zeigt die Sünde mit ganzer Klarheit, was sie in Wirklichkeit ist. Daher kann ihre Macht auch zerstört werden. Gott zerstört sie,

indem er Jesus Christus, den Verurteilten, von den Toten wieder auferweckt. Das jüdische Gesetz verflucht für seinen Teil alle, die an das Holz gehängt werden, ob sie unschuldig sind oder nicht. Indem es den Sohn Gottes verflucht, erweist es seine Nutzlosigkeit. Auf diese Weise entkleidet der Tod Jesu am Kreuz in Jerusalem und seine Auferstehung beide Gesetze ihrer Legitimität: das römische und das jüdische; diese beiden Lebensweisen in diesem gegenwärtigen Äon. Dieser eine Tod Jesu macht es für Paulus möglich, die Zeichen der Gerechtigkeit Gottes wahrzunehmen: Gott als den, der gerecht ist, und als den, der rechtfertigt. Mit seinem vom Glauben durchdrungenen Leben hat Jesus den Opferungen von Unschuldigen ein Ende gesetzt. Er nimmt sie ein für alle Mal auf sich und bricht den Möglichkeiten einer neuen Weise zu leben die Bahn. Der Glaube eines Christen und einer Christin besteht darin, daß sie und er den Glauben Christi (das Leben in Christus) annimmt und sich zu eigen macht. Sie haben teil an seinem Tod und an seiner Auferstehung (vgl. Phil 3,10 f; 2Kor 4,11), weil sie glauben, daß in ihm die Gerechtigkeit Gottes zu uns gekommen ist; und weil sie glauben, daß Gott ihn auferweckt hat.

Doch zu sagen, daß die Gerechtigkeit Gottes sich in dieser Welt durch das befreiende Werk Jesu Christi sichtbar gezeigt hat, verändert noch in keiner Weise die Wirklichkeit, was aber doch das Hauptproblem ist. Paulus muß vom Kommen Jesu Christi her zwei höchst wichtige Sachverhalte durch ein neues Lesen erfassen, welche die Menschen zutiefst angehen: das Geschehen der Rechtfertigung – durch den Glauben – und den Glauben der Menschen, welche die Gabe der Gerechtigkeit Gottes annehmen.

Er hatte in Vers 23 gesagt, daß alle gesündigt haben und daß sie der Herrlichkeit Gottes verlustig gegangen sind. Nun aber erklärt er, daß sie durch die Gabe seiner Gnade gerechtfertigt (*dikaioumenoi*) werden, in der Kraft der Erlösung (*apolytrosis*), die in Jesus Christus geschehen ist.

Das Wort rechtfertigen (*dikaioo*), das hier gebraucht wird, ist eine Übersetzung der hebräischen Wortwurzel *tsedek*, das in der Verbalform des Hiphil kausative Bedeutung hat.<sup>21</sup> Damit wird gesagt: Gott bewirkt, daß die Menschen die Gerechtigkeit verwirklichen. Wenn die große Unglückseligkeit, in die Paulus uns einen Einblick gegeben hat, darin bestand, daß es noch nicht einmal einen Gerechten gab, – also niemanden, der das Gute tun würde, so behauptet Paulus jetzt das Gegenteil: durch das Offenbarwerden der Gerechtigkeit Gottes in dem Glauben Jesu und in seiner Auferstehung eröffnet sich für alle die Möglichkeit, die Gerechtigkeit in die Tat umzusetzen. Denn beginnend mit Jesus sind sie gerechtfertigt worden.

Sinn und Ziel der Rechtfertigung ist es, die Menschen in freie, verantwortungsfähige Wesen zu verwandeln, welche die Gerechtigkeit praktizieren und welche die Wahrheit aus den Fängen der Ungerechtigkeit befreien. In dem Gehorsam des Glaubens und nicht des Gesetzes tritt man in eine neue Lebensordnung ein; und alle, die sich für dieses neue Leben entscheiden, „machen ihre Glieder zu Waffen der Gerechtigkeit“ (Röm 6,13). Das ist möglich, weil Gott in der Gabe der Gerechtigkeit sich selbst gibt,<sup>22</sup> und infolgedessen gewinnt der Mensch die Befähigung zurück, sie zu verwirklichen. Paulus hat zweifellos die Wirklichkeit einer neuen Schöpfung im Sinn (vgl. 2Kor 5,17), und zwar nicht nur in dem Sinn, daß die Herzen der Einzelnen neu werden, sondern die ganze Gesellschaft und die Welt insgesamt (Röm 8,19–21).

Das ist eine gute Botschaft für das ganze Gemeinwesen, vor allem für die Armen, welche die Herzlosigkeiten und Ungerechtigkeiten der Unterdrückten zu erleiden haben; aber doch auch für jedes menschliche Wesen; denn für sie alle eröffnet sich die Möglichkeit, die Gerechtigkeit in die Wirklichkeit umzusetzen. Unter einem forensischen Gesichtspunkt betrachten wir die Beobachtung, daß durch das ungeschuldete Widerfahrnis der Rechtfertigung Männer und Frauen nun als Personen, die gerecht sind und eine eigene Würde besitzen, vor Gott und vor die anderen treten können. Im Vollzug ihrer Neuschöpfung rechnet Gott ihnen ihre zuvor begangenen Sünden nicht zu (vgl. Röm 3,25; 2Kor 5,19).

So haben wir denn einen Gott, der „gerecht ist und rechtfertigt“ (3,26), der sein eigenes Recht in Anspruch nimmt und seine Geschöpfe als Söhne und Töchter zu dem Zweck wiedergewinnt, daß sie die Welt verwandeln, die noch unter dem Zorn, noch unter dem Gericht steht und die bis an das Ende der Zeiten auch noch darunter stehen wird. Die Gabe der Rechtfertigung ist ein Teil des *Eschaton*, nicht aber das *Eschaton* selbst;<sup>23</sup> daher seufzt die Schöpfung noch weiter (Röm 8,22). Gerade das aber ist für die Armen und Diskriminierten wichtig, denn Gottes gegenwärtiges Gericht, das in einer dialektischen Beziehung zur Gerechtigkeit Gottes steht, die ebenfalls gegenwärtig wirksam ist, gibt die Gewähr dafür, daß den Schwachen Gerechtigkeit widerfährt, die ihrerseits ständig durch die Ungerechtigkeiten der Menschen bedroht sind.

Der Römerbrief besteht darauf, daß Gott aus Gnaden alle rechtfertigt, die Glauben haben, und daß das nicht durch die Werke des Gesetzes geschieht. Die neue Menschheit nimmt mit Jesus Christus, dem zweiten Adam, durch den Glauben ihren Anfang. Um seine Argumentation zu belegen, zieht Paulus in Römer 4 das Beispiel Abrahams heran. Durch dieses ganze Kapitel

hindurch erläutert der Apostel nach der inhaltlichen Seite, was der Glaube des Glaubenden ist. Abraham wurde gerechtfertigt, weil er glaubte, daß Gott die Toten lebendig macht (*zoopoieo*) und das Nichtseiende in das Dasein ruft (4,17). Es handelt sich also darum, etwas zu glauben, was für einen Menschen unmöglich ist.

An einem konkreten Beispiel macht der Apostel klar, daß Abraham [in seinem Glauben] über die Naturgesetze hinweggeht – vermag doch ein Mensch in seinem Alter keine Nachkommenschaft zu erzeugen! – und daß er gegen alle Hoffnung glaubt (*par'elpida ep' elpidi episteusen*), er werde einen Sohn zeugen (vgl. 4,18 f). Angesichts der Verheißung Gottes zieht Abraham so seines Weges, gestärkt im Glauben; voll und ganz davon überzeugt, daß Gott die Macht hat zu erfüllen, was er verspricht (4,20.21). Unmittelbar danach spricht Paulus in ganz paralleler Weise vom Glauben der Glaubenden, an die er sich ja mit seinem Brief wendet: sie sind die Nachkommenschaft Abrahams, die ebenfalls an den glauben, „der Jesus, unseren Herrn, von den Toten auferweckt hat“ (4,24).

Rechtfertigung und Auferstehung sind demnach engstens miteinander verbunden. Jesus ist zu unserer Rechtfertigung auferweckt worden (*egerthe dia ten dikaiosin hemon*) 4,25; oder mit anderen Worten desselben Paulus gesagt, er wurde auferweckt, damit wir in unserem Leben für Gott Frucht bringen (*hina karpoforesomen to theo*) 7,4. Wenn Paulus die prägende Einwirkung Christi und Adams auf die Menschheitsgeschichte miteinander vergleicht, hebt er hervor, daß die Gabe der Gerechtigkeit, die uns durch Christus zuteil wird, das Leben zum Kennzeichen hat (vgl. 5.17.18.21). Das Gleiche ist der Fall, wenn er über das Wirken des Geistes – Gottes oder Christi – schreibt (8,6.10.11). Der Hoffnungsglaube des Glaubenden und der Glaubenden, in denen der Geist des Auferstandenen wohnt, besteht darin, daß sie wie Jesus das Leben empfangen werden, der es als erster von vielen empfing (1Kor 15). Der Grund für diese Hoffnung liegt darin, daß die Gerechtigkeit Gottes schon auf Erden da ist<sup>24</sup> und daß deshalb diese verkehrte Welt, welche die Wahrheit in ihre Gefangenschaft genommen hat, durch den Menschen, der glaubt, verwandelt werden kann; denn er ist aus Gnaden durch den Glauben gerechtfertigt worden, damit den Schwachen Gerechtigkeit geschieht, die ständig durch die Ungerechtigkeiten der Menschen bedroht werden. In dieser Gewißheit kann es in der Geschichte weitergehen, in der die Logik der Sünde, das Gesetz und der Tod weiter gegenwärtig bleiben, obwohl wir schon in Zeiten der Gnade leben. Es sind Zeiten des Kampfes zwischen Leben und Tod, zwischen der Logik des Fleisches und der des Geistes.

Man hat die Rechtfertigung als ein Synonym für Vermenschlichung (*humanización*) verstanden. Das ist richtig. Dennoch hat man damit nur eine, nämlich allein die psychologische Dimension im Menschen getroffen: daß sich der Mensch frei von Schuld fühlt und daß er sich selbst als ein endliches Wesen verstehen kann, ohne sich selbst ständig gegenüber Gott, vor den anderen und vor sich selbst bestätigen zu müssen. Aber damit ist es in einer gespaltenen Welt nicht genug getan, in der die Ausgeschlossenen mit Macht auf die Bühne der Geschichte drängen. Es besteht nämlich eine tiefe Beziehung zwischen der psychologischen Entmenschlichung – unter dem Gesichtspunkt des Gefühls, daß man als ein menschliches Wesen anerkannt werden will – und der körperlichen, kulturellen und sozialen Entmenschlichung – in der Sphäre also, wo sich die Spuren der Unterernährung und der menschlichen Geringschätzung bemerkbar machen.

Der Tod zieht seine Kreise zwischen Hunger und Belanglosigkeit hin und her. Dort ist der Herrschaftsbereich der Sünde angesiedelt, der durch das Gesetz der Ausgrenzung legitimiert wird. Es geht um eine Herrschaft des Todes, nicht weil dort alles tot wäre, sondern weil sie tötet. Sie ist sehr wohl am Leben und erhält sich dadurch am Leben, daß sie den Ausgeschlossenen das Blut aussaugt. Es handelt sich um einen Götzen, der sich zum Herrn aufwirft.<sup>26</sup> Die Zielrichtung seiner Logik ist dabei nicht das Töten an sich; doch da seine Gerechtigkeit darauf gerichtet ist, nur einigen wenigen in der Menschheit das Leben zu geben, bleibt der Rest ausgeschlossen. Das Leben dieses Restes ist durch das Auf und Ab der Pulsschläge einer Logik bedroht, die sich auf die Ausgrenzung gründet. Zur Erfahrung des Hungers oder zur Bedrohung des Lebens kommt noch die Angst hinzu.

Wenn man eine theologische Lektüre der Rechtfertigung in einem solchen Kontext unternimmt, in dem die Armen und Diskriminierten in ihrer Existenz bedroht sind, wird es erforderlich, den Akzent auf die Gerechtigkeit und die Gnade Gottes zu legen, mit der er die Ausgeschlossenen zu ihrer Würde als Söhne und Töchter Gottes erhebt. Weit eher als von einer „Versöhnung mit dem Sünder“ spricht die Rechtfertigung von der Solidarität Gottes mit den Ausgeschlossenen. Die Versöhnung Gottes mit dem Sünder ist gewiß ein Aspekt der Rechtfertigung aus Gnade, aber doch nicht der einzige. Geschichtlich gesehen würde das nämlich heißen, die gute Botschaft von Kain her, dem Mörder, zu bedenken, ohne den Aufschrei wahrzunehmen, der vom Blut seines Bruders Abels ausgeht, der doch das Opfer ist.

Die Rechtfertigung hat ihre Wurzel in der Solidarität des Dreieinigen Gottes mit denen, die vom Tode bedroht sind. Sie besitzt einen Bezug zu die-

ser bedingungslosen Solidarität Gottes in Jesus Christus, die bis zum Erleiden des Kreuzes geht, und zugleich zu der Solidarität unter Brüdern und Schwestern – die auf dem Fruchtfeld der Rechtfertigung erwächst und von der Begabung herrührt, die wir durch unsere Annahme durch Gott an Sohnes und Tochter Statt empfangen.

Dank der Solidarität Gottes gewinnen die Ausgeschlossenen durch das Geschehen der Rechtfertigung aus dem Glauben ihre Würde als freie Söhne und Töchter Gottes zurück. Das Ebenbild Gottes, so sehr gemartert, wird in Jesus Christus sichtbar, dem Ausgeschlossenen im wahrsten Sinne des Wortes.<sup>27</sup> Und dieses gleiche Ebenbild Gottes wird in all den Gekreuzigten von heute sichtbar. Wenn die Ausgeschlossenen den Schrei des Verlassenen am Kreuz hören und glauben, daß Gott den Gekreuzigten erhört und ihn nach seinem gerechten Urteil auferweckt hat, haben sie den Glauben, daß auch sie von Gott erhört worden sind. Sie hören den Urteilsspruch der Auferstehung des Ausgeschlossenen und glauben, daß er durch seinen Glauben gerechtfertigt worden ist. So beginnt hier die Rechtfertigung all derer, die glauben, daß der unschuldig an das Kreuz Geschlagene von dem Gott des Lebens auferweckt worden ist. Gott nennt den, der glaubt, seinen Freund. So muß man nicht länger um das göttliche Recht „feilschen“, eine Person mit ihrer Würde zu sein, und in Freundschaft mit Gott. Es bedarf keiner Verdienste, um als eine solche anerkannt zu werden. Wo daher die Gabe der Rechtfertigung angenommen wird, steht man für das Recht auf Leben ein.

Mehr noch! Da man durch den Glauben und nicht durch das Gesetz gerechtfertigt wird, gewinnen die Ausgeschlossenen und Erniedrigten das Bewußtsein, Subjekte ihrer Geschichte zu sein. Sie sind nicht mehr Objekte, weder des Gesetzes noch irgendeines Systems, das sie zu einem Sklavendasein herabwürdigt. Durch ihre Rechtfertigung durch den Glauben Jesu Christi und durch den Glauben an den, „der den Toten lebendig macht und die Dinge, die nicht sind, ins Dasein ruft,“ (Röm 4,17) treten die Ausgeschlossenen machtvoll als Söhne und Töchter Gottes in das Kraftfeld der Logik des Glaubens ein, deren grundlegendes Kriterium das Recht aller auf ein Leben in Würde und auf Frieden ist.

Wenn die Rechtfertigung ihre Wurzel in der Solidarität Gottes mit den Ausgeschlossenen hat, ist die zwischenmenschliche Solidarität ein Merkmal der Rechtfertigung. Diese Solidarität kommt nicht aus den Werken eines Gesetzes, das Gerechtigkeit erfordert, wenn man zur Rechtfertigung gelangen will. Wenn die eigenen Verdienste die Voraussetzung sind, gibt es keine wirkliche Solidarität Gottes. Die Solidarität steht in einem Gegensatz zu dem Gesetz der Verdienste. Das Werk der Gnade (oder des Glaubens) ent-

springt der freien Hingabe, mit der sich die Söhne und Töchter Gottes<sup>28</sup> ihrer Berufung widmen, das Leben zu gewähren, zu leben und das Leben unverdientermaßen in Freude und Feier zu begehen. In Matthäus 25, 31–46 wird den Armen aus Gnade geholfen, ohne jede Zweitabsichten; das heißt, ohne absichtsvoll daran zu denken, daß uns Gott in ihnen begegnet und daß man ihm damit einen Dienst erweisen würde. In dem Maße, in dem man das Gerechte um Gottes willen tut, unabhängig von den Lebensnotwendigkeiten der Bedürftigen, handelt man noch nach dem Gesetz und nicht nach der Gnade. Die Solidarität kommt aus der Gnade und entfaltet sich in der Gnade.<sup>29</sup> Wer um Gottes willen handelt, etwa um Verdienste zu sammeln, verleugnet damit die umsonst geschenkte Rechtfertigung; denn er bleibt weiter dem Regime des Gesetzes und nicht der Gnade unterworfen.

Der Gerechtfertigte steht im Dienst der Gerechtigkeit und des Nächsten, aber er ist kein Sklave Gottes. Ein Gott, der das Leben seiner Getreuen fordert oder der sie im Gegenzug zu ihrer Rechtfertigung zu seinen Sklaven macht, ist nicht der Gott, der aus Gnaden rechtfertigt oder der diejenigen seine Freunde nennt, die an die Auferstehung der Toten glauben. Im Gegenteil, Gott spricht allem und jedem die Autorität ab und verurteilt zum Tode, was das Leben seiner Geschöpfe bedroht, auch jedes Gesetz, das Menschen zur Sklaverei verdammt. Die Herrlichkeit Gottes besteht darin zu sehen, daß seine Söhne und Töchter in Freiheit und Gerechtigkeit zur vollen Statur des Erstgeborenen heranreifen, durch den Glauben – eine Begabung und Befähigung, die ihnen durch das Geschehen der Rechtfertigung zuteil wird.

Von der Herrschaft Gottes im Leben der Menschen zu sprechen, ist daher gleichbedeutend damit zu sagen, daß sie die eigentlich wahre Stellung eingenommen haben, die ihnen als menschliche Wesen auf dieser Erde zukommt. Nicht als Wesen, die Gott gegenüber eine mindere Stellung hätten, sondern einfach als seine Geschöpfe, die miteinander dazu berufen sind, in Würde zu leben, in Gemeinschaft mit den anderen. Das Herr-Sein Gottes ist ein Wechselbegriff für die Verwirklichung des menschlichen Seins. Die Herrschaft eines Götzen ist dagegen der Wechselbegriff für Entmenschlichung.

Das Vertrauen zwischen Gott und seinen Söhnen und Töchtern ist ein gegenseitiges. Auf der einen Seite hat Gott sie durch den Glauben gerechtfertigt, ohne ihre Sünden in Rechnung zu stellen; denn er hat ja Vertrauen in seine Geschöpfe, in seine eigene Schöpfung. Auf der anderen Seite gewinnt der, der die Gabe der Rechtfertigung zu eigen macht, das Vertrauen in sich selbst als ein Subjekt zurück, das die Geschichte mitgestaltet; denn Gott hat ihn aus dem Sklavendasein unter dem Gesetz, unter der Sünde und unter

dem Tod befreit. Sein Selbstvertrauen ist stark und fest, weil er darauf vertraut, daß er in allem Tun und Lassen vom Heiligen Geist getragen und gehalten wird. Er setzt sein Vertrauen auf den Gott des Lebens; zumal da er darum weiß, daß der Mensch ein Sünder ist, der das Potential hat, andere zu töten und seine Mitwelt zu zerstören.

Die Solidarität Gottes erschöpft sich freilich nicht in Schmerzen oder in brüderlicher Freundschaft. Die Ausgeschlossenen glauben auch an die Solidarität des allmächtigen Schöpfers, der den Tod überwindet und seine sieghafte Herrschaft gegenüber den Götzen erweist, die uns um das Leben bringen. In einer Welt, die „objektiv zynisch“<sup>30</sup> ist und in welcher der Tod seine Anschläge gegen das Leben unter dem Schein der Legalität unternimmt, ist ein Glaube nötig, der nicht nur an der solidarischen und verborgenen Präsenz Gottes bei den Ausgeschlossenen festhält, sondern der das Überzeugtsein von etwas ist, was machtvoll über die Macht hinausgeht, die sich in dieser Wirklichkeit des Anti-Lebens zeigt. Der Glaube greift zu einer Hoffnung, die auf das Unmögliche setzt – was darum aber keineswegs verkehrt ist. Nach biblischem Verständnis ist das nämlich gleichbedeutend mit dem Glauben an die Auferstehung der Toten oder an den Gott, der die Toten auferweckt. Im Horizont des faktisch Möglichen ist er gleichbedeutend mit der eschatologischen Gewißheit, daß diese Welt des Todes verändert werden kann. Denn in der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes ist zu Tage getreten, daß alle ein Anrecht darauf haben, in Würde als menschliche Wesen zu leben, als Träger und Gestalter ihrer eigenen Geschichte auf dieser Erde, allen Mächten und Gewalten zum Trotz, welche die Mehrheit der Menschen der Verlassenheit und dem Tode preisgeben.

Von der aktiven Seite her betrachtet heißt das, daran festzuhalten zu glauben, daß wir die Gerechtigkeit verwirklichen können, damit diese Welt, in welcher allenthalben der Tod überwiegt, verwandelt wird, den Gesetzen zum Trotz oder gar, indem wir sie übertreten; denn in seiner Gnade hat Gott all die durch den Glauben Jesu Christi gerechtfertigt, welche zu dem Glauben befähigt worden sind, daß für Gott nichts unmöglich ist; denn er hat Jesus ja bereits als ersten von vielen auferweckt. Die Festigkeit dieses Glaubens beruht darauf, daß wir glauben, daß der Gekreuzigte, durch den wir gerechtfertigt sind, der erste Gerechtfertigte von vielen ist, und daß es deshalb der Mühe wert ist, dem Leben des Glaubens zu folgen, das Jesus geführt hat. Die Nachfolge auf dem Weg eines Lebens in der Hingabe Jesu gibt dem Glauben seine Festigkeit.

Alle – die Ausgeschlossenen und die, welche die Ausgrenzung praktizieren, – haben die Gelegenheit gehabt und haben sie noch, durch Gott gerecht-

fertigt zu werden, damit daraus bei ihnen die Frucht eines Lebens in Gerechtigkeit und Menschenwürde erwachsen kann. Denn der „Richterspruch“ Gottes ergeht gegen jedwede Verurteilung, sogar gegen sein eigenes gerechtes Gerichtsurteil, das ja den Tod für die Mörder und Gerechtigkeit für die Ermordeten bedeutet. Die Sünden werden aber nicht angerechnet, denn der vorrangige Wunsch Gottes ist es, eine neue Menschheit zu schaffen, eine Gemeinschaft, die keine Armen und Belanglosen kennt. Alle, auch die Kains-Menschen, sind in dem neuen Äon, der durch Jesus Christus heraufgeführt wird, zur Solidarität berufen: als Brüder und Schwestern, als Söhne und Töchter des Gottes Jesu Christi, des Erstgeborenen.

Die Kinder Gottes, die nach dieser neuen Logik des Geistes leben, vergessen ihre Vergangenheit nicht: daß sie Opfer gewesen sind; auch nicht das potentielle Vermögen, das alle menschlichen Wesen besitzen, andere der Ausgrenzung zu unterwerfen. Sie wissen auch: daß Gott seine Geschöpfe als seine Söhne und Töchter annimmt, liegt allein an seiner barmherzigen Solidarität und nicht an der Heiligkeit der Menschen. Der Tod des Gekreuzigten erinnert sie für immer an die Grausamkeit der todbringenden Sünde, und die Einwohnung des Heiligen Geistes im Gerechtfertigten wird für sie zu einer fortdauernden kritischen eigenen Infragestellung,

Um zum Schluß zu kommen: das Geschehen der Rechtfertigung ist die geschichtliche Aktualisierung der Gerechtigkeit Gottes, wie sie in Jesus Christus offenbar geworden ist. Es ist ein Weg des Glaubens, an das Unmögliche zu glauben – an die Auferstehung der Toten, die freilich immer für Gott möglich ist. Das gibt denen, die gerechtfertigt worden sind, die Kraft, den Kampf für das Leben zu führen und gegen jedes Gesetz und jede Logik zu verstoßen, die den Tod legitimieren. Sie, die den Namen von Söhnen und Töchtern Gottes tragen und die sich in die Logik des Glaubens eingereiht haben, deren Kriterium das Lebensrecht für alle ist, – sie sind es, die auf die Übermacht der Gnade auch in den Lebensumständen setzen, in denen die Sünde und der Tod mächtig geworden sind (Röm 5,20; 8,35–39). Das Gesetz ist von dieser neuen Orientierung durch den Glauben nicht ausgenommen (Röm 7,12); es kann sie für sich übernehmen. So kommt es, daß jedes Gesetz, das sich innerhalb dieser Logik bewegt und das sich auf die Lebensnotwendigkeiten seiner Geschöpfe ausrichtet, durch Gott bestätigt wird (vgl. Röm 3,31).

*Übersetzung aus dem Spanischen: Heinz Joachim Held*

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Im spanischen Original findet sich an dieser und an vielen weiteren Stellen die Wendung „hacer justicia“, die in der klassischen spanischen Bibelübersetzung für das entsprechende Handeln sowohl Gottes als auch der Menschen sehr geläufig ist (etwa Ps 103,6; 146,7; Jes 1,17; 56,1; Jer 7,5; Micha 6,8; Apg 10,35; 1 Joh 2,29; 3,7), wörtlich übersetzt: „Gerechtigkeit tun“. Aus Gründen der Sprachgeläufigkeit wird dieser Ausdruck im Deutschen verschieden wiedergegeben: gerecht handeln, Gerechtigkeit üben, verwirklichen oder in die Tat umsetzen; das Gerechte bzw. das Rechte tun. (Anm. des Übersetzers)
- <sup>2</sup> Die Autorin verwendet hier den Ausdruck „exclusión“, der das Handeln bezeichnet, durch welches Menschen zu Ausgeschlossenen werden. Er wird hier und an einigen Stellen im Folgenden mit Ausgrenzung übersetzt, da sich eine wörtliche Wiedergabe als sprachlich schwierig erwies. (Anm. des Übersetzers)
- <sup>3</sup> Hier nehme ich die grundlegenden Gedanken meines theologischen Vorschlags zur Rechtfertigung in meinem Buch auf: *Elsa Tamez*, *Contra toda Condena. La Justificación por la fe desde los excluidos*, San José, 1991; nun auch in deutscher Übersetzung erschienen: *Elsa Tamez*, *Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen*, Luzern 1998.
- <sup>4</sup> Vgl. *Victorio Araya*, *Justificación y práctica de la justicia* (Rechtfertigung und Praxis der Gerechtigkeit), in: *Vida y Pensamiento* (Leben und Denken) 1 (1986), 17 ff.
- <sup>5</sup> Ein Ausdruck von Dietrich Bonhoeffer in seinem Buch *El precio de la gracia* (Nachfolge), Salamanca 1968.
- <sup>6</sup> Vgl. *Richard Shaull*, *The Reformation and Liberation Theology*, Louisville 1991, 25–40.
- <sup>7</sup> *Elsa Tamez*, 60–75; 108–112; in der deutschen Ausgabe 71–84; 129–135.
- <sup>8</sup> *Géza Alföldy*, *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden 1984, 94 ff; *Klaus Wengst*, *Pax Romana and Peace of Jesus Christ*, London, 9–26; der Titel der deutschen Ausgabe lautet *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit*, München 1986.
- <sup>9</sup> *Elsa Tamez*, 52–66; in der deutschen Ausgabe 56–71.
- <sup>10</sup> Ein Sklave der Sünde zu sein, ist ein Bildausdruck, den Paulus seiner Sklavengesellschaft entnahm; vgl. *Luise Schottroff*, *Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus*, in: *Evangelische Theologie* 39, 1979, 497.
- <sup>11</sup> Vgl. *Franz Hinkelammert*, *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*, San José, 1989, 28 ff; deutsche Übersetzung unter dem Titel „Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens“, Münster 1989.
- <sup>12</sup> *Ernst Käsemann*, *Commentary on Romans*, Michigan, 1980.
- <sup>13</sup> Ebd., 92. Vgl. die deutsche Ausgabe: *Ernst Käsemann*, *An die Römer*, Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen 1974, 86.
- <sup>14</sup> Wir folgen hier den Untersuchungen von Luke Timothy Johnson, *Rom 3, 21–16 and the Faith of Jesus*, in: *Catholic Biblical Quarterly* 44, 1982, 77–90; *Sam K. Williams*, *Again Pístis Christou*, in: *CBQ* 49, 1987, 431–447; und *Leonard Ramaroson*, *La Justification par la foi du Christ Jesus*, in: *Science et Esprit* 39, 1987, 81–92 und übersetzen *pístis Christou* mit Glauben Jesu Christi (in dem Sinne des von Jesus gelebten Glaubens) und nicht mit Glaube an Jesus Christus. Eine solche Übersetzung löst das Problem der Redundanz von wichtigen Versen wie Röm 3,22.26; Gal 2,16; 3,22; Phil 3,9 und stellt eine innere Stimmigkeit im Römerbrief im Blick auf andere Stellen wie Röm 1,17; 4, 1–25; 5,12–21 her. Wir neigen dieser Alternative zu, weil sie außer dem bereits Gesagten dem Glauben der Gläubigen eine Dynamik verleiht, die ihn auf das Tun der Gerechtigkeit hin ausrichtet, was wir in unserer Auslegung hervorgehoben haben.
- <sup>15</sup> Der hier im Original verwandte Ausdruck „acosado“ wird herkömmlich im Sinne von verfolgt, gehetzt, bedrängt übersetzt, kann aber auch als „zu einer Sache (cosa) erniedrigt“ verstanden werden, was im Duktus der Gedanken der Autorin durchaus naheliegt und von

- den Übersetzern ihres Buches an dieser Stelle entsprechend aufgefaßt und wiedergegeben worden ist; vgl. Anm. 3, Seite 157. (Anm. des Übersetzers)
- <sup>16</sup> Luke T. Johnson, 89.
- <sup>17</sup> Leonard Ramarosan, 90 f.
- <sup>18</sup> Sam K. Williams, 443 f.
- <sup>19</sup> Peter Stuhlmacher, Zur neueren Exegese von Röm 3, 24–26, in: P. Stuhlmacher (Hg.), Ver-söhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Göttingen 1981, 134.
- <sup>20</sup> José Porfirio Miranda, Marx y la Biblia (Marx und die Bibel), Salamanca 1972, 82.
- <sup>21</sup> Ernst Käsemann, 96; im deutschen Original 90; Vgl. José Miguez Bonino, The Biblical Roots of Justice, in: Word & World 1, 1987, 12–21.
- <sup>22</sup> Ebd., 101 f.; in der deutschen Ausgabe, 94.
- <sup>23</sup> Ebd.
- <sup>24</sup> J.P. Miranda, 261.
- <sup>25</sup> Vgl. Elsa Tamez, 137–183; in der deutschen Ausgabe 183–227.
- <sup>26</sup> Vgl. Enrique Dussel in dem Kapitel über das Kapital als Götze (El capital como ídolo) in seinem Buch Ética Comunitaria (Ethik der Gemeinschaft), Buenos Aires 1986, 145 ff.
- <sup>27</sup> Hier greifen wir einige Gedanken der Christologie von Jon Sobrino auf: Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología (Jesus in Lateinamerika. Seine Bedeutung für den Glauben und die Christologie), Santander 1982; J. Sobrino, Cristología desde América Latina (Christologie aus der Sicht Lateinamerikas), Mexiko 1977.
- <sup>28</sup> José Ignacio Gonzalez Faus, Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre (Projekt des Bruders. Ein Bild vom Menschen von Glauben her), Santander 1987, 650 ff.
- <sup>29</sup> Gustavo Gutierrez, Beber de su propio pozo, Lima 1983, 169; in deutscher Übersetzung unter dem Titel erschienen: Aus der eigenen Quelle trinken, Munschen/Mainz 1986.
- <sup>30</sup> Ein Ausdruck von Dorothee Sölle in ihrem Buch Choosing Life, Philadelphia 1986, 1.

## Um Klarheit in der Rechtfertigungslehre

Zu E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen 1998.

Eberhard Jüngels Buch ist – so will er es selbst verstanden wissen – „keineswegs für sogenannte Fachtheologen geschrieben, für sie am allerwenigsten“ (Vorwort). Ich habe es doch als auch für mich geschrieben gelesen und lesen können, vielleicht auch deshalb, weil ich kein „Fachmann“ für die Subtilitäten der gegenwärtigen Diskussion um die Rechtfertigungstheologie und deshalb beeindruckt bin von der Prägnanz, mit der dieses Buch die im einzelnen so diffizil diskutierten Probleme – wie man so sagt – „auf den Punkt bringt“ und so die elementaren Unterscheidungen der reformatorischen Rechtfertigungslehre geltend macht. So hilft mir dieses Buch, das zwischen katholischer Lehre und der reformatorischen Rechtfertigungslehre zweifellos Gemeinsame zu bestimmen und im Blick auf offenkundige Differenzen die Frage nach ihrer Tragweite zu stellen.

Als zentrale gemeinsame Glaubensüberzeugung darf doch gewiß die von der absoluten Priorität des Heilshandelns Gottes angesehen werden. Das göttliche Heilshandeln ist schlechthin *initiativ*, insofern dem Menschen in ihm das heilsam-verläßliche Mitsein mit Gott bedingungslos eröffnet ist. Die Eröffnung und Ermöglichung dieses Mitseins geht allein von Gott aus; und sie geschieht bereits in der Schöpfung. Angesichts der Sünde des Menschen „gewinnt“ sie eine neue Dramatik und Radikalität: Gott eröffnet dem, der sich der Gemeinschaft mit ihm verweigert und Gott nicht Gott sein läßt, nicht *den* sein läßt, dessen Lebensgemeinschaft ihm allein die heilvolle Beziehungswahrheit seines Lebens erschließt, von neuem diese heilvolle Beziehungswahrheit. Gott rechtfertigt den Sünder; er anerkennt und bejaht den, der von sich aus jedes „Anrecht“ auf Anerkennung verwirkt hat. Gott anerkennt ihn so, daß er die Sünde verurteilt und dem Sünder gleichwohl Anteil gibt an seinem göttlichen Leben, an seiner göttlichen Gerechtigkeit,

---

\* s. auch unter „Neue Bücher“: *Elsa Tamez*, „Gegen die Verurteilung zum Tod“. S. 400.

die in dem von sich aus Ungerechten *Gerechtigkeit* – Beziehungs-Gerechtigkeit – wirkt.

Für das Verständnis der Rechtfertigung des Sünders hängt Entscheidendes an der Nachvollziehbarkeit des christlichen Sprechens von der Sünde. Jünger entfaltet das christliche Verständnis der *Sünde* als Widerspruch gegen Gottes guten Willen, der den Menschen im Zusammensein mit Gott jene verlässlichen, lebenspendenden und das Leben erfüllenden Beziehungen und Verhältnisse eröffnet, in denen sie beziehungsweise gerecht leben und – als von Gott schöpferisch bejaht – seinen guten Willen bejahen könnten (S. 87 ff). Der Widerspruch gegen Gottes guten Willen äußert sich als sündiger Drang in die Beziehungs- und Verhältnislosigkeit; er beginnt mit einem „falschen Ja“ zu Gott, das ihn eben nicht als den allein Gebenden – und die Menschen als die allein Empfangenden – bejaht, sondern nur als einen Gott bejaht, dem gegenüber der Mensch bestimmend werden kann, so daß er Gott eben nicht mehr *alles* verdankt.

An diesem rechtfertigungstheologisch mitentscheidenden Punkt käme es darauf an, die absolute Priorität des göttlichen Beziehungshandelns schon schöpfungstheologisch auszuweisen und wenigstens ansatzweise „verständlich“ zu machen, warum der Sünder sich *diese* absolute Priorität – Gottes zuvorkommende Güte – nicht gefallen lassen will. Jüngels Andeutungen zum Ursprung der Sünde in der sündig-falschen („verlogenen“) Bejahung Gottes, mit der der Mensch auch Gott gegenüber „schöpferisch“ sein will, bleiben etwas thetisch (vgl. 89f). Vielleicht dürfte hier – um nur diese Andeutung zu wagen – nachgezeichnet werden, wie der Mensch sich gerade von seiner Endlichkeit und Sterblichkeit dazu provozieren läßt, „letzte Instanz“ sein und nicht von einer ja letztlich immer unverfügbaren Anerkennung leben zu wollen, wie er deshalb nur einen Gott meint anerkennen zu können, der von „seinen Gnaden“ Gott ist und die ihm zugewiesene Funktion auszufüllen hätte. Sünde als der hoffnungslose Versuch, letzte Instanz sein zu wollen und deshalb nicht in jeder Hinsicht auf bedingungslose Anerkennung angewiesen zu sein, dann auch als der Versuch, die letzte Instanz der anderen und des anderen – ihnen gegenüber „wie Gott“ – sein zu wollen: damit ist das Mysterium iniquitatis nicht aufgelöst, aber vielleicht ein klein wenig verstehbarer, weshalb die christliche Glaubensüberlieferung den Menschen als Sünder „von Anfang an“ oder vielleicht weniger mißverständlich als Sünder „von Grund auf“ bezeichnen kann und muß.

Aber dies alles gehört wohl noch zu dem nicht notwendigerweise zwischen den Konfessionen Umstrittenen; ebenso wenig gehört dazu, was Jünger zur „Sünde als Tat und als Macht“ ausführt, eingeschlossen sein Wider-

spruch gegen eine „Moralisierung des Sündenbegriffs“, wie sie aus einer einseitigen Orientierung am Modell der Tatsünde resultieren kann. Hier hat die katholische Tradition von der reformatorischen zu lernen; und die katholische Theologie hat dieses Lernpensum spätestens seit Karl Rahners und Piet Schoonenbergs Publikationen zum Thema ernst genommen. Ebenfalls weithin unumstritten dürften Jüngels Klarstellungen zum reformatorischen „solus Christus“ sein; sie bieten eine großartige Soteriologie „in nuce“ und fordern von der katholischen Seite – sehr zu Recht – die Unterlassung (oder Verdeutlichung) aller Redeweisen ein, die etwa Maria doch irgendwie als „Ursache des Heils“ oder gar als „mediatrix“ erscheinen lassen könnten. Katholische Theologie muß es vielleicht hie und da noch lernen, theologisch genauer von „Vermittlung“ zu sprechen, etwa auch im Blick auf sogenannte „heilsvermittelnde Instanzen“. Es könnte hier – wenn überhaupt – nur um Vermittlung der geschehenen Vermittlung gehen, und dies auch nur dann, wenn klargestellt ist, daß von „Vermittlung“ so unterschiedlich gesprochen wird, daß die unterschiedlichen Bedeutungen auch vom Band der „Analogie“ kaum noch zusammengehalten werden.

Wer als katholischer Theologe so weit „mitgehen“ konnte, wird sich beim Zurückschauen dann vielleicht doch fragen, ob nicht über manches hinweggegangen wurde, was neu bedacht werden muß. Für mich drängt sich immer mehr die Frage in den Vordergrund, wie man bei der auch katholischerseits einzuräumenden zentralen kriteriologischen Bedeutung der Rechtfertigungslehre noch die Glaubenseinheit der beiden Testamente ernst nehmen kann. Wie ist rechtfertigungstheologisch zu würdigen – gerade auch beim unverkürzten Festhalten am „solus Christus“ –, daß ja auch für den Glauben Israels die absolute Priorität des göttlichen Erwählungshandelns Gottes grundlegend und das *Gesetz* Ausdruck wie Konsequenz dieser Priorität ist? Wie könnte ein gläubiger Jude etwa Jüngels Sätze verstehen – und sie wären ja genau so in katholischer Theologie formulierbar: „Insofern das Gesetz den Menschen aber immer nur als Geforderten anspricht, reduziert es das Sein der Person auf das Sein eines Täters. Es macht die menschliche Person zur Summe ihrer Taten. Und damit *überfordert* es den Menschen hoffnungslos“ (S. 195)? Wie kann man das unverzichtbar Christliche dieser Sätze festhalten, ohne daß es dabei zu einem schnellen Einverständnis unter Christen „auf dem Rücken“ des Judentums kommt, das sich mit diesem Verständnis von Gesetz keinesfalls „gemeint“ wissen könnte? Das sind natürlich Fragen, die auch schon an die Rechtfertigungslehre des Paulus zu stellen wären. Hat der *christliche* Dialog über die Rechtfertigungslehre sie schon ernst genug genommen?

Nun aber zu der Frage, die wohl immer noch zwischen den Konfessionen kontrovers diskutiert wird. Wenn auch die absolute Priorität des göttlichen Heilshandelns unstrittig ist, wie wäre theologisch angemessen über das „Einbezogensein“ des Menschen in das Rechtfertigungsgeschehen zu reden? Hier sieht Jüngel selbst den Ursprung aller Differenzen und die Notwendigkeit der reformatorischen Exklusivpartikel (S. 127). Daß die Rechtfertigung solo Christo und sola gratia geschieht, daß also hier „die menschliche Leistung aus dem Gottesverhältnis ausgeschlossen ist“, dürfte konsensfähig sein. Denn – und ich wüßte nicht, warum katholische Theologie das nicht so sagen sollte: „Nicht was der Mensch *verdient*, sondern was dem Menschen *geschenkt* wird, bestimmt das durch die Person Jesu Christi konstituierte Gottesverhältnis“ (S. 154). Aber in welchem genauen Verständnis muß gesagt werden, er sei „tatsächlich rein passiv (mere passive) an seiner Rechtfertigung beteiligt“? Jüngel präzisiert selbst, wie „Passivität“ hier gemeint ist: eben nicht in dem Sinne, daß der Sünder glaubend – sola fide – „Gott und seinem Handeln Raum *gibt*“, sondern allenfalls in dem Sinne, „daß der Mensch Gott den Raum *läßt*, den Gott sich nimmt, den Gott schafft“. Das ist – so erläutert Jüngel – „die Spontaneität in der Passivität, daß man Gott den Raum läßt, den Gott sich nimmt, den Gott sich – und uns! – schafft. Nochmals anders formuliert: Indem Gott den Menschen rechtfertigt, öffnet er den Menschen für sein Gemeinschaft schaffendes Wort, für seine Gemeinschaft schaffende Gnade. Nicht der Mensch öffnet sich für Gott, sondern Gott ist der den Menschen Öffnende. Und der Mensch läßt sich dieses Geöffnetwerden gefallen, wohlgefallen“ (S. 155, Fn. 77). Sind diese Umschreibungen präzise genug? Man darf füglich behaupten, genauer lasse es sich theologisch nicht mehr sagen. Aber müßte man nicht einräumen, daß das Geheimnis der Ergreifbarkeit und der Ergriffenheit des Sünder von Gottes glaubensbegründendem Geistwirken damit doch nur *umschrieben* ist, daß diese Formulierungen doch nur eine entfernte Ahnung davon vermitteln, wie hier das Tun des einen (Gottes) in gewisser Hinsicht eben doch zum „Tun“ des Anderen (des Menschen) werden kann: zu jenem Tun, worin der Sünder sich auf Gottes Zusage verläßt? Die Formel des Psychoanalytikers Helm Stierlin „Das Tun des Einen ist das Tun des Anderen“ kann darauf verweisen, daß sich im zwischenmenschlichen Bereich – gerade auch da, wo Menschen einander wohl wollen – aktiv Handelnder und passiv Betroffener nicht mehr letztlich voneinander unterscheiden lassen, weil selbst da, wo sich eine Handlungspriorität feststellen läßt, die Antwort dessen, dem die Handlung gilt, das Verhältnis beider und damit auch das Handeln des Ersthandelnden „fast“ von Anfang an mitbestimmt, da es dieses Handeln

zum Ziel kommen läßt, verändert oder vereitelt. Gottes Rechtfertigungshandeln ist in keiner Hinsicht vom Menschen mitermöglicht oder als rechtfertigendes vom Menschen mitbestimmt oder mit „eingefärbt“ oder was man aus mitmenschlicher Erfahrung auch immer dazu sagen könnte. Insofern ist es nicht das „Handeln des Anderen“, dessen, dem dieses Handeln gilt. Aber wenn Gott in seinem Geist rechtfertigend handelt, so ist der von ihm Beschenkte – ganz und gar *unverdient* Beschenkte – ganz und gar in das Wirksamwerden dieses Geschenks einbezogen – wenn er sich einbeziehen läßt, wobei auch dieses Lassen nicht seine Leistung, sondern schöpferisch hervorgerufen ist. Aber was ist es um dieses Hervorrufen, Hervorgerufenwerden und Hervorrufen-Lassen?

Meine These: Jüngels Formulierung zu den Exklusivpartikeln (vgl. neben den eben zitierten auch die zu solo verbo, S. 170 ff) lösen die skizzierte Verlegenheit nicht auf; die gnadentheologisch überdifferenzierten Formulierungen des Trienter Rechtfertigungsdekrets lösen sie ebenso wenig auf. Sie beschreiben in entgegengesetzter Blickrichtung, was sich nur umschreiben läßt. Und sie sind in entgegengesetzter Richtung für Mißverständnisse anfällig: Trient für eine Gnadentheologie, die doch der „Leistungslogik“ verhaftet bleibt (Jüngel hat das herausgearbeitet: S. 160 ff); die Reformation für ein schöpfungstheologisch fragwürdiges, überzogenes Verständnis des „mere passive“ (das Jüngel gerade zu vermeiden sucht). Ist es theologisch zu naiv, im ökumenischen Disput um die Rechtfertigung auf die wechselseitige Korrektivfunktion der unterschiedlich akzentuierenden Traditionen zu setzen, wenn sich vielleicht doch zeigen ließe – so ja meine Vermutung –, daß jede theologische Formulierung hier aus aufweisbaren Gründen hinter dem Gnaden-Geheimnis des Einbezogenwerdens zurückbleiben muß?

Selbst wenn dies so gesehen werden dürfte, bleiben noch wichtige Differenzen, etwa im Bereich der Ekklesiologie; und ich will sie nicht bagatellisieren. Aber als katholischer Theologe möchte ich doch im Blick auf dogmatische Festlegungen etwa des Trienter Konzils auf einige dogmenhermeneutische Regeln hinweisen, die nicht hinweginterpretieren lassen, was da steht, aber die Relativierung durch den gegebenen oder damals wahrgenommenen Problemkontext zur Geltung bringen. Wenn Jüngel es „eine schlimme Entstellung der paulinischen Rechtfertigungslehre“ nennt, daß Trient mit der Wendung „*fides caritate formata*“ insinuierte, erst „der sich als Liebe realisierende Glaube“ sei der rechtfertigende Glaube; wenn er dann im Blick auf den entsprechenden Canon 11 des Rechtfertigungsdekrets (DH 1561) behauptet, hier habe die römisch-katholische Kirche faktisch den Apostel Paulus selbst unter Anathema gestellt (S. 211 f), so wird man viel-

leicht doch dies zu bedenken geben dürfen: Trient hatte offenkundig ein unzureichendes Verständnis dessen, was für Luther und die Reformation rechtfertigender Glaube bedeutete. So hat man auf unzureichende Weise diesen Glauben für „ergänzungsbedürftig“ gehalten. Wenn aber der Dienst des Lehramts dadurch gekennzeichnet ist, daß das „magisterium non supra Verbum Dei est, sed eidem ministrat“ (Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ des 2. Vaticanums, Nr. 10), so wird man auch für das hierarchische Lehramt der römisch-katholischen Kirche und die katholische Theologie darin eine Verpflichtung sehen dürfen, das *damals* mit Hilfe unbefriedigender Alternativen geltend Gemachte heute so zu sagen, daß man dabei dem Wort Gottes, wie es auch und mit besonderer Glaubens-Prägnanz in der Rechtfertigungslehre des Paulus bezeugt wird, *dient*. Die Infallibilität des Magisterium scheint mir nicht tangiert, es sei denn der Lehramtsfundamentalismus, wie er auch gegenwärtig hie und da, gewiß auch in höchsten kirchlichen Rängen, vertreten wird, sei die einzig denkbare Weise, von der Infallibilität des Lehramts zu sprechen (vgl. in der Sache das von B.J. Hilberath mit Berufung auf O.H. Pesch geltend Gemachte: Das Gemeinsame erkennen. Zu Eberhard Jüngels jüngster „theologischer Studie in ökumenischer Absicht“, in: Herkorr 1/1999).

Jüngels Buch zwingt dazu, die Frage neu zu stellen, was in der Ökumene „Konvergenz“ heißen kann, und welche Bedeutung Erklärungen haben können, die eine gemeinsame Basis formulieren wollen. Aber es hat mich nicht daran irre gemacht, die Einmütigkeit im Glaubens-Entscheidenden zwischen den Kirchen der Reformation und der römisch-katholischen Kirche für gegeben zu halten. Auch in diesem Sinne könnte das großartige Buch von Eberhard Jüngel ein wichtiger Beitrag zur Klarheit sein.

Jürgen Werbick

## Ist der Freund meines Freundes auch *mein* Freund?

### Strukturelle Probleme ökumenischer „Dreiecksverhältnisse“

VON OLIVER SCHUEGRAF



Als David um die Gunst Batsebas warb, wußte er sehr wohl, daß er in ihrem Leben nicht der einzige war. Als seine Annäherung dann erste Früchte zeigte und Batseba schwanger wurde, sah David keinen anderen Weg mehr, als seinen Konkurrenten Urija aus der Welt zu schaffen. Dreiecksverhältnisse sind eben eine schwierige Angelegenheit. Wie schaffen es die vielen christlichen Kirchen, ein ungleich komplexeres Beziehungsgeflecht aufzubauen, ohne jemals einem ihrer Partner zu viel zu versprechen? Was machen sie anders?

Ein Vorgehen im Stile Davids scheidet natürlich von vornherein aus. Aber lassen sich Reibungen gänzlich verhindern?

Am Beginn unserer Antwort stehen einige grundsätzliche Gedanken zum Wesen des ökumenischen Dialogs und zu den Gefahren, denen er sich zwangsläufig ausgesetzt sieht. Dann folgt der empirische Teil: Anhand einiger prägnanter Beispiele sollen typische Probleme eines über Eck geführten Dialoges vorgestellt werden. Möglichen systematischen Konsequenzen dieses Befundes sind die beiden letzten Abschnitte gewidmet.

#### *1. Der Dialog als Problem*

Im ökumenischen Aufbruch unseres Jahrhunderts ist der theologische Dialog zwischen den Konfessionen ein wesentlicher Faktor. Bis heute wurde ein immer dichter werdendes Netz bilateraler Konsense und Konvergenzen geknüpft, das alle beteiligten Gemeinschaften zumindest indirekt miteinander verbindet. Die treibende Kraft der Bewegung ist das gemeinsame Bewußtsein, die gegenwärtige Trennung der Christenheit widerspreche dem Gebot kirchlicher Einheit aufgrund des gemeinsamen Glaubens. Durch die theologischen Dialoge möchten sich die Konfessionen dieses gemeinsamen Glaubens vergewissern. Natürlich liegt der Glaube jeder theologischen Reflexion und gar jeder definierten Lehre voraus, er bedarf aber dennoch der

sprachlichen Entfaltung. Der Dialog zielt auf ein beiderseitiges Einvernehmen über solche sprachlichen Ausdrucksformen des gemeinsamen Glaubens.

Nun ist das Dickicht der Konsenspapiere inzwischen auch für Fachleute so undurchdringlich geworden, daß so mancher bereits deren Sinn insgesamt in Frage stellt. Auch für die Theologen, die einen Dialog führen, liegt es kaum noch im Bereich des Möglichen, alle Dokumente, die von ihrer Kirche eingesetzte Kommissionen jemals verabschiedet haben, ständig präsent zu haben. Jede Kirche, die in verschiedenen Dialogen engagiert ist, läuft Gefahr, verschiedenen Gesprächspartnern gegenüber Aussagen zu treffen, die nicht mehr ohne weiteres in Einklang miteinander stehen. Vor allem zwei strukturelle Probleme treten dabei auf: 1) Wie ist damit umzugehen, wenn sich eine der beiden Kirchen im Laufe der Partnerschaft in ihrer Theologie oder ihrem geistlichen Leben weiterentwickelt? *Bleibt mein Freund auch dann mein Freund, wenn er sich stark verändert?* 2) Wenn eine Kirche mit zwei unterschiedlichen Partnern Abkommen unterzeichnet, welche Konsequenzen hat das für die beiden nur indirekt miteinander verbundenen Gemeinschaften, nennen wir sie „Schwagerkirchen“? Gelten Zusagen auch über Eck? Gibt es Mitspracherechte? Kurzum: *Ist der Freund meines Freundes a priori auch mein Freund?*

Die konfessionellen Weltbünde sind sich dieser Fragen seit langem bewußt. Ein „Forum für bilaterale Dialoge“ wurde eigens zur Koordination der Einzelgespräche eingerichtet und konstatierte bereits 1979: „Since bilateral conversations will by nature deal with issues as they present themselves in the perspective of particular bilateral situations, there is always a danger that the findings of these conversations may lack coherence with one another or are even in conflict with one another, and that the rapprochement between two partners entails a growing distance from other dialogue partners“<sup>1</sup>. Auch nach 15 Jahren konnte keine Entwarnung gegeben werden: „Einige Kirchen hatten den Eindruck, daß die Kirchen, mit denen sie im Dialog stehen, widersprüchliche Ansichten vertreten im Dialog mit verschiedenen Kirchen.“<sup>2</sup> Daß seitdem ständig neue Dialogkommissionen eingerichtet und die bestehenden Kontakte intensiviert wurden, hat die Lage nicht einfacher gemacht. Eine überzeugende Lösung dieses Kohärenzproblems der Konsensökumene ist bislang nicht in Sicht.

## 2. Die Utrechter Union im Dialog

Die Alt-Katholische Kirche versteht sich als eine *Communio* von unabhängigen Landes- bzw. Regionalkirchen (Utrechter Union). Dies kommt bereits in Artikel 1 der Utrechter Vereinbarung zum Ausdruck: „Die von den Bischöfen der Utrechter Union geleiteten und repräsentierten Kirchen stehen in voller kirchlicher Gemeinschaft“ (Fassung von 1974).

Seit 1931 steht diese Utrechter Union durch das Bonner Abkommen mit der Anglikanischen Gemeinschaft in Interkommunion: „1. Jede Kirchengemeinschaft anerkennt die Katholizität und Selbständigkeit der anderen und hält die eigene aufrecht. [...] 3. Interkommunion [...] schließt in sich, daß jede glaubt, die andere halte alles Wesentliche des christlichen Glaubens fest.“<sup>3</sup> Mitte der siebziger Jahre kam die Kirchengemeinschaft auf den Prüfstand, als in der amerikanischen Episcopal Church und später auch in anderen Teilen der Anglican Communion Frauen zu Priesterinnen geweiht wurden. Die Internationale Bischofskonferenz (IBK), in der sämtliche altkatholischen Bischöfe vertreten sind, reagierte mit dem Beschluß, daß eine Zulassung von Frauen zu allen drei altkirchlichen Ämtern abzulehnen sei. Das Bonner Interkommunionsabkommen sollte jedoch ausdrücklich nicht aufgekündigt werden. Die zur Utrechter Union gehörige Polish National Catholic Church (PNCC) in den USA sah sich aber dennoch genötigt, fortan das Abkommen von Fall zu Fall zu überprüfen und steht seither mit denjenigen Kirchen der Anglican Communion, die die Frauenordination eingeführt haben, nicht mehr in Gemeinschaft; sehr wohl aber hielt sie diese mit den anderen Kirchen ihrer Utrechter Union aufrecht, die in *Communio* mit allen Anglikanern blieben.

Hier stehen wir genau vor der Frage, wie weit sich der eine Partner verändern darf, ohne daß der andere seine Beziehung zu ihm neu bestimmen muß. Die Kirchen der Utrechter Union haben dies unterschiedlich beantwortet. Wie läßt sich das erklären? Punkt 3 des Bonner Abkommens sieht eine Übereinstimmung im *Wesentlichen* des christlichen Glaubens als die Grundlage der *Communio*. Die unterschiedlichen Reaktionen legen nahe, daß Unsicherheit darüber herrscht, was genau zum Wesentlichen gehöre. Ist mit der Einführung der Frauenordination die Glaubensübereinstimmung angetastet? Und ist somit die Ausgangsbasis für das Bonner Abkommen ins Wanken geraten? Für diese Überzeugung würde sprechen, daß die IBK dem Bonner Abkommen nur unter dem ausdrücklichen Hinweis zustimmte, daß die Kirchengemeinschaft aufgrund der Anerkennung der Gültigkeit der anglikanischen Weihen möglich sei – eine Begründung die im Bonner Interkommunionsabkommen selbst nicht fällt. Somit würde mit der Einführung

der Frauenordination in einigen anglikanischen Kirchen in der Tat eine neue Sachlage vorliegen. Doch wurde diese Formulierung des Ratifizierungsbeschlusses von den Altkatholiken selbst später nicht mehr aufgegriffen, sondern nur noch der Bonner Text herangezogen, welcher offen läßt, ob die Zulassung von Frauen zum Amt in der Kirche das Wesentliche des Glaubens betrifft.<sup>4</sup> Für unsere Fragestellung wird somit folgendes deutlich: Das Bonner Abkommen besticht durch seine Knappheit; doch das Unterzeichnen einer Kirchengemeinschaft aufgrund der „Katholizität des anderen“ und des Festhaltens beider am „Wesentlichen des christlichen Glaubens“, ohne beides präziser zu bestimmen, erweist sich als zu vage, um später eindeutig beurteilen zu können, wie weit sich eine Kirche verändern darf.

Das Verhältnis der Alt-Katholischen zur römisch-katholischen Kirche ist durch völlig andere Voraussetzungen bestimmt. Die Entstehung eines Teiles der altkatholischen Bewegung auf dem Hintergrund des Ersten Vaticanums führte zu einem knappen Jahrhundert des Schweigens zwischen den beiden Kirchen. Erst mit dem römisch-katholischen Neuaufbruch durch das Zweite Vaticanum konnte die Suche nach einer neuen Form des Miteinanders beginnen. Dabei war für Rom (und ist es auch heute noch) eine „Gemeinschaft im sakramentalen Leben mit den Christen anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften“ untrennbar an die *volle* kirchliche Gemeinschaft gebunden, die wiederum eine völlige Einheit im Glauben voraussetzt.<sup>5</sup> Allerdings bildet die Einstellung gegenüber den Kirchen des Ostens eine gewisse Ausnahme. Im Ökumenismusdekret des Zweiten Vaticanums wurde festgelegt: „Da nun diese Kirchen trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie, wodurch sie in ganz enger Verwandtschaft bis heute mit uns verbunden sind, so ist eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft unter gegebenen geeigneten Umständen [...] nicht nur möglich, sondern auch ratsam“ (Unitatis Redintegratio 15; vgl. Orientalium Ecclesiarum 27). Dies ist offenbar möglich, *ohne* daß eine *vollständige* Übereinstimmung im Glauben bereits gegeben wäre. Auf der Suche nach den Möglichkeiten eines engeren Zusammenlebens zwischen römisch- und Alt-Katholischer Kirche spielte genau dieser Präzedenzfall eine große Rolle. Es drängte sich die Frage auf, ob das den Orthodoxen unterbreitete Angebot nicht auch von den Altkatholiken eingefordert werden könne. So plädierten im Oktober 1968 die römisch-katholischen Mitglieder der beiderseitigen Dialoge in der Schweiz, in den Niederlanden und in Deutschland in der sog. „Züricher Nota“ für eine fast wörtliche Übernahme der entscheidenden Passagen des Ostkirchendeckrets und schlugen eine gewisse wechselseitige *Communio* vor. In Deutsch-

land wurde daraufhin auf der Grundlage der „Züricher Nota“ eine „Vereinbarung über eine bedingte und begrenzte Gottesdienstgemeinschaft“ paraphrasiert, die vom römisch-katholischen Episkopat Deutschlands gebilligt wurde, aber erst nach einer Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl in Kraft treten sollte. Dessen Forderung nach Verbesserungen wurde 1974 unter erneuter Zustimmung der Deutschen Bischofskonferenz unter dem Namen „Vereinbarung über pastorale Hilfen“ nachgekommen. Doch auch weiterhin blieb eine offizielle, abschließende Antwort Roms trotz mehrfacher Gesuche um Stellungnahme aus.<sup>6</sup> Einer der Gründe für das Schweigen mag in der gegenseitigen Einladung zur eucharistischen Gastfreundschaft zwischen den deutschen Altkatholiken und der EKD aus dem Jahre 1985 liegen. Dies wäre ein Indiz dafür, daß sich Rom gegenüber Dreiecksbeziehungen sehr zurückhaltend verhält, solange nicht geklärt ist, ob wirklich auch alle Beteiligten denselben Glauben teilen.

Einer Kirche der Utrechter Union gelang es hingegen, eine engere Beziehung mit der römisch-katholischen Kirche aufzubauen: es handelt sich um die bereits erwähnte PNCC. Ein zwischen 1984 und 1989 geführter Dialog konnte grundlegende Glaubensübereinstimmung im Sakramenten- und Amtsverständnis feststellen.<sup>7</sup> Diese Übereinstimmungen führten zu der Frage, ob die römisch-katholische Kirche gemäß cn. 844 § 3 ihres Kirchenrechts Mitgliedern der PNCC in besonderen Fällen den Zugang zu Buße, Eucharistie und Krankensalbung gewähren könne.<sup>8</sup> Eine entsprechende Anfrage durch den polnisch-national-katholischen Bischof *J. Swantek* erteilte der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, *E. Kardinal Cassidy*, am 29. März 1993 eine positive Antwort.<sup>9</sup> Damit sind erstmals die Überlegungen von *Unitatis Redintegratio* 15 auf eine nicht-orthodoxe Kirche angewandt worden, und es zeigt sich daran, daß es auch für die römisch-katholische Kirche eine eingeschränkte Form von *Communio* geben kann, ohne daß bereits alle Lehrunterschiede überwunden wären (die Frage nach dem Jurisdiktionsprimat bleibt nach wie vor ungeklärt). Daß die PNCC keinen Anlaß sah, aufgrund ihrer neuen Nähe zu Rom einen Bruch mit den übrigen Kirchen der Utrechter Union und den Anglikanern zu vollziehen, gibt dem Fall darüber hinaus eine besondere Note. Denn hier hat sich die römisch-katholische Kirche auf eine Partnerin eingelassen, gegen deren Verwandtschaft sie arge Vorbehalte hegt. Rom war bereit, eine ökumenische „Freundschaft“ einzugehen, ohne zu klären, ob die anderen Freunde der PNCC jemals auch Freunde Roms werden können. Daß das Verhältnis Roms zu seinen neuen „Schwagerkirchen“ einmal dieselbe Inten-

sität erreichen wird, wie zur PNCC, ist indes gänzlich unwahrscheinlich, da die Frauenordination dem auf lange Sicht im Weg stehen wird.

Mit den orthodoxen Kirchen pflegen die Altkatholiken bereits wesentlich länger Kontakte als mit der römisch-katholischen Kirche. Diese gehen – wie bei den Anglikanern – auf das Ende des letzten Jahrhunderts zurück. Die orthodoxen Kirchen vertreten jedoch am konsequentesten die Ansicht, daß eine Kirchengemeinschaft nur der vollen Einheit im Glauben folgen könne. Und selbst dort, wo sich eine Glaubenseinheit abzeichnet, wird jede Art von ungeklärten Dreiecksbeziehungen vermieden, wie der orthodox-alkatholische Dialog zeigt. So hat die gemeinsame Kommission zwischen 1974 und 1978 zwar in allen klassischen dogmatischen Topoi einen Konsens erzielt<sup>10</sup>, konkrete Auswirkungen hat dies jedoch bislang nicht nach sich gezogen. Denn für die Orthodoxie ist eine *Communio* mit einer Kirche, die ihrerseits in Interkommunion mit den Anglikanern und in Deutschland seit 1985 ähnlich auch mit der EKD steht, nicht denkbar: So vertrat 1986 die Dritte Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz die Meinung, „daß für eine umfassendere Auswertung der Dialogergebnisse [...] nicht außer acht gelassen werden dürfen: [...] die Aufrechterhaltung der alten Interkommunionspraxis der Altkatholischen Kirche mit den Anglikanischen Kirchen sowie die neueren Tendenzen zu einer ähnlichen Praxis mit der Evangelischen Kirche in Deutschland. Diese Tendenzen schwächen die Bedeutung der gemeinsam unterzeichneten ekklesiologischen Texte ab“.<sup>11</sup> Mit der Einführung der Frauenordination im Alt-Katholischen Bistum in Deutschland ist zudem ein weiteres Hindernis entstanden.

Ein Blick auf die Binnensituation der Utrechter Union zeigt, daß selbst in langjährig erprobten „Lebensgemeinschaften“ Beziehungskrisen auftreten können. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß ein eher „reformatorisch“ und ein eher „katholisch/orthodox“ gesinntes Lager der Union untereinander im Streit liegen. Zwei unterschiedliche ekklesiologische Muster treffen dabei aufeinander: die einen erstreben eine Einheit in versöhnter Verschiedenheit, die eine gewisse eucharistische Gastfreundschaft schon auf dem Weg zur vollen Einheit für wünschenswert erachtet, während für die anderen eine gemeinsame Eucharistiefeier erst die Frucht einer völligen Übereinkunft im Glauben sein kann. Neben dem ungeklärten Verhältnis zur anglikanischen Gemeinschaft entzündete sich der Streit an einem bisher nur am Rande erwähnten Gesprächspartner: Im März 1985 schlossen die deutschen Altkatholiken mit der EKD ein Abkommen. Es handelt sich hierbei nicht um ein generelles Interkommunionsabkommen oder gar eine Feststellung der vollen Einheit, sondern um eine an die einzelnen Gemein-

deglieder gerichtete „Vereinbarung über die gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie“ aufgrund der zuvor festgestellten grundlegenden Übereinstimmungen.<sup>12</sup> Das Abkommen stieß auf Kritik, da das dahinterstehende ökumenische Modell innerhalb der Utrechter Union nicht konsensfähig ist. Ein Gegenmodell findet sich in einer Stellungnahme der Gesprächskommission der christkatholischen und der römisch-katholischen Kirche in der Schweiz: hier stimmen die altkatholischen Mitglieder zu, daß „jede eucharistische Gemeinschaft ohne volle Einheit der Kirche, des Leibes Christi, fragwürdig“ sei.<sup>13</sup> Verschärft wurden die inneren Spannungen dadurch, daß die Frage nach der Frauenordination immer massiver in die Utrechter Union selbst hineingetragen wurde. In den Niederlanden, der Schweiz, Österreich und Deutschland wurde der Ruf immer lauter, das 1976 gefaßte Nein zur Amtszulassung von Frauen zu überdenken. Während einige Befürworter der Frauenordination anscheinend bereit waren, ihr Anliegen im Dienste einer gemeinsam verantworteten Grundsatzentscheidung zurückzustellen, sah sich die deutsche Alt-Katholische Kirche in ihrem Gewissen daran gebunden, den eingeschlagenen Weg weiterzugehen, und beschloß 1994 die Einführung der Weihe von Frauen. Das alleinige Vorpreschen ohne Absprache mit den anderen Kirchen wurde von der IBK 1994 mit Betroffenheit zur Kenntnis genommen. Die IBK wollte jedoch einen definitiven Bruch innerhalb der Utrechter Union vermeiden, weshalb sie entschied, den deutschen Bischof zwar nicht aus der Bischofskonferenz auszuschließen, jedoch seine Mitgliedschaft vorläufig ruhen zu lassen.<sup>14</sup> Trotz der außerdeutschen Bedenken wurden am Pfingstmontag 1996 in Konstanz erstmals in der Geschichte der Utrechter Union zwei altkatholische Diakoninnen zu Priesterinnen geweiht. Die PNCC sah damit einen Bruch der kirchlichen Gemeinschaft zwischen ihr und der deutschen Alt-Katholischen Kirche gegeben. Auf diesem Hintergrund blieb einer Sondersession der IBK 1997 nichts anderes übrig, als zur Kenntnis nehmen, daß infolge der nicht gefundenen gemeinsamen Position „die Bestimmung des Artikels I der Utrechter Vereinbarung nicht mehr vollständig erfüllt werden kann, weil die in der Utrechter Union vereinigten Orts- und Nationalkirchen nicht mehr alle ‚in voller kirchlicher Gemeinschaft‘ miteinander stehen“.<sup>15</sup> Die Utrechter Union wird folglich nicht mehr ihrem eingangs zitierten Selbstverständnis als „in voller Gemeinschaft“ stehende Verbindung von Kirchen gerecht. Es existiert das Paradox einer Communio ohne volle Gemeinschaft.

### 3. Die Kirchen der Reformation im Dialog

Als zweites Beispiel für die Probleme, die grundsätzlich in jeder Kirche auftreten können, mögen die Kohärenzstörungen im Beziehungsgeflecht der reformatorischen Kirchen dienen. Zunächst der Befund: Der Leuenberger Kirchengemeinschaft der reformatorischen Kirchen Europas gehören inzwischen 91 Signatarkirchen an (Stand März 1997). Viele von ihnen sind nun wiederum in andere Dialoge eingebunden – sei es durch ihre konfessionellen Weltbünde oder aber durch direkte Gespräche. Aus diesen sind inzwischen zum Teil offizielle Vereinbarungen unterschiedlicher Stufung hervorgegangen. Dabei ist sich die Leuenberger Kirchengemeinschaft des Problems der möglichen Inkohärenz bewußt. Der Exekutivausschuß erstellte 1992 folgende Kriterien für den Umgang miteinander: „a) Es sollte die Möglichkeit eröffnet werden, daß regionale Lehrgesprächsergebnisse, die sich in sachlicher Übereinstimmung mit der Leuenberger Konkordie befinden, auch von anderen Kirchen in der Leuenberger Gemeinschaft übernommen werden können. b) Es muß gesichert sein, daß neue Lehrgesprächsergebnisse und -vereinbarungen nicht dem schon vorhandenen Konsens der Leuenberger Konkordie widersprechen.“<sup>16</sup>

Daß diese Überlegungen nicht aus der Luft gegriffen sind, kann man sich z. B. an der Meißener Erklärung verdeutlichen. Mit deren Unterzeichnung erkannten sich 1991 die Church of England und die 25 protestantischen Landeskirchen der EKD (und des ehemaligen Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR) „gegenseitig als Kirchen an, die zur Einen [...] Kirche Jesu Christi gehören“, da „das Wort Gottes authentisch gepredigt“ wird und „die Sakramente [...] recht verwaltet werden“ (Meißener Erklärung A 1f). Aufgrund des Abkommens können deutsche Pfarrer (lutherischen, unierten und reformierten Bekenntnisstandes) auf Einladung der Church of England in ihr die „Aufgaben ihres eigenen Amtes wahrnehmen“ (Meißener Erklärung B 4), während ihnen dies in den anderen Teilkirchen der anglikanischen Gemeinschaft nicht möglich ist. In einer reformierten Gemeinde Deutschlands vermögen Reformierte mit Anglikanern gemeinsam das Herrenmahl zu feiern, zu dem natürlich auch z. B. englische Reformierte geladen sind, denen in der englischen Staatskirche selbst eine eucharistische Gastfreundschaft bislang nicht offiziell gewährt wird. Die vereinbarte Form von *Communio* besteht nur zwischen den beiden unterzeichnenden Partnerinnen, nicht jedoch zwischen denjenigen Kirchen, die durch das Abkommen zu Schwägerinnen werden. Der Freund des einen ist hier also noch lange nicht auch der Freund des anderen.

Schließlich ein letztes Beispiel: Kein anderes ökumenisches Projekt stand im vergangenen Jahr so im Rampenlicht wie die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ zwischen Lutherischem Weltbund und der römisch-katholischen Kirche. Hier soll es nicht um eine dogmatische Beurteilung des dargelegten Konsenses in der Rechtfertigung gehen. Auch soll nicht der äußerst komplizierte Rezeptionsprozeß in den Kirchen, dem häufig ein Scheitern vorausgesagt wurde, bis hin zur für den 31. Oktober d.J. angesetzten Unterzeichnung in Augsburg dargestellt werden. Vielmehr sollen hier die möglichen zwischenkirchlichen Konsequenzen betrachtet werden. Zunächst einmal wird selbst die beiderseitige Annahme der Erklärung nicht direkt eine Form von Kirchengemeinschaft nach sich ziehen. Könnte sie trotzdem Auswirkungen haben? Könnte es sein, daß sich Konsequenzen für einen ganz anderen Bereich ergeben, als man zunächst vermuten mag? Besonders in Deutschland waren zum Teil heftige Reaktionen zu beobachten. Besorgt wurde gefragt, ob durch die Annahme der Erklärung diese eine bindende Auslegungsautorität auf die lutherischen Bekenntnisschriften habe. Wenn ja, würden die Unterzeichnerkirchen der VELKD diese Bekenntnisschriften nunmehr anders interpretieren als die unierten Landeskirchen innerhalb der EKD? *I. U. Dalferth* kam sogar zu dem Schluß: „Die Folgen für das Miteinander der Kirchen in der Evangelischen Kirche Deutschlands und in der Leuenberger Kirchengemeinschaft liegen auf der Hand: Lehrgespräche zwischen den deutschen evangelischen Kirchen dürften dann nur eine Frage der Zeit sein.“<sup>17</sup> Ob diese Befürchtungen berechtigt waren, wird später noch zu klären zu sein.

#### 4. Der Konsensbegriff im Dialog

Nach dieser Bestandsaufnahme kann nun eine Einschätzung der vorgestellten Problematik gewagt werden. Ökumenische Gespräche können wohl in ihrem Verlauf und Ergebnis niemals identisch sein. Nach *A. Birmelé* sind immer die konkreten *theologischen, geographischen und personellen Rahmenbedingungen* zu berücksichtigen.<sup>18</sup> So sind es jeweils unterschiedliche theologische Themenfelder, welche die Beziehungen zweier Konfessionsgruppen belasten. Daraus folgend können sehr verschiedene Fragen auf der Tagesordnung stehen. Auch macht es z. B. einen Unterschied, ob zwei Dialogpartner zahlenmäßig gleich stark in ein und demselben geographischen bzw. kulturellen Raum zusammenleben oder aber sich nie direkt begegnen. Schließlich bestimmt gerade auch die personelle Besetzung einen Dialog entscheidend.<sup>19</sup>

Einings wurde der Dialog der Kirchen als die Suche nach einem theologischen Konsens beschrieben. Der dabei zugrundeliegende *Konsensbegriff* bedarf nun einer genaueren Entfaltung, um Folgerungen aus den beiden vorigen Kapiteln ziehen zu können: Einerseits ist nach dem *Gehalt* des Konsenses zu fragen. Dieser differenziert sich in den eher qualitativen Konsens über den *einen Grund* des Glaubens und den eher quantitativ entfalteten Konsens über die verschiedenen Grundgehalte der Glaubenswahrheiten. Andererseits ist nach der *Gestalt* des Konsenses zu suchen, wobei hier zwischen Sache (*res*) und Sprache/Ausdrucksform (*verba*) unterschieden werden muß.<sup>20</sup> Ein so verstandener Konsens entzieht sich jedem Streben nach platter Vereinheitlichung. *H. Meyer* spricht deshalb von der Figur eines „differenzierten Konsenses“, der „in sich differenziert ist nach erreichten Grundübereinstimmungen einerseits und den bleibenden Verschiedenheiten andererseits“.<sup>21</sup> Im zur Einheit Notwendigen wird ein Konsens gesucht, für den Rest wird die Vielfalt bejaht. Mangelnde Uniformität der Dialoge *muß* demnach noch lange kein Defizit sein. Vielmehr können die einzelnen Kirchen auf diese Weise den Reichtum ihrer theologischen Traditionen einbringen bzw. vielleicht sogar in den Gesprächen erst wiederentdecken. Die eingeführte Unterscheidung zwischen *res* und *verba* erlaubt unter Umständen selbst in zentralen Glaubensfragen eine Vielfalt an Ausdrucksweisen, die einem Grundkonsens der Inhalte nicht im Weg stehen muß, wenn sich alle Beteiligten darüber einig sind.

Doch leider erweist sich die ökumenische Realität als komplizierter als die zu Papier gebrachte Theorie. Nach *H. Meyer* zeigt sich: „Was den immer schon ‚gegebenen Grundkonsens‘ im Glauben betrifft, so ist dieser gewiß unbestreitbar; aber es ist auch unbestreitbar, daß er als solcher die gelebte, sichtbare Einheit der Kirchen noch nicht zu gewährleisten vermag. Er ist zwar die schlechterdings notwendige, jedoch noch nicht hinreichende Voraussetzung dafür. [...] Er bedarf der Entfaltung; der ‚entfaltete Grundkonsens‘ führt jedoch immer wieder zu einer Verschiedenheit der Entfaltung, die sich oft als trennend erwiesen hat und erweist.“<sup>22</sup> Diese *Verschiedenheit der Entfaltungsmöglichkeiten* kann auch dazu führen, daß ein theologisches Thema von einer Kirche zum Kernbestand des Glaubens gezählt wird, für die andere aber eher in lockerem Zusammenhang zum Fundament des Glaubens steht. Nicht nur über Inhalte, sondern auch über den Status der Inhalte kann Uneinigkeit herrschen. In solchen Fällen werden zwei Kirchen nur schwer übereinkommen, was an unaufgebarer Glaubenseinheit nötig ist und wo die legitime Vielfalt beginnt. Doch genau hierüber *müssen* sich beide Seiten einig sein, wenn die Rede vom differenzierten Konsens zum Erfolg führen soll.

Mit diesem methodischen Werkzeug lassen sich nun die Anfragen an die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ besser einordnen. Geben die Lutheraner mit der Unterzeichnung tatsächlich eine unaufgebbare Glaubenseinsicht preis? Träfe dies zu, hätten Kritiker der Erklärung recht, daß sich die Lutheraner außerhalb des Konsenses der Leuenberger Konkordie stellten und innerprotestantische Lehrgespräche die Folge sein könnten. Doch nach dem Selbstverständnis der Erklärung wurde ein „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ erreicht, in dessen Licht „verbleibende Unterschiede [...] tragbar sind“ (Gemeinsame Erklärung 40). Beide Seiten – zumindest deren unterzeichnende Vertreter – sind sich also einig, einen differenzierten Konsens erreicht zu haben. Da sich die Leuenberger Kirchengemeinschaft diesen Konsensbegriff ebenfalls zu eigen gemacht hat<sup>23</sup>, zeigen die Befürworter der Erklärung auf, daß sich die Vorbehalte als unberechtigt erweisen und die Gemeinsame Erklärung eine legitime Gestaltung des reformatorischen Verständnisses des Evangeliums ist.<sup>24</sup>

### *5. Der Dialog als sein eigener Gegenstand*

Das zentrale Thema unserer Überlegungen war die Frage, welche Folgen auftreten, wenn zwischenkirchliche Dialoge in bindende Gemeinschaftsformen übergegangen sind. Es zeigt sich, daß auch hier das jeweilige Konsensverständnis von Bedeutung ist. Denn solange unterschiedliche Auffassungen darüber herrschen, wie weit der Konsens im Glauben gehen muß, wird es auch verschiedene Auffassungen über die Möglichkeit von Kirchengemeinschaft geben: Werden Maximalforderungen bei der notwendigen Übereinstimmung angelegt, wird auch eine sehr große Kohärenz zwischen den gewünschten Kirchengemeinschaften gesucht werden müssen. Für die orthodoxen Kirchen sind asymmetrische Verhältnisse undenkbar, in denen sie in Gemeinschaft mit Kirchen stehen, die wiederum in Gemeinschaft mit Dritten stehen, mit denen sie hingegen keine direkten Vereinbarungen treffen können. Diese Position ist bestechend konsequent und vermeidet unerwünschte, indirekte Beziehungen in der Grauzone. Obwohl auch die römisch-katholische Kirche dieses Modell als das ihre betrachtet, belegt sie selbst, wie schwer es ist, konsequent zu bleiben (vgl. das Verhältnis zur PNCC). Die Utrechter Union dagegen zeigte die Folgen, die es nach sich zieht, wenn erfreuliche Erfolge erzielt werden, ohne daß im Binnenraum der eigenen Kirche Übereinstimmung über das ekklesiologische Einheitskonzept herrscht.

Anglikaner, Lutheraner, Reformierte und Unierte vertreten hingegen tendenziell ein anderes Modell. Sie kennen Stufen auf dem Weg zur vollen, sichtbaren Gemeinschaft, die jeweils dem erreichten Konsens im Glauben entsprechen. Da sie nun solche Wege oft mit verschiedenen Gesprächspartnern gleichzeitig beschreiten, müssen sie in Kauf nehmen, daß Situationen entstehen, in denen diese Partner sich in unterschiedlichen Gemeinschaftsformen begegnen (z.B. am Tisch des Herrn) *ohne* dies vorher direkt vereinbart zu haben.

Das schon erwähnte „Sechste Forum über bilaterale Dialoge“ kann dieser Situation sogar vorteilhafte Aspekte abgewinnen: „Es ist eine anerkannte Tatsache, daß die Flexibilität dieser letztgenannten Situation positiv sein kann, vorausgesetzt, daß ihr vorübergehender und experimenteller Zustand anerkannt wird, daß gegenseitige Verantwortlichkeit und Kommunikation aufrecht erhalten werden kann und das eigentliche Ziel nicht vergessen wird“.<sup>25</sup> Genau dieser Punkt ist entscheidend: Wenn der *experimentelle und vorübergehende Zustand* seine Berechtigung haben will, muß sich aus ihm die Verpflichtung ergeben, ihn möglichst zielstrebig zu beheben. Leuenberg und Meissen wissen darum. Sie verstehen sich nicht als Schluß- sondern als Ausgangspunkte von Prozessen (vgl. die institutionalisierten Lehrgespräche gemäß Leuenberger Konkordie 37). So kann der experimentelle Zustand von Meissen im Sinne A. Birmelés als Folge „unzeitgleicher Rezeption“ verstanden werden: internationale Dialoge der Weltbünde empfehlen ihren lokalen Kirchen konkrete Schritte zur Einheit hin, die jedoch unterschiedlich schnell umgesetzt werden.<sup>26</sup> Kohärenzprobleme treten auf, da teilweise neue Formen von Gemeinschaft entstehen, die *noch* nicht von allen gleichermaßen anerkannt werden können, während bereits bestehende Beziehungen weiter vertieft werden.

*Ist der Freund meines Freundes also auch mein Freund?* Oder müssen sich die „Schwagerkirchen“ als unliebsame Konkurrenten betrachten, die wie Urija aus der Welt zu schaffen sind? Natürlich nicht, denn was für David und Urija undenkbar schien, schwebt den Kirchen als reale Möglichkeit vor: eine gegenseitige Koinonia, die am Ende alle gleichermaßen umfängt. Wie nahe man sich auf dem Weg dahin bereits kommen darf, darüber gehen, wie wir sahen, die Meinungen weit auseinander. Solche unterschiedlichen Ansichten gilt es wahrzunehmen und verstehen zu lernen. Vertreter eines strikteren Modells dürfen nicht vorschnell als ökumenische Bremser verurteilt werden. Denn in ihren Augen steht auch ihre Vorsicht im Dienst der Ökumene. Befürwortern eines offeneren Konzepts sollte umgekehrt nicht einfach die Ernsthaftigkeit in Glaubensfragen abgesprochen werden. Die

Schwierigkeiten, die das Auseinanderklaffen der Grundhaltung auslösen kann, zeigen aber eines deutlich: Die ökumenische Bewegung ist in eine Phase geraten, in der der Dialog selbstreflexiv werden muß. Weil die schönste Übereinkunft nichts nützt, wenn über ihren Stellenwert und ihre Konsequenzen unterschiedliche Auffassungen herrschen, muß der ökumenische Dialog stärker als bisher seine eigenen Strukturen und Spielregeln zum Thema machen. Sein Interesse an sich selbst muß wachsen. Denn die Frage nach den Strukturen, in denen die Gemeinschaft der Christenheit sich über ihren gemeinsamen Glauben einig werden kann, sucht nicht nur nach einer effizienten Organisationstechnik; die Suche nach den Spielregeln der Vereinigung führt geradewegs ins Zentrum der Ekklesiologie.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Forum II. The Report of the Second Forum on Bilateral Conversations, 1979 (Faith and Order Paper no. 96); S. 12.
- <sup>2</sup> Sechstes Forum über Bilaterale Dialoge, in: US 50, 1995, S. 92.
- <sup>3</sup> Vgl. Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, hg. u. eingel. v. H. Meyer/D. Papandreu / H. J. Urban/L. Vischer, Bd. 1, <sup>2</sup>1991, S. 78f (im folg.: DWÜ I und DWÜ II für Bd. 2, 1992).
- <sup>4</sup> Siehe den Text des Ratifizierungsbeschlusses in: DWÜ I, S. 78. Zur Problematik vgl. H. Rein, Kirchengemeinschaft. Die anglikanisch-alkatholisch-orthodoxen Beziehungen von 1870 bis 1990 und ihre ökumenische Relevanz, Bd. 1, 1993 (= Europäische Hochschulschriften. XXIII, 477) S. 252–262.
- <sup>5</sup> *Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen*, Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus, 25. März 1993 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls. 110) S. 69ff.
- <sup>6</sup> Vgl. die Übersicht bei W. Pelz, Der Dialog zwischen der Alt-Katholischen und der Röm.-Kath. Kirche in Deutschland in den Jahren 1968–1973, in: IKZ 74, 1984, S. 85–120.
- <sup>7</sup> S. J. Brzana / A. M. Rysz, *Journeying together in Christ. The Report of the Polish National Catholic – Roman Catholic Dialogue (1984–1989)*, Washington 1990. Zum Abschluß des Berichtes heißt es: „We find that we have thus far discovered no doctrinal obstacles that would impede further growth of our Churches toward that unity we believe is Christ’s will“ (S. 32).
- <sup>8</sup> CIC 844 § 3 billigt dieses Angebot „Angehörigen anderer Kirchen, die nach dem Urteil des Apostolischen Stuhles hinsichtlich der Sakramente in der gleichen Lage sind wie die genannten orientalischen Kirchen“ zu.
- <sup>9</sup> Daraufhin wurden „Guidelines Concerning Admission of Polish National Catholics to the Sacraments in the Roman Catholic Church“ durch das Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs der US-amerikanischen Bischofskonferenz unter Zusammenarbeit mit dem Päpstlichen Einheitsrat erarbeitet und am 13. März 1996 veröffentlicht (abgedruckt in: *Clergy Report of the Archdiocese of New York*, April/May 1996, S. 5f).
- <sup>10</sup> Vgl. DWÜ I, S. 25–53; DWÜ II, S. 22–49. Über die Bedeutung der Kommissionsergebnisse herrschen allerdings auf der alkatholischen Seite sehr unterschiedliche Einschätzungen. Die unten behandelten Spannungen zwischen dem Altkatholischen Bistum in Deutschland und anderen Teilen der Utrechter Union scheinen auch hier aufzubrechen. Vgl. für die deutsche Position mit ihren Kritikpunkten Ch. Oeyen, Ekklesiologische Fragen in den orthodox-alkatholischen Kommissionstexten, in: IKZ 79, 1989, S. 237–265.

- Eine Gegenposition findet sich z. B. bei *H. Aldenhoven*, Charakter, Bedeutung und Ziel der Dialogtexte, in: ebd., S. 31–43 oder jüngst bei *U. von Arx*, Der orthodox-alkatholische Dialog. Anmerkungen zu einer schwierigen Rezeption, in: IKZ 87, 1997, S. 184–224.
- 11 US 42, 1987, S. 10.
- 12 Text in: ÖR 34, 1985, S. 365–367. Für *S. Kraft* nimmt die Altkatholische Kirche damit nicht mehr in Anspruch als das römische Angebot an die orthodoxen Kirchen. (Was heißt Einladung? Zur Kritik an der evangelisch/alkatholischen Abendmahlsvereinbarung, in: US 40, 1985, S. 312–316).
- 13 Abendmahlsgemeinschaft – Kirchengemeinschaft, in: IKZ 77, 1987, S. 54–61, hier S. 59.
- 14 Siehe Kommuniké und Beschluß zum Thema „Frauenordination“ der IBK 1994 in: IKZ 84, 1994, S. 250–253. Der Beschluß wurde 1995 dahingehend präzisiert, daß der deutsche Bischof seine Kirche überzeugen sollte, die Frauenweihe bis zu einer erneuten Sondersitzung aufzuschieben; nur wenn ihm dies nicht gelänge, sollte er sein Mitgliedsrecht bis zu dieser Konferenz nicht ausüben (vgl. IKZ 87, 1997, S. 227f).
- 15 Ebd., S. 237.
- 16 Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien, 3. bis 10. Mai 1994, hg. v. *W. Hüffmeier / Ch.-R. Müller*, 1995, S. 157.
- 17 *I. U. Dalferth*, Ökumene am Scheideweg. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre führt zu neuem Nachdenken über reformatorische Theologie: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26. September 1997, Nr. 224, S. 13.
- 18 *A. Birmelé*, Zur Kompatibilität der internationalen zwischenkirchlichen Dialoge, in: ÖR 42, 1993, S. 305–307. Der folgende Absatz stützt sich auf die dortigen Überlegungen.
- 19 Ein Beispiel mag der Verdeutlichung dienen: Im Gespräch der EKD mit den orthodoxen Kirchen legte das Kirchliche Außenamt zunächst Wert darauf, daß den orthodoxen Partnern ein einheitliches Bild evangelischer Theologie vermittelt werde, und es plädierte deshalb für Vertreter ausschließlich desselben innerprotestantischen Bekenntnisstandes (belegt bei *A. Basdekis*, Die Theologischen Gespräche zwischen der EKD und der Orthodoxie, in: ÖR 27, 1978, S. 223–253). Daraufhin wurde das Gespräch meist von lutherischen Theologen getragen. Der verständliche Wunsch nach Delegierten, die der anderen Konfession schneller vertraut werden können, birgt aber auch eine Gefahr: Um so irritierender mag es für die Vertreter des Ökumenischen Patriarchats gewesen sein, als sie 1982 auf dem Treffen in Stapelage von der Lippischen Landeskirche beherbergt wurden und einen vorherrschend reformierten Teil der EKD genauer kennenlernen durften.
- 20 Die hier vorgenommenen Präzisierungen des Konsensbegriffes beruhen auf einer Studie des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschungen: *H. Meyer*, „Grundkonsens und Kirchengemeinschaft“, in: *A. Birmelé / H. Meyer* (Hg.), Grundkonsens – Grunddifferenz, 1992, S. 28. Trotz der zum Teil heftigen Diskussion vor einigen Jahren über den ökumen. Konsensbegriff ist m.E. zur Zeit noch keine allg. anerkannte Alternative in Sicht, mit der die Suche nach der Einheit erfolgreicher und sachgemäßer geführt werden könnte.
- 21 *H. Meyer*, Konsens und Kirchengemeinschaft, in: KuD 31, 1985, S. 182f.
- 22 *H. Meyer*, a. a. O., (Anm. 20), S. 33f.
- 23 Dies wird z. B. in der Ekklesiologie-Studie der Leuenberger Gemeinschaft deutlich: Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, hg. v. *W. Hüffmeier*, 1996 (Leuenberger Texte. 1) S. 19f, 57f.
- 24 So z. B. Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung. Ein Kommentar des *Instituts für Ökumenische Forschung*, Straßburg 1997; *U. Kühn*, Identitätskrise des deutschen Protestantismus?, in: MDKI 48, 1997, S. 101f.
- 25 Sechstes Forum über Bilaterale Dialoge: US 50, 1995, S. 94.
- 26 *A. Birmelé*, a. a. O., (Anm. 18), S. 320. Ein Blick auf das zitierte Quellenmaterial der Meissener Erklärung zeigt, wie stark sie sich in die internationalen bi-, aber auch multi-lateralen Dialoge eingebunden weiß.

# Die Metaphorik von Christologie und Trinitätslehre und ihre Auswirkungen auf das christlich-jüdische Gespräch

*Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag*

VON JOHANNES BROSEDER

## I.



Das Verhältnis der christlichen Kirchen zum Judentum ist seitens der christlichen Kirchen nach dem Zweiten Weltkrieg – anfänglich sehr zögerlich, doch zunehmend klarer und deutlicher – auf eine völlig neue theologische Grundlage gestellt worden. Das Entsetzen vieler Christen weltweit und kirchenweit über die Shoah öffnete ihnen erst die Augen für die Problematik des jahrhundertewährenden christlichen Antijudaismus; ganz allmählich begannen Christen zu begreifen, wie groß der Anteil war, den der christliche Antijudaismus dazu beige-

tragen hat, daß die Saat des neuzeitlichen Rassenantisemitismus überhaupt aufgehen konnte. Eine binnenchristliche Auseinandersetzung mit dem gemeinsamen Antijudaismus aller christlichen Kirchen war überfällig. Die noch sehr junge Geschichte der Neuorientierung der Kirchen in ihrem Verhältnis zum Judentum muß hier nicht nachgezeichnet werden. Sie kann den zahlreichen offiziellen und offiziösen kirchlichen Dokumenten entnommen werden, die in dem umfangreichen Band „Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985“ im Jahre 1988 veröffentlicht worden sind.<sup>1</sup> Auch die vielen Dokumente, die nach 1985 noch erschienen sind, liegen auf der Fluchtlinie der bis 1985 schon gewonnenen neuen theologischen Grundeinsichten. War bis zu dieser radikalen Neuorientierung „die Verwerfung Israels“ durch Gott selbst das die Kirchen im Blick auf das Judentum bestimmende theologische Grunddatum, so wurde in den letzten Jahren der schon neutestamentliche Grundsatz „Gottes Bund mit Israel ist unwiderruflich“ wieder als christliche Glaubensaussage entdeckt und zum grundlegenden Datum der Neuorientierung des Verhältnisses der Kirchen zum Judentum erhoben. Die systematische Theologie steht hier aber noch am Anfang,

diese wiederentdeckte christliche Glaubensaussage im Binnenraum ihrer Dogmatik und Systematik durchzubuchstabieren. Die systematische Theologie ist hier ganz besonders gefordert, weil in ihr nach wie vor die zentralen Gesichtspunkte christlichen Glaubens gebündelt, zusammenhängend dargelegt und nach vielen Richtungen hin (biblisch, historisch, im Blick auf zeitgenössische Philosophie und andere Wissenschaften) diskutiert und beantwortet werden. Hier werden die christlichen Wahrnehmungsraster gebildet, mit deren Hilfe die Augen zum Sehen geschult werden. Hier ist auch der Ort, wo Überlieferungen entweder abgelehnt oder korrigiert und neu beantwortet werden, um sie entweder in der Geschichte stehen zu lassen oder korrigiert sich aneignen und lebendig weitergeben zu können. Letzteres geschieht immer nur auf eigene Rechnung.<sup>2</sup>

Es kann gar kein Zweifel daran bestehen, daß die altkirchliche Christologie und Trinitätslehre des 4. und 5. Jahrhunderts, die ihrerseits das Ergebnis langer Auseinandersetzungen und Diskussionen der vorhergehenden Jahrhunderte gewesen sind, als das die Judenfeindschaft sämtlicher nachfolgender Jahrhunderte organisierende theologische Prinzip fungierten. Dietrich Ritschl gehört zu den wenigen systematischen Theologen, die in ihrer Theologie die Israel-Thematik durchgehend vor Augen haben. Das gilt auch für Ritschls Erörterungen im Umfeld von Christologie und Trinitätslehre.<sup>3</sup> Wenn ich nichts übersehen habe, erörtert Ritschl in seinen diesbezüglichen Ausführungen – in den Zusammenhängen, in denen sie erörtert werden, bestand dazu auch nicht der Anlaß – aber nicht das Problem der antijudaistischen Verwendungsgeschichte von Christologie und Trinitätslehre, und auch nicht die jüdischen Einwände gegen diese christlichen Dogmen bzw. Lehren. Letztere werde auch ich hier nicht erörtern; sehr wohl aber möchte ich den Versuch wagen, die überlieferte Christologie und Trinitätslehre *nur* im Blick darauf zu erörtern, daß sie niemals mehr in der christlichen Theologie antijudaistisch verwendet werden können. Versucht sei die Erörterung dieser Perspektive unter der Leitfrage: *Für welchen Sachverhalt sind Christologie und Trinitätslehre Metaphern?*

## II.

Um diese Frage auf den Weg einer Beantwortung zu bringen, sind einige Vorüberlegungen notwendig. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Christologie und Trinitätslehre als das die Judenfeindschaft der Christen organisierende theologische Prinzip fungierten. Diese grundlegenden theologischen Lehren sind aber entwickelt worden im Kontext einer Theologie und

Ekklesiologie, in der die These von der Verwerfung Israels durch Gott zum Topos christlichen Selbstverständnisses geworden war. Christologie und Trinitätslehre sind dabei natürlich nicht das direkte Resultat dieser Verwerfungstheologie, gewissermaßen so, als hätten die Christen Christologie und Trinitätslehre nur entwickelt, um – salopp gesagt – Israel theologisch zu ärgern, es bloßzustellen oder zu isolieren; diese grundlegenden christlichen Lehren sind vielmehr das Resultat ganz anderer Überlegungen, auf die die christliche Dogmengeschichte ausführlich Auskunft gibt, die hier nicht näher darzulegen ist. Aber die Verwerfung Israels gehört zum theologischen und ekklesiologischen Umfeld der Entwicklung dieser grundlegenden christlichen Lehren; sie konnten in der Auseinandersetzung mit dem Judentum und für diese, als diese Lehren entwickelt waren, in hervorragender Weise auch benutzt werden, weil von den denkerischen und sprachlichen Voraussetzungen dieser Lehren nichts mitgeliefert wurde, was diese Verwendung von sich selbst her ausschloß. In dieser antijüdischen Lesart blieben Christologie und Trinitätslehre bis tief in unser Jahrhundert den christlichen Kirchen erhalten.

Heute stehen die überlieferte Christologie und Trinitätslehre im Kontext der christlichen Aussage von der Unwiderruflichkeit des Bundes Gottes mit Israel, von Gottes fortdauernder Treue zu seinem Bundesvolk. Erst auf der Grundlage dieses christlichen Urteils konnte ein seriöses christlich-jüdisches Gespräch beginnen. In diesem Gespräch werden zwar Christologie und Trinitätslehre nicht mehr antijüdisch gelesen, aber man steht ihnen vielfach doch ein wenig hilflos gegenüber und erklärt, hier lägen bei allem feststellbaren grundlegenden Glaubenskonsens Differenzen, die man um der Treue zum eigenen Glauben willen auch ehrlicher Weise eingestehen müsse.<sup>4</sup> Wechselseitiger Respekt und Toleranz gegenüber den jeweiligen Glaubensüberzeugungen werden selbstverständlich von niemandem im christlich-jüdischen Gespräch in Frage gestellt. Da man „mehr“ als dieses erreichen möchte, muß man kein Hellseher sein – zumal dann nicht, wenn konkret danach gefragt wird –, um das aus Glauben geborene intellektuelle Kopfschütteln jüdischer Gesprächspartner über – nach ihrem Verständnis – manche recht merkwürdigen christlichen Glaubensüberzeugungen zu sehen, und um die tiefen Verunsicherungen zu spüren, wenn Christen nach der intellektuellen Verantwortung dieser Glaubensüberzeugungen gefragt werden: die Lehre von der Menschwerdung Gottes (in Gestalt der entwickelten Inkarnationslehre), die Behauptung eines metaphysischen Gottessohns, die Lehre von dem einen Gott in drei Personen usw. So einfach und selbstverständlich sind diese Aussagen ja nun wirklich nicht. Diese Verunsicherung

der Christen begleitet im übrigen die ganze christliche Glaubensgeschichte im Blick auf das Judentum und ist vielleicht mit einer der Gründe für die Heftigkeit des Antijudaismus der christlichen Kirchen; wer nämlich auf dem falschen Fuß erwischt wird, reagiert ja bekanntlich besonders heftig. Mehr als der Rekurs auf den Respekt vor der Faktizität dieser am grundlegenden Konsens aufleuchtenden differenten Glaubensüberzeugungen ist aber in den Fragen der altkirchlichen Christologie und Trinitätslehre in den Dokumenten des christlich-jüdischen Gesprächs noch nicht erbracht worden. Gerade hier aber muß weiter gearbeitet werden, damit diese Grundlehren des Christentums mit ihrer überlieferten antijudaistischen Lesart nicht erneut das noch junge Pflänzchen der theologischen Neuorientierung des Christentums gegenüber dem Judentum erdrücken. Die Gewinnung einer dieser Neuorientierung entsprechenden christlichen Lesart muß deshalb gewagt werden. Um dieses tun zu können, ist der Rekurs auf die Geschichte der Anfänge und der Entwicklung christlicher Kirchen in bezug auf die in ihr sich allmählich bildenden vorherrschenden Denkweisen in ihrem Glauben und in der Art und Weise, ihn auszudrücken, unverzichtbar. Ausgangspunkt der Überlegungen sind folgende Fakten:

1. Das gesamte Grundgerüst christlicher Glaubenssprache im 1. Jahrhundert entstammt ausnahmslos der überlieferten jüdischen Glaubenssprache, der jüdischen Vorstellungswelt, dem jüdischen Denken und Empfinden, dem jüdischen Erzähl- und Sprachstil; Judenchristen mit ihrer gesamten jüdischen „Welt“ prägen die erste christliche Literatur, die am Ende des 4. Jahrhunderts zum Kanon des Neuen Testaments erhoben wurde.

2. Die christologischen Dogmen und die Trinitätslehre sind in einer vollständig anderen als der jüdischen Welt entwickelt worden. Diese Welt des Hellenismus war anders im Denken und Empfinden, sie redete anders, ihr war anderes wichtig, ihr Gottes- und Weltbild war grundverschieden von der in den judenchristlichen Quellen sich findenden Welt.

Beide Fakten sind natürlich allgemein bekannt. Aber zur Beantwortung der Frage, für welchen Sachverhalt die Metaphorik des christologischen und trinitarischen Dogmas steht, sind sie in ihrer Unterschiedlichkeit, ja Gegensätzlichkeit auch noch nicht explizit, wenn ich nichts übersehen habe, herangezogen worden.

Das erste Faktum bezieht sich auf die judenchristlichen Grundlagen des Christentums, also auf die im Neuen Testament gesammelten ersten christlichen Literaturen. Für sie sind Altes Testament und Judentum in so hohem Maße generelles Fundament ihrer Theologien, daß die exegetische Feststellung, alle Autoren des Neuen Testaments sind offenbar Judenchristen, wohl die größte Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen darf.<sup>5</sup> „Die Schrift“ ist für diese frühchristlichen Texte ausschließlich das Alte Testament. Religionsgeschichtlich gesehen sind die Texte des Neuen Testaments außerkanonische Texte der jüdischen Religionsgeschichte.<sup>6</sup> Sie verstehen sich selbst nicht als Fortsetzung oder als zweiter Teil des alttestamentlichen Kanons, der nicht aus theologischen, sondern aus religionspolitischen Erwägungen des Judentums wohl schon im 1. Jahrhundert v. Chr. abgeschlossen wurde.<sup>7</sup> Wenn das zutrifft, dann sind die Schriften des Neuen Testaments Teil der nachkanonischen religiösen Literatur des Judentums und gehören zum messianischen Teil der jüdischen Religionsgeschichte; teilweise sind diese Schriften ausgerichtet auf die Heidenchristen; die religiöse Sprachschule dieser Literatur ist exklusiv das Alte Testament. Im Schrifttum des Neuen Testaments wird aber der Streit der judenchristlichen Minorität mit der jüdischen Majorität um das Problem sichtbar, wie jüdisch das Christentum sein müsse und inwieweit Regelungen des jüdischen Religionsgesetzes im einzelnen gelten.<sup>8</sup> Diese Auseinandersetzung ist eine rein innerjüdische Auseinandersetzung von Judenchristen als jüdischer Minorität mit dem übrigen Judentum als der Majorität. Diese Minderheit liest das Alte Testament auf Person und Geschick Jesu hin und predigt entsprechend. Wie heftig diese Auseinandersetzung geführt wird, zeigt die oft drastische und allseits bekannte Polemik dieser jüdischen Minderheit.

Die Judenchristen, eine Gruppierung innerhalb des Judentums also, liest „die Schrift“ auf Person und Geschick Jesu hin. Sie bezieht auf Jesus Bezeichnungen, die im jüdischen Sprachgebrauch sehr oft etwas völlig anderes aussagen als im späteren Sprachgebrauch der christlichen Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts. Das gilt insbesondere für den Begriff „Sohn Gottes“ und der durch ihn im heidenchristlichen Kontext ausgelösten Diskussion und kirchlichen Definition von der Wesensgleichheit (nicht einfach Gleichheit!) Jesu mit Gott und der Vorstellung von seiner metaphysischen Gottessohnschaft. Aber auch die voll entwickelte Lehre von der Menschwerdung Gottes, die Zweinaturenlehre und die Trinitätslehre sind der jüdischen Denk-, Sprach- und Vorstellungswelt völlig fremd, und zwar so fremd, daß der Einwand der Idolatrie erhoben werden kann.<sup>9</sup> Das Beste, was

die griechisch-hellenistische Philosophie zu bieten hatte, wurde von den Heidenchristen des 4. und 5. Jahrhunderts (juden- und heidenchristliche Vorläufer des 2. und 3. Jahrhunderts hier nicht berücksichtigt) in Anspruch genommen, um die Einzigartigkeit der Verbindung Jesu mit Gott, seine Wesensgleichheit, zum Ausdruck zu bringen. Die gesamte intellektuelle und spirituelle christliche Kraft dieser Epoche tobte sich im Blick auf Jesu Verhältnis zu Gott auf dem Feld griechisch-hellenistischer Ontologien und Anthropologien aus. Sind deshalb Christologie und Trinitätslehre tatsächlich Metaphern für metaphysische Sachverhalte?

#### IV.

Zwischen dem 1. (juden)christlichen Jahrhundert und den (heiden)christlichen Zeiträumen des 4. und 5. Jahrhunderts haben sich aber Wandlungen vollzogen, die für unsere Fragestellung von ganz besonderem Gewicht sind. Damit verdient das zweite, oben erwähnte, Faktum unsere Aufmerksamkeit. Das Judentum mit seiner Polemik gegen seine eigenen Landsleute war im 4. und 5. Jahrhundert zwischenzeitlich vom Heidenchristentum nahezu gänzlich abgelöst worden. Die Heidenchristen übernahmen die judenchristliche Polemik gegen die jüdische Majorität und systematisierten sie geradezu (z. B. Augustinus), ohne sie als innerjüdische Polemik wirklich wahrnehmen und verstehen zu können. Bei aller Kontinuität der Berufung sowohl von Judenchristen im 1. Jahrhundert wie von Heidenchristen im 4. und 5. Jahrhundert auf Jesus wurde im 4./5. Jahrhundert die Diskontinuität der Sprache und der religiösen „Sets“ zur Sprache und zu den religiösen „Sets“ der Judenchristen des 1. Jahrhunderts als Juden nicht wirklich wahrgenommen. Im Kampf des Heidenchristentums – andere Gründe seien hier außer acht gelassen – gegen das Judentum sind die Judenchristen faktisch aufgegeben worden. Infolge der Übernahme der judenchristlichen Polemik durch die Heidenchristen wurde nun aus einer innerjüdischen Polemik, also aus einem Streit innerhalb „des Volkes“, eine Polemik „der Völker“ gegen „das Volk“. Heidenchristen hatten aber nach dreihundert Jahren keinen originären Zugang zum jüdischen Verständnis dieser jüdischen Quellen; der Unterschied konnte aber auch nicht so richtig wahrgenommen werden, zumal der Hellenismus ja auch im Judentum und für es selbst keine unbekannte Größe war und es eine bedeutsame jüdisch-hellenistische Theologie gab. Diese Heidenchristen aber wollten dem Gott die Treue wahren, der ihnen in den apostolischen Schriften unter Rekurs auf Jesus nahegebracht worden war; unter Berufung auf Jesus feierten sie ihren Gottesdienst, spra-

chen sie ihren Glauben aus und richteten ihr Leben ein. Diese Heidenchristen entnahmen den judenchristlichen Quellen Sichtweisen, Bezeichnungen, Metaphern und Begriffe, die sie mit ihren eigenen Denkrastern und Denkschemata reflektierten. Das führte natürlich zu einer Glaubenssprache, die als Sprache gänzlich verschieden war von ihrer judenchristlichen Vorlage. Wenn in den judenchristlichen Quellen von einem christologischen Komparativ gesprochen wird, so ist das – da von Judenchristen gesprochen – natürlich nur zu verständlich, da es gerade Jesus war, der ihnen den Sinn der Schrift erschloß und nicht irgendein anderer Prophet etc. Insofern ist Jesus für sie „mehr als“ ein Prophet (Mt 11,9; Lk 7,26), mehr als Jona (Mt 12,41), mehr als Salomo (Mt 12,42), mehr als unser Vater Jakob (Joh 4,12). Werden diese Stellen von Heidenchristen der späteren Kirche gelesen, werden sie im Kontext des heidenchristlichen heilsgeschichtlichen Urteils der Verwerfung Israels und der Erwählung der Kirche gelesen und dienen im Zusammenhang der Entwicklung und Definition hellenistisch-philosophisch durchbuchstabierter Christologie und Trinitätslehre dafür als sachliche Belege. Nun kann man natürlich die „metaphysisch“ durchbuchstabierte Christologie und Trinitätslehre, die ja tatsächlich ein erheblich anderes Aussehen hat als sie in den judenchristlichen Vorlagen sich findet, eine Verfälschung der originären Botschaft nennen; das ist ja auch häufig gesagt worden. Versetzt man sich aber in die Lage der Heidenchristen, kann man es auch anders sehen. Ihre Absicht war es doch, der ihnen unter Rekurs auf Jesus Christus nahegebrachten Gottesbotschaft Glauben zu schenken und so dem einen und einzigen Gott Israels die Treue zu wahren. Indem sie dies versuchten, vermochten sie ihr Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott aber nicht zu formulieren, ohne den mitzunennen, dem sie diese Botschaft letztlich verdankten. Das historische Problem, daß Jesus selbst sich nur an Israel und nicht zu den Völkern gesandt wußte, kann hier außer Betracht bleiben, da die urchristliche Predigt als Verlängerung der Predigt Jesu in der Welt der Völker zunehmend Erfolg hatte. Der (heiden)christliche Lobpreis des Gottes Israels konnte an die einzigartige Bedeutung, die Jesus in seinem (juden)christlichen Jüngerkreis für die Erschließung des Verständnisses dieses Gottes hatte, anknüpfen; im Gotteslob wurde der mitgepriesen, der dieses für die Völker ermöglicht hat. Daß dieses Gotteslob im Geiste des Gottes Israels sich vollzog und nicht im Geiste der Götter Griechenlands, Roms, Ägyptens oder Babylons, macht die Ausbildung der (heiden)christlichen Trinitätslehre auch historisch geradezu unumgänglich.

Wie aber konnte es kommen, daß Christologie und Trinitätslehre zum den (heiden)christlichen Antijudaismus organisierenden theologischen Prinzip

wurden? Dazu bedarf es einer weiteren Erwägung, die meines Wissens bisher noch nicht für diesen Zusammenhang fruchtbar gemacht worden ist. Wenn das Judentum und mit ihm die judenchristlichen Autoren der Schriften, die wir Neues Testament nennen, die Menschheit als ganze, oder abstrakt formuliert, Universalität bedachten, dann bestand die ganze Menschheit, vom Blickwinkel des Judentums betrachtet, aus „dem Volk“ und „den Völkern“. Stellvertretend für die Völker betete Israel, das Volk, aber jetzt schon zu dem einen und einzigen Gott; in diesem Volk wurde die Hoffnung gehegt, daß am Ende der Tage alle Völker zu diesem einen und einzigen Gott sich wenden werden, um ihn zu loben und zu preisen. Die ganze Menschheit wurde also als aus „dem Volk“ und „den Völkern“ bestehend gedacht. Mitten unter den Völkern und stellvertretend für sie pries Israel aber schon seit Jahrhunderten vor Jesu Auftreten Gott als den, der am Ende der Tage seine Herrschaft errichten wird und den in der Endzeit dann auch alle Völker anbeten werden. Für Judenchristen aber wurde in dem Osterereignis der Beginn der Endzeit gesehen, und die Bekehrung der Heiden bestätigte diese Perspektive für sie. Klassischer Ausdruck dieses Sachverhalts ist der Taufbefehl an die Jünger in Mt 28,19, der ausdrücklich an die Völker, aber nicht an das Volk gerichtet ist.

Die Heidenchristen aber dachten als Menschen aus ihren jeweiligen Völkern zusammen mit diesen die Menschheit als ganze bzw. Universalität aus einer anderen, entgegengesetzten Perspektive. Für sie bestand die Menschheit als ganze aus allen Menschen bzw. jüdisch gesprochen, aus allen Völkern, da für diese Perspektive die Unterscheidung zwischen dem Volk, dem man selbst angehörte, und den anderen Völkern nicht konstitutiv war. Alle Menschen, alle Völker aber preisen – in der heidenchristlichen Perspektive – jetzt schon durch die einzige Mittlerschaft Jesu Christi den einen und einzigen Gott – und diese Perspektive gewann selbstverständlich an Gewicht, nachdem das Christentum Staatsreligion geworden war –, nur ein einziges Volk sperrt sich noch gegen die Akzeptanz dieser Mittlerschaft. Der letztere Gesichtspunkt machte die judenchristliche Polemik im heidenchristlichen Raum unter ganz anderen Voraussetzungen plausibel und führte zu deren Übernahme, Verschärfung und theologischen Systematisierung mit den vielen negativen Folgen und Spätfolgen, die damit für das Judentum in den christlichen Gesellschaften der Völker, unter denen das Volk lebte, verbunden waren. Da im heidenchristlichen Raum das gesamte intellektuelle und spirituelle Ringen sich auf die Person dieses „Vermittlers“ richtete, wurde die jüdische Ablehnung dieses Vermittlers als Abfall von Gott selbst begriffen. Das eigene heidenchristliche Verständnis der Universalität ließ keine

andere Sichtweise aufkommen, als zu meinen, nur durch die Einzigkeit der Vermittlung Jesu Christi, des Sohnes Gottes, könne der eine und einzige Gott angebetet und verherrlicht werden.

In der heidenchristlichen Christologie spielen neben vielem anderen Wichtigen selbstverständlich auch die Individualität Jesu, seine Unaus-tauschbarkeit, seine Einmaligkeit und seine Einzigartigkeit in seinem Ver-hältnis zu Gott eine ausschlaggebende Rolle. Die genannten Begriffe sind aber samt und sonders Kategorien der Geschichte. Geschichtliches Denken ist kennzeichnend für jüdisches Denken. Für griechisches Denken ist der Raum der Geschichte dagegen nur der Ort der Vergänglichkeit und des Ver-falls. Wenn aber Einzigkeit und Einzigartigkeit unvergängliche Größen sein sollten, konnten sie im griechisch-hellenistischen Denken nicht auf der Ebene der Geschichte, sondern nur im Raum der metaphysisch konzipierten Göttlichkeit durchbuchstabiert werden. Das führte konsequent zur Ausbil-dung der Lehre von einem metaphysischen Gottessohn in der Wesengleich-heit mit Gott selbst, zur Entwicklung einer Inkarnationschristologie in ihrer ausgeprägten altkirchlichen Gestalt (zu der in den populärerem hellenisti-schen Vorstellungen eine Gottesgeburt durch eine Jungfrau glänzend paßte), zur Einzigkeit des Mittlers zwischen Gott und den Menschen, zum univer-salen menschengewordenen himmlischen Erlöser, zu innertrinitarischen meta-physischen Reflexionen und zu anderem mehr. Bis in unsere Tage wird in den kirchenamtlichen Lehr- und Bekenntnistexten der Christologie und Tri-nitätslehre in der philosophisch durchsetzten Terminologie des 4. und 5. Jahrhunderts gesprochen. Dabei wird übersehen, daß schon die heidni-schen Philosophen des Altertums ihre Probleme mit der heidenchristlichen Rezeption ihrer Begriffe und Denkweisen in Bezug auf Jesus hatten, was wir heute doch ein wenig gelassener als damals zur Kenntnis nehmen könnten; und es wird übersehen, daß die gesamte Neuzeit durch den Abschied von metaphysischen Denkweisen gekennzeichnet ist und unsere Vorstellungswelt nicht mehr prägt. Deshalb ist es für viele immer schwieriger, wenn nicht sogar unmöglich, mit der überlieferten Christologie und Trinitätslehre intellektuell noch zu kommunizieren. Einst allgemein verständliche Bekenntnisse werden vielfach zu bloß noch unverstandenen Lippenbekennt-nissen. Natürlich können die Theologen mit ihnen etwas anfangen, aber eine überlieferte Doxologie sollte sowohl von den Gemeinden als sinnvoll nach-vollzogen wie auch von ihnen und von der säkularen Öffentlichkeit minde-stens verstanden werden können. Es ist doch immerhin erstaunlich, daß ohne jede Rücksicht auf das christologische und trinitarische Dogma und an ihm vorbei Jesus in der Literatur, in der Kunst und auch in einer nichtchrist-

lichen Öffentlichkeit die Herzen der Menschen zu ergreifen vermag. Ob dieser Jesus immer historisch korrekt gezeichnet und wahrgenommen wird, das ist dann noch einmal eine ganz andere Frage. Dennoch kann man feststellen: Der Jude Jesus hat gewissermaßen die Dogmen über ihn sprachfähig überlebt.

Kann es aber gelingen, das christologische und trinitarische Dogma aus seiner gegenwärtigen Sprachlosigkeit herauszuführen? Kann das Dogma doxologisch wieder teilnehmen am allgemeinen Leben der Menschen unserer Zeit? Wird es wieder fähig werden, ein heutiges Glaubensleben gestaltend und strukturierend zu prägen? Es gibt solche, die sagen, hoffentlich nie wieder. Dennoch werden die Kirchen sie zu Recht gebrauchen und wie Tafelbilder vor sich hertragen und auch hertragen müssen. Das aber bedeutet, daß das Erfordernis der Möglichkeit einer allgemeinen Kommunikation mit ihnen erfüllt werden muß. Das wiederum kann nur gelingen, wenn der sich in ihnen festgesetzt habende Antijudaismusverdacht wirklich eliminiert wird. Dieser ist nicht einfach dadurch beseitigt, daß diese Dogmen aus dem Kontext einer Theologie, die von der Verwerfung Israels sprach, ohne jede weitere Erwägung nun in den Kontext einer christlichen Theologie gestellt werden, die von Gottes ungekündigtem Bund mit Israel als einer christlichen Glaubensaussage spricht. Es sollte der Versuch gewagt werden, diese Dogmen einmal so zu buchstabieren, daß sie auch von sich aus der christlichen Glaubensaussage von Gottes fortdauerndem Bund mit Israel entsprechen und so diese Glaubensaussage von innen heraus zu strukturieren und zu stabilisieren vermögen. Daher nun zurück zur eingangs gestellten Frage: Für welchen Sachverhalt steht die Metaphorik des christologischen und trinitarischen Dogmas?

## V.

Sowohl bei den Juden wie bei den Judenchristen bestand die gesamte Menschheit aus „dem Volk“ und „den Völkern“. Israel verehrte den einen und einzigen Gott; für Erneuerung und Verlebendigung dieser Verehrung, für eine ihr entsprechende Buße und Umkehr der Menschen setzte sich Jesus ein, wie das in Israel immer wieder seit alters durch die Propheten geschehen war; dabei tat und predigte Jesus – vielleicht abgesehen von der naheschatologischen Zuspitzung – eigentlich nichts, was nicht auch andere der pharisäischen Richtung grundsätzlich hätten tun können und vielleicht auch getan haben. Der Tora, deren Sinn und deren Scopus galt die Aufmerksamkeit Jesu. Diese Predigt von der Umkehr zu dem einen und einzigen Gott

kam unter Rekurs auf Jesus und auf den Anfang des Eschatons im Ostergeschehen in die Welt der Völker, breitete sich dort aus und hatte sich schließlich im gesamten Römischen Reich etablieren können. Objektiv sind Menschen aus „den Völkern“ durch die Vermittlung Jesu Christi zu dem Gott „des Volkes“ gekommen. Wie im Ostergeschehen der Beginn des Eintreffens des Eschatons gesehen wurde, so bestätigte sich diese in der Bekehrung zahlreicher Menschen aus den Völkern zu dem Gott Jesu. Wie der Gott Israels einer und einzig ist, so ist für die Völker der Zugang zu ihm – historisch zutreffend – einzig diesem „Mittler“ zu verdanken. Dieser Zugang „der Völker“ zu dem Gott Jesu ist nur im Geiste dieses Gottes, der auch der Geist Jesu war, möglich. Das ist ein Bekenntnis zu dem Geist, der lebendig macht, der die Herzen ergreift und erneuert, zu dem Geist, in dem ein Gott zur Erfahrung kommt, der lebendig ist, der sich um das Heil des Menschen sorgt, der Menschen retten, erlösen und befreien will und gerettet, erlöst und befreit hat. So sind nicht die Götter Griechenlands, Ägyptens oder Roms. Insofern ist das Bekenntnis zu dem Gott Israels zugleich Mythen-, Götter- und Götzenkritik. So seltsam es für jüdische Ohren auch klingen mag, gerade das (heiden)christliche christologische und trinitarische Dogma aus dem 4. und 5. Jahrhundert – und seine antijudaistische Lesart über Jahrhunderte hinweg sollte uns nicht hindern, das zu sehen – ist der eindruckliche Beweis dafür, daß Menschen aus der Welt der Völker zu dem Gott Israels und zu keinem anderen sich bekennen wollten. Dem Lobpreis dieses Gottes galt ihr trinitarisches Glaubensbekenntnis. Durchbuchstabiert wurde es unter den denkerischen Prämissen der damaligen Epoche im Bereich des Innergöttlichen, weil nur dort unvergängliche Einzigkeit, Einzigartigkeit, Einmaligkeit, Unverwechselbarkeit und Unvergleichlichkeit festgemacht werden konnte. Das Bekenntnis selbst spiegelt auf der Ebene der metaphysisch buchstabierten Göttlichkeit aber historisch zutreffende Sachverhalte, die – auch dann, wenn sie ihres metaphysischen Gewandes entkleidet werden – genau dasselbe nachvollziehbar artikulieren können; denn Einzigkeit, Einzigartigkeit, Einmaligkeit, Unvergleichlichkeit und Unverwechselbarkeit sind Aussagen, wenn sie von einem Menschen gemacht werden, die nur auf der Ebene der konkreten Geschichte gemacht werden können. Diese Attribute treffen insofern für jedes menschliche Individuum zu. Aber nicht jedes menschliche Individuum, sondern Jesus allein ist Grund und Ursache für die Tatsache, daß unter Berufung auf ihn die Bekehrung von Menschen aus der Welt der Völker zum Gotte Israels und in seinem Geiste sich vollzog, wie es die Heidenchristen jedenfalls wollten. Das wird auch in jedem christlichen liturgischen Gebet zum Ausdruck gebracht; dieses gibt genau an, 1. an wen

sich das Gebet richtet (an Gott selbst), 2. wem wir die Möglichkeit dazu verdanken und durch wen sich dies vollzieht (durch Jesus Christus) und 3. in welchem Geist dies zu geschehen hat. Heidenchristen nahmen aber offenkundig das christologische und trinitarische Dogma, letzteres sowohl in seiner heilsökonomischen wie in seiner immanenten Gestalt, exklusiv als Metapher für innergöttliche Sachverhalte bzw. als Metapher für universale göttliche Handlungsweisen, wobei der zwischen Judenchristen des 1. Jahrhunderts und Heidenchristen des 4. und 5. Jahrhunderts verschiedene Gebrauch von Universalität nicht berücksichtigt wurde, obwohl selbstverständlich auch für Judenchristen, natürlich nicht für die Mehrheit der Juden, Jesus Christus der zentrale Bezugspunkt für die Erschließung des Gottesverständnisses war; aber unter den jüdischen Voraussetzungen des jüdenchristlichen Verständnisses war das doch noch einmal etwas anderes als im heidenchristlichen Raum.

Es war der wohl in der Zeit der patristischen Epoche nicht vermeidbare Fehler der heidenchristlich gewordenen Kirche, die gesamte Menschheit nicht mit der jüdischen Unterscheidung „das Volk und die Völker“, sondern mit der übrigen heidnischen Welt nur als „alle Menschen“ bzw. jüdisch gesprochen „alle Völker“ (zu denen dann auch Israel zählte) zu denken. Das führte dazu, daß sie diese für sie selbst zutreffende Glaubenssprache auch als Glaubenssprache Israels einforderte: Alle Völker loben jetzt schon den Herrn, nur ein einziges Volk weigert und entzieht sich noch. Dabei übersah die heidenchristliche Kirche, daß Israel schon lange diesem Gott die Ehre gab bzw. von den eigenen Propheten dazu aufgerufen wurde und einer diesbezüglichen einzigen Vermittlung durch Jesus Christus nicht notwendigerweise bedurfte. Jesus Christus ist für die Völker objektiv und historisch zutreffend die Brücke zum Gotte Israels wie zum Volk Israel und seinen Hoffnungen. Deshalb galt alles intellektuelle und spirituelle Ringen der Christenheit des 4. und 5. Jahrhunderts der Prüfung der Tragfähigkeit dieser Brücke. Das Ergebnis waren Christologie und Trinitätslehre. Sie sind zur Glaubenssprache der Christen geworden und sind es bis heute geblieben. Es ist die Glaubenssprache der Menschen aus den Völkern und kann nicht auf dem Hintergrund der zwischen dem Judentum und dem Heidentum unterschiedlich gedachten Universalität der Menschheit die Glaubenssprache des Volkes sein. Von Israel die Übernahme der Glaubenssprache der Völker zu erwarten, macht historisch und theologisch keinen Sinn, weil es unsinnig ist, von Israel zu erwarten, es müsse eine Brücke zu sich selbst bauen. Mit der christlichen Anerkennung des fortdauernden Bundes Gottes mit Israel und mit der dadurch anerkannten jüdischen Unterscheidung der Universalität der

Menschheit als aus dem Volk und den Völkern bestehend benennen Christologie und Trinitätslehre genau den Raum, wo diese Glaubenssprache gesprochen werden soll, nämlich in der Welt der Völker; das schließt nicht aus, sondern ein, daß die Glaubenssprache der Völker ihrerseits offen ist für diejenigen aus dem Judentum, die von sich selbst her sich diese Glaubenssprache zu eigen machen möchten. Durch die Benennung des Raums dieser Glaubenssprache verbietet sich aber von selbst und von vornherein jede Art christlicher Judenmission und eines christlichen Antijudaismus, weil Christen gerade mit dieser ihrer Glaubenssprache zum Ausdruck bringen wollen, daß sie unter Rekurs auf Jesus und durch ihn zum Gotte Israels und im Geiste dieses Gottes beten wollen, wodurch historisch zutreffende Sachverhalte zum Ausdruck gebracht werden. Christen bringen z. B. durch die trinitarische Doxologie am Ende eines Psalms zum Ausdruck, daß sie wirklich mit Israel zusammen diesen Psalm beten wollen, den Israel selbstverständlich ohne diese Doxologie betet. Wenn Heidenchristen von der Gottessohnschaft Jesu sprechen, dann erkennen sie in dieser Redeweise die Gottessohnschaft des Volkes Israel wie ihre eigene; dann ist die Messiasfrage nicht mehr eine Frage, ob Jesus der Messias ist oder nicht, sondern dieser christologische Titel wird für die Völker zum Mittel ihres Einstimmens in die Endzeiterwartung Israels, weil sie jetzt schon als Menschen aus den Völkern zu dem Gott sich bekennen, zu dem in der Hoffnung Israels sich die Völker als ganze in der Endzeit bekehren werden. Deshalb ist für sie Jesus der Messias. Die christologischen und trinitarischen „Spekulationen“ spiegeln und überliefern im metaphysischen Raum historisch zutreffende Sachverhalte. Insofern sind Christologie und Trinitätslehre zunächst – und sachlich zumindest auch – Metaphern für den historischen Sachverhalt des Ankommens des Gottesbekenntnisses Israels unter den Völkern durch Jesus Christus im Geiste des Gottes Israels.

Martin Luther hatte im Jahre 1523 eine Schrift mit dem Titel „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“ verfaßt. Der Titel dieser Schrift, auf weite Strecken nicht ihr Inhalt, ließ im 16. Jahrhundert auch Juden aufhorchen. Das was in diesem Titel, und nur in ihm, zum Ausdruck kommt, könnte heute in neuer Weise zu sprechen anfangen. In Proto-Sacharja heißt es (8,23): „So spricht der Herr: Zu der Zeit werden zehn Männer aus allen Sprachen der Heiden einen jüdischen Mann beim Zipfel seines Gewandes ergreifen und sagen: Wir wollen mit euch gehen, denn wir hören, daß Gott mit euch ist.“ Diesen einen jüdischen Mann sehen Christen aus den Völkern in Jesus, mit dem sie in ihren Gottesdiensten und Gebeten auf seine Einladung und durch sein Wort in Gemeinschaft stehen, in der Hoffnung, daß er

sie zu dem Einen und Einzigen mitnimmt, auf den hin das Volk Israel gläubend und hoffend unterwegs ist.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, hg. v. R. Rendtorff – H.H. Henrix, Paderborn–München 1988.
- <sup>2</sup> Vgl. M.-D. Chenu, Das Werk des Hl. Thomas von Aquin, übers. und erg. v. O. M. (=H). Pesch, Heidelberg u.a. 1960, S. (9).
- <sup>3</sup> Siehe nur D. Ritschl, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984. – D. Ritschl, Konzepte. Ökumene – Medizin – Ethik. Gesammelte Aufsätze München 1986, hier neben anderem insbesondere seine Bemerkungen zu Jürgen Moltmanns Trinitätslehre, S. 72–83; siehe aber auch die Beiträge zum Filioquestreit, ebd. 15–39, und zu Konstantinopel 381, ebd. 84–96.
- <sup>4</sup> Siehe nur die gehaltvolle Studie „Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs“ vom 8. Mai 1979 des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, in: Kirche und Judentum, hg. v. R. Rendtorff / H.H. Henrix, Paderborn–München 1988, 252–260, hier 256–258. In der ansonsten nicht minder gehaltvollen Studie der EKD „Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum“, Gütersloh 1991, werden das christologische und trinitarische Dogma nicht erörtert, sondern lediglich die Schwerpunkte der neutestamentlichen Christologien dargelegt.
- <sup>5</sup> K. Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen-Basel 1994, S. 17 und 718.
- <sup>6</sup> Berger, a.a.O., 17 und 17–27.
- <sup>7</sup> Berger, a.a.O., 17–19.
- <sup>8</sup> Zum Ganzen siehe Berger, a.a.O., 17–27, 269f und 718.
- <sup>9</sup> Vgl. Steven S. Schwarzschild: „Something not God has been taken as such; something not all spirit is taken to be God. This is the very definition of idolatry“ (in: ders., The Pursuit of the Ideal, ed. by Menachem Kellner, New York, N.Y. 1990, p. 113).

# Kirche und ethische Orientierung: *moral formation* im Gottesvolk

Zur Rolle der Kirche und der biblischen *story*  
für die Prägung der Moral von Christinnen und Christen

*Dietrich Ritschl zum 70. Geburtstag*

VON WERNER SCHWARTZ



## *1. Moral formation als Schlüsselbegriff in neuen Texten der Ökumene*

Als nach dem schrecklichen Krieg, der weite Teile der Welt in Mitleidenschaft gezogen hatte, vor fünfzig Jahren, im Jahr 1948, der Ökumenische Rat der Kirchen in Amsterdam gegründet wurde, waren es neben der Missionsbewegung zwei Bewegungen, deren jahrzehntelanges Bemühen um die Einigung der Kirchen zu einem ersten sichtbaren Erfolg geführt hatte: die Bewegung für *Faith and Order*, die sich der theologischen Studienarbeit im zwischenkirchlichen Gespräch gewidmet hatte, und die Bewegung für *Life and Work*, die aus dem Bewußtsein erwachsen ist, die großen ethischen Herausforderungen der Zeit forderten die Kirchen zu gemeinsamem Handeln heraus. Beide Bewegungen arbeiteten nun ein halbes Jahrhundert unter dem gemeinsamen Dach des Weltkirchenrats weiter. Die Schwerpunkte blieben erhalten, Lehre und Leben, Dogmatik und Ethik, Glauben und Tun. Immer wieder einmal wurden alte Spannungen neu sichtbar.

In den letzten Jahren hat der Weltkirchenrat eine Studienarbeit unternommen, die beide Strömungen miteinander ins Gespräch brachte: die Studie zum Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik, durchgeführt in den Jahren 1992 bis 1996. Der zusammenfassende Bericht liegt jetzt vor.<sup>1</sup> Die Studie knüpft an zwei gelungene Beispiele ökumenischer Bemühungen der letzten Jahrzehnte an: an die Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt und die Bewegung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, die beide weite Unterstützung in den Kirchen der Ökumene gefunden haben. Sie repräsentieren die beiden genannten Strömungen, die

zur Gründung des Weltkirchenrates geführt haben. Zusammen mit bisherigen Arbeitsergebnissen aus den fünf Jahrzehnten ökumenischer Bemühungen<sup>2</sup> flossen sie in den Studienprozeß um Ekklesiologie und Ethik ein.

In dem jetzt vorläufig abgeschlossenen Studienprozeß ging es darum, die Kirche in ihrer Rolle als eine moralische Einstellungen tradierende und moralisches Verhalten leitende Gemeinschaft (*moral community*) zu begreifen und darin Lehre und Leben, Glauben und Tun miteinander verbunden zu sehen. Zugleich ging es darum, den Kirchen in der Ökumene zu verdeutlichen, daß nicht nur das Handeln einzelner Christinnen und Christen Ziel des moralischen Imperativs des Evangeliums ist, sondern ebenso das gemeinsame Handeln der Kirchen in den moralischen Konfliktsituationen der gegenwärtigen Welt.

Im Rahmen dieser Studie, die die Ergebnisse dreier Konferenzen zusammenfaßt<sup>3</sup>, wurde zunehmend die Rolle der *moral formation* diskutiert, der Frage also, wie im Leben der Kirche und im Leben einzelner Haltung und Verhalten so geprägt werden, daß man von einem moralischen Verhalten sprechen kann. Ein ganzes Bündel von Prozessen wird mit diesem Begriff der *moral formation* bezeichnet. Das macht ihn schillernd, läßt aber den Prozeß der Ausbildung einer moralischen Orientierung zu Recht für viele einzelne Teilprozesse der Prägung und Entwicklung offen. Allein die pauschale Konstruktion des Gegenbegriffs der *moral malformation*, also der Ausprägung einer falschen, ungerechten, verwerflichen „Moral“, zeigt, wie offen das Konzept der *moral formation* ist und von welchem Interesse es getragen wird.

Deutlich ist: Es geht um die Orientierung und das Verhalten der Christinnen und Christen, der Glieder der Kirche, und um die Orientierung und das ethische Engagement der Kirche und der Kirchen. Und es geht um den Prozeß der Ausbildung dieser Orientierungen, die zu einem entsprechenden Verhalten anleiten und befähigen. Der christliche Glaube, so wird angenommen, zeige sichtbare Wirkungen, gerade im Bereich moralischen Handelns, und nur sofern er sie zeige, sei er ernstlich christlicher Glaube.<sup>4</sup> Und kirchliche Gemeinschaft drücke sich im gemeinsamen Zeugnis in Wort und Tat gegenüber einer Welt aus, der Gottes Heil sich zuwendet. Die Kirche schulde der Welt nicht nur das gemeinsame Zeugnis des Wortes, sie schulde ihr auch ein gemeinsames Handeln gegen alle Ungerechtigkeit, allen Unfrieden und alle Zerstörung der Lebensgrundlagen.

So wird nach der *moral formation* der Kirchen und aller Glaubenden gefragt, nach einer Einheit, einer Verpflichtung und einem Gehorsam, die kostbar sind und menschliche Anstrengung herausfordern.

## 2. Die Prägung moralischen Verhaltens: Entwicklungspsychologie, moralische Argumentation, soziale Verankerung und stories

Die zusammenfassenden Bemerkungen dieser ökumenischen Texte regen an, genauer nach den Prozessen zu fragen, in denen moralische Orientierungen im Heranwachsen junger Menschen und im Lauf eines menschlichen Lebens geprägt werden. Dabei sollen nicht in erster Linie die psychologischen Untersuchungen zur Entwicklung der Moral im Kindesalter nachvollzogen werden. Sie geben wertvolle Anleitung für die Frage praktischer Moralerziehung im säkularen wie im religiösen Kontext. Auf eine präkonventionelle Stufe, bei der es um Gehorsam bzw. Vermeidung von Strafe und um den Nutzen für das Individuum, und sei es in der Rücksicht auf wichtige Bezugspersonen, geht, und eine konventionelle Stufe, die sich an interpersonalen Erwartungen und der Erhaltung des sozialen Systems orientiert, folgt, so die Theorie, die Stufe postkonventioneller Moral, die sich auf allgemeingültige Prinzipien und unbedingt gültige Universalien bezieht.

Das Schema der Moralentwicklung bei Kindern wurde in der Psychologie und Philosophie (und der Praktischen Theologie im Blick auf Fragen der Moralerziehung in der Religionspädagogik) rasch aufgenommen. Es nimmt eine Hierarchie von Reifestadien und eine Entwicklung zu immer größerer Reife an, bis die Stufe universalisierbarer Prinzipien erreicht ist, auf die sich die Moralphilosophie von der griechischen Antike bis zur analytischen Ethik mit ihrem Anliegen, Begründungsschemata für ethische Urteile und Handlungen zu rekonstruieren, konzentriert.

In der theologischen Ethik werden diese entwicklungspsychologischen Thesen nur zögerlich diskutiert. Möglicherweise deshalb zu Recht, weil die darin behauptete Entwicklung des moralischen Bewußtseins zu immer höheren Stufen in konkret gelebter Moral zwar ihren Widerschein findet, aber deren Wirklichkeit insgesamt nicht umfassend und damit nicht adäquat beschreibt.

Hier setzt die Kritik an der Moralphilosophie an, die sich in den letzten beiden Jahrzehnten entwickelt hat.<sup>5</sup> Sie macht mit der Einsicht ernst, daß auch in ernsthaften ethischen Diskussionen ein Konsens nicht leicht erreichbar ist. Am Ende der Argumentationsketten stehen jeweils standpunktbezogene Aussagen, die ihrerseits allenfalls durch die Darlegung der die Moral begründenden Weltsicht weiter entfaltet werden könne. Alle Moral ist jeweils auf eine konkrete Gruppe bezogen, die gemeinsame Wertorientierungen und eine gemeinsame Weltsicht teilt. Sie ist Teil einer Lebensform und somit sozial verankert. Eine umfassende Beschreibung dieser Lebens-

form vermag sie in ihrem das moralische Urteilen und Handeln prägenden Charakter zu erschließen.

Konkret gelebte Moral ist also vielfältiger, als die herkömmliche Moralphilosophie annimmt. Sie ist nicht auf moralische Argumentation allein bezogen mit deren Tendenz zu immer abstrakterer Begründung und dem Bezug auf letzte allgemeingültige Prinzipien, auch wenn rationales Überlegen, das Abwägen von Argumenten, der Bezug auf universalisierbare Regeln zweifellos zum Vollzug moralischen Lebens gehören. Daneben beziehen sich Menschen in ihrem konkreten moralischen Verhalten auf Wertorientierungen, die solcher Argumentation vorausliegen. Sie liegen in der gesamten Lebensform begründet, der sie sich verpflichtet fühlen. Auf solchen Grundentscheidungen ruht alles moralische Argumentieren auf. Vieles im Alltagsverhalten ist stärker durch einen wenig reflektierten, oft unbewußt ablaufenden Bezug auf die Lebensform und Weltsicht und ihren das Verhalten prägenden Charakter motiviert als durch eine ausgearbeitete moralische Argumentation und das Abwägen von Gründen.

So stehen unterschiedliche Moralen nebeneinander, die jeweils in Gruppen mit weitgehend übereinstimmender Prägung sozial verankert sind. Moral ist demnach die Moral von Personen, die ihrerseits Teil einer Gemeinschaft sind, und insofern immer die Moral einer Gemeinschaft.<sup>6</sup> Nur wenn der dann auch soziologisch zu fassende Zusammenhang berücksichtigt wird, in dem Orientierungen und Verhalten aufeinander bezogen sind, läßt sich die Moral einer Gemeinschaft darstellen.

Die jeweilige Weltsicht, die das moralische Verhalten bestimmt, läßt sich dadurch angemessen beschreiben, daß Menschen die Geschichten erzählen, die sie geprägt haben und prägen und die insgesamt ihre Identität ausmachen. Das Konzept der *story* ist eine, sicher nicht die einzige, aber eine gut brauchbare Möglichkeit, den hinter dem Verhalten von Menschen stehenden, sie motivierenden und begründenden Horizont ihrer Orientierung ansatzweise zu beschreiben.<sup>7</sup> Mit seiner Hilfe kann ein Modell der Entwicklung und Tradierung moralischer Orientierungen und der Ausgestaltung moralischer Reflexion und Praxis im Vollzug entworfen werden, das umfassend genug ist, moralische Urteile und Entscheidungen im Zusammenhang der sie begründenden Reflexion und der ihrerseits dahinterliegenden Wertorientierungen und der sie tragenden Elemente einer jeweiligen Weltsicht zu beschreiben.

Auf die Ethik von Christinnen und Christen bezogen heißt dies: Die *story* der Bibel und die *stories*, die sie konstituieren, prägen die Überzeugungen und die Weltsicht der Menschen, die im Horizont der jüdisch-christlichen

Tradition ihre Heimat gefunden haben. Sie formen in lokal, epochal und konfessionell spezifisch geprägten Kirchen zu wesentlichen Teilen die Identität der Glaubenden. Diese Identität erschöpft sich gewiß nicht in den einzelnen *stories*, die sie erinnern, sie läßt sich allerdings auch nicht unabhängig davon darstellen. Die Kirche, in der diese Tradition lebendig ist, ist der Raum, in der Menschen von diesen *stories* und der gesamten *story*, zu der sie sich zusammenfügen, geprägt werden. Dort werden die *stories* weiter erzählt, sie entfalten ihre Kraft, laden dazu ein, das eigene Leben in ihrem Horizont zu sehen und durch sie angeleitet zu gestalten. Die Kirche ist also die Gemeinschaft, in der die *stories* erlebt werden und lebensgestaltende Kraft entfalten.

### *3. Moral formation im Vollzug – im volksgemeinschaftlichen Kontext*

Die Kirche als Raum, in dem sich das Kraftfeld der *stories* vom Handeln Gottes in der Welt entfaltet, hat in unserer Welt, aber nicht erst in der Moderne, unterschiedliche Gestalt. Sie ist immer schon durch die Vielfalt der Formen geprägt, in der die *stories*, die ihre Grundlage bilden, soziale Gestalt gewinnen. So entstanden Kirchenwesen unterschiedlicher Struktur, deren leitende Prinzipien sich kulturell und konfessionell verfestigten und in Traditionsströmen der Kirchengeschichte weitergegeben und weiterentwickelt wurden. Sie sind mannigfach voneinander zu unterscheiden, gelegentlich muß ein langer kirchen- und sozialgeschichtlicher Weg nachgezeichnet werden, um ihre strukturellen Unterschiede zu erklären.

Hier soll die grobe Unterscheidung von volksgemeinschaftlich und gemeindeförmig organisierten Kirchen herangezogen werden, um schlaglichtartig Unterschiede in der moralischen Prägung ihrer Mitglieder zu kennzeichnen, auch wenn deutlich ist, daß damit viele andere Unterschiede vernachlässigt werden. Die beiden Organisationsformen von Kirche werden in ihrer die Moral ihrer Mitglieder prägenden Funktion idealtypisch beschrieben, allerdings nur in einer ersten Skizze und keineswegs im einzelnen empirisch belegt, obwohl die folgende Darlegung von Mutmaßungen doch auf lange Beobachtung im Erfahrungsfeld zurückgeht.

Am Beispiel der deutschen evangelischen Landeskirchen heute soll gefragt werden, welche Bedeutung die Kirche und ihr Leben im volksgemeinschaftlichen Modell für die Ausbildung der Moral der mit ihr verbundenen Menschen hat. Zwei zusätzliche Hinweise sind allerdings zu geben. Der eine: Für manche andere volksgemeinschaftlich organisierten, also einen größeren Teil der Bevölkerung, hauptsächlich durch die Kindertaufe, zu ihren Mitgliedern

zählenden Kirchen in (Mittel-, West- und Nord)Europa und darüber hinaus könnte Ähnliches gesagt werden, für evangelische und katholische, vielleicht sogar für orthodoxe Kirchen im Osten, die ihre Gemeindeglieder langsam wieder sammeln. Und der andere, die nun folgenden Ausführungen einschränkende Hinweis: Auch innerhalb der deutschen Landeskirchen trifft man bei einer Reihe der Mitglieder, insbesondere bei denen, die sich in Gruppen und Kreise sammeln oder häufiger am Gottesdienst teilnehmen, auf eine andere, intensivere Weise der Verbundenheit mit der Kirche und der Prägung der Moral durch die kirchliche Tradition, so daß eher der zweite, gemeindegliedliche Typ moralischer Prägung der Gemeindeglieder zuzutreffen scheint.

Junge Menschen hierzulande, die als Kinder im Raum der Kirche sozialisiert werden, erfahren von ihren Eltern und Großeltern Regeln, die sie für ihr Verhalten beherzigen sollen. Eine Motivation durch den Bezug auf Inhalte der biblischen Tradition findet im Elternhaus, von Ausnahmen abgesehen, kaum mehr Platz.

Junge Menschen begegnen der christlichen Tradition im Kindergarten, im Religionsunterricht, der in der Grundschule beginnt und bis zum Ende der Schulpflicht wenigstens zwölf Jahre lang die Schülerinnen und Schüler begleitet, im Kindergottesdienst der Gemeinde und im Konfirmationsunterricht, im pflichtgemäßen, wenn auch sehr sporadischen Gottesdienstbesuch in dieser Zeit oder in kirchlichen Kinder- und Jugendgruppen. Die Überlieferung der Bibel tritt ihnen als ein Set von Überzeugungen gegenüber, durch Geschichten gespeist, weit weniger verbreitet als in den zurückliegenden Generationen in Formulierungen von Katechismen zusammengefaßt, die eher aus einer anderen Welt in die gegenwärtige hereinragt, als daß sie Teil davon wird. Trotz eines langjährigen schulischen Religionsunterrichts bleibt oft nur ein Konglomerat einzelner biblischer Geschichten, einiger Reminiszenzen aus der Kirchengeschichte und – gegenläufig dazu – der unsere ganze Kultur überschwemmenden Vorurteile über Glaube und Kirche, die die Medien verbreiten, als Ergebnis der religiösen Sozialisation zurück.

Die Erfahrung eines Abstands zwischen Alltag und biblischer Tradition wird dadurch vertieft, daß junge Menschen parallel zur Begegnung mit den Wertvorstellungen und Normen der biblischen Tradition in Kindergarten, Schule und Gemeinde im Prozeß des Heranwachsens die damit konfligierenden Wertvorstellungen und Normen der Gesellschaft kennenlernen. Gerade in der Pubertät, wenn sich das eigene kritische Urteil entwickelt, zeigt sich die Spannung, beide Wertekodizes miteinander vereinbaren zu müssen. Diese Spannung wird im Alter des Konfirmationsunterrichts deut-

lich spürbar. Die jungen Vorkonfirmandinnen und Vorkonfirmanden im ersten Unterrichtsjahr lassen sich begeistern durch die Entdeckungen von Werten der Nächstenliebe und Hilfsbereitschaft, die aus der Beschäftigung mit biblischen Texten oder der Begegnung mit Gestalten der jüdisch-christlichen Geschichte erwachsen. Die Konfirmandinnen und Konfirmanden im zweiten Unterrichtsjahr haben längst den Hiatus zu den Werten entdeckt, die in unserer Welt gelten, und fangen an zu fragen, manchmal zu lächeln über die Realitätsferne oder zumindest Fremdheit dieser aus der biblischen Botschaft entstammenden moralischen Orientierungen.

Was junge Menschen an Orientierungen und Wertvorstellungen erreicht, entstammt einzelnen *stories* der biblischen Tradition, denen sie begegnen, insbesondere einigen Leit-*stories*, die weite Verbreitung in der kirchlichen Unterweisung, Religionsunterricht eingeschlossen, gefunden haben, also etwa dem Gleichnis vom Barmherzigen Samariter, der Geschichte von der Begegnung Jesu mit der Ehebrecherin, mit Zachäus oder im weiteren Sinn der Schöpfungserzählung. Aus ihnen können sich Verhaltenszüge entwickeln, die positive Werte darstellen: Hilfsbereitschaft, Nachsicht, Bereitschaft zu vergeben, Rücksicht auf die Schwachen, Verantwortung für die Schöpfung. Die Liste läßt sich fortsetzen.

Diese Züge bleiben allerdings eher als Einzelzüge wünschenswerten Verhaltens stehen. Oder sie verknüpfen sich zu einem Wertemuster, das im wesentlichen durch die Begriffsfelder Nächstenliebe und Rücksichtnahme beschrieben wird. Sie entwickeln sich kaum weiter zu einer umfassenden Weltsicht, in der ein Netzwerk einzelner *stories* sich zu einer Gesamt-*story* der biblischen Tradition verknüpft, die den aus den einzelnen *stories* sich entfaltenden Verhaltensempfehlungen eine moralisch verpflichtende Kraft durch den Rückbezug auf die Gesamt-*story* als einer den gesamten gegenwärtigen Lebenszusammenhang in der Erinnerung an die die Gemeinschaft prägende Geschichte verleiht. Eher stehen einzelne Geschichten für sich, zeitweise überzeugend und das Verhalten orientierend und prägend, dann aber wieder dispensiert und in den Hintergrund gerückt.

Mit zunehmendem Alter der Jugendlichen wird die Steuerung des Verhaltens durch *stories*, die einer verbindlichen Tradition entstammen und das Leben prägen, ohnehin abgelöst durch die Erwartung, moralische Argumentation sei das, worauf es ankommt. Es zählen rationale Argumente, die Abwägung der relevanten Fakten gegeneinander, der Rückbezug auf anerkannte Werte und verallgemeinerungsfähige Prinzipien. Eine sie tragende Weltsicht, gar religiös, christlich geprägt, wird als unbedeutend abgetan.

Im Alltagserleben der letzten Jahrzehnte wird diese Orientierung auf rationale Argumentation dadurch ermäßigt, daß die ein Raisonement begründenden Werte in die subjektive Beliebigkeit gestellt werden. Die Postmoderne sieht die Welt in ihrem Pluralismus, der zunehmend relativistische Züge annimmt. Was als Grund gilt, wird vom jeweiligen Standpunkt abhängig gesehen, der sich von anderen Standpunkten unterscheiden kann, und niemand kann anderen das Recht ihres jeweils anderen Standpunkts mit vernünftigen Argumenten streitig machen. Die letzte Begründung ist dezisionistisch. Die Anerkennung einer unentscheidbaren Pluralität von Standpunkten tendiert dahin, eine Argumentation mit dem Bezug auf jeweilige Standpunkte als abgeschlossen anzusehen. Die Wahrheitsfrage wird dispensiert.

Wenn sich das Ende eines Gesprächs über moralische Fragen nicht in der puren Anerkenntnis der Standpunktbezogenheit letzter Gründe zeigt, dann spätestens im Bezug auf ein erstrebtes Selbstbild, ein Ich-Ideal, dem junge Menschen (und nicht nur junge), formuliert oder nicht formuliert, anhängen. Zu einem solchen Selbstbild gehört es etwa, tolerant zu sein, Rücksicht zu nehmen, Schwachen gelegentlich zu helfen. Dazu geben die *stories* der biblischen Tradition und ihre ansatzweisen Summierungen in Begriffen wie etwa dem der Nächstenliebe Anregung und Anleitung. Und der Bezug darauf gibt seinerseits das Gefühl, in einer wichtigen und guten Tradition der Menschheitsgeschichte zu stehen. Darauf ist die Rolle der Religion, der Bibel, des christlichen Glaubens im Zusammenhang mit Fragen der Begründung und Ausgestaltung der Moral dann allerdings reduziert.

Was für Heranwachsende ansatzweise beschrieben ist, gilt für die moralische Prägung Erwachsener durch den christlichen Glauben in ähnlicher Weise. *Moral formation* durch die kirchliche Tradition findet im volkswirtschaftlichen Raum auf einem eher reduzierten Niveau statt. Mit ihrer Art der Darstellung alles Religiösen als eines Relikts einer vergangenen Epoche tragen die Medien unserer Tage zur Stabilisierung dieser Reduktion bei. Sie befestigen durch die Diffamierung von Religion den Mythos eines säkularisierten Zeitalters, das allererst den Menschen die Möglichkeit gegeben habe, auf ihre angeborene Fähigkeit rationaler Kritik stolz zu sein.

#### 4. *Moral formation im Vollzug – im gemeindegemeinschaftlichen Kontext*

Anders stellt sich das Bild im gemeindegemeinschaftlichen Kontext dar. Gemeint ist der Bereich gelebten christlichen Glaubens in den Freikirchen, also den nicht landeskirchlich organisierten Kirchen in Europa und den Kirchen in

Nordamerika, im Grund aber in den Kirchen der gesamten restlichen Welt. Auch hier soll ein idealtypisches Bild gezeichnet werden, das prägnante Züge christlichen und kirchlichen Lebens herausarbeitet, strukturelle Eigenarten betont und konkrete Bezüge im einzelnen eher vernachlässigt.

Blickt man auf die Weise, in der Kinder einer mit der christlichen Welt-sicht verbundenen Moral begegnen, so ergibt sich folgendes Bild. Junge Menschen erfahren all das an Begegnung mit dem christlichen Glauben, was bereits für den volkshkirchlichen Kontext beschrieben ist. Sie erleben Inhalte der christlichen Botschaft in Kindergarten, Kindergottesdienst, kirchlichem Unterricht und kirchlichen Kinder- und Jugendgruppen. Eltern und Großeltern sagen ihnen, was gut und richtig ist, was zu tun und was zu lassen ist. Allerdings finden sich spezifische Unterschiede.

Zum einen sind die Wertorientierungen der Elternhäuser in der Regel nahe bei denen, die in den Gruppen der Kirchengemeinden lebendig sind. Eine Spannung zwischen unterschiedlichen Wertewelten tritt kaum auf, jedenfalls nicht im Blick auf die formulierten Werte der jeweiligen kirchlichen Kultur. Spannungen können allenfalls sichtbar werden, wenn man die gelebten Wertvorstellungen in den Blick faßt, doch selbst da ist davon auszugehen, daß die Eltern-generation einige Mühe aufwendet, geglaubte und formulierte und gelebte Werte miteinander in Einklang zu halten.

Zum andern ist die Prägung der jungen Menschen in soziale Räume eingebettet, die ihrerseits einen hohen Verpflichtungscharakter haben. Denken und Tun sind sehr viel stärker als im volkshkirchlichen Kontext Gegenstand des Gesprächs und des Austauschs mit Gleichgesinnten in der Gruppe. Und die Leiterinnen und Leiter der Gruppen nehmen in der Regel sehr viel deutlicher Einfluß auf das Bildungsgeschehen unter den ihnen anvertrauten Kindern und Jugendlichen. Es entsteht eher ein homogener Rahmen des Verstehens und der Deutung der Welt und des Lebens als in dem offenen Rahmen volkshkirchlicher Erziehungsbemühungen. Im Gespräch und Kontakt, in der kontinuierlichen Begegnung und der wenn auch zeitlich jeweils begrenzten Konvivenz prägt sich ein recht stabiler Werte-horizont aus, der auf die Länge der Zeit und in der Dichte der sozialen Gefüge, in denen junge Menschen stehen, an Stabilität gewinnt.

Zum dritten ist die Prägung durch die Inhalte der christlichen Tradition sehr viel stärker ausgebildet. Die *stories* der Tradition werden erzählt, gespielt, memoriert, im Gespräch in Beziehung miteinander gesetzt. Sie erhalten durch die Einbindung in das soziale Leben der Kirchengemeinde und durch die Wertschätzung durch Angehörige und deren Freunde und durch Gleichaltrige zusätzliche positive Würdigung. Ein Geflecht von Beziehun-

gen trägt das, was vermittelt wird. Die *stories* sind präsent, sie kehren im Leben der Kirchengemeinde immer wieder, mit der Zeit bildet sich ein Muster aus, in dem die einzelnen *stories* miteinander verwoben sind. Regulierende Sätze helfen, dieses Muster zu ordnen und als Ganzes zu fassen. Die *stories* verbinden sich zur *story*, zur *story* Gottes, des Gottesvolkes Israel, zur *story* Jesu und des Gottesvolkes der Kirche. In den Rahmen dieser *story* sind die Wertvorstellungen verwoben, die das moralische Verhalten prägen und steuern.

Menschen fühlen sich zunehmend zu Hause in der *story* der Bibel, sie wird ihre eigene *story*, die ihnen hilft, das Ganze ihres Lebens, die grundlegende Orientierung und den letzten Bezugspunkt für ihr Fühlen, Denken und Verhalten zu beschreiben. Sie werden „*storied people*“.<sup>8</sup> Als diese Gemeinschaft, die durch die *stories* geprägt ist, die in ihr lebendig sind und sie tragen, gibt sie den Rahmen für das moralische Verhalten derer ab, die in ihr leben. Moralisches Argumentieren hat selbstverständlich seinen Platz im Leben dieser Gemeinschaft. In der Regel bezieht es sich aber auf die Frage der Vereinbarkeit moralischer Verhaltensweisen mit dem Festhalten an der *story*, die das Leben bestimmt, und nur innerhalb dieses Horizontes haben andere Argumentationsfiguren des moralischen Diskurses, etwa die Güterabwägung oder die Diskussion um Zielkonflikte, ihren Platz.

*Moral formation* heißt, hier einen Weg zurückzulegen, in einen Verstehens- und Interpretationszusammenhang der Welt einzutreten, die *story* zu bewohnen, sie zum Rahmen der eigenen Weltsicht werden zu lassen und in ihrem Horizont das Leben zu begreifen und zu gestalten. Es ist deutlich, daß damit ein hoher Einfluß der jeweiligen christlichen Weltsicht auf das moralische Urteilen und Handeln etabliert ist. Wer so sein Leben sieht, handelt vornehmlich als Christin oder Christ. Die Moral, so sie denn überhaupt formuliert wird, tritt nicht als abstraktes System von Regeln entgegen, sondern als ein Teil der erzählten und nur in der Erzählung angemessen darstellbaren *story*, die das Leben trägt.

Das Beispiel einer Kirche in den USA mag für den beschriebenen Zusammenhang als Illustration dienen. Der Frühgottesdienst am Sonntag beginnt als Familiengottesdienst, Kinder und Erwachsene feiern gemeinsam Gottes *story* mit seiner Welt. Die Kinder gehen vor der Predigt zur Sunday School, begegnen einer biblischen Geschichte hörend, malend, spielend, erzählend. Vielleicht haben sie, wenn sie lesen können, von der Gemeinde ihre eigene Bibel geschenkt bekommen, die sie nun nach und nach entdecken. Jugendliche und Erwachsene haben im Anschluß an den Frühgottesdienst, bevor der spätere Hauptgottesdienst beginnt, ihre Sunday-School-Unterweisung,

differenziert nach Altersgruppen und Interessenschwerpunkten, thematisch weit gespannt von der Beschäftigung mit der Bibel im Gespräch oder kreativen Umgang bis zur theologischen Reflexion. Die Pause zum Gottesdienst dient der Begegnung aller. Diejenigen, die den Frühgottesdienst nicht besucht haben, nehmen am Hauptgottesdienst teil. Und während der Woche treffen sich die Chöre und eine ganze Reihe weiterer Interessengruppen um biblische und theologische Themen und zum sozialen Austausch um andere Schwerpunkte versammelt, und sei es in der sportlichen Betätigung. Ein soziales Gefüge bildet das Rückgrat einer solchen Gemeinde, die Beschäftigung mit der biblischen Überlieferung formt sie. In dieses Geflecht eingezeichnet ist die Ausbildung, Festigung und immer wieder erfolgende Adjustierung einer Moral. Fragen des richtigen und falschen Verhaltens werden explizit diskutiert und implizit im Lebensvollzug vermittelt. Sie sind immer rückbezogen auf den sozialen Raum der Kirche, die dort lebenden Menschen, die diese Moral mitprägen und stabilisieren, und auf die leitenden *stories* und die Gesamt-*story*, die die Weltsicht der Gemeinde formen.

Solche Prägung moralischen Verhaltens durch den Bezug auf die biblische Tradition läßt sich freilich nicht nur im Rahmen freikirchlichen Christentums finden. In den Gottesdienstgemeinden und Gruppen überall, auch im volkshkirchlichen Rahmen, läßt sich der Prozeß der kirchlichen Sozialisation junger (und älterer) Menschen ähnlich wahrnehmen. Auch wer in volkshkirchlichen Systemen regelmäßig den Gottesdienst besucht, in starker Bindung zur eigenen Kirche lebt, in Gruppen oder Hauskreisen engagiert ist, gehört dem hier gemeindegkirchlich genannten Typus zu.

### 5. Moral formation, story und Mission

Vergleicht man beide grob skizzierten Modelle moralischer Bildung in konkreten kirchlichen Kontexten, dann fällt auf, daß die christliche Tradition mit unterschiedlicher Kraft steuernden Einfluß auf sie ausübt.

Im landeskirchlichen Modell bildet die Prägung durch Inhalte christlichen Glaubens einen Teil des motivierenden Hintergrunds moralischer Orientierung und Entscheidungsfindung. Sein prägender Einfluß ist oft eher schwach. Christliche Motivation und von der kirchlichen Tradition geprägte inhaltliche Normierung stehen in blasser Gestalt im Hintergrund. Die Moral regelt sich überwiegend nach den gesamtgesellschaftlich gängigen Normen, die bei aller Orientierung auf Universalisierbarkeit eher kurzfristigen Nützlichkeitsabwägungen Raum gewähren, als daß sie die langfristige Perspektive eines Lebens bewahrenden Gesamtzusammenhangs einnehmen.

Das hier gemeindegkirchlich genannte Modell bringt die auf das Leben der Menschheit und der Schöpfung bezogene Perspektive der biblischen Tradition ausdrücklich ein und hält sie kraftvoll lebendig. Der weite Horizont dessen, was Gott getan hat, ist geöffnet: Er hat die Welt geschaffen und die Erde den Menschen überlassen, sie zu bebauen und zu bewahren. Er hat einen Bund mit ihnen geschlossen und ihnen Gebote gegeben, die das Leben schützen und entwickeln helfen. Er hat sein Volk befreit aus Knechtschaft und begleitet durch prosperierende Zeiten und Zeiten der Not, die ihrerseits im Zusammenhang damit gesehen werden, daß das Volk abgewichen ist von dem Weg, der Leben verheißt. Er hat durch Propheten gemahnt, Unheil und Heil verheißt und seinem Volk die Attraktivität seines Weges vor Augen gestellt. Er hat in Jesus aller Welt, neben den Juden auch den Heiden, den Weg der Liebe und des Erbarmens, der Hoffnung auf Gerechtigkeit und Frieden und Leben für alle Schöpfung gewiesen.

Mit dieser ausdrücklich positiven Bewertung des gemeindegkirchlichen Modells soll das landeskirchliche nicht abgewertet werden. Sicher hat es wesentlich zu der im ganzen das Leben fördernden Orientierung der abendländisch-westlich-christlich bestimmten Welt beigetragen. Es ist allerdings deutlich, daß es hinter dem gemeindegkirchlichen darin zurückbleibt, daß es den weiten Horizont des Handelns Gottes nicht explizit zu repräsentieren vermag. Das Kraftfeld der biblischen Botschaft bleibt in ihm eher verborgen, als daß es lebendig und weltbestimmend wird. Die Moral ist nicht wie in dem gemeindegkirchlichen Modell in einer Gemeinschaft verankert, die ihr durch die gemeinsam getragenen Überzeugungen starken Rückhalt geben, weil sie Motivation und Gestalt der Moral ständig vergegenwärtigen, unterstützen und tragen.

Wenn dies so ist, dann ist ein Gefälle sichtbar, das eine Einladung zur Neuorientierung darstellt.<sup>9</sup> Volksgkirchlich geprägte kirchliche Wirklichkeit wird sich fragen lassen müssen nach einer Neuausrichtung an der Botschaft von der Kraft Gottes, die die Welt verändert. Darüber kann sich die Arbeit und das Leben der Kirchen und Gemeinden neu profilieren.

Wo es darum geht, auszuloten, wie christliche Gemeinden zur *moral formation* ihrer Glieder beitragen können, werden eine Reihe von Fragen dringlich. Fragen zur Erziehung von Kindern und Jugendlichen, zu ihrer Begleitung in jungen Jahren in einer Gemeinschaft, die den sozialen Kontext abgibt, in dem moralische Orientierungen wachsen und sich festigen können. Fragen zur Rolle der Bibel in diesem Bildungsprozeß, bei jungen und erwachsenen Menschen. Fragen nach angemessenen Formen, in denen die biblische Botschaft vermittelt wird in einer pluralistischen Kirche mitten in

einer pluralistischen Welt. Fragen zur Rolle des Gottesdienstes in seinen eher verkrüppelten oder entfalteten Formen als der Feier des Heils, auf das die Welt wartet und das Gott ihr bereitet hat und bereiten will. Fragen zur Verhältnisbestimmung von christlicher und säkularer Moral und zur Bedeutung einer Verankerung der Moral in einer Weltsicht, die sie trägt. Überlegungen also, die das ganze Leben der Christinnen und Christen und der christlichen Kirchen und Gemeinden umfassen.

In all diesen Überlegungen begegnen die christlichen Gemeinden und ihre Glieder neu der Einladung zur Mission, auf die biblische Tradition zu hören, ihre Relevanz für sich selbst zu erfahren, ihre Werte, die dem Leben dienen, mit Überzeugung und Selbstbewußtsein zu vertreten und nach effektiven Wegen zu suchen, sie der Welt zu vermitteln und selbst in ihr zu leben. Denn gerade in dem, was die jüdisch-christliche Tradition zur Gründung, Ausbildung und lebenspraktischen Stabilisierung vielfältiger Moralen beitragen kann, für einzelne wie für eine Gesellschaft und die Welt, liegt eine große Kraft.

So ist immer noch einzuholen, was Dietrich Ritschl vor vier Jahrzehnten in einem kleinen Büchlein geschrieben hat: „Es ist der Auftrag und die Verheißung der Kirche, daß sie immer lebendig genug sein soll und auch sein wird, genauso stark nach außen zu arbeiten wie nach innen. Eine Kirche wird gerade dann innerlich erstarken, wenn sie es wagt, nach außen zu treten und dort ihre Botschaft hörbar zu machen ... Durch Gottes Wort wissen die Christen, worauf sie hoffen können ... Das heutige Leben der Christen ist durch diese Hoffnung bestimmt. Es erhält seine Kraft durch die Hoffnung auf diese Zukunft, in der Gott sich selbst aller Welt beweisen wird.“<sup>10</sup>

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> *Thomas F. Best, Martin Robra, eds., Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church, Genf 1997.*
- <sup>2</sup> Darunter u.a. das Studiendokument von Faith and Order: *Church and the World, The Unity of the Church and the Renewal of Human Community, Faith and Order Paper No. 151, Genf 1990.*
- <sup>3</sup> *Costly Unity, Rønne, Dänemark 1993; Costly Commitment, Tantur, Israel 1994; Costly Obedience, Johannesburg / Südafrika 1996, zusammengefaßt in dem genannten Sammelband Ecclesiology and Ethics, a.a.O.*
- <sup>4</sup> Darin klingt die Rede von Orthopraxie neben der Orthodoxie ebenso nach wie die Überzeugung, Häresie könne nicht nur in falschem Glauben, sondern auch im falschen Tun bestehen.

- 5 Vgl. *Alasdair MacIntyre*, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Ind. 1981, 2nd ed. 1984, dt. *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt / Main 1987.
- 6 Daß christliche Ethik Gemeinschaftsethik ist, betonen u.a. *Paul Lehmann*, *Ethics in a Christian Context*, New York 1963, dt. *Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik*, München 1966; und *Bruce C. Birch*, *Larry L. Rasmussen*, *Bible and Ethics in the Christian Life*, Minneapolis 1976, 2nd ed. 1989, dt. *Bibel und Ethik im christlichen Leben*, Gütersloh 1993.
- 7 Vgl. dazu *Dietrich Ritschl*, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984, 282–314; und *Werner Schwartz*, *Analytische Ethik und christliche Theologie. Zur metaethischen Klärung der Grundlagen christlicher Ethik*, Göttingen 1984, bes. 204–211, 257–267. Zum story-Konzept insgesamt vgl. die gründliche Studie von *Ingrid Schoberth*, *Erinnerung als Praxis des Glaubens*, München 1992.
- 8 *Stanley Hauerwas*, *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethics*, Notre Dame, Ind. 1981; ein Abschnitt daraus auf dt. Die Kirche in einer zerrissenen Welt und die Deutungskraft der christlichen „story“, in *Hans G. Ulrich*, Hg., *Evangelische Ethik. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben*, München 1990, 338–381, 341.
- 9 Das Dokument der dritten Konsultation des ökumenischen Studienprozesses zu Ekklesiologie und Ethik greift diese Überlegungen auf, wenn es die Rolle der *moral formation* in einer zunehmend durch Säkularisierung bestimmten Welt und ihren Kirchen bedenkt, vgl. *Costly Obedience*, 1996, Abschnitt I.C., in dem Sammelband *Ecclesiology and Ethics*, a.a.O., 56ff.
- 10 *Dietrich Ritschl*, *Vom Leben in der Kirche. Der Tageslauf der evangelischen Gemeinde, Neukirchen* 1957, 96, 107. Wenn das *story*-Konzept, das er entwickelt hat, dazu beiträgt, die biblische Tradition in ihrem die Weltsicht und damit die Moral prägenden Charakter zu beschreiben, kann es helfen, sich über *moral formation* der Christinnen und Christen zu verständigen. Das dient dem Glauben wie dem Leben.

## Predigt aus Anlaß des 500. Geburtstages der Katharina von Bora am 30. Januar 1999 in Eisenach

Liebe Fest-Gemeinde!

„Umsonst sind wir gerecht gemacht durch Gottes Gnade“ (Röm 3,24). Diesen Vers besser verstehen zu können, war das Anliegen der Reformation und ist unser Anliegen heute.

Dieses Fest und auch diese Predigt ist der Frau gewidmet, ohne die die Reformation nicht so verlaufen wäre wie sie ist: *Katharina von Bora*, aus der durch Heirat und durch fleißige Stilisierung die tüchtige Käthe Luther wurde, Inbegriff einer evangelischen Pfarrfrau.

Über diese Frau haben wir bei dieser Geburtstagsfeier viel erfahren. Sie hat Luther nach der Heirat erst einmal das Bett gemacht, das ein Jahr lang nicht aufgeschüttelt worden war. Die beiden haben dann viele Ehejahre miteinander in diesem Bett geschlafen. Luther hat anfangs immer wieder beim Aufwachen erstaunt festgestellt, daß da zwei Zöpfe neben ihm auf dem Kissen lagen.

Luther hat – so scheint es – je länger je mehr seine Frau geschätzt und geliebt: ihre unschätzbaren Talente in der Bewältigung ökonomischer Schwierigkeiten und in der Gestaltung des Familienlebens. In einem seiner letzten Briefe vor dem Tod redete er sie mit all den Titeln an, die ihr in seinen Augen zustanden: „Der heiligen sorgfältigen Frauen Katherin Lutherin, Doctorin ec, Zülsdorferin zu Wittenberg, meiner gnädigen lieben Hausfrau“, und er endete den Brief mit dem Gruß „Euer Heiligkeit williger Diener“ (Brief vom 10. Februar 1546).

Die selbstbewußte und selbständige Katharina stand nicht *nur im Schatten des übergroßen Ehemannes*. Das wird aus der oft belächelten Anrede Luthers deutlich, der sie „mein Herr Käthe“ nennt, was doch aus patriarchalischem Blickwinkel, den auch Luther nicht verlassen hat, nicht heißen konnte, sie habe Haare auf den Zähnen, sondern sie erhielt den höchsten Titel, den man in diesem Wertedenken jemanden geben konnte: „Herr“.

Martin hat seiner Frau 50 Gulden versprochen, wenn sie in einer gesetzten Frist die Bibel ganz durchläse – 50 Gulden, die vermutlich doch nur im gemeinsamen Haushalt verschwunden sind. Katharina hat mit Martin über manches gesprochen, was sie las und was sie bei Tisch hörte.

Auf der einzigen erhaltenen bildlichen Darstellung der Luthertafel, an der die berühmten Tafelgespräche stattfanden und Gäste fleißig notierten, was Luther sagte, ist Katharina nicht zu sehen – *unsichtbar bleibt sie, wie viele wichtige Frauen der Kirchengeschichte*. Aber sie ist deshalb nicht wegzudenken von dem Tisch, an dem sie „aus reiner Gnade“ oft viele hungrige Mäuler mitversorgte. Da wurde nicht viel gefragt, „ob es einer denn verdient“ habe, dazusitzen.

Der Satz, der im Lutherhaushalt sozusagen über allen Stuben hing, hieß: „Umsonst sind wir gerecht gemacht durch Gottes Gnade“. So steht es im Römerbrief 3,24. Martin Luther und Katharina von Bora haben diese Wahrheit beide in ihrem Leben erlebt: etwas Großartiges, Überwältigendes war es, das mit diesem Satz

zusammenhing, etwas Befreiendes, das ihnen die Kraft gab, Ketten zu zerreißen, über Mauern zu springen, aus dem Kloster zu fliehen und *eine Welt aus den Angeln zu heben*; als entlaufene Nonne und entlaufener Mönch Kinder in die Welt zu setzen, war in damaliger Zeit eine Herausforderung an den Teufel.

Woher kommt es, daß uns bei dem Wort Rechtfertigung heute wenig Kraftvolles und Befreiendes einfällt? Immer schwerfüßiger kommt dieses Wort „Rechtfertigung“ daher, das doch ursprünglich etwas mit Kraft, mit einer neuen Identität, mit Befreiung, mit dem Abstreifen von Fesseln, mit gefundenem Lebenssinn, mit Glaubens-Gewißheit zu tun hatte?

Katharina kannte die jahrhundertlange Diskussion über die Rechtfertigungslehre noch nicht, die seither geführt wird und die heute wieder die Gemüter gelehrter Professoren und Kirchenleute erregt. Aber ich stelle mir vor, daß sie dem gelehrten Martin mit ihrem praktischen Lebenssinn zur Seite stand und Fragen stellte. Auch heute sollten wir protestantischen Frauen uns nicht zurückhalten, Fragen an die Lehre und Praxis unserer Kirchen zu stellen. Von der freimütigen und zuweilen deftigen, blutvollen Sprache dieser beiden könnten wir uns dabei etwas ausleihen. Denn leider ist aus Luthers revolutionärer reformatorischer Entdeckung heute oft nur das blutleere Stereotyp einer theologischen Richtigkeit übriggeblieben, *die ihre Befreiungskraft verloren hat*. Die protestantische, vorhersehbare Formel „Allein aus Gnade“ hat viele Menschen oft passiv gemacht: Aktives Handeln wird ja als Werkgerechtigkeit verdächtigt. Der paulinische Satz „Wir sind allzumal Sünder“ wurde überdimensional groß geschrieben in der postlutherischen Orthodoxie, wurde zu einer Art theologischem Overkill. Unter dem Gewicht dieses Satzes haben viele Menschen ständig ein schlechtes Gewissen und verstehen nicht mehr, was Luther sehr genau und dialektisch mit „zugleich gerecht und Sünder“ ausgedrückt hat. Wie denn kommt wieder Leben in diese Erkenntnis? Wie können wir heute darüber sprechen, ohne Gähnen auszulösen?

Ich stelle mir vor, Katharina habe sich an der abgegessenen Tafel zuweilen neben ihren Gatten gesetzt und mit ihm weitergeredet. Sie war eine Frau, die mit beiden Füßen nicht nur auf dem Boden stand, sondern oft genug in matschigen Gartenbeeten oder kräftigem Schweinemist. Zwischen den beiden hat sicher ein Riß geklafft zwischen dem tagtäglichen Leben und dem theologischen Denken, aber der lebensvolle Luther war noch nicht von der Gedankenblässe vieler seiner Epigonen angekränkt, und er verstand es, seiner Theologie durch das Werfen von Tintenfässern und Pflanzen von Apfelbäumen *Bodenhaftung* zu geben.

Stimmt die These, daß Luther geredet und Katharina gehandelt hat? Daß in der Reformationszeit die Männer Theologie getrieben – und die Frauen, wie auch das Beispiel der Beginen und der Katharina Zell in Straßburg nahelegen, sozialdiakonisch handelten – auch *weil ihnen der Zugang zu Forschung und Lehre verschlossen war*?

Ich würde Katharina folgenden theologischen Exkurs gerne in den Mund legen:

„Es gefällt mir nicht, Martin, daß Du so oft von der ‚Rechtfertigung‘ redest. Es kommt so schwerfällig daher. Mir gefällt besser, wie Paulus es sagt: ‚*Gott macht uns gerecht*.‘ Darunter kann ich mir etwas vorstellen.“

Da sieht man den Menschen vor sich, mit dem etwas geschieht. Schau, im Frühjahr streue ich in meinem Garten die Erbsen in das Saatbeet. Die Erbse darf wachsen, das Sonnenlicht erblicken und viele Erbsenschoten hervorbringen. So stelle ich

es mir vor, wenn Gott uns gerecht macht. Zuerst sieht mich Gott, mich oft verlorenes, unbrauchbares Menschenkind, eine taube Erbse sozusagen. Gott sieht mich, wenn mich sonst niemand sieht und ich vergessen im dritten Glied stehe. Gott sagt: ‚Du bist gerecht. Du bist gut, Du bist ganz, Du bist schön. (Ich weiß Martin, so schön bin ich auch wieder nicht). Das alles habe ich aus dir gemacht. *Du bist zu allem nütze*. Du bist ein Gotteskind.‘ Als entlaufene Nonne habe ich vorzüglich verstanden, daß Gott mich brauchen kann, auch ohne das mühevollle Klosterleben. *Gerechtigkeit heißt: in richtigen Beziehungen zu Gott und zu den Menschen leben*. Gott will doch nur, daß die Menschen in richtigen Beziehungen zu Gott und zueinander treten. Unbedingt gehört das dazu. Wir sollen doch nicht einfach nur darüber reden und gerecht herumsitzen. Ich lege doch auch nicht die Erbse in die Saatfurche, damit sie sich über ihr „Gelegt-Sein“ freut.

Ich kann keine einzige Erbse zwingen, sich zu entfalten. Gott läßt die Früchte wachsen: *Das Ganze macht doch nur Sinn, wenn da etwas wächst, schöne, goldene Früchte der Gerechtigkeit, darauf läuft doch alles hinaus, oder nicht?*“ Martin mag den Kopf wiegen und sagen: „Paulus meint: Gott ist gerecht und macht die gerecht, die im Glauben an Jesus Christus leben“ (Röm 3,26). „Genau“, wird Katharina sagen: „Gott pflöpft der alten Eva und dem alten Adam einen ganz neuen Zweig ein, ein Zweiglein der Gottseligkeit, des Gerechtseins, so daß aus dem alten ungerechten, leblosen Baum etwas ganz Neues wird. Aus der alten Wurzel Jesse ist doch auch ein Ros entsprungen. Ich und du, Martin, wir können jetzt auch miteinander in richtigen Beziehungen leben. Es gelingt uns nicht immer. Du weißt es ja. Wir sind halt auch allzumal Sünder. Aber doch gelingt uns auch vieles: Dir und mir. Gott macht uns stark und lebendig. Wir sind alle Priesterinnen und Priester. Erfahren muß das jeder Mensch selbst. Ich kann einem anderen nicht beschreiben, wie ein Apfel schmeckt. Selbst muß man es probieren. *Wenn da keine Kraft gespürt wird, nutzen die vielen Papiere und gemeinsamen Erklärungen zur Rechtfertigungslehre gar nichts*.

Ich habe es erlebt, daß ich neue Kraft bekommen habe, neuen Lebensmut, neuen Glauben. Ich bin über die Mauer gesprungen. Jetzt fürchten Du und ich auch die Mächte und Gewalt nicht mehr, die Dir fortwährend nach dem Leben trachten.

Und noch eins: Du hast mir aufgetragen, die ganze Heilige Schrift zu lesen. Da schreibt der Paulus im Galaterbrief, daß, wenn Gott uns gerecht gemacht hat, wir keine Unterschiede mehr zu machen brauchen zwischen den Herren und Knechten und – hör genau zu, Martin, – zwischen den Frauen und den Männern – und hör noch besser zu – zwischen den Heiden und den Juden.“<sup>1</sup>

Danach wird sie die Tafel abgeräumt haben.

Liebe Gemeinde, ich glaube, daß uns heute im Jahre 1999, besonders uns Frauen, die wir Katharina ernst nehmen wollen, *eine wichtige Aufgabe aufgetragen ist*, nämlich die Rechtfertigungslehre aus den Händen der theologischen Sachverwalter zu retten und sie wieder mit konkretem Leben in Beziehung zu setzen. Denn Luthers großartige Dialektik von „simul iustus et peccator – zugleich gerecht und Sünder“ –

---

<sup>1</sup> Martin Luther hat den ihm besonders lieben Galaterbrief einmal „seine Katharina von Bora“ genannt.

ist zu oft in einen unfruchtbaren Dualismus aufgelöst worden, der nur traurige Sünder/innen hinterließ.

Den Frauen der Reformation lag *die praktische Seite der neuen Theologie* am Herzen. Uns Frauen heute muß im lutherischen und ökumenischen Diskurs *die praktische Seite und ihre theologische Aufwertung am Herzen liegen*. Das sind wir Frauen wie Katharina, aber auch einer anderen Frau aus dieser Region, *Elisabeth von Thüringen*, schuldig.

Die *lateinamerikanische Theologin Elsa Tamez* ist eine derjenigen, die einen bedeutenden Versuch gemacht hat, die Rechtfertigungslehre im heutigen lateinamerikanischen Kontext zum Sprechen zu bringen. Ihr Buch hat den Titel: „Gegen die Verurteilung zum Tode“. Auf Englisch heißt es besser: „Amnesty of Grace – Die Amnestie der Gnade“.

*Rechtfertigung* heißt für sie, daß die Abermillionen Menschen in der „armen Welt“, die völlig ausgeschlossen sind von der Teilhabe an einem menschenwürdigen Leben, an Gesundheitsfürsorge, Arbeit, Brot, Demokratie, sauberem Wasser, Recht auf Land, daß *ihnen* gesagt wird: „Ihr habt ein Recht auf Teilhabe. Ihr seid gut und wichtig und von Gott geliebt.“ Die Rechtfertigungslehre, so sagt sie, darf das wirkliche Leben nicht wie eine Finsternis umgeben, in der alle Katzen grau sind, sprich: Opfer und Täter in einem Atemzug als sündig apostrophiert werden und der Gerechtigkeitssinn und die Verantwortung eingeschläfert werden.

Die Rede vom gerechtmachenden Handeln Gottes, von Gottes Gerechtigkeit muß die *Situationen der Ungerechtigkeit*, und zwar nicht nur in Lateinamerika, erhellen, aufdecken, um sie zu heilen und den Menschen Hoffnung zu geben – oder sie verbreitet eben kein Licht mehr. Elsa Tamez versucht, die reale Welt, in der wir leben, wie Katharinas Gartenerde, in diese Theologie zu mischen.

Dazu ist ein Katharina-Fest gut und nötig: um die *Defizite heutiger Lutherrezeption* besser zu erkennen und einzuklagen. Auch mich – ich gebe es zu – interessiert die Rechtfertigungslehre nicht, wenn in ihr nicht *von der Welt des Jahres 1999* gesprochen wird, von den Menschen neben Dir und mir, die im täglichen Überlebenskampf ihre Daseinsberechtigung erkämpfen müssen, in einer Welt, in der Rechtfertigung nur noch durch Leistung, Aktienbesitz und Cleverness erworben wird und „Gnade“ „megaout“ ist.

Dagegen steht noch immer das Versprechen: „Der Name Gottes heißt: Gerechtigkeit“.

Gott ist gerecht und macht gerecht und befähigt uns, gerecht zu leben. Gerade auch uns Frauen.

Wir sind aufgerufen, die Ansätze der Emanzipation, die die Reformationszeit auch für Frauen aufblitzen ließ, theologisch weiterzuentwickeln und in den Kirchen umzusetzen. Diese Reformation ist noch längst nicht beendet – und wir wollen sie lebendig weiterleben.

So wie es in diesen Stunden in Eisenach erfahrbar war: sehen, spüren und schmecken, daß wir lebendige Gotteskinder sind und auf eine lebendige Geschichte aufbauen. Aufstehen aus dem traurigen und hoffnungsarmen Alltag – sich nicht geschlagen geben – Kraft spüren – durchhalten können.

Sich immer wieder den wunderbaren, großen Zielen Gottes eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt, verschreiben.

*Rechtfertigung für Frauen und Männer im Jahr 1999:* Sich selbst akzeptieren können, loslassen, was uns verkrümmt, aufrechtgehen, für etwas aufstehen, das größer ist als wir selbst, das über uns selbst hinausweist: eine Welt ohne Tränen, ohne Schuld, ohne Hunger, ohne Gewehre, ohne Arbeitslosigkeit. Freude am Leben, am Körper, am Lebendigen, und dies alles als ein Geschenk annehmen können. „Gracias a la vida“ sang die chilenische Sängerin Violeta Para. Wir sagen: „aus reiner Gottesfreundlichkeit“. Laßt uns einander geschwisterlich bei der Hand nehmen und miteinander den schweren, den schönen Weg der Gerechtigkeit gehen.

Amen

Bärbel Wartenberg-Potter

## Gestern – heute – morgen

Vom 10. bis 15. März hat in Springe die 3. *Theologische Konferenz auf der Grundlage der Meissener Erklärung zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Kirche von England* stattgefunden. Sie hatte „Die Einheit, die wir anstreben“ zum Thema und hat damit die Arbeit der zweiten Konferenz über „Sichtbare Einheit und das Amt der Aufsicht (Episkopé)“ fortgesetzt. Es gibt zwischen den beiden Kirchen noch keine Übereinstimmung in der Frage der bischöflichen Sukzession, aber es wurden schon wesentliche Schritte auf dem Weg zur vollen sichtbaren Einheit gemacht, und es wird gemeinsam an der Verwirklichung dieses Zieles weitergearbeitet.

Am 25. März wurde in Wittenberg die bislang umfassendste *Ausstellung über Leben und Wirken der Katharina von Bora (1499 – 1553)*, eröffnet. Erstmals sind acht verschiedene Porträts der Ehefrau von Martin Luther aus der Werkstatt von Lucas Cranach dem Älteren nebeneinander zu sehen.

Vom 16. bis 18. April fand in Dresden die Ökumenische Tagung *„Ist die Hoffnung gegangen? 10 Jahre Texte der Ökumenischen Versammlung in der DDR 1989 – 1999“* statt, die vom Öku-

menischen Informationszentrum initiiert wurde. Es wurde darüber diskutiert, was die Texte der Ökumenischen Versammlung von 1989 bewirken konnten. Die Beschlüsse vom April 1989 wurden mit den politischen Veränderungen, mit der Wende wirksam. Aber die Fragen der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung sind heute ebenso aktuell wie 1989.

Die *südafrikanische Wahrheits- und Versöhnungskommission* ist am 25. April in Berlin mit dem diesjährigen *DiETRICH-BONHOEFFER-Preis* ausgezeichnet worden. Stellvertretend für die 17 Mitglieder zählende Kommission nahm ihr Vorsitzender, der frühere Erzbischof von Kapstadt und Friedensnobelpreisträger Desmond Tutu, gemeinsam mit seinem Stellvertreter Alex Borrairie die mit 10.000 DM dotierte Auszeichnung entgegen. In seiner Laudatio würdigte der ehemalige Generalsekretär des ÖRK, Philip Potter, die Verdienste Tutus und der Kommission um den Aufbau der Demokratie in Südafrika. Der vom Gütersloher Verlagshaus/Verlag Chr. Kaiser gestiftete Preis wurde im vergangenen Jahr erstmals verliehen. Anlaß für die Stiftung war die Fertigstellung der 16bändigen Gesamtausgabe der Werke

des Theologen und Widerstandskämpfers Dietrich Bonhoeffer (1906 – 1945).

Vom 27. bis 28. April tagte in der Missionsakademie Hamburg der 5. Workshop „Ökumene 2000 – Pilgrimage 2000+“. Die Initiative, die auf die Europäische Koordinierungsgruppe für Fragen von Mission und Erneuerung (ECG) zurückgeht, hat dazu geführt, daß an vielen Orten Deutschlands und ganz Europas von verschiedenen Kirchen bzw. ökumenischen Gruppen Pilgerwege vorbereitet werden, die die verschiedensten Formen aufweisen (Exerzitienwege, Wallfahrten, Sternpilgerwege, Hoffnungswege, Brückenwege, Protestwege ...). The Very Rvd. John Arnold, früherer KEK-Präsident (Durham/England) und Pastor Gunnar Grantinger (Pilgerzentrum Vadstena/Schweden) hielten u.a. Referate über die Pilgertradition und -bewegung in ihren Ländern. Informationen sind erhältlich über Dietrich Werner, Missionsakademie, Rupertistraße 67, 22609 Hamburg, außerdem über folgende Internetadressen: pilgrimage2000@bigfoot.com/pilgerwege@t-online.de und die Website www.europilgrimage.org.

Die beiden großen Kirchen wollen sich mit ihrer diesjährigen „Woche für das Leben“ für den Umweltschutz einsetzen. Die ökumenische Aktion unter dem Motto „Gottes Erde – zum Wohnen gemacht“ zeige, wie sehr die Menschheit auf das ökologische Gleichgewicht angewiesen sei, sagte der Vorsitzende des Rates der Evang. Kirche in Deutschland, Präses Manfred Kock.

Der Vorsitzende der katholischen Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof Karl Lehmann, erklärte, Nachhaltigkeit in der Umweltpolitik dürfe keine Modeerscheinung werden, sondern sei eine kontinuierliche Aufgabe. *An der Schwelle zum dritten Jahrtausend wollen beide Kirchen erneut die*

*Verantwortung der Christen für die Schöpfung in die Diskussion bringen und an den Konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung anknüpfen.* Eröffnet wurde die bundesweite Aktion am 2. Mai in der Düsseldorfer Johanneskirche. Die Woche wird gemeinsam von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), der katholischen Deutschen Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken getragen.

Vom 17. bis 19. Mai 1999 fand in der Missionsakademie Hamburg eine Studienkonsultation der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland „Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Auf dem Weg zu einem missionarischen Profil für das nächste Jahrtausend“ statt. Ziel ist es, einen breiten missionstheologischen Dialog und einen interkonfessionellen Beratungs- und Lernprozeß in Gang zu bringen.

Am 29. Mai fand in der Stadthalle zu Kassel das 50jährige Jubiläum des Weltgebetstages der Frauen in Deutschland statt. Die Veranstaltung trug das Motto „Gehen – Sehen – Handeln. Frauen bewegen Ökumene. 50 Jahre Weltgebetstag der Frauen in Deutschland“.

Vom 1. bis 2. Juni fand in Würzburg die 204. Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) statt. Auf der Tagesordnung standen u.a. „Das Wort der Kirchen zur Jahrtausendwende“, „10 Jahre ökumenische Versammlung Dresden“, „Mission und Evangelisation“.

Das Institut für Ökumenische Theologie und Fundamentaltheologie an der Universität Salzburg hat als erstes und bisher einziges in Österreich *einen wissenschaftlichen Kontakt mit der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tartu (Dorpat/Estland)* aufgenommen. Vom 1. bis 6. Juni wurde unter

Leitung von Prof. Dr. Josef Außermaier eine Exkursion nach Estland durchgeführt. Die dortige Lehrveranstaltung stand unter dem Motto „Estlands multi-konfessionelle Gesellschaft in ökumenischer Perspektive“. Sie widmete sich der konfessionellen und kulturellen Vielfalt Estlands als einem historischen Grenzland zwischen Ost und West, das immer wieder ein Schnittpunkt der Begegnung von Völkern, Kulturen und christlichen Kirchen gewesen ist.

Auf dem 28. Deutschen Evangelischen Kirchentag, der vom 16. bis 20. Juni in Stuttgart unter dem Motto „Ihr seid das Salz der Erde“ stattfand, standen Fragen über die Bewältigung des Krieges in Jugoslawien und Kosovo sowie die Forderungen nach einem umfassenden Schuldenerlaß auf der Tagesordnung. 9000 Kirchentagsbesucher demonstrierten für einen Schuldenerlaß der ärmsten Länder der Welt. Auf der Abschlußkundgebung riefen die Organisatoren das „Erlaßjahr 2000“ aus, das ein „Jahr der Gerechtigkeit für alle Menschen der Erde werden soll“. An einem Pilgerweg für ein Ende der „Schuld knechtschaft“ nahmen rund 2000 Menschen teil. Pfarrerin Bärbel Wartenberg-Potter hielt auf dem Birkenkopf den Abschlußgottesdienst für die Pilgerinnen und Pilger.

Mehr als tausend Veranstaltungen gab es allein zum Thema „Lebendige Liturgie“. Deutlich wurde die Sehnsucht der Protestanten und Protestantinnen nach dem Spirituellen und der Wunsch, sich mit der eigenen Kirche auseinanderzusetzen. Großes Interesse gab es am Themenbereich „Zukunft der Kirche“. Die Bibelarbeiten fanden großen Zuspruch.

Der DEKT feierte in Stuttgart sein 50jähriges Bestehen. Er wurde am 31. Juli 1949 durch Reinold von Thadden-Trieglaff und einige seiner Freunde gegründet.

Die *Entscheidung über die Frauenordination droht den Verband der altkatholischen Kirchen, die Union von Utrecht, zu spalten*. Die Bischöfe aus den USA und Kanada lehnen die Ordination von Frauen zum Priesteramt strikt ab. Die deutschen Alt-Katholiken hatten als erste Frauen im Amt zugelassen, auch in Österreich gibt es Priesterinnen, in den Niederlanden soll im September die erste Frau geweiht werden. Auch die Kirche der Schweiz stimmt der Frauenordination zu. Die Ordination von Frauen sorgte in den vergangenen Jahren für große Spannungen innerhalb der 110 Jahre alten Union. 1997 hatten sich die Bischöfe darauf geeinigt, die Entscheidung über die Frauenordination den nationalen Kirchen zu überlassen.

Die römisch-katholische Kirche und der Lutherische Weltbund haben sich auf eine „Gemeinsame offizielle Feststellung“ geeinigt, um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre im vollen Wortlaut zu bestätigen. Beide Kirchen erklären einen „Konsens in Grundwahrheiten“. Sie erklären weiter, daß die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts die in der Gemeinsamen Erklärung dargelegte lutherische und katholische Lehre nicht treffen. Noch kontroverse Fragen wollen die Kirchen im weiteren Dialog erörtern. Voraussichtlich werden die römisch-katholische Kirche und der Lutherische Weltbund diese Gemeinsame Feststellung und damit die Gemeinsame Erklärung am 31. Oktober (Reformatio-nstag) in Augsburg unterzeichnen.

## Von Personen

*Johannes Friedrich*, Nürnberger Dekan, ist am 24. April zum Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern gewählt worden. Er wird am 1. November Nachfolger von Landesbischof Hermann von Loewenich, der in den Ruhestand tritt.

Die UN-Hochkommissarin für Menschenrechte, *Mary Robinson*, erhält in diesem Jahr in Amsterdam den Erasmuspreis. Mit dem mit 300.000 Gulden dotierten Preis werden Persönlichkeiten ausgezeichnet, die einen herausragenden Beitrag auf kulturellem, sozialem oder sozial-wissenschaftlichem Gebiet in Europa geleistet haben.

*Jana Silerova*, tschechische Theologin, ist zur ersten Bischöfin der Hussitischen Kirche gewählt worden. In der Hussitischen Kirche ist mittlerweile jede zweite Pfarrstelle mit einer Frau besetzt; die Frauenordination gibt es seit über 50 Jahren. Die Minderheitskirche in Tschechien geht zurück auf den Reformator Jan Hus.

*Hans Küng*, Vorstandsvorsitzender der Stiftung Weltethos, hat am 27. März die Ehrendoktorwürde der Universität von Wales erhalten. Küng hatte von 1960 bis 1996 einen Lehrstuhl an der Universität Tübingen inne, zuletzt als Direktor des Instituts für ökumenische Forschung. Ebenfalls ist er am 17. April auf der Wartburg in Eisenach für sein Lebenswerk mit dem Preis „Das unerschrockene Wort“ ausgezeichnet worden, der mit 20.000 DM dotiert ist. Er wird an Persönlichkeiten verliehen, die „wie einst der Reformator Martin Luther Zivilcourage bewiesen“ haben.

*Albrecht Hauser*, seit 1984 Referent in der Abteilung Mission, Ökumene und Entwicklungsdienst beim Evang. Ober-

kirchenrat Stuttgart ist als Vorsitzender der Basler Mission/Deutscher Zweig für weitere vier Jahre bestätigt worden.

Landessuperintendent *Walter Herrenbrück* ist als leitender theologischer Repräsentant der Evangelisch-reformierten Kirche am 22. April wiedergewählt worden. Er gehört ebenfalls dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland an und ist dort Beauftragter für den Zivildienst und die Militärseelsorge. Weiterhin ist er Vorstandsmitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland.

*Heidi Hadsell*, Direktorin des Ökumenischen Instituts in Bossey wird nach zweijähriger Tätigkeit die Fortbildungseinrichtung des Weltkirchenrates verlassen und ihre Lehrtätigkeit in Chicago (USA) wieder aufnehmen. Wie der Rat von 339 nichtkatholischen Kirchen am Donnerstag in Genf mitteilte, wird *Wesley Ariarajah* als Interimsdirektor zwischen August und Dezember dieses Jahres die Leitung des Instituts übernehmen. Der methodistische Theologe aus Sri Lanka ist seit vielen Jahren eng mit der Arbeit des Weltkirchenrates verbunden, zuletzt war er stellvertretender Generalsekretär (1993 – 1997). Zur Zeit lehrt er an der Drew University in New Jersey in den USA Ökumenische Theologie.

Pfarrer *Christian Müller*, Mitglied der Kirchenleitung der Herrnhuter Brüdergemeine, wurde am 20. April offiziell in Herrnhut verabschiedet. Er gehörte 28 Jahre der Kirchenleitung an, davon 21 Jahre in der damaligen DDR und schied jetzt aus dem aktiven Dienst aus.

*Dr. Wolfgang Lorenz* wurde zum neuen Präsidenten des Bundes Evange-

lich-Freikirchlicher Gemeinden gewählt. Der bisherige Vizepräsident und Direktor des Diakoniewerkes Bethel in Berlin tritt die Nachfolge des im Februar verstorbenen Walter Zeschky an.

*Margot Käßmann*, amtierende Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages und Mitherausgeberin der ÖR, wurde zur Bischöfin der Evang.-Luth. Landeskirche Hannovers gewählt als Nachfolgerin von Landesbischof Horst Hirschler, der im September in den Ruhestand geht.

*Es vollendeten  
das 60. Lebensjahr:*

der Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schaumburg-Lippe, *Heinrich Herrmanns*, am 9. April;

*Klaus Wollenweber*, Bischof der Evangelischen Kirche der schlesischen Oberlausitz, am 5. Mai;

*das 65. Lebensjahr:*

*Luise Schottroff*, Professorin für Neues Testament an der Gesamthochschule Kassel, eine der bekanntesten feministischen Theologinnen in Deutschland, am 11. April;

*das 70. Lebensjahr:*

*Martin Kruse*, früherer Ratsvorsitzender der EKD (1985 – 1991), Bischof der

Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg von 1977 bis 1994, am 21. April;

*Heino Falcke*, früherer Erfurter Propst, einer der profiliertesten evangelischen Theologen in Ostdeutschland, am 12. Mai;

*Hans-Dieter Döpmann*, langjähriger Professor für Kirchengeschichte und Ostkirchenkunde, Mitgestalter der Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen, am 15. Mai;

Prof. Dr. *Gerhard Grohs*, von 1977 bis 1995 Mitherausgeber der Ökumenischen Rundschau, am 24. Juni;

*das 75. Lebensjahr:*

der langjährige Fernsehpfarrer und bekannte Publizist, von 1961 bis 1981 Rundfunkbeauftragter der württembergischen Landeskirche, *Johannes Kuhn*, am 21. April.

*Verstorben sind:*

Monsignore *Clemente Riva*, einer der herausragenden Vermittler zwischen der Katholischen Kirche und dem Judentum, am 30. März im Alter von 76 Jahren in Rom;

*Aaron Tolen*, einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen (1991 bis 1998), im Alter von 61 Jahren am 7. April in Jaunde (Kamerun).

# Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen am 31. Mai 1999)

## I. Ökumenischer Rat der Kirchen / Ökumenische Bewegung

*Themenheft „Echoes from the Harare Assembly“: Botschaft und Berichte von der 8. Vollversammlung des ÖRK in Harare und Beiträge zum Thema „Reading the Bible in Today's World“ (Kenneth J. Thomas), „... in a Pluralistic Context“ (S. Wesley Ariarajah), „Fifty Years of Bleeding. A Storytelling Feminist Reading of Mark 5:24-43“ (Musa W. Dube Shomanah), „Reading the Bible from an African Perspective“ (Musimbi Kanyoro), „Reading the Bible from the Orthodox Church Perspective“ (Petro Vassiliadis), EcRev 1/99;*

*Themenheft „A Jubilee in Harare“; darin: Evangelicals at and beyond Harare: convergent, divergent or parallel ecumenism? (George Vandervelde), The crisis of the orthodox participation in the ecumenical movement? (Adelbert Davids), Caribbean Ecumenism (Joop Vernooij), Witness God's finger lifting evil (Wiel Eggen), Exchange 2/99;*

*Assemblée de Harare. Réponse au pasteur Konrad Raiser par le métropolitain Damaskinos, Istina 2/99, 122;*

*Georges Tsetsis, Les problèmes relationnels des orthodoxes avec le Conseil Oecumenique des Églises, ebd., 132;*

*Peter Bouteneff, Notes and Comments. The Orthodox at the Harare Assembly, St. Vladimir's Theological Quarterly 1/99, 79;*

*Wolfgang Klausnitzer, Zur Situation und zum Weg der Ökumene, Anzeiger für die Seelsorge, HerKorr 5/99, 227;*

*Klaus Wilkens, Zusammenstoß der christlichen Kulturen (Vollversammlung von Harare), Der Überblick 1/99, 85.*

## II. Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Osterdatum

*Dagmar Heller, La date de Pâques: un facteur de division entre les Églises? Istina 2/99, 135;*

*Vers une date commune de Pâques: Colloque du Conseil Oecuménique des Églises et du Conseil des Églises du Moyen-Orient, ebd., 147 ff.*

## III. Rechtfertigungsdebatte

*Otto Schnübbe, Ohne Wanken. Das Verhältnis von Gnade und Freiheit als Schlüsselproblem in der Rechtfertigungsdebatte, ZeichZ 5/99, 26 ff;*

*Heinz Schütte, Gottes Geschenk an die Menschen. Zu einer Neuformulierung der Rechtfertigungsbotschaft, KNA-ÖKI 16/99, 14-16;*

*KNA-Sonderveröffentlichung, Ringen um die Wahrheit. Kirchen im Dialog über die Rechtfertigungslehre (130 Seiten, DM 29,80, zu beziehen bei KNA, Katholische Nachrichten-Agentur GmbH, Medien Vertrieb/Leserservice, Postfach 180, 53008 Bonn).*

## IV. Aus der römisch-katholischen Kirche

*Bernd Jochen Hilberath, Theologie des Laien. Zu den Spannungen zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Laien-Instruktion, StimZ 4/99, 219 ff;*

*Herrmann J. Pottmeyer, Auf fehlbare Weise unfehlbar? Zu einer neuen Form des päpstlichen Lehrens, ebd., 233 ff;*

*Wolfgang Thönissen, Gemeinschaft durch Teilhabe. Ein katholisches Modell*

für die Einheit der Kirchen, HerKorr 5/99, 240-245;

*Josef Sudbrack* SJ, Geistliche Vaterschaft – Geistliche Mutterschaft, IntKathZ „Communio“, 2/99, 128–136.

#### V. Religionsunterricht

*Martin Schuck*, Islamischer Religionsunterricht? MDKonfInst 2/99, 21 f;

*Therese Wieland*, Um Himmels willen! Christliche Werteerziehung in Familie und Schule, KNA-ÖKI 16/99, 5–13.

#### VI. Frauen und Kirche

*Jürgen Becker*, Die Mitwirkung der Frauen in den urchristlichen Gemeinden, MDKonfInst 2/99, 23 ff;

*Christiane Gerber*, Vom kleinen zu den großen Unterschieden. Neue Literatur über das Leben jüdischer Frauen in der Antike; EvTheol 2/99, 150–160;

*Eva Maria Synek*, Das Frauendiakonat der Alten Kirche und seine Rezeption durch die orthodoxen Kirchen, OstkirchlStud 1/99, 3–21;

#### VII. Weitere interessante Beiträge

*Matthias Franz*, Südafrika: Kirchen und Gesellschaft im Umbruch, MDKonfInst, 32 ff;

*Felix Wilfred*, Asiatische Theologie an der Wende zum neuen Jahrhundert. Unbeantwortete Fragen und neue Horizonte. EMW-Inform 119, 2/99;

*Tinus Olthoff*, Protestantische Kirchen in den Niederlanden. Über Hintergründe und Zusammenhänge der Kirchenvereinigung, RefKirchenZ, 3/99, 103;

*Georg Evers*, Gefährdete Toleranz. Indien und die Gewalt gegen seine christliche Minderheit, HerKorr 5/99, 254–259;

*Harald Müller*, Vom Kampf der Kulturen zum Dialog der Menschen. Wege zu einem vernünftigen Umgang mit dem Fremden – und zu einem versöhnlichen Zusammenleben der Kulturen, Publ-Forum 9/99, 6–8;

*Margot Käßmann*, Seismograph der Kirche. Der Deutsche Evangelische Kirchentag wird fünfzig, EvKom 5/99, 34–37.

#### VIII. Dokumentationen

Gemeinsame Erklärung von drei alt-orientalischen Patriarchen (Kairo, 11. März 1998), Orthodoxes Forum, 2/98, 259 ff;

„Bewertung neuer Fakten in den Beziehungen zwischen der Orthodoxie und der ökumenischen Bewegung.“ Abschlusdokument des Interorthodoxen Treffens (Thessaloniki, 29. April – 2. Mai 1998), ebd., 259 ff;

Zwei lutherische Stimmen zur Struktur des Protestantismus bringt die epd-Dokumentation 17/99: Präsident *Friedrich-Otto Scharbau*, VELKD, plädiert für eine gesamtkirchliche Verantwortung von EKU und VELKD, *Bischof Christian Krause*, LWB, schlägt eine Verknüpfung von Reformiertem und Lutherischem Weltbund vor.

Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) gibt in der Reihe „*Texte aus der VELKD*“ (Nr. 84/1999) die Dokumentation einer soziologischen Studie über die Gestaltung von Gottesdiensten heraus. Sie kann beim Luth. Kirchenamt der VELKD in Hannover, Postf. 510409, 30634 Hannover, angefordert werden.

## Neue Bücher

### ZUR RECHTFERTIGUNGSLEHRE

*Elsa Tamez*, Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen, Edition Exodus, Luzern 1998, 243 Seiten. Br. DM 45,-.

„Ein erstes Zeichen dafür, daß auch dort Leben herrscht, wo in der Form von Hunger und Bedeutungslosigkeit der Tod lauert, wäre die Wiederentdeckung, daß die in der Sünde ertrunkene Menschheit Züge Gottes trägt. Es gilt, auch in den ‚Höllen‘ den Pulsschlag Gottes zu spüren und auf der Müllhalde Gnade zu erfahren“ (S. 190f). So zwei Kernsätze aus einer Publikation, mit der die Autorin, eine aus Mexiko stammende methodistische Theologin, in Lausanne promovierte. Auf Spanisch erschien sie 1991 unter dem Titel „*Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*“ in einer Veröffentlichung des „Departamento Ecuemenico de Investigaciones“ am Lateinamerikanischen Bibelseminar in San José/Costa Rica. Dort lehrt Elsa Tamez seit 1979. Der „Edition Exodus“ ist sehr zu danken, daß sie dieses wichtige, bewegende Buch nun auch auf Deutsch zugänglich macht.

Exodus – das heißt diesmal Auszug aus einer Weise, die Rechtfertigung zu lehren und zu verkündigen, die ihre Spitze in der Vergebung individueller Schuld hat. Die Verfasserin bestreitet nicht, daß solche Vergebung in dem durch die Rechtfertigung der Armen durch Gott ausgelösten Geschehen eine wichtige Stelle inne hat; wie sollte sie auch sonst das Herrengebet mitbeten können. Doch wo – wie z. B. in Latein-

amerika – Menschen durch strukturelle Sünde „zu Nullen herabgewürdigt, ja zum physischen Verhungern verdammt werden“ (S. 3), bleibt eine auf die Vergebung individueller Schuld zentrierte Rechtfertigungsbotschaft abstrakt, d. h. sie sieht nicht den „geschichtlichen Grund“, der „hinter jedem Armen als Verursacher steht“ (S. 48). Wird dieser Grund übersehen, dann – so der Vorwurf an die traditionelle Lehre und Botschaft in lateinamerikanischem Kontext – bewirkt dies einen solchen „Abgrund zwischen der Lehre und der Wirklichkeit unserer Völker, daß erstere in einem Sumpf von Zweideutigkeiten dahindümpelt, was wiederum der Manipulation Tür und Tor öffnet“ (S. 10). Der Verdacht, eine „auf einer abstrakten, individuellen, allgemeinen Ebene“ definierte Rechtfertigung „bringe eher den Unterdrückern etwas als den Armen“, trifft Kernaussagen reformatorischen Christentums. Um so dringlicher ist seine Überprüfung. Diese soll aber weniger den Verdacht bestätigen, als die Gründe erhellen, warum unter den Lebensbedingungen der Armen Lateinamerikas Rechtfertigung aus Gnade durch Glauben, Gott als ihr absoluter Urheber und Rechtfertigung als Vergebung nicht zur Freiheit und Würde der Kinder Gottes führen kann, sondern vorhandene Entwürdigung und Gefangenschaft in einem System des Todes bestätigt.

Kernfrage an uns also: In welcher Betroffenheit befassen wir uns ähnlich tiefgreifend mit Mißbrauch und Mißverständnissen dessen, was seit der Reformation in der westlichen Kirche als Hauptartikel des Glaubens strittig ist? Oder aktualisiert: Wäre solches auf dem Weg zu einer „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung“ geschehen, dann

hätte diese ihre Resonanz nicht erst auf theologiespezifischen Protest hin gefunden, sondern – wie bei Elsa Tamez für Lateinamerika – unseren Lebensnerv getroffen.

Wichtig ist, die Funktion des zweiten Kapitels („Rechtfertigung aus dem Glauben – befreiende Theologie bei Paulus“) im Zusammenhang einer Dissertation zu sehen und von seiner systematischen Zuspitzung auf die „Schlußfolgerung: gegen alle (sic!) Verurteilung – die Logik des Geistes“ zu unterscheiden. Geschichte das nicht, so verliert dieses Kapitel seine Brisanz und erscheint wenigstens teilweise als Fleißarbeit, in der die neutestamentlichen Zeitverhältnisse „cum ira et studio“ beschrieben werden. Meisterschaft dagegen beweist das Buch im dritten Kapitel, vor allem in dessen Hauptteil „Rechtfertigung als Behauptung von Leben für alle“ (S. 183–227).

Auch für Lehre und Verkündigung hierzulande lohnt es mit Sicherheit, wie die Autorin Rechtfertigung und Rückgewinnung der Gottebenbildlichkeit streng aufeinander zu beziehen. Indem sie im Diskurs „unterschiedliche Logoi zusammenführt“, nämlich denjenigen der Ankunft des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit in Jesus Christus und den anderen, der vom Schrei der Unterdrückten nach Leben ausgeht, läßt sie den obsolet gewordenen Gegensatz von forensischer und effektiver Rechtfertigung hinter sich und stellt uns zugleich vor die Frage: Wie halten wir es im Gegenzug mit dem oft lautlosen Schrei sowohl der Armen als auch vieler in den Tod verliebter Atheisten in unserer Wohlstandsgesellschaft? Gewiß, es gibt schärfste Unterschiede, aus welchem Mund jenes „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich/uns verlassen“ zum Himmel dringt. Doch der Schrei hat dasselbe Ziel: „Die Herausforderung in

unserer gegenwärtigen Welt besteht darin, daß der erste Logos zu einer wirkungsvollen Antwort auf den Schrei des zweiten wird und daß der zweite Logos Gott als einen solidarischen Weggefährten gelten läßt“ (S. 197). Im Zusammenreffen dieser beiden Logoi gewinnen – so Tamez – die Ausgeschlossenen ihre ihnen von Gott zuge dachte Würde und werden allererst zu eigener Schuleinsicht und -vergebung fähig. Von hier aus ist dann eine Neuinterpretation protestantischer Kernaussagen zu Glaube und Kirche möglich, dank deren diese nicht mehr einem „System des Todes“, sondern „dem Leben für alle dienen“ (S. 205).

Weitergedacht werden müßte vor allem daran, daß die Unterdrückten und Ausgeschlossenen sich in der ihnen zuteil werdenden Befreiung und Würde ja ihrerseits differenzieren und daß dies kontextual, also pluralistisch geschieht. Das bekommt in Lateinamerika mit der Zunahme von Gemeinschaften und „Sekten“ protestantischer Herkunft vor allem die römisch-katholische Kirche zu spüren, was wiederum ökumenisch gesehen die als Lösung vorgeschlagene „gemeinschaftliche Feier der Gnade“ (S. 204ff) empfindlich stört. Freiheitsbewegungen, die diese Differenzierungen mißachteten, glitten in der Geschichte bisher leicht in neue Gewaltherrschaft ab. Hier könnten europäische Erfahrungen den dringend gebotenen Diskurs mit Perspektiven, wie sie Elsa Tamez vertritt, vor wiederauflebenden, sozialistischen Romantizismen bewahren.

Insgesamt also endlich wieder ein Buch, das – Lernbereitschaft vorausgesetzt – weit über die Grenzen bisheriger Befreiungstheologie hinausführt und den Horizont öffnet für einen alle Weltregionen einbeziehenden Dialog zur Rechtfertigung.

Hans Vorster

*Sinfonia Oecumenica*. Feiern mit den Kirchen der Welt. Worships with the churches in the world. Célébration avec les Eglises du monde. Comuni6n con las iglesias del mundo, hg. v. Dietrich Werner u. a., Gütersloher Verlagshaus / Basilea Verlag, Basel 1998. 983 Seiten. Gb. DM 68,-.

Der Ökumenische Rat der Kirchen, dem mittlerweile rund 330 Kirchen aus allen Ländern der Welt angehören, feierte Anfang Dezember 1998 während der 8. Vollversammlung in Harare/Simbabwe sein 50jähriges Jubiläum. Durch die ökumenische Bewegung haben sich während der letzten fünf Jahrzehnte in den zwischenkirchlichen Beziehungen tiefgreifende Veränderungen vollzogen, die auch in das gottesdienstliche Leben von Gemeinden, Gruppen und Kommunitäten hineinreichen. In der liturgischen Gestaltung und im musikalischen Leben in Gottesdiensten hat ein Prozeß der gegenseitigen Bereicherung stattgefunden, der eine tiefgreifende Anteilnahme und Anteilgabe zwischen den verschiedenen Traditionen konfessioneller Spiritualität in der ökumenischen Gemeinschaft der Christenheit ermöglicht hat.

Einer deutsch-schweizerischen Projektgruppe ist es nun auf einzigartige Weise gelungen, diesen Austausch im Sinne gelebter Ökumene in den Kirchen zu dokumentieren und Beispiele für eine ökumenisch-liturgische Bereicherung des gottesdienstlichen Lebens in Gemeinden und Gruppen zusammenzustellen. Das im Herbst letzten Jahres erschienene Werk „Sinfonia Oecumenica“ ist eine Sammlung von rund 100 Liturgien aus verschiedenen konfessionellen Traditionen und kulturellen Regionen dieser Erde. Sie stellen Impulse für eine lebendige liturgische

Gestaltung und eine interkulturelle Öffnung des Gottesdienstes bereit. Ein absolutes Novum im Bereich der ökumenischen und gottesdienstlichen Publikationen! Jede Liturgie wird in vier Sprachen (Englisch, Deutsch, Französisch, Spanisch) im parallelen Spaltendruck wiedergegeben, so daß ein Mitlesen in der Sprache der jeweils anderen Nationalität möglich ist. Auf rund 1000 Seiten wird eine beeindruckende Vielfalt von gottesdienstlichen Entwürfen dargeboten. Sie sind sorgfältig redaktionell bearbeitet und decken Bereiche ab, die sich sowohl für Grundanlässe im Leben einer Ortsgemeinde oder einer örtlichen christlichen Versammlung als auch auf Themen und Anlässe im Kirchenjahr beziehen.

Neuartig ist zudem, daß überdies eher ungewöhnliche Anlässe liturgischer Gestaltung mit ökumenischen Entwürfen vertreten sind. So finden sich z.B. Liturgien zu Krankheit und Heilung, Segnungsliturgien, Liturgien zu Pilgerwegen ebenso wie liturgische Entwürfe zum Israel-Sonntag und Shoah-Gedenktag. Impulse aus der feministisch-liturgischen Bewegung sind bewußt in die verschiedenen Teilkapitel integriert, um ihnen den Status von Sonderveranstaltungen am Rande des Gemeindelebens zu nehmen. Waren bisher ökumenische Liturgien für die ortsgemeindliche Verwendung nur schwer zugänglich, so bietet dieses Werk eine für den Gemeindegottesdienst vor Ort direkt verwendbare, praxisnahe und gut nachvollziehbare Sammlung. Redaktionelle Kurzanleitungen geben den jeweiligen konfessionellen oder kulturellen Sitz im Leben einer Liturgie präzise an. Das Buch liefert keine „fertigen“ Gottesdienste. Es will mit den Entwürfen vielmehr zu einer eigenen ökumenisch inspirierten Gottesdienstgestaltung anregen.

Das Werk gehört in die Grundaussstattung jeder Pfarramtsbibliothek und eignet sich zugleich als ein Geschenk für viele Anlässe der ökumenischen Bewegung, des Besuchs von Partnerschaftsgruppen sowie der internationalen Begegnung zwischen Menschen aus verschiedenen Kulturkreisen. Es wendet sich in erster Linie an Personen in Pfarramt, Gemeindeleitung, Kirchenleitung und Religionsunterricht sowie natürlich an ökumenisch engagierte Gruppen. Auch für das im engeren Sinn liturgiewissenschaftlich interessierte Publikum kann sich dieses Werk als eine Fundgrube für neue Entwicklungen im ökumenisch-liturgischen Bereich erschließen.

Nach dem internationalen ökumenischen Liederbuch „Thuma Mina“, das sich seit seinem Erscheinen 1995 großer Resonanz erfreut, ist dies ein zweites erfolgreiches Ergebnis der Zusammenarbeit zwischen Basler Mission und Missionsakademie an der Universität Hamburg, zu dem den Herausgebern und Herausgeberinnen gratuliert werden kann.

*Christine Lienemann-Perrin*

## NEUES TESTAMENT

*Hubert Frankemölle*, Der Brief des Jakobus. Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament. Band 17/1: Kapitel 1 (GTB 517) und Band 17/2 Kapitel 2–5 (GTB 518). Gütersloh 1994. 365 und 395 Seiten. DM 58,- bzw. DM 64,-.

Der Jakobusbrief hat es schwer, sich Gehör zu verschaffen. In den evangelischen Kirchen hängt ihm unvermindert und offenbar unausrottbar Martin Luthers Verdikt von der „strohernen Epistel“ an. Er wird weiterhin fast nur an dem Maßstab der paulinischen

Rechtfertigungslehre gemessen. In der römisch-katholischen Theologie verwendet man ihn noch gern konfessionspolemisch gegen ihre vermeintliche Engführung durch das „allein durch den Glauben“ der Reformation. Die wertvollen Einblicke in die Auslegungsgeschichte seit den Tagen der Kirchenväter in diesem Kommentar zeigen, daß man sich schon immer Mühe geben mußte, einen Ausgleich zwischen diesen zwei markanten biblischen Zeugen des Evangeliums zu finden. Es ist freilich erstaunlich, in welchem Umfang sich die neueste Forschung in beiden Kirchen um ein authentisches Verständnis des Jakobusbriefes bemüht. Der Verfasser, Universitätsprofessor für Neues Testament in Paderborn, hat sich offenkundig eingehend mit ihr befaßt und zieht auch die Werke früherer Generationen, etwa aus dem letzten Jahrhundert, zu Rate. Natürlich leugnet er seine Beheimatung in der katholischen Tradition nicht. Er verfährt aber mit nennenswertem Erfolg das Ziel, dem originären, anspruchsvollen und durchaus theologischen Anliegen dieses sperrigen Briefes jenseits konfessioneller Vorverständnisse auf die Spur zu kommen.

Der Jakobusbrief ist ihm zufolge eine mit großer Sorgfalt abgefaßte neutestamentliche Weisheitsschrift in brieflicher Form von eindrucksvoller Geschlossenheit. Er spricht in eine geschichtlich vollkommen andere Gemeindesituation als Paulus und ist gegenüber seiner Theologie selbständig. Dabei fußt er auf der Lehrtradition der frühjüdischen Weisheitstheologie und kann durchaus als eine Aktualisierung des Buches Jesus Sirach gelesen werden. Er wendet sich an eine christliche Gemeinde und will sie zu einem ungeteilten, zu einem „vollkommenen“ Leben im Glauben führen. Darin berührt er sich mit dem Evangelisten Matthäus, bei dem die

frühchristliche Sammlung der Worte und Gleichnisse Jesu in Auslegung des Gotteswillens zu einer Lehre von der „besseren Gerechtigkeit“ gestaltet und in einen christologischen Rahmen gestellt worden ist. Ähnlich wie dem ersten Evangelisten, der ebenfalls in dieser Weisheitstradition steht, geht es auch dem Jakobusbrief um einen durch das Tun bewährten und verwirklichten Glauben an das Evangelium, der anders dem göttlichen Gericht verfällt. Das ist natürlich auch Paulus nicht fremd, bei dem aber das Verständnis von Glauben und Werken und ihr Verhältnis zueinander adressatenorientiert entsprechend der Problemsituation anders akzentuiert ist. Der Jakobusbrief ist ein Erweis dafür, daß es nicht nur die soteriologisch-„kerygmatische“ Fassung des Evangeliums gibt, sondern auch die ethisch-„weisheitliche“ mit ihrer erfahrungsgesättigten und an die Vernunft appellierenden, pragmatischen Theologie, der kein systematisches Interesse zugrunde liegt, sondern die vorzugsweise additiv verfährt. Das schließt eine Christologie nicht aus; sie ist freilich wie bei der frühen Überlieferung der Worte Jesu eher „implizit“ zu nennen.

Der Verfasser glaubt, daß der Jakobusbrief auf diese Weise wieder zu seinem „theologiegeschichtlichen Ort“ kommt und daß so eine ökumenische Verständigung über ihn möglich wird. Das steht wirklich zu hoffen.

Heinz Joachim Held

Petr Pokorný, *Theologie der lukianischen Schriften*. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998. 225 Seiten. Kt. DM 48,-.

Der renommierte Prager Neutestamentler Petr Pokorný (u.a. 1994/95 Präsident der internationalen Fachgesell-

schaft *Studiorum Novi Testamenti Societas*) ist bisher besonders mit Arbeiten und Kommentaren zum Epheser- und Kolosserbrief hervorgetreten, also neutestamentlichen Schriften, die in der deutschsprachigen protestantischen Exegese unseres Jahrhunderts lange Zeit theologisch eher kritisch beurteilt worden sind. Letzteres gilt noch mehr für die lukianischen Schriften, denen sich P. in der vorliegenden Studie widmet. Im Vorwort deutet er an, daß er schon in den sechziger Jahren, trotz der damals in der Exegese verbreiteten Bewertung, die lukianische Theologie als besonders inspirierend zu schätzen gelernt habe, und zwar im Kontext eines atheistischen Milieus, in welchem doch punktuell Interesse an der Bibel und am christlichen Erbe erwachte. Solche kritisch inspirierende Wirkung erhofft er sich von der theologischen Erschließung der lukianischen Schriften auch heute, insbesondere „sowohl für die Bestimmung christlicher Gruppenidentität als auch als Beitrag zu einem neuen Weltethos“. Folgerichtig bekommen in den fünf Kapiteln des Buches die Themen Ekklesiologie („Das Volk Gottes bei Lukas“, 38–85), Christologie und Soteriologie („Gott, der Heiland“, 110–176) sowie das Ethos („Der handelnde Mensch“, 177–195) besonderes Gewicht. Außerdem enthält das Buch eine historische und theologische Einführung in die lukianischen Schriften („Herkunft und Bedeutung“, 11–37) und ein Kapitel zum lukianischen Geschichtsverständnis („Das Heil und die Zeit“, 86–109).

Durchgehende Linien der Interpretation sind, abgesehen von der Intention einer theologischen Ehrenrettung des *Auctors ad Theophilum* gegenüber Vorurteilen und Klischees der jüngeren Forschungsgeschichte, zum einen der Vergleich der lukianischen mit der paulinischen Theologie, zum anderen die

Reflexion über das Verhältnis von Kirche und Israel, von Evangelium und Schrift in lukanischer Perspektive.

Ausführliche Exegesen charakteristischer Texte (Lk 2,22–40; 15, 11–32; 18,9–14; 24,13–35; Apg 17,16–33) entfalten die thematischen Darlegungen und unterstreichen die in ihnen herausgearbeiteten Tendenzen lukanischer Theologie. Eindrucksvoll ist die Auslegung zum Gleichnis vom verlorenen Sohn (155–176), die diesen Text als Mitte des lukanischen Doppelwerkes und Herzstück lukanischer Soteriologie zu erkennen gibt. Hier kommt exemplarisch die „lukanische(n) Auffassung des barmherzigen Gottes, der das Verlorene sucht“ (143) zur Sprache. Von dieser Gottesauffassung her wird einsichtig, warum die Heilsbedeutung Jesu bei Lukas nicht auf seinen Tod konzentriert ist (wie z.B. bei Paulus oder auch in einem Wort wie Mk 10,45), sondern ausgeweitet wird auf sein ganzes Leben. „Der Dienst Jesu ist ... das Öffnen der Tür in die Gemeinschaft des Reiches Gottes, das Suchen der Verlorenen“ (138 zu Lk 22,27). Jesus wird bei Lukas „als vollmächtiger Verkündiger der Vergebung Gottes geschildert ... als derjenige, der in seinem ganzen Leben das Heil Gottes vergegenwärtigt“ (131). In der lukanischen Passionsgeschichte erweist sich, daß die „Solidarität Jesu mit den Sündern, die bis in den Tod reicht, eine tiefe Konsequenz des Suchens und Rettens (ist), ein Beleg dessen, daß die Visitation Gottes in dieser Welt ein Ausdruck der Gnade Gottes ist“ (144). „Das Lukasevangelium ist ein Evangelium für Verlorene.“ (127)

Nach P. ist „für die heutigen Menschen aus verschiedenen Kulturen und religiösen Traditionen ... das lukanische Bild des Heils in Jesus Christus verständlicher als die meisten anderen urchristlichen Christologien, mit denen

es aber als Deutung der älteren Aussagen nicht im Widerspruch stehen will.“ (176)

*Karl-Wilhelm Niebuhr*

## KONTROVERSE UM DAS FILIOQUE

*Maria-Helene Gamillscheg*, Die Kontroverse um das Filioque. Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre. Augustinus-Verlag, Würzburg 1996. 230 Seiten. Br. DM 58,-.

Die fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1993 in Santiago de Compostela hat die Kirchen aufgefordert, „um der ökumenischen Gemeinschaft willen zum ursprünglichen Text des (nicänokonstantinopolitanischen) Glaubensbekenntnisses zurückzukehren, ohne spätere Hinzufügungen, die einseitig eingefügt worden sind“ (Santiago-Bericht S. 227). Dieser Vorschlag, der darauf hinausläuft, daß die Kirchen westlicher Tradition die filioque-Klausel weglassen, wurde schon öfter auch von katholischer Seite gemacht, um „eines der größten theologischen Hindernisse auf dem Weg zur Einheit zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Christen“ aus dem Weg zu räumen. Maria-Helene Gamillscheg nimmt dieses Problem in ihrer (bereits 1989 eingereichten, aber erst 1996 veröffentlichten) Dissertation am Institut für Patrologie und Ostkirchenkunde der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien auf und bietet damit den theologischen Hintergrund für die obengenannte Forderung.

Sie macht darin deutlich, daß die Grundproblematik auf unterschiedlichen theologischen Ansätzen beruht: „die lateinische Tradition...geht ursprüng-

lich von der Betonung der Einheit des Wesens aus und kommt von ihr zur Dreiheit der Personen im einen Gott. Ist dabei für westliche Theologen das Filioque wegen des Zugangs von der Einheit des Wesens eine notwendige Konsequenz, so ist gerade die Angst vor der Gefährdung dieser Einheit durch das Filioque einer der Gründe, die östliche Theologen diesen Ausdruck ablehnen lassen. Die östliche Theologie geht von der lebendigen Begegnung mit dem Vater durch den Sohn im Hl. Geist aus...und denkt von hier aus über das Verhältnis der drei Personen zur einen Wesenheit...nach (S.15). Es geht also sowohl im Osten wie im Westen um die gleiche Sache, nämlich die Bewahrung der Einheit der drei Personen. Die Autorin will zeigen, „daß die östliche und die westliche Theologie versuchen, von verschiedenen Wegen aus denselben ‚Gipfel‘ zu erreichen...“ (S. 16).

Dazu werden aus der Darstellung der bisherigen Einheitsbemühungen (v.a. zwischen Orthodoxen und Altkatholiken wie auch zwischen Orthodoxen und Anglikanern sowie in der Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zur Filioque-Frage in den siebziger Jahren) mehrere Positionen und Lösungsmöglichkeiten herausgearbeitet und diskutiert.

Dabei wird deutlich, daß es eine gut fundierte gemeinsame Grundlage zwischen Osten und Westen gibt und daß das Filioque nach der heutigen Auffassung nicht ein Widerspruch zum orthodoxen Glaubensbekenntnis ist. Daraus wird der Schluß gezogen, daß es für die katholische Seite kein Problem sein sollte, das Filioque aufzugeben, gleichzeitig sollte aber auch von der orthodoxen Seite anerkannt werden, daß es verschiedene Ausdrucksmöglichkeiten für dieselbe Sache gibt, v.a. wenn es sich um ein göttliches Geheimnis handelt,

das nicht mit menschlichen Worten ausdrückbar ist. Das Weglassen des Filioque auf westlicher Seite sowie auf östlicher Seite die Anerkennung der westlichen Theologie als legitim könnte eine Brücke zur Einheit bilden.

Interessant an dieser Untersuchung, neben der klaren theologischen Forderung, sind immer wieder eingestreute, wenn auch nicht systematisch reflektierte Überlegungen zu hermeneutischen Grundvoraussetzungen für das Gelingen ökumenischer Dialoge. So wird z.B. die *Maxime* öfter wiederholt: „*In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*“. Im Hinblick auf die Filioque-Diskussion bedeutet dies anzuerkennen, daß es verschiedene Möglichkeiten des Ausdrucks gibt. Es ist außerdem wichtig, daß jede Seite bei sich selbst beginnt und nicht einfach nur Forderungen an die andere Seite stellt.

Betrachtet man den langen Zeitraum, in dem bereits Einigungsverhandlungen in dieser Frage im Gange sind und die derzeitige Situation, so kommt der Leser eher zu einer Ernüchterung. Das wird bestärkt, wenn man Einzelheiten wahrnimmt wie z.B. die Erkenntnis, daß 1874/75 „sich die neu emporkommende historisch-kritische Methode bei den Russen schon viel stärker durchgesetzt hatte als bei den westlichen Gesprächspartnern“ (S. 48f). Gleichwohl bleibt die Autorin recht hoffnungsvoll im Hinblick auf zukünftige Lösungen.

Dabei konzentriert sie sich allerdings auf die römisch-katholisch – orthodoxe Situation und versucht, das bereits im Gespräch mit Altkatholiken und Anglikanern Erreichte dafür fruchtbar zu machen. Leider wird die neuere Diskussion in Glauben und Kirchenverfassung nur am Rande aufgenommen. Durch diese Begrenzung wird die Arbeit jedoch erfreulich kurz und übersichtlich. Sie gibt gerade demjenigen, der sich in

die Problematik einarbeiten will, einen guten Überblick und eine Einführung in die theologische Sachlage und die bisher geführten Diskussionen. Deutlich ist aber auch, daß der theologische Dialog an einen Punkt gelangt ist, wo als nächstes konkrete Schritte von Seiten der Kirchenleitungen an der Reihe sind. Da dies erfahrungsgemäß nicht von heute auf morgen geschieht, ist es um so wichtiger, daß Bücher wie das vorliegende das „ökumenische Gedächtnis“ wachhalten, damit nicht in jedem Dialog von neuem angefangen wird. Die gut verständliche Sprache und die übersichtliche Darstellung sind dabei eine große Hilfe.

Dagmar Heller

*Weitere empfehlenswerte Bücher:*

*Zu einer Hoffnung berufen. Das Evangelium in verschiedenen Kulturen.* Berichtsband zur 11. Konferenz für Weltmission und Evangelisation in Salvador da Bahia 1996. hg. von Klaus Schäfer. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1999, 256 Seiten, DM 19,80.

*Teil I:* Eindrücke von der Konferenz; Historische und theologische Einordnung; Zum Ertrag der Salvador-Konferenz für die Kirchen in Deutschland; Erfahrungsberichte aus der Arbeit der Sektionen. *Teil II:* Dokumentation: Botschaft, Akte der Verpflichtung, Berichte aus den Sektionen, Hauptvorträge, Themenforen. *Teil III:* Salvador – ein Wegweiser zu neuem Denken in der Mission (Christopher Duraisingh).

*Faith and Order in Moshi. The 1996 Commission Meeting.* Alan Falconer (ed). Faith and Order Paper no 177. WCC Publications, Genf 1998, 352 Seiten, Sfr. 35,-.

I. Major Programmes of F & O: Reception, Ecclesiology, Ecumenical Hermeneutics, Worship, Ecclesiology and Ethics, Apostolic Faith. II. Ongoing Tasks: From BEM to Koinonia, Spirituality and Reception, Faith and Order Work with United and Uniting Churches. III. Resolutions and Recommendations. Appendices (including Bible Studies).

Dr. theol. habil. Christoph Böttigheimer, Münzgasse 10, 72070 Tübingen / Prof. Dr. Johannes Brosseder, Rauschendorfer Straße 74, 53639 Königswinter / Dr. Dagmar Heller, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Bischof Dr. Heinz Joachim Held, Bussilliatweg 32, 30419 Hannover / Bischof Prof. Eero Huovinen, Helsingin Hiippakunnan Tuomiokapituli, P.O. Box 142, 00121 Helsinki, Finnland / Prof. Dr. Christine Liemann-Perrin, Pilgerstraße 35, CH-4055 Basel / Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr, Fürstengraben 1, 07743 Jena / Dr. Martina Plieth, Institut für Evangelische Theologie und ihre Didaktik, Georgskommende 14, 48143 Münster / Prof. Dr. Gerhard Sauter, Ökumenisches Institut der Evang.-Theol. Fakultät, An der Schloßkirche 1, 53113 Bonn / Oliver Schuegraf, Wachsbleiche 32, 53111 Bonn / Dekan Dr. Werner Schwartz, Gartenstraße 6, 67227 Frankenthal / Prof. Dr. Elsa Tamez, Universidad biblica Latinoamericana, Calle 3, Avenidas 14 Y 16, San José, Costa Rica / Pfarrer i. R. Dr. Hans Vorster, Am Kalkofen 13, 65835 Liederbach / Pfarrerin Bärbel Wartenberg-Potter, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main / Prof. Dr. Jürgen Werbick, Eckelskamp 3, 48301 Nottuln.

### ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (vertreten durch Wolfgang Bienert / Marburg) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Angela Berlis / Bonn; Hermann Goltz / Halle; Margot Käßmann / Fulda; Walter Klaiber / Frankfurt a.M.; Rolf Koppe / Hannover; Grigorios Larentzakis / Graz; Christine Liemann-Perrin / Basel; Johanna Linz / Hamburg; Claus-Peter März / Erfurt; Peter Neuner / München; Konrad Raiser / Genf; Dorothea Sattler / Vendersheim; Jan Stefan / Prag.

*Schriftleitung:* Bärbel Wartenberg-Potter / Frankfurt (presserechtlich verantwortlich); Fernando Enns, Heidelberg; Dagmar Heller / Genf; Gerhard Hoffmann / Frankfurt am Main; Ulrike Link-Wieczorek / Mannheim. Redaktionssekretärin: Gisela Sahn.

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

*Anschrift der Schriftleitung:* Postfach 9006 17, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 247027-13, Fax (069) 247027-30. e-mail: ackoec@t-online.de.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

*Verlag:* Otto Lembeck, Gärtnerweg 16, 60322 Frankfurt am Main, Tel. (069) 5970988, Fax (069) 5975742. Postbank Frankfurt (BLZ 500 10060) Kto.-Nr. 61454-602

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

*Bezugsbedingungen:* Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich mit je ca. 128 Seiten. Jahresbezugspreis: 54,- DM, Studentenabonnement 43,- DM (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 15,- DM. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1.1.1999)

ISSN-0029-8654

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

## Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser!



Das Jahr 1999 trägt die Zeichen des Übergangs und des Rückblicks: Sollen wir auf ein Jahrhundert oder gar das Jahrtausend zurückblicken? Was rückt in den Vordergrund, was bleibt im Erinnerungsboom auf der Strecke?

Das Jahr 1999 wird im Blick auf die Reformationgeschichte ein wichtiges Jahr werden mit der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ am 31. Oktober in Augsburg durch die lutherischen und römisch-katholischen Vertreter. Damit geht ein Vorhang zu – aber viele Fragen bleiben offen u.a. die, wie sich diese Unterzeichnung auf die übrigen evangelischen Kirchen auswirken wird und was sich im Zusammenleben der Konfessionen ändert.

Eine Frage ist bei Gesprächen über die Rechtfertigung immer wieder aufgetaucht, aber noch nicht befriedigend beantwortet: Was für eine Botschaft enthält die Rechtfertigungserklärung für die säkularen Menschen? Welche Bedeutung hat sie für die Welt des Jahres 1999 und für ein neues Jahrhundert, Jahrtausend? Dieser Anfrage stellt sich *Walter Altmann*, der aus lateinamerikanischer Perspektive fragt, ob angesichts der ökonomischen Ausgrenzung von Millionen von Menschen und ihrer Unsichtbarmachung im öffentlichen Leben nicht eine ganz andere Relevanz in diesem theologischen Gedanken steckt, als bisher sichtbar geworden ist.

Die Ökumenische Rundschau fügt zur Erinnerungsarbeit der Reformationgeschichte auch einige Gedanken zur „Rolle der Frau in der Reformation“ von *Ute Mennecke-Haustein* hinzu, ausgelöst durch den Geburtstag der Katharina von Bora. In dieser Hinsicht ist noch viel Erinnerungsarbeit zu leisten.

Der Weg zur Einheit hat viele Windungen, über die *Paul Avis* in seinem Beitrag „Stufen der Einheit“ nachdenkt. Ob und wie die bilateralen Gespräche zwischen einzelnen Kirchen letztlich zu einer „multilateralen Lösung“ zur Einheitsfrage beitragen, darüber wäre zu reflektieren.

Im Erinnerungsboom blieb *eine* Erinnerung bisher völlig unbeachtet: daß im Jahr 1099 der erste Kreuzzug begann mit seinen schwerwiegenden Folgen und Auswirkungen auf die Geschichte des Christentums, an die zu erin-

nern gerade auch in Zeiten eines „Jubeljahres“ heilsam sein kann. *Philip Potter* bringt dazu seinen „Einwurf“.

In der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen hat an der Jahrtausendwende ein Nachdenken über einen „Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene“ begonnen. Ein Konsultationsprozeß in und zwischen den Kirchen wird angeregt. Aus einer ersten Tagung im Mai in der Missionsakademie in Hamburg stammen die beiden Beiträge von *Jacques Matthey* und *Michael Göpfert*.

Beim 28. Deutschen Evangelischen Kirchentag ging es in der „Feministisch-theologischen Basisfakultät“ unter anderem um die Frage des Abendmahls, die im Blick auf einen ökumenischen Kirchentag im Jahr 2003 von besonderem Interesse ist. In der kreativen Präsentation von zwölf zeitgenössischen Jüngerinnen stecken eine Reihe von Anfragen und Vorschläge, die in den Gesprächen über das Abendmahl zwischen den Kirchen nicht unbeachtet bleiben dürfen. Die Bibelarbeit zu 1Kor 11, Abendmahlstext, wurde im Dialog zwischen „Erster“ und „Dritter“ Welt von *Ophelia Ortega* und *Bärbel Wartenberg-Potter* entwickelt.

Als Ergebnis der Grazer Ökumenischen Versammlung 1997 wird an einer „Charta Oecumenica“ gearbeitet, die, wie *Fritz Erich Anhelm* entfaltet, die Spielregeln und Zielvorgaben des ökumenischen Miteinanders der Zukunft artikulieren will. Das im Entstehen begriffene Dokument wird auf europäischer Ebene in Zukunft sicher eine wichtige Rolle spielen.

Das Redaktionsteam möchte an dieser Stelle seiner Mitherausgeberin, *Dr. Margot Käßmann*, zu ihrer Wahl zur Bischöfin der Evang.-luth. Landeskirche Hannovers von Herzen gratulieren. Ihre vielfältigen Gaben als Ökumenikerin, Organisatorin, Predigerin und unerschrockene Verfechterin einer erneuerten Kirche, einer erneuerten Gemeinschaft von Frauen und Männern, werden der Hannoverschen Landeskirche und darüber hinaus allen engagierten Christen/innen zugute kommen. Wir wünschen uns und ihr, daß sie ihre Erfahrungen auch ab und zu aufs Papier bringt.

Das Redaktionsteam wünscht Ihnen viel inneren Gewinn beim Lesen und sich selbst Rückmeldungen mit Kritik und Anregungen.

*Im Namen des Schriftleitungsteams*  
*Bärbel Wartenberg-Potter*

# Die Rolle der Frau in der Reformation<sup>1</sup>

VON UTE MENNECKE-HAUSTEIN



Das Thema dieses Vortrags ist sehr allgemein formuliert, um deutlich zu machen, daß es um eine These geht, wenn die Problematik von Frau und Reformation behandelt wird: die nämlich, daß die reformatorische Bewegung einen allgemein emanzipatorischen Charakter hatte, der sich auch auf die „Rolle der Frau“ positiv auswirkte, daß sie also auch einen speziell frauenemanzipatorischen Aspekt hatte. Diese These steht im Raum und soll kritisch geprüft werden.

Das kann man auf zwei Wegen angehen. Der eine wäre, nach der Rolle zu fragen, die Frauen theologisch von den Reformatoren in ihren Schriften zugewiesen wird, also in der theoretischen Reflexion. Der andere wäre, nach biographischen Beispielen von Frauen zu fragen, die eine Rolle in der Reformation spielten. Ich möchte von ersterem ausgehen und biographische Beispiele einflechten, wobei das natürlich überhaupt nicht erschöpfend geschehen kann.

Die These von der frauenemanzipatorischen Bedeutung der Reformation kann sich zunächst einmal vor allem auf einen Sachverhalt stützen: Luthers theologische „Aufwertung der Ehe“<sup>2</sup>, die ihren sichtbaren Ausdruck in der Ablehnung der Mönchsgelübde und des Pflichtölibats für Geistliche fand bzw. sich positiv in der Forderung der Priesterehe ausdrückt. Beides setzte sich im evangelischen Bereich auch einhellig durch, der Mönchs- und Nonnenstand wurde abgeschafft, die Klostergebäude wurden umfunktioniert, die Pfarrfamilie und das Pfarrhaus wurden neu geschaffen. Dadurch entstand eine neue soziale Realität, für Frauen und Männer, die ins Auge fallen muß.

Bedeutete nun diese Aufwertung der Ehe im allgemeinen, die Etablierung der Pfarrehe im besonderen, auch eine Aufwertung der Frau? Dieser Frage<sup>3</sup> möchte ich mich zunächst zuwenden. Es mag irritierend erscheinen, daß ich das Thema „Rolle der Frau“ über das Thema „Ehe“ anvisiere, aber es ist sachgemäß. Denn die Reformation hat keine „Theologie der Frau“ entwickelt<sup>4</sup>, aber an zwei Stellen, in einem zweifachen theologischen Kontext, kommt sie vor. Der eine davon ist – an theologisch ganz herausgehobener Stelle – die Ehe; der andere ist, weit weniger pointiert und profiliert, im

Zusammenhang des Priestertums aller Gläubigen. Bei der Ehe ist deshalb anzusetzen.

Wenn man von einer Aufwertung der Ehe in der reformatorischen Theologie spricht, stellt sich die Rückfrage: War denn die Ehe im Mittelalter so minderwertig? Immerhin war sie, neben Taufe und Abendmahl, eins der sieben Sakramente, ein Mittel also, durch das göttliche Gnade gespendet wird. Hinter diesem Verständnis der Ehe steht vor allem der neutestamentliche Passus Eph 5,23-32, in dem die Ehe von Mann und Frau, ihr „Ein-Fleisch-Sein“ nach 1 Mos 2,24, mit der Gemeinschaft zwischen Christus und der Kirche verglichen wird, die auch ein Leib sind; diese Gemeinschaft heißt in der lat. Bibel (Eph 5,32) *sacramentum* (griech.: *mysterion*, Geheimnis)<sup>5</sup>. Von daher gewinnt die irdische Ehe nach dem altkirchlich-mittelalterlichen Verständnis Abbildcharakter, ist sie ein irdisches Abbild dieser Christusgemeinschaft. Deshalb ist sie heilig und unauflöslich. Von diesem Urbild der Ehe her wird aber auch die traditionelle Rollenzuweisung innerhalb der irdischen Ehe bestätigt: Mann = Christus = Herrschaft, Frau = Kirche = Gehorsam; auch wenn diese nicht als Recht der Tyrannei, sondern als Pflicht liebender Fürsorge entfaltet wird.

Die Ehe war also nach antik-mittelalterlicher Vorstellung an sich eine sehr gute Sache, aber es gab eben noch eine bessere, den Stand der durch Gelöb- nis besiegelten sexuellen Enthaltbarkeit. Das biblische Gleichnis Mt 13,8 wurde seit der Alten Kirche so gedeutet: dreißigfacher Lohn für den Ehe-, sechzigfacher für den Witwenstand und hundertfältiger für den Jungfrauenstand<sup>6</sup>! Dreißigfacher Lohn ist schon eine Menge, aber angesichts der Möglichkeit hundertfachen Lohnes eben doch nur relativ lukrativ.

Das Hindernis, das die Dignität der Ehe einschränkt, ist die dort nicht unterdrückte, sondern praktizierte Sexualität. Im Christentum von Antike und Mittelalter fand man keine Möglichkeit, den Geschlechtstrieb positiv zu werten. Er war immer „böse Lust“, immer Ausdruck sündhafter Ichbezogenheit und Begierde, und damit des Rückfalls des Menschen aus der Bezogenheit auf Gott zurück in die Bezogenheit auf sich selbst, in der Gott ausgeschlossen ist. Im besten Fall sollte er durch die Gnade des Sakraments geläutert werden können zu einer Vereinigung, die ausschließlich im Blick auf die Kindererzeugung hin vollzogen werden sollte, und um derentwillen dann die dabei unvermeidlich entstehende Lust nur als „läßliche“ Sünde betrachtet werden sollte. So konnte dann auch die Vorstellung einer enthalt- samen „Josephs“-Ehe aufkommen. Eine „keusche“ Ehe ist auch die mona- stische Lebensform, besonders der Frau. Die Nonne, die keinen irdischen

Mann hat, hat Christus zum Gemahl: sie ist dem himmlischen Urbild der Ehe schon sehr viel näher als ihre Geschlechtsgenossin in der Welt.

Die verheiratete Frau, die fromm leben wollte, war so in einem Dauerkonflikt zwischen ihrer Verbundenheit mit Christus und der mit ihrem Ehemann. Sie war hin- und hergerissen zwischen zwei Herren, denen sie nicht gleichzeitig dienen konnte, denn wenn sie ihre eheliche Pflicht erfüllte, dann verriet sie Christus, und wenn sie ihren Mann vernachlässigte, war sie ungehorsam. Ihr Leben war eine beständige, wenn auch verdienstliche Leidensgeschichte. Dies kann man exemplarisch an einer der ganz wenigen *verheirateten* weiblichen Heiligen, Dorothea von Montau, im 14. Jahrhundert, die allerdings auch erst 1976 heilig gesprochen worden ist, studieren.<sup>7</sup>

Noch eine Bemerkung zum Priesterzölibat. Daß man auch vom Priester bzw. Bischof sexuelle Enthaltensamkeit verlangte, macht besonders deutlich, daß man das geschlechtliche Zusammensein als „Befleckung“ verstand. Das christliche Verständnis sah im Priester eine Art Medium zwischen Gott und Mensch, der in der Messe den Opferdienst versah und dort Gott näher kam als die einfachen Christen. Die Begegnung mit dem reinen Gott setzte aber auch Reinheit auf der Seite des Menschen voraus. Einem aus dem AT übernommenen kultischen Reinheitsideal zufolge, bei dem die Frau während bestimmter Zeiten als kultisch unrein galt (vgl. 3Mose 12), mußte nun auch der Priester ihre Berührung unbedingt meiden, um nicht selber unrein zu werden. (Daß von der Frau hier Unreinheit ausgeht, zeigt auch das Kirchenrecht, das der Frau die Berührung des Altars u.a.m. verbietet.<sup>8</sup>)

Wie änderte sich nun dieses Eheverständnis durch die Reformation bzw. Luthers Theologie?

Luther nimmt zunächst einmal einen unglaublichen, einen kühnen Kahlschlag vor, indem er nachweist, daß in Eph 5 weder die Sakramentalität der Ehe begründet werde noch auch die Ehe überhaupt. Sie ist gar nicht von Christus eingesetzt. Denn die Ehe gibt es vom Anfang der Welt an.<sup>9</sup> Durch Luthers Auslegung von Eph 5 wird eine umfassende Profanisierung der Ehe ermöglicht, wird der Blick darauf frei, daß die Ehe keine spezifisch christliche Angelegenheit sei, sondern schlicht ein „weltlich Ding“. Zu allen Zeiten wurde sie von allen Völkern gelebt. Sie ist nicht Mittel der Erlösung des Menschen, sondern gehört zunächst als Mittel der Erhaltung des Menschengeschlechts in die Schöpfungsordnung. Es entspricht dem göttlichen Willen für alle seine Geschöpfe, daß Menschen in der Ehe leben: zum Zweck der Fortpflanzung, zur Bewältigung ihrer Sexualität, als gegenseitige Lebenshilfe (*mutuum adiutorium*). Deshalb haben die Menschen ein Recht auf die Ehe, ist sie ihnen nicht künstlich, durch Aufstellung fadenscheiniger Hinde-

rungsgründe (wie es das kanonische Recht mit den sog. Ehehindernissen tat), zu erschweren.

Der Stand der Ehe sei, weil Gottes Willen gemäß, darüber hinaus aber auch derjenige Stand, in dem christliche Vollkommenheit gelebt werden könne, denn es gibt keine Lebensform über Gottes Gebot hinaus. Vollkommenheit nicht im Sinn eines ethischen Perfektionismus, sondern im Sinn gelebten Glaubens, der in der Ehe ganz fundamental menschliche Gemeinschaft lebt, Leben weitergibt und in diesem Leben sowohl vielfältig das „Kreuz“ trägt als auch Bereicherung und Segen erfährt.

Dieses Verständnis von Ehe bedeutet zuvörderst eine Aufwertung der in der Ehe gelebten Sexualität, aber der von Frau und Mann gleichermaßen. Denn zur Ehe gehört wesentlich Sexualität, weil Gott selbst den Menschen den machtvollen Trieb eingepflanzt hat, der sie zueinanderführt<sup>10</sup> – freilich mit der natürlichen Folge des Kindersegens. Die Fruchtbarkeit ist der schöpfungsgemäße Zweck der Ehe. Das bedeutet aber nicht, daß jeder einzelne Geschlechtsakt von der Absicht des Kinderzeugens getrieben sein muß.<sup>11</sup> Freilich gehört zur Ehe die Bejahung des Kindersegens, wobei die Möglichkeiten jener Zeit, beides praktisch auseinanderzuhalten, deutlich begrenzt waren, so daß der Kindersegen in der Regel vorhanden war – ob nun als ein Zweck oder aber, im reformiert-calvinistischen Bereich, stärker als Folge der Ehe aufgefaßt, war dabei so ziemlich Jacke wie Hose.<sup>12</sup> Bezeichnenderweise lassen sich für das 18. Jahrhundert in Pfarrfamilien geburten beschränkende Praktiken nachweisen, meist wenn der Kindersegen die wirtschaftlichen Verhältnisse der Familien zu arg überstrapazierte.<sup>13</sup> Hier zeigt sich ein Element von „Zweckrationalität“, das durch das reformatorische Glaubensverständnis ermöglicht ist.

Nun ist noch etwas zu sagen zum reformatorischen Verständnis der Rollenverteilung *innerhalb* der Ehe.<sup>14</sup> Mann und Frau kommt als Wesen der göttlichen Schöpfung die gleiche Würde zu. Als Wesen der gefallenen Schöpfung sind sie auch in gleicher Weise Sünder. Vom reformatorischen Sündenverständnis her, das Sünde nicht mehr überwiegend aus dem Affekt entspringen sieht, ist nicht mehr die Frau einseitig diejenige, die Adam verführte, wofür sie unter die Herrschaft des Mannes getan ist. Die Frau hat nichts Verächtliches, und der Mann hat kein Recht, auf die Frau herabzusehen. So ist eine Grundlage geschaffen, um prinzipiell Frau und Mann als gleichwertige Geschöpfe wahrzunehmen.

Mann und Frau gründen durch die Ehe das gemeinsame Haus, dem bald Kinder, oft Hausgäste und außerdem noch Gesinde angehören. Über dieses Haus haben sie beide gemeinsam, als Familienvater und Familienmutter, die

elterliche „Obrigkeit“. Diese „obrigkeitliche Funktion“ auch der Frau in ihrem Haushalt wird ihr vom vierten Gebot her zugewiesen, sie schließt die Kindererziehung ein.<sup>15</sup> Kinder haben die Mutter genauso zu ehren wie den Vater, was ja evtl. wichtig wurde, wenn sie als Witwe den Mann überlebte. Luther praktizierte diese Einsicht in seinem berühmten Testament, das seine Frau gegen geltendes Recht als Universalerbin einsetzte.<sup>16</sup> (Das sächsische Recht ließ die Kinder erben und gab der Witwe nur Nutzungsrechte – natürlich um zu vermeiden, daß Familienbesitz durch Wiederheirat der Witwe in andere Familien kam.) Luther kritisierte diese Praxis von seinem Verständnis der Elternschaft her. Die Mutter, die vom vierten Gebot als ihre natürliche „Obrigkeit“ eingesetzt war, sollte Vormund der Kinder sein, und es sollte nicht künstlich ein juristischer Vormund für sie eingesetzt werden. Und die Mutter sollte auch das Verfügungsrecht über das Erbe haben, nicht in eine Abhängigkeit von den Kindern geraten müssen.

Die Rolle der Frau in der Ehe hat Luther dann wie in 1Mose 1,18 näherhin als die der „Gehilfin“ des Mannes beschrieben.<sup>17</sup> Das Bild der Gehilfin oszilliert; es ist natürlich vom Mann aus gesehen und weist der Frau eine zugeordnete Rolle zu, wenn auch keine unterwürfige.<sup>18</sup> Aber andererseits ist damit gesagt, daß der Mann auch die Hilfe der Frau in seinem Leben braucht, daß auch er daraufhin angelegt ist, in der Frau seine Ergänzung zu finden (es ist „nicht gut“, daß der Mann allein sei, heißt, daß der Mann allein „nicht gut“ sei!). Es gibt aber etliche Formulierungen Luthers, wo das Bild der Gehilfin sodann wechselseitig verstanden wird, als ein gegenseitiges einander helfen; ein „einander wartten“ (lat. *mutuum adiutorium*)<sup>19</sup>. Dieses „einander wartten“, was soviel heißt wie einander dienen, sich umeinander kümmern, geschieht einerseits – ganz fundamental – in dem privaten Bereich der Liebe, wo die Eheleute eine emotionale Beziehung zueinander aufbauen – im wechselseitigen Gespräch und in körperlicher Nähe. Was da geschieht, ist „einander wartten“. Doch daneben haben Mann und Frau unterschiedliche soziale Rollen, in denen das „einander wartten“ ebenfalls zu praktizieren ist. Der besondere, der spezielle „Beruf“ der Frau ist, wenn sie gesund ist, zunächst einmal das Kinderkriegen (was das bedeutete, zeigt die Vita der Katharina von Bora: alle 1½ Jahre eine Geburt). Diesen ihren göttlichen „Beruf“, der ja zudem lebensgefährlich war, soll der Mann im Glauben hochachten, und er soll ihr bei ihrem Geschäft helfen und beistehen. Konkret:

„Nu sage mir/ wenn ein Mann hinginge/ und wusche die Windel/ oder täte sonst am Kinde ein verächtlich werk/ und jederman spottet sein/ und hielte ihn für einen Maulaffen und Frauenmann/ so ers doch thet in solcher obge-

sagter meinung und christlichem Glauben/lieber sage/ wer spottet hie am feinsten/ Gott lacht mit allen engeln und Kreaturen/ nicht das er die Windeln wäscht/ sondern das ers im Glauben tut“<sup>20</sup>.

Im Glauben Windeln waschen, das heißt, es in dem Bewußtsein tun, daß diese scheinbar niedrige Arbeit ein Gott wohlgefälliges Tun ist, ja wahrhaft Gottesdienst: Dienst an dem von Gott geschaffenen und Frau und Mann in der Ehe anvertrauten Leben. In dem Bewußtsein soll der Mann seiner Frau dienen, daß er darin zugleich Gott dient.

Wie die Frau des Mannes „wartet“, hängt ab von der jeweiligen wirtschaftlichen Basis des gemeinsamen Haushalts. Häufig gab es im Mittelalter wie auch noch in der Frühen Neuzeit die „Arbeitshe“, wo die Frau durch den Eheschluß in den Lebens- und Tätigkeitsraum des Mannes eintrat und ganz selbstverständlich ihren Teil der Arbeit übernahm (ja bei Handwerksbetrieben den z.T. auch nach dem Tod des Mannes selbständig weiterführte). Arbeitsverhältnisse wie die heute gängigen, daß man zur Arbeit das Haus verläßt, waren ja noch selten; das Haus war die Produktionsstätte. Und zwar eine doppelte: einerseits die gewerbliche, andererseits aber auch die private, wo für den Bedarf des „Hauses“ Lebensmittel und Textilien vom landwirtschaftlichen Rohprodukt an in mühseligen Verarbeitungsprozessen für den Gebrauch aufbereitet werden mußten. Wenn dieses die Regel war, dann stellen allerdings auch in der Frühen Neuzeit Akademikerfamilien eine Ausnahme dar, die in bezug auf die Arbeitsteilung modernen Verhältnissen sehr viel näher stehen als die Arbeitshe. Denn die akademische Bildung war eine Kluft zwischen Mann und Frau, die verhinderte, daß die Frau auch nur halbwegs gleichberechtigt an den Aufgaben des Mannes Anteil haben konnte. Und außerdem war der Mann nicht mehr beruflich selbständig, sondern hatte ein Amt, von dem die Frau ausgenommen war. Dies gilt für den Haushalt Luthers selber, für den Melanchthons, für den vieler Professoren und Gelehrten, ja auch Pastoren, denn deren Frauen hatten natürlich nicht studiert. Den Frauen wurde hier von selber die Ökonomie des Haushalts anvertraut, die sie bekanntlich in großer Selbständigkeit und Verantwortlichkeit (z.B. im Umgang mit den Finanzen) wahrnahmen – während ihre Männer Geistesarbeiter waren, die für ihre Arbeit Ruhe und ein Studierzimmer brauchten. Dieses waren soziale Rahmenbedingungen, die die Reformation nicht geschaffen hat, die aber die Erfahrungen der ersten verheirateten Theologengeneration mit der Ehe natürlich stark prägten, und die sie bei ihrer Reflexion über die Ehe vielleicht auch stillschweigend einfließen ließen. Die Ehe Luthers selbst mit Katharina von Bora kann für diese Konzeption als ein gutes Beispiel gelten. In den Pfarrhäusern freilich, im entstehenden Pfarr-

stand, wurde dieses Ungleichgewicht in der sozialen Rolle von Frau und Mann, gemessen an den übrigen „Elite“-haushalten, noch vergleichsweise abgemildert: Denn die Pfarrerehe hatte für die übrige Gemeinde Vorbildcharakter; exemplarisch wurde hier vorgelebt, wie eheliches und familiäres Leben gemäß dem göttlichen Gebot geführt werden sollte. An dieser Vorbildfunktion hatte die Frau teil und stand so mit ihrer Lebensführung im Rampenlicht der Gemeinde-Öffentlichkeit. Aber nicht nur das. Der Dienst des Pfarrers an der Gemeinde war nicht nur intellektueller Natur, sondern umfaßte als „Hirtendienst“ viele seelsorgerliche und karitative Aufgaben. Solche konnte auch die Frau z.T. übernehmen, v.a. sozial-karitative Tätigkeiten, die sie auch über ihren Haushalt hinausführen. So übernahm sie gewissermaßen auch Amtsfunktionen des Mannes. Ein gewisses Maß an Bildung war dafür wichtig und wurde Voraussetzung; auch weil man auf die Erziehung der Kinder (Jungen und Mädchen) größeren Wert legte, die z.T. in Frauenhand lag. So wurden die evangelischen Pfarrhäuser auf längere Sicht durchaus zu Horten der Bildung mit besseren Bildungschancen auch für Mädchen<sup>21</sup>.

Das evangelische Pfarrhaus bezeugt so, welchen Spielraum das reformatorische Eheverständnis der Frau bot. War das nun, zusammenfassend, eine Aufwertung der Frau? Die reformatorische Aufwertung der Ehe intendierte, historisch bedingt, eine Aufwertung der Frau in ihrer schöpfungsgemäßen Rolle als Kindergebärerin und Mutter gegenüber der Nonne, also eine Aufwertung ihrer physischen Natur und Geschlechtlichkeit. Dieses Kindergebären sollte nicht länger als „notwendiges Übel“ von der Gesellschaft abgetan, sondern als göttlicher Beruf der Frau hochgeschätzt werden. Die Aufwertung der Frau war damit eindeutig eine Aufwertung der Ehefrau und ihrer besonderen Lebensleistung. Auch innerhalb der Ehe wirkt sich diese Sicht aus, insofern sie die Frau als Partnerin des Mannes ins Blickfeld kommen läßt.

Eine Kehrseite dieses sich auf die biblische Schöpfungsgeschichte und den Dekalog gründenden Verständnisses der Frau ist es freilich, daß sie als Unverheiratete nicht oder kaum in den Blick kommt. Für sie gab es in der reformatorisch-theologischen Reflexion keine eigene Lebensform. Zwar konnte Luther freiwillige Ehelosigkeit (was natürlich auch Keuschheit hieß) „um des Reiches Gottes willen“ als besondere Gnadengabe durchaus würdigen, aber mir scheint, daß er dabei doch überwiegend – wie auch Paulus – an Männer denkt. Für die Frau gab es keine Aufgaben, für die sie um des Reiches Gottes willen vorsätzlich auf die Ehe hätte verzichten müssen! Sozial-karitatives Tun konnte sie nirgenwo besser praktizieren als im Ehe-

stand, als Ehefrau. Ein Beispiel dafür ist Katharina Zell<sup>22</sup>, die Frau des Straßburger Münsterpredigers Matthäus Zell, die ursprünglich einmal vorgehabt hatte, ehelos zu bleiben, dann aber unter dem Einfluß der Reformation 1523 ganz programmatisch und bekenntnishaft als erste in Straßburg einen Pfarrer heiratete, um als Pfarrfrau und „Kirchenmutter“ dann u. a. ausgedehnte sozial-karitative Tätigkeit zu entfalten.

Noch deutlicher als das Leben Katharina Zells ist das der Margareta Blarer (1493–1541)<sup>23</sup>, der Schwester der Konstanzer Reformatoren Thomas und Ambrosius, dem spätmittelalterlichen Vorbild der Beguine verpflichtet, die ehelos, aber nicht klösterlich lebte, um sich sozialen Aufgaben zu widmen. Sie heiratete nicht und gründete einen „Armenverein christlicher Frauen und Jungfrauen“, in dem sie als *Diaconissa ecclesie Constantiensis* umfangreiche karitative Tätigkeiten entfaltete: sie versorgte Vertriebene, besuchte Witwen und Waisen, unterrichtete arme Kinder und pflegte Kranke in den Häusern und während der Pest 1541 (an der sie auch starb) auch in einem dafür eingerichteten Spital. Man könnte sagen, daß hier der neutestamentlich bezeugte Diakonissenstand wieder ins Leben gerufen werden sollte.

Das eigentliche „Nonnendasein“ hingegen war der Kontemplation in der Klausur gewidmet gewesen. Eine solche Lebensform verlor um diese Zeit vielfach an Überzeugungskraft. Wofür sollte es nützlich sein, „sich gleich zu Tode fasten und ohn Unterlaß auf den Knien beten?“<sup>24</sup>. Das erschien als selbstgefällige, nicht gottgefällige „Werkerei“.

Natürlich mußte eine Frau, bei der es sich so ergeben hatte, daß sie keinen Mann bekommen hatte, irgendein Tätigkeitsfeld ergreifen. So etwa Margarethe von Staupitz, eine Schwester des Generalvikars der Augustinereremiten in Deutschland und Förderers Luthers, Johannes von Staupitz, die als knapp 50jährige mit Katharina von Bora aus Nimbschen geflohen war (wo sie als Kantorin und Organistin tätig war) und 1529 für einen Lohn, der kaum zur Lebensfristung reichte, die Leitung der neugegründeten Wittenberger Mädchenschule übernahm.<sup>25</sup>

Soweit zur Ehe bzw. zur Nicht-Ehe. Der zweite Bereich, in dem Luther beiläufig etwas zur Rolle der Frau sagt, ist der des nun gegenüber dem hierarchischen Ordo des Mittelalters betonten Priestertums aller Gläubigen nach 1 Petr. 2,9, wo zur Gemeinde gesagt wird: „Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk... daß ihr verkündigen sollt die Tugenden des, der euch berufen hat“. Durch die Taufe ist danach der Christ zum priesterlichen Dienst und zur Verkündigung berufen. Und dieses Priestertum aller Gläubigen schließt nach reformatorischem Verständnis grundsätzlich auch die Frau ein. Da die Frau im Mittelalter zum

Empfang priesterlicher Weihen nicht zugelassen war, ist mithin die Lehre vom Priestertum aller Gläubigen, an dem die Frau Anteil hat, ein bedeutender Ansatzpunkt für ein Neuverständnis der geistlich-priesterlichen Berufung der Frau.

Das Priestertum aller Gläubigen schließt zunächst einmal die Wahrnehmung aller religiösen Funktionen ein, genauer: die *Ermächtigung* dazu. Denn in einem zweiten Schritt nun unterschied man vom allgemeinen das besondere Amt, zu dem aus Ordnungsgründen außer der allgemeinen Berufung in der Taufe die ordentliche Berufung durch eine Gemeinde oder Obrigkeit gehört. Diesem ordentlichen Amt werden nun die öffentlichen, d.h. die Gesamtkirche repräsentierenden Amtsvollzüge exklusiv zugewiesen: Sakramentsspendung, öffentliche Predigt und schließlich auch das Wächteramt über die Lehre. Sache des Priestertums aller Gläubigen bleiben die im obigen Sinn von Öffentlichkeit als Repräsentanz der Gesamtkirche nicht-öffentlichen Vollzüge. Grundlegend ist die religiöse Befähigung und Verpflichtung, den eigenen Glauben zu bekennen, für die erkannte Wahrheit Zeugnis abzulegen. Wenn die Amtskirche versagt und dadurch Situationen entstehen, die dem Glauben zum Ärgernis werden und das christliche Gewissen bedrängen, kann dies auch zu „öffentlichem“ Auftreten des Laien führen.<sup>26</sup> Weiterhin gehört zum Priestertum aller Gläubigen die Sündenvergebung, die *mutua consolatio* und *mutua correptio fratrum*, wechselseitige Tröstung und Ermahnung der Gläubigen untereinander, aber auch privates Unterrichten und, wichtig im Leben der Familie, die Hausandacht. Gegenüber der mittelalterlichen Vorstellung gehört nach dem reformatorischen Verständnis dazu also wesentlich auch seelsorgerliches Handeln am anderen Menschen.<sup>27</sup>

Was bedeutete das alles nun konkret für die Frau? Um es vorweg zu sagen: Ein *öffentliches* Amt, eine *öffentliche* Berufung durch Frauenordination, stand für die Frau auch in den reformatorischen Gemeinden von Anfang an nie zur Debatte. Aber an der religiösen Kompetenz der Frau entschied sich die Berechtigung, überhaupt vom Priestertum *aller* Gläubigen zu sprechen. Was von ihm galt, galt einschränkungslos auch für die Frau, also z. B. die Berechtigung zu seelsorgerlichen Besuchen und zur Ausübung von Seelsorge. Wie allerdings auch schon im Mittelalter, durfte sie auch die Nottaufe vollziehen, weil in diesem Fall der Grundsatz der Heilsnotwendigkeit der Taufe den Ausschlag gab. Das taten oft die Pfarrfrauen, die zugleich die Hebammen waren, und dabei mußten sie auch gewisse katechetische Funktionen wahrnehmen. Sie hatten die Möglichkeit, im Hause, also im privaten Rahmen, religiöse Unterweisung vorzunehmen (allerdings: den Hausgottes-

dienst leitete, wenn vorhanden, der Mann), und die Möglichkeit, als Lehrerin an (öffentlichen) Mädchenschulen zu unterrichten, weil dort die Mädchen unter sich waren und auch frauenspezifisches Wissen vermittelt wurde.

Durch das Priestertum aller Gläubigen war die Frau aber auch berufen und ermächtigt, ihren Glauben zu bekennen.

In der Frühzeit der Reformation beriefen sich mehrere Frauen auch für ihr öffentliches, publizistisches Auftreten (insgesamt waren es nur relativ wenige<sup>28</sup>) auf ihre Bekenntnispflicht und darauf, daß ihr christliches Gewissen ihnen in einer Ärgernis erregenden Situation zu schweigen verböte. Das tat etwa Argula von Grumbach (1492–1554)<sup>29</sup>, eine bayerische Adlige, die 1523/24 mit acht Sendschreiben an die Öffentlichkeit ging, weil an der Universität Ingolstadt ein evangelischer Student zum Widerruf gezwungen und in Klosterhaft getan worden war. Das tat auch Katharina Zell, als sie 1524 eine Trostschrift an 150 elsässische Frauen verfaßte, deren Männern man den Eingang zur Stadt versperrte, weil sie den ausgewiesenen Prediger Jacob Otter vor die Tore begleitet hatten (übrigens hat sie 50 bis 60 von ihnen auch wochenlang im Pfarrhaus versorgt), und noch 1557, als sie den Amtsnachfolger ihres Mannes öffentlich der Untreue gegen seine Amtspflichten anklagte.

Aber in dem Maße, wie sich das evangelische Kirchenwesen etablierte und ordnete, kam es weniger zu solchem Aufstehen der Laien gegen die versagende Amtskirche. Frauen konnten zwar weiterhin eigenständig publizieren, aber keine eigentlich theologischen Sachen – Katharina Zell war in Straßburg von der Zensur am theologischen Publizieren gehindert worden<sup>30</sup> –, weil man diese nun als zur Lehre gehörig ansah, deren Überwachung dem geordneten Amt anvertraut sei. Die Domäne publizierender Frauen war denn auch Andacht und Erbauung und, je länger je mehr, die Dichtung! Elisabeth von Brandenburg (s.u.) verfaßte ein Witwentrostbuch und dichtete Kirchenlieder, Katharina Schütz in Straßburg publizierte ein Gebetbuch der böhmischen Brüder. Erinnert sei auch an Elisabeth Cruciger, deren Lied „Herr Christ, der einig Gotts Sohn“, in etliche zeitgenössische Gesangbücher der Reformation aufgenommen wurde<sup>31</sup>. Sie war auch eine ehemalige adlige (Prämonstratenser-) Nonne, von Bugenhagen für die Reformation gewonnen und nach Wittenberg geflüchtet, wo sie Luthers Mitarbeiter Caspar Cruciger heiratete, aber allzufrüh verstarb.

Etwas anders liegt der Fall der Landesfürstin. Ihr wurde ein „Notmandat“ zugestanden, durch das sie als Landesherrin zugleich auch als „Notbischöfin“ für ihr Territorium zu fungieren hatte, wenn der männliche Herrscher

gestorben oder noch unmündig war. Und in dieser Funktion als „Notbischöfin“ hatte sie auch Kompetenzen des öffentlichen Amtes wie etwa das Wachen über die reine Lehre. In dieser Situation haben einige Frauen auf dem Fürstenthron auch Kirchenpolitik betrieben und Reformationsgeschichte geschrieben: Elisabeth von Brandenburg etwa (1510–1558)<sup>32</sup>, 15jährig mit dem Herzog Erich von Braunschweig-Lüneburg im Herzogtum Göttingen-Kalenberg verheiratet, wurde, 1540 verwitwet, der Vormund ihres 12jährigen Sohnes Erich und führte im Herzogtum die Reformation ein, indem sie eine große Kirchenvisitation anordnete. Sie verfaßte etwa auch ein theologisches Gutachten im Zusammenhang von theologischen Auseinandersetzungen um die Rechtfertigungslehre, die in Königsberg entbrannt waren.

Aber von diesem Amt der Notbischöfin abgesehen, war das öffentliche Amt in Männerhand. Wie kam es dann doch wieder zur totalen Ausgrenzung der Frau vom geistlichen Amt im Gefolge der Reformation? Hier muß ich noch einmal historisch etwas ausholen.

Bereits Theologie und Kirchenrecht des Mittelalters hatten der Frau aufgrund ihres zweifachen Standes der Unterordnung unter den Mann (*status subiectionis*) durch Sündenfall und natürliche Rangfolge der Geschlechter die *eminentia gradus* versagt, das Herausragen durch (akademische) Graduierung also als eine Position, die ein Übertreten des Mannes einschloß. Versagt war ihr damit die gesamte akademische und die magistrale Öffentlichkeit, d.h. das Amt überhaupt. Denn das „Amt“ hat diesen Öffentlichkeitscharakter, den Charakter der obrigkeitlichen Repräsentanz.

Nach Luthers Auslegung des vierten Gebots geht aus der elterlichen, privaten Obrigkeit über das Haus noch eine zweite Form der Obrigkeit hervor, die öffentlich-magistrale über das politische Gemeinwesen. Und von dieser wird die Frau auch bei Luther nun deutlich ausgenommen. Denn ist zunächst noch von Hausvätern und -müttern die Rede, so bei der öffentlichen Obrigkeit nur noch von den *patres patriae*, den Landesvätern<sup>33</sup>. Warum eigentlich?

Sicherlich bildeten einerseits die faktischen Lebensbedingungen Schranken, die stärker als ein theologisch erobertes Freiheitsraum waren – die Lebenswirklichkeit, in der permanentes Schwangersein, Kindergebären (mit hohem Sterberisiko) und -stillen an sich schon ein ausfüllender Beruf war, in der die Arbeit mühevoll und schwer und viele Haushalte nahezu Selbstversorger waren.

Dagegen läßt sich freilich nun einwenden, daß es ja auch alleinstehende Frauen gab, u.a. viele ehemalige Nonnen, die auch einen gewissen Bil-

ungsgrad hatten und die sicher oft auch nicht weniger geeignet zum geistlichen Amt waren als viele der männlichen Amtsanwärter. Aber auch für diese Frauen öffnete sich der Weg ins Amt nicht, und je mehr sich der geistliche Stand „professionalisierte“, desto mehr setzte sich im übrigen auch die Voraussetzung des Studiums für den Pfarrer durch. An der Nicht-Graduierbarkeit der Frau hat aber auch die Reformation festgehalten.

Das heißt freilich nicht, daß es nicht gebildete Frauen gegeben hätte. Im Hinblick auf die Notwendigkeit und Möglichkeit der Mädchenbildung hat der Humanismus, insbesondere Erasmischer Provenienz, einen großen Fortschritt bedeutet. Etliche humanistisch gesonnene Väter<sup>34</sup> ließen ihren Töchtern im Privatunterricht humanistische Bildung, d.h. Latein- oder gar Griechischkenntnisse zukommen, was eine Einführung in die antike Poesie und Übungen im eigenen Verseschmieden einschloß. Das humanistische Wissen wurde sowieso vielfältig in Privatzirkeln bzw. im Selbststudium vermittelt, in Freundeskreisen ausgetauscht, nicht zuletzt in privaten Briefwechseln. Und daran hatten verschiedentlich auch Frauen Anteil.<sup>35</sup>

Als Beispiel einer gelehrten Frau jener Zeit soll auch die Italienerin Olympia Fulvia Morata (1526–1555)<sup>36</sup> aus Ferrara erwähnt werden, die von ihrem Vater, der dem Calvinismus zuneigte und Prinzenerzieher am Hof der Herzöge l'Este war, humanistische Ausbildung erhielt und am Hof groß wurde, diesen aber 1548 nach Tod des Vaters wegen (antireformatorischer?) Intrigen verlassen mußte, sich dann selbst im Studium der Schrift und theologischer Werke weiterbildete – sie konnte Latein und Griechisch –, schließlich Andreas Grundler, einen in Ferrara promovierenden Arzt aus Schweinfurt heiratete und mit diesem in dessen Heimat ging, wo sie in privatem Kreis Schüler in Griechisch und Latein unterrichtete. Als dieser schließlich als Professor der Medizin nach Heidelberg berufen wurde, soll „Kurfürst Friedrich II von der Pfalz Morata zugleich als Lehrerin des Griechischen an die Heidelberger Hochschule berufen haben“<sup>37</sup>. Aber sie starb, zuvor schon schwer erkrankt, bevor sie einen solchen Lehrauftrag – wenn es ihn denn gab – hätte antreten können, kurz nach ihrer Ankunft. Sie wurde Opfer des einen Teils der rauen Lebenswirklichkeit, der Hilflosigkeit der Medizin. Doch sie hinterließ ein gelehrtes Werk, mit dem sie einen Platz in der „respublica litteraria“ einnimmt.

Doch generell galt die Regel, daß Frauen nicht Männer lehren könnten, weiterhin. Vor diesem Phänomen steht man auch in der Reformationszeit wie vor einer gleichsam unübersteigbaren Mauer. Gebildet wurde sie durch die patriarchalische Mentalität, die ebenfalls Teil der Wirklichkeit war und für die es nach wie vor eine natürliche, schöpfungsgemäße Geschlechter-

hierarchie gab, gemäß der Öffentlichkeit und Obrigkeit Domäne des Mannes waren. Sie speiste sich aus verschiedenen, u.a. auch antik-naturphilosophischen Traditionen, aber wurde eben auch durch die Bibel des Alten und Neuen Testaments bezeugt. Die Reformation hat dieses Menschenbild im Rahmen ihrer Obrigkeitsvorstellungen übernommen. Danach entspricht es Gottes Schöpfungswillen, daß die menschliche Gemeinschaft zur Aufrechterhaltung der Ordnung hierarchische Strukturen aufweist. In diese fügt sich auch die Unterordnung der Frau unter den Mann (nach 1Mos 3,16) ein.

Man ist nun auch nicht der Meinung gewesen, daß dies nur für den Bereich weltlicher Regierung zutrefte, daß in der Kirche aber ganz andere Regeln, etwa die von Gal 3,28, gelten könnten oder müßten. Denn die Unterordnung der Frau sah man ebenfalls als von Gott gesetzte Ordnung<sup>38</sup>, die auch im Raum der Kirche und ihrer äußeren Ordnung nicht an grundsätzlicher Geltung verlöre. Daß „in Gott nicht mehr Mann und Frau sind“, bezieht sich auf Gottes Erlösungshandeln, das keine Unterschiede zwischen Menschen macht, während die äußere Ordnung der Kirche analog obrigkeitlicher Ordnung im Rahmen der schöpfungsmäßigen Gesetze besteht.

Die Reformation hat auf der einen Seite zwar wohl erkannt, daß der Glaube es ist, der – Mann und Frau gleichermaßen – Vollmacht in religiösen Dingen verleiht, und damit wohl auch die prinzipielle Ermächtigung der Frau zum geistlichen Amt mit einschloße. Aber Frauen konkret auf die Kanzel zu lassen, hätte eine Umstülpung der Ordnung bedeutet, die man ebenfalls als von Gott gesetzt ansah<sup>39</sup>: „Darumb foddert die ordnung, tzucht unnd eher, das weyber schweygen, wenn die menner reden“<sup>40</sup>.

Aber der Ausgangspunkt beim Priestertum aller Gläubigen hat Luther zumindest doch zu einer gedanklichen Konsequenz genötigt: „wenn aber keyn man prediget, ßo werß von noetten, das die weyber predigeten“<sup>41</sup>. Dieser Satz macht nicht richtig deutlich, ob die Frauen, wenn geeignete Männer fürs Amt fehlen, tatsächlich dann als die Nächstgeeigneten im Amt nachrücken (und in dieser Funktion dann auch Männer lehren) können, oder ob sie kraft ihres Priestertums der Gläubigen ihre Stimme im Notfall da erheben sollen, wo die Amtskirche schweigt. Diese Unklarheit ist Indikator für ein nicht vollends gelöstes Problem: wie nämlich die grundsätzliche Ermächtigung auch der Frau zum Verkündigungsamt vereinbar sein kann mit der grundsätzlichen Forderung des göttlichen Gesetzes, sie solle dem Mann untertan sein.

Die ordnungstheologische Begründung für den Ausschluß der Frau aus dem Amt ist jedoch bereits, das scheint mir wichtig, im Prinzip zu unterscheiden von einer einlinigen Argumentation mit „göttlichem Recht“, wie

sie im Mittelalter üblich war, wo es hieß, daß die Frau prinzipiell unfähig sei, das Weihesakrament zu empfangen. Denn im Lauf der Zeit konnte das alttestamentliche Gebot des Untertanseins der Frau vom Neuen Testament her als zeitgebundene, mithin revidierbare Erkenntnis verstanden werden. Warum es so lange gedauert hat, bis sie tatsächlich revidiert worden ist, ist eine andere Frage.

#### ANMERKUNGEN

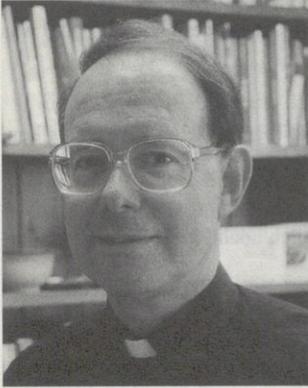
- <sup>1</sup> Vortrag, der am 30. Januar 1999 in Eisenach im Rahmen der vom Frauenwerk der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Thüringens organisierten Festveranstaltung zum 500. Geburtstag der Katharina von Bora gehalten wurde.
- <sup>2</sup> Vgl. Luise Schorn-Schütte, „Gefährtin“ und „Mitregentin“. Zur Sozialgeschichte der evangelischen Pfarrfrau in der Frühen Neuzeit, in: H. Wunder/ Chr. Vanja (Hgg.), Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1991, 109–153.
- <sup>3</sup> Ebd.
- <sup>4</sup> Gerta Scharffenorth, Im Geist Freunde werden. Die Beziehungen zwischen Mann und Frau bei Luther, in: dies., Den Glauben ins Leben ziehen. Studien zu Luthers Theologie, München 1982, 122–202, bes. 128: „Die Reformationsgeschichte kennt keine spezielle Frauenfrage“.
- <sup>5</sup> In Eph 5,32 heißt es ausdrücklich: „Das Geheimnis ist groß; ich sage aber von Christo und der Gemeinde“. Dennoch wurde in der mittelalterlichen Auslegung *sacramentum* auf die Gemeinschaft von Mann und Frau bezogen.
- <sup>6</sup> M. Heinzelmann, Art. Frau A.II. (Weibliche Heiligkeit), in: Lexikon des Mittelalters 4, 1989, 853f.
- <sup>7</sup> Vgl. Angelika Dörfler-Dierken, Die Verehrung der heiligen Anna in Spätmittelalter und früher Neuzeit, Göttingen 1992, 212ff; s.a. 210: „Die verheiratete Frau wurde von der mittelalterlichen Kirche kaum als religiöses Subjekt wahrgenommen“. Eine einzigartige Ausnahme vom weiblichen Heiligenideal stellt allerdings im Spätmittelalter die heilige Anna dar, deren Vita ihr glückliches Ehe- und Familienleben ausmalt.
- <sup>8</sup> R. Puza, Art. Frau B II (Kanonisches Recht), in: Lexikon des Mittelalters 4, 1989, 855ff.
- <sup>9</sup> In der Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“, 1520.
- <sup>10</sup> Luther betont, daß es nicht in der Freiheit des Menschen stehe, diesen Trieb zu verleugnen. Das begründet aber nun andererseits auch nicht das Recht auf ein Ausleben des Geschlechtstriebes. Die Ehe ist eine Ordnungsform, die auch Verzicht einschließt und insofern ein „asketisches“ Element enthält, eine Lebensform der „Keuschheit“, in der „ein jeglicher sein bescheiden Teil habe“ (Großer Katechismus, Auslegung zum 6. Gebot, in: Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Göttingen 1986, 614).
- <sup>11</sup> Vgl. Sermon vom ehelichen Leben (1522): „Etliche aber setzen auch [be]sondere zeit dazu [sc. zum Geschlechtsverkehr]/ und nehmen die heiligen Nächte und schwangeren Leibe aus/ Ich laß bleiben/ da es S. Paulus 1. Cor.7. gelassen hatt/ da er spricht. Es ist besser freyen denn brennen“ (Luthers Werke in Auswahl, hg. von Otto Clemen, Bd. 2, 349).
- <sup>12</sup> Vgl. Luise Schorn-Schütte, Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit, Gütersloh 1996, 295f.
- <sup>13</sup> Vgl. ebd., 300f. Dort wird allerdings nicht dargelegt, wie man das angestellt hat.
- <sup>14</sup> Vgl. dazu Luthers Sermon vom ehelichen Leben (s.o.).
- <sup>15</sup> Großer Katechismus, Auslegung zum 4. Gebot; Bekenntnisschriften 596.
- <sup>16</sup> Vgl. Martin Treu, Katharina von Bora, Wittenberg (1995) 1996<sup>2</sup>, 58f.
- <sup>17</sup> Auch im Sermon vom ehelichen Leben zitiert, wie Anm. 11, 350, Z.34ff.

- 18 Unter die Bestimmung als Gehilfin konnte dann freilich die traditionelle Rollenzuweisung, daß die Frau dem Mann dient und ihm gehorsam ist, subsumiert werden. Vgl. Sermon vom ehelichen Leben, wie Anm. 11, 352, Z. 36. Siehe auch die „Haustafel“ im Kleinen Katechismus, Bekenntnisschriften 526: „Den Ehefrauen. Die Weiber seien untertan ihren Männern als dem HERRN, wie Sara Abraham gehorsam war und hieß ihn Herrn“ (vgl. 1Petr. 3,1 und 6). Auch im „Traubüchlein“ (Bekenntnisschriften 532) wird mit Eph 5,25f die Forderung des „Untertan“-Seins der Frau in die Eheparänese aufgenommen.
- 19 Vgl. Sermon vom ehelichen Leben, wie Anm. 11, 355, Z. 5 ff: „Denn ich will schweygen was fur nutz vnd lust mehr drynnen sey/ wenn eyn solcher [sc. der eheliche] stand wol geredt/ das man vnd weyb sich lieb haben/ eynes sind/ eyns des andern wartet/ vnnd was mehr guttis dran ist“.
- 20 Sermon vom ehelichen Leben, wie Anm. 11, 353, Z.10ff.
- 21 Vgl. Schorn-Schütte, wie Anm. 12, 310ff.
- 22 Vgl. Inge Mager, Art. Zell, Katharina, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 14, 380–383.
- 23 Vgl. Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 1,615.
- 24 Luther, Auslegung zum 4. Gebot im Großen Katechismus, Bekenntnisschriften 591.
- 25 Martin Treu, wie Anm. 16, 19f. Auch sie heiratete schließlich noch 1537 und starb kinderlos 1548.
- 26 Wobei er dann nicht die Öffentlichkeit repräsentiert, sondern sich an die Öffentlichkeit wendet, was nicht dasselbe ist.
- 27 Die sich auf 1Petr. 2,9 stützende Vorstellung vom Priestertum des Laien hat zwar im Grundzug auch das Mittelalter gekannt, aber man hat diesem Laienpriestertum nur sehr eingeschränkte religiöse Kompetenz zugestanden; vornehmlich in bezug auf die eigene Person und die Sorge um das eigene Seelenheil.
- 28 Ergänzend hinzuweisen ist hier noch auf Ursula von Münsterberg, die ihren Klosteraustritt in einer Flugschrift publizistisch rechtfertigte („Christliche Ursach des Verlassen Klosters zu Freiberg“, 1528); und auf Ursula Weydin aus Eisenberg als Verfasserin einer Flugschrift „Wider das unchristliche schreiben und Lästerbuch des Abtes Simon zu Pegau“ (1524).
- 29 Vgl. Silke Halbach, Argula von Grumbach als Verfasserin reformatorischer Flugschriften, Frankfurt/M. 1992.
- 30 Vgl. Thomas Kaufmann, Pfarrfrau und Publizistin – das reformatorische „Amt“ der Katharina Zell, in: Zeitschrift für historische Forschung 23, 1996, 169–218, bes. 209f.
- 31 Vgl. Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 1, Sp.1170 f.
- 32 Ebd., Sp.1495ff.
- 33 Bekenntnisschriften 596.
- 34 Für den Bildungsgrad einer Frau war es relevanter, wer ihr Vater war, als wer ihr Mann war; denn ersterer war es, der Ausbildung und Unterricht ermöglichte.
- 35 Beispiele: Katharina Zell, Margareta Blarer, Caritas Pirckheimer, die Töchter des Thomas Morus u.a.
- 36 Erich Wenneker, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 6, Sp. 106ff.
- 37 Hermann Wiegand, Art. Morata, Olympia Fulvia, in: Literatur-Lexikon, hg. von Walther Killy, Bd. 8, 1990, 208f.
- 38 D.h. man forderte sie nicht nur, sondern man verstand die Frau auch faktisch in verschiedener Hinsicht als dem Mann unterlegen, in der Frage des Predigens etwa als „weniger geeignet“.
- 39 Zudem fehlte wohl auch, sehe ich recht, der äußere Anlaß, um dies zu tun, denn die Frauen scheinen sich nicht nach dem Predigtstuhl gedrängt, sie scheinen die ihnen auferlegte Beschränkung der öffentlichen Wirksamkeit als Gottes Willen entsprechende Ordnung überwiegend akzeptiert zu haben.
- 40 WA 8, 498, 12f. (Vom Mißbrauch der Messe, 1521).
- 41 Ebd.

# Stufen zur Einheit

## Neue Methodische Wege in der Ökumene

VON PAUL AVIS



Im gegenwärtigen Abschnitt der ökumenischen Bewegung ist ein verstärktes Interesse an ökumenischer Methodik zu verzeichnen.<sup>1</sup> Dies äußert sich darin, daß reflektierter, kritischer und realistischer danach gefragt wird, was mit Einheit gemeint ist, und wie wir meinen, sie herstellen zu können. Nachdem die Kirchen sich beinahe ein Jahrhundert lang um die Einheit bemüht haben, sind wohl einige Erfolge, aber auch viele Enttäuschungen zu verzeichnen. Dies führt dazu, daß sich anscheinend das Interesse von den verschiedenen *Modellen* von

Einheit (organische Einheit, versöhnte Verschiedenheit, volle sichtbare Einheit, konziliare Gemeinschaft usw.) zu *Stufen* der Einheit verlagert hat. Es ist uns bewußter geworden, daß der numinose Begriff „Einheit“ anfällig ist für einen mehrdeutigen, widersprüchlichen und sogar sinnentleerten Gebrauch. Eine Dissertation, die ich vor kurzem zu beurteilen hatte, hat dies mit Hilfe Wittgensteinscher Methoden der Sprachanalyse nachgewiesen und eine komplizierte Rangfolge der verschiedenen Verwendungen des Wortes „Einheit“ in ökumenischen Dokumenten aufgestellt.<sup>2</sup>

### *Ökumenische Methodologie*

Die Untersuchung ökumenischer Methodik ist ein notwendiger Versuch, reflektierter, strenger und kritischer im ökumenischen Kontext, insbesondere bei den bilateralen und multilateralen Dialogen, ekklesiologisch zu arbeiten. Ökumenische Methodologie ist eindeutig ein Zweig, eine Untergliederung allgemeiner theologischer Methodologie. Theologische Methodologie schließt beispielsweise folgende Fragen ein: Was ist mit Methode überhaupt gemeint? Was sind die typischen Methoden in den verschiedenen theologischen Fächern, und worin unterscheiden sich diese Methoden von jenen anderer Fächer, an die sie sich anlehnen? Welche theologischen

Methoden gehören – explizit oder implizit, bewußt oder unbewußt – zu einer modernen konstruktiven Theologie?<sup>3</sup>

Es genügt, an dieser Stelle daran zu erinnern, daß „Methode“ buchstäblich bedeutet, „einem Weg zu folgen“. Es handelt sich um ein Verfahren, ein bestimmtes Ziel zu erreichen, das wir im Blick haben. Eine Methode befördert uns von einem Ausgangspunkt, den wir (wenn auch unvollkommen) kennen, zu einem Ziel, das noch verborgen ist (sonst brauchten wir keine Methode, um dort hinzugelangen), aber schon ungefähr erkannt wird. Michael Polanyi würde sagen, daß es schon genügend Hinweise unter den vielfältigen Faktoren, die den Ausgangspunkt der Suche bilden, gibt, um uns in die richtige Richtung zu weisen: Wir haben schon eine gewisse Vorahnung dessen, was wir erstreben.<sup>4</sup> Eine erfolgreiche Methode führt den Fragesteller vom Bekannten zum Unbekannten. Während moderne Theologie – in der Exegese ebenso wie in der Systematik – über ein hohes Maß an methodologischem Bewußtsein verfügt, gilt dies nicht für ökumenische Theologie, wie sie in den zahlreichen Dialogen zwischen Kirchen oder Konfessionsfamilien angewandt wird. Es gibt einen allgemeinen Mangel an methodischem Bewußtsein.

Die Arbeit der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission (ARCIC) ist ein Beispiel für einen hochrangigen und produktiven Dialog, der – zumindest für einen Außenstehenden – wenig über sein eigenes methodisches Vorgehen nachgedacht hat.<sup>5</sup> Ein Beispiel für diesen Mangel an Reflexion ist die Spannung zwischen dem erklärten Ziel von ARCIC, hinter die Kontroversen und Trennungen der Geschichte zu den Evangelien und den ursprünglichen gemeinsamen Traditionen zurückkehren zu wollen, und andererseits der Notwendigkeit, sich auf Bekenntnistexte und historisch gefüllte Begriffe (wie Transsubstantiation) berufen zu müssen. Das Reflexionsdefizit tritt auch in der Unsicherheit über den Status des Dokuments „*Clarifications*“<sup>6</sup> zu Tage, das als Bericht an die römisch-katholischen Stellen verfaßt wurde, anstatt an die zwei beteiligten Konfessionen gerichtet zu sein.

Es gibt mindestens zwei große Gefahren, wenn man die methodologische Meßlatte für ökumenische Theologie anhebt.

Die erste Gefahr – und dies gilt generell für jede Methodologie, ob theologisch oder nicht – besteht darin, daß man so sehr auf die theoretische Ausarbeitung einer Methode fixiert ist, daß dabei die wesentlichen inhaltlichen theologischen Fragen vernachlässigt werden. Jeffrey Stout hat die Theologen beschuldigt, sich mit einem scheinbar endlosen methodologischen Vorspiel abzugeben.<sup>7</sup> Als Reaktion auf solche Spöttelei sollte man versuchen, in

der Theologie Methode und Inhalt in einer einheitlichen Darstellung zu integrieren, wie es von Barth, Torrance, Rahner, Pannenberg und anderen gefordert – und teilweise auch verwirklicht wurde. Dies setzt allerdings eine methodologische Entscheidung voraus, die – nicht zuletzt auf dem Gebiet der ökumenischen Theologie – außerordentlich anspruchsvoll ist.

Wenn man auf die Methodenfragen in der Theologie achtet, besteht eine zweite Gefahr darin, daß man methodologische Kriterien abstrakt anwendet, ohne den spezifischen konkreten Kontext (*Sitz im Leben*), der zur Ausarbeitung einer bestimmten Theologie geführt hat, angemessen zu berücksichtigen. In diesem Fall handelt es sich, wie bei der ersten Gefahr, um eine Lösung der Methode vom Inhalt. Dies wäre ein Beispiel für ein falsches Bewußtsein. Das beste Gegenmittel hierzu wäre – bezogen auf ökumenische Theologie – daß man Ökumeniker unmittelbar an der Ausarbeitung theologischer Konvergenzen im Zuge ökumenischer Dialoge beteiligen würde. Die Weisheit, daß es immer besser ist, Kritiker einzubeziehen als sie außen vor zu lassen, ist weniger politischer Zynismus als der Einblick in eine produktive Methode.

Um eine zusammenhängende und umfassende theologische Methode entwickeln zu können, muß sich der Theologe über die epistemologischen, wenn nicht gar metaphysischen Grundlagen dieser Methode im klaren sein. Nur wenige werden die Fähigkeit, geschweige denn die Begabung und die Zeit haben, zunächst eine Epistemologie zu entwickeln und darauf eine Methodologie aufzubauen, wie es Lonergan, Rahner, Pannenberg und erst recht Tillich getan haben<sup>8</sup>. Für die meisten von uns gilt, daß unsere Epistemologie eher eklektisch und amateurhaft zurechtgezimmert ist! Es wäre freilich auch perfektionistisch, darauf zu bestehen, daß jede Beschäftigung mit ökumenischer Methodologie den Dingen gleich auf den Grund zu gehen hätte. Es wäre unvernünftig, von jedem Aufsatz über ökumenische Methoden zu erwarten, daß er über seine epistemologischen Grundlagen Rechenschaft ablegt. In der Praxis wird es für ökumenische Theologie – wie für Theologie im allgemeinen – ausreichen, vier methodologischen Kriterien zu genügen: Sie muß kohärent, glaubwürdig, kritisch und konstruktiv sein. Die Kriterien lassen sich folgendermaßen kurz beschreiben:<sup>9</sup>

1. Ökumenische Theologie muß kohärent sein, d.h. in sich selbst schlüssig, so daß die Schlußfolgerungen aus den Voraussetzungen und Argumenten folgen. Sie muß als ein rationales Ganzes zusammenhängend sein.

2. Sie muß glaubwürdig sein, d.h. sie sollte nicht nur Luftschlösser bauen und mit verlockenden Gedanken und schönen Worten spielen, sondern eine Überzeugung vermitteln und einen Bezug zur Realität haben. (Leider ist es

an dieser Stelle nötig, diese Selbstverständlichkeit zu erwähnen!) Dies bedeutet, daß Visionen der Einheit einen Bezug zu jenen Sachgebieten außerhalb der Theologie haben müssen, die uns etwas über das Wesen von Gemeinschaften und ihre Identität, über Tradition und die Weitergabe von Werten und Überzeugungen sowie über Autorität, Macht und Hierarchie sagen können.<sup>10</sup>

3. Sie muß kritisch sein, d.h. sie muß sich selbst so rigoros in Frage stellen, daß sie nicht nur der Sache, den Ideen und Argumenten kritisch gegenübersteht, mit denen sie sich befaßt, sondern auch gegenüber ihren eigenen Voraussetzungen. Selbstkritik ist natürlich die schwierigste Form von Kritik und sie kommt durch die Offenheit für einen echten Dialog zustande, bei dem wir lernen, uns selber – in ekklesiologischer Hinsicht – so zu sehen wie uns die anderen sehen.

4. Sie muß konstruktiv sein, d.h. daß ein verantwortungsbewußter ökumenischer Theologe sich nicht damit begnügen wird, die Fehler bei anderen Ökumenikern oder die Defizite bei veröffentlichten Dialogberichten herauszustellen (was eine einfache Übung ist), sondern auch konstruktive Vorschläge machen wird. Solche Vorschläge werden nur selten versuchen, einen ganzen Ansatz durch einen anderen zu ersetzen, sondern vielmehr dazu beitragen, ein laufendes Gespräch oder einen Dialog voranzubringen und zu verbessern, indem sie auf den Beiträgen anderer aufbauen. Dem Theologen, der immer nur auf Fehler hinweist, mangelt es an Glaubwürdigkeit – und an Freunden!

Die Vorstellung einer Suche nach Einheit in Stufen ist Teil einer ökumenischen Methodologie. Diese Vorstellung taucht dann auf, wenn wir darüber nachdenken, wie wir unser Ziel einer größeren sichtbaren Einheit der Kirche Christi – so undeutlich wir sie auch wahrnehmen – erreichen können. Das derzeitig zunehmende Interesse an der Vorstellung einer stufenweisen Herstellung der Einheit spiegelt einen gewachsenen ökumenischen Realismus oder gar Ernüchterung wider. Die grandiosen Träume einer Vereinigung der Kirchen haben sich nicht erfüllt. Einige Vorhaben, wie beispielsweise das Projekt einer Vereinigung der Kirche von England mit der Methodistischen Kirche in den Jahren 1969 bis 1972 sind mißlungen (obwohl es auf dem Konzept einer Einheit in Stufen beruhte). Auch das zunächst weniger ehrgeizige und doch umfassendere Projekt eines Bundesschlusses für die Einheit zwischen den wichtigsten nicht-römisch-katholischen Kirchen in England ist 1981 gescheitert. Wenn Politik „die Kunst des Möglichen“ ist, so gilt dies auch für Kirchenpolitik.

Das Konzept der stufenweisen Herstellung der Einheit ist jedoch nicht bloß ein taktischer Schritt im Rahmen einer kirchlichen *Realpolitik*. Es gibt solide theologische Gründe, die für ein solches Konzept sprechen. Wenn wir die *notae ecclesiae* des Glaubensbekenntnisses – Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität – eschatologisch verstehen, so wie es in unterschiedlichem Maße alle christlichen Traditionen tun, können wir das Schema einer stufenweisen Herstellung der Einheit in eschatologischer Perspektive verstehen. Damit wird die Einheit in das Spannungsfeld von Verheißung und Erfüllung hineingestellt unter dem Vorzeichen des Gegenwärtigen und noch nicht Erfüllten. Die Kirche, die ihrem Wesen nach der Leib Christi ist, hat Anteil an der Fülle Christi, strebt aber zugleich danach, daß die Fülle Christi in ihr immer mehr verwirklicht wird.

Diese progressive Erfüllung sollte allerdings nicht primär strukturell verstanden werden, als ob jene eschatologische Einheit eines Tages auf Erden vollkommen verwirklicht werden könne, wenn nur die richtigen Strukturen vorhanden seien. Sie sollte vornehmlich als *Koinonia*, d. h. als eine personale Verhältnisbestimmung, verstanden werden. Die weitere Erfüllung der Einheit der Kirche, also ihres wahren und unabänderlichen Wesens als der Leib Christi, kann nur durch eine tiefere gegenseitige Teilhabe an Gottes Leben und Liebe durch seine Gnade zustande kommen. Die Stärkung der Einheit der Kirche kann nur das Ergebnis (und der Ausdruck) der Gemeinschaft sein, die Christen mit dem Vater und dem Sohn durch den Heiligen Geist und daher miteinander haben (1Joh 1,3). Diese geistliche Kausalität beruht auf Gegenseitigkeit. Gemeinschaft (*Koinonia* / *engl. communion*) mit Gott mittels der Gnadenmittel (hauptsächlich Wort und Sakrament) fördert die christliche Liebe und daher die geistliche Einheit der Herzen. Gemeinschaft (*Koinonia* / *engl. fellowship*) miteinander in der christlichen Liebe bringt uns dem Herzen Gottes näher, während wir an den Gnadenmitteln teilhaben. Wie auch immer wir es betrachten, wird die Vertiefung der Einheit nicht primär eine strukturelle und politische Sache sein, sondern etwas, was mit Personen und Beziehungen zu tun hat, etwas Geistliches.

Das Geistliche kann jedoch – und dieses „jedoch“ ist entscheidend – ohne Strukturen nicht gedeihen. Ich würde sogar behaupten, daß es ohne Strukturen in dieser geschaffenen Welt gar nicht existieren kann. Das personen- und verhältnisbezogene Wesen der Einheit als *Koinonia* ist nicht eine unsichtbare, ätherische, platonische Wirklichkeit, die keinen Bezug zum menschlichen Leben in dieser Welt hätte, so wie es nun einmal gesellschaftlich, wirtschaftlich und politisch auf komplexe, unbefriedigende und materielle

Weise geordnet ist – eine Ordnung, von der auch die Kirche in keiner Weise ausgenommen ist. Die Existenz der Kirche folgt dem Muster der Fleischwerdung: Die Gottheit ist Fleisch geworden, mit der Menschheit vereint. Der Leib Christi ist in Strukturen eingebettet, die letztlich zu dieser Welt gehören. In diesem Sinne werden sie im Reich Gottes keine Fortsetzung finden.

Solche weltlichen Strukturen sind in der Kirche unvermeidbar. Sie sind ihrem Leben nicht fremd, sondern gehören dazu, weil sie ohne solche Strukturen nicht funktionieren kann. Deswegen müssen wir sagen, daß es zu Gottes Willen gehört, daß die Kirche auf Erden eine strukturierte Gemeinschaft zu sein hat, d. h. daß sie für ihre missionarische Aufgabe geordnet ist und über alle organisatorischen Mittel verfügt, diese Aufgabe auszuführen. Wenn Gott will, daß es Strukturen gibt, muß Gott auch wollen, daß diese Strukturen in der Lage sind, jene personen- und verhältnisbezogene *Koinonia* zu fördern und sogar zu verkörpern, welche das Wesen der Einheit ist. Es muß jedoch daran erinnert werden, daß alle kirchlichen Strukturen vorläufig und unvollkommen bleiben. Sie stehen immer unter dem eschatologischen Vorbehalt des Reiches Gottes. Keine Kirchenstrukturen können mit der eschatologischen Vollkommenheit des herrlichen Leibes Christi gleichgesetzt werden. Es muß immer ein unendlicher qualitativer Unterschied zwischen einer bestimmten Gestalt von Kirche und der vollkommenen Verwirklichung des Reiches Gottes im *Eschaton* bleiben. Zwischen der sichtbaren Kirche und dem Gottesreich muß es ein indirektes und dialektisches Verhältnis geben. Jede Art von Struktur existiert nur, um dem Evangelium durch das Amt von Wort und Sakrament zu dienen und steht daher unter dem Urteil des Evangeliums.

Es würde jedoch theologisch keinen Sinn machen, zu behaupten, daß Eschatologie lediglich einen Grenzbegriff, einen heuristischen Horizont beschreibt. Eschatologie muß sich vielmehr auf die Kirche hier und jetzt auswirken. Eine eschatologische Ekklesiologie ist dynamisch. Sie drängt die Kirche zu Reform und Erneuerung, welche wiederum strukturelle und organisatorische Folgen nach sich ziehen. Das biblische Bild vom pilgernden Gottesvolk hat auf dem Weg über Vaticanum II die ökumenische Theologie durchdrungen. Um Götzendienst zu vermeiden, muß aber in dieser Welt die Wallfahrt ein Streben ohne Ende sein. Es ist kein Götzendienst, zu glauben, daß bestimmte Formen oder Strukturen zum eschatologischen Wesen der Kirche – wenn auch dialektisch – gehören. Wenn dem nicht so wäre, hätten wir mit ihnen nichts zu schaffen. Die Kirche hat hier und jetzt – wenn auch noch unvollkommen – schon Anteil an den *notae ecclesiae*. Wäre dem nicht

so, wäre sie nicht die Kirche. Nicht nur durch Wort und Sakrament, sondern – davon abgeleitet – auch durch andere Strukturen, die das Evangelium fordert und die dazu da sind, ihm zu dienen, hat die Kirche daran Anteil. Hauptsächlich handelt es sich dabei um gemeinschaftliche, kollegiale und personale Gestalten pastoraler Aufsicht (*Episkopé*).

Wir folgen der Reihenfolge von *Taufe, Eucharistie und Amt*:<sup>11</sup>

– Erstens (personal), das individuelle Amt der Kirchenführer oder Bischöfe, die die Kirchen, für die sie verantwortlich sind, mit Wort, Sakrament und pastoraler Aufsicht versorgen, zusammen mit den anderen Diensten von Ordinierten und Laien in ihren jeweiligen Zuständigkeitsbereichen.

– Zweitens (kollegial), das Amt, welches diese Führer oder Bischöfe kollegial ausüben, zunächst miteinander aber ebenfalls mit den Presbytern, mit denen sie gemeinsam für die Seelsorge verantwortlich sind.

– Drittens (gemeinschaftlich), die konziliaren oder synodalen Formen der Aufsicht, durch die Kirchenführer (Bischöfe), Presbyter und Laien miteinander beraten, um die Mission der Kirche effektiver auszuführen und zwar durch Konsultation, Rezeption, Wahrnehmung und Entscheidung.<sup>12</sup>

Wir werden danach fragen müssen, wie die stufenweise Herstellung der Einheit sich in dieser dreifachen Weise widerspiegeln kann. Können solche Strukturen partiell und progressiv die partielle und progressive Einheit der *Koinonia* ausdrücken?

Danach zu fragen, ob bestimmte Formen oder Strukturen der Kirche – bei aller unvermeidlichen Vorläufigkeit und Unvollkommenheit – sichtbare Einheit oder Gemeinschaft mehr oder minder angemessen, mehr oder minder klar und stark ausdrücken können, setzt voraus, daß es Abstufungen von Gemeinschaft (*engl.: communion*) geben kann. Diese Annahme müßte wohl zunächst erhärtet werden. Nicht alle (Kirchen-)Traditionen stimmen der Vorstellung zu, daß es Abstufungen der Gemeinschaft geben kann. Diese Frage steht abermals in einem eschatologischen Zusammenhang. Je stärker sich eine Tradition auf eine realisierte Eschatologie stützt, bei der man davon ausgeht, daß die Fülle von Gottes Absichten hier und jetzt im Glauben, im Gottesdienst und im Amt der Kirche gegenwärtig ist, desto unangenehmer ist ihr die Vorstellung einer stufenweisen *Koinonia*.

Die östlichen Orthodoxen Kirchen, die von einer weitgehend realisierten Eschatologie ausgehen, sehen die Orthodoxe Kirche als die getreue und endgültige Verkörperung der unabänderlichen apostolischen Tradition. Ihre zwei Hauptkriterien für Gemeinschaft, nämlich die Einheit im Glauben und die Einheit im Bischofsamt, sind daher quantitative, meßbare Kriterien. Ein Mensch oder eine Kirche stehen entweder in Gemeinschaft oder nicht. Dar-

aus ergibt sich eine ziemliche Schwarz-weiß-Sicht (entweder oder) von Gemeinschaft (*Koinonia*).<sup>13</sup>

Beim Zweiten Vatikanischen Konzil hat die römisch-katholische Kirche die realisierte Eschatologie und ihre triumphalistische Ekklesiologie, die ihr während beinahe zwei Jahrhunderten der Opposition Halt gegeben hatten, abgemildert. Die Kirche wird statt dessen als das wandernde Gottesvolk beschrieben, das unterwegs ist zu dem von Gott gesetzten Ziel und das allmählich das Geheimnis des Glaubens entdeckt. Es handelt sich um eine Eschatologie im Prozeß ihres Vollzuges, die eine Sicht der mehr oder minder vollendeten *Koinonia* mit sich bringt. Die Tatsache, daß im Vaticanum II<sup>14</sup> die Begründung der *Koinonia* durch die Taufe betont wurde, hat es dem Konzil ermöglicht, von einer gewissen, wenn auch unvollkommenen Gemeinschaft (vgl. Rahner/Vorgrimler: *Unitatis Redintegratio*, S. 232) zwischen der römisch-katholischen Kirche und den nicht-römischen Katholiken, die in den Leib Christi hinein getauft sind, zu reden. Dennoch betont die römisch-katholische Kirche, daß die „kirchlichen Gemeinschaften“ (wie sie von ihr genannt werden), die nicht über die hierarchischen, rechtlichen Strukturen, die im Papstamt gipfeln, mit der römisch-katholischen Kirche in voller Gemeinschaft (*engl.: communion*) stehen, auch nicht über die Fülle der Gnadenmittel verfügen (vgl. Rahner/Vorgrimler: *Unitatis Redintegratio*, S. 248; *Lumen Gentium*, S. 139). Wenn auch ein solches Urteil für nicht-römisch-katholische Kirchen natürlich unannehmbar und sogar beleidigend ist, unterstreicht es doch das Muster, das die ganze Ekklesiologie von Vaticanum II prägt: Gemeinschaft hängt von einem bestimmten Maß der Fülle, vom Maß der Vollkommenheit ab. Obwohl die Rede von der Fülle und Vollkommenheit in bezug auf die sichtbare Kirche das protestantische theologische Gewissen belastet, mag doch die Annahme durchaus akzeptabel sein, daß die Kirche in unterschiedlichem Maße ihrer Berufung nachkommt, und insofern immer zur Änderung und Erneuerung fähig ist.

Die Anglikanische Gemeinschaft neigt nicht dazu, Grenzen um die kirchliche Gemeinschaft zu ziehen. Die 39 Artikel stellen – in Anlehnung an die Confessio Augustana – fest, daß die Wirklichkeit der sichtbaren Kirche Christi überall dort zu finden ist, wo eine Gemeinde sich zum Dienst am Wort und zur Verwaltung der Sakramente nach der Einsetzung Christi versammelt. Mit dem „*Appeal to All Christian People*“, das 1920 von der Lambeth Conference ausging, ist die Taufe als die Voraussetzung für kirchliche Gemeinschaft durch die höchste Lehrautorität der Anglikanischen Weltgemeinschaft ausdrücklich anerkannt worden. Die Ordination der Frauen ins Pfarramt und ins Bischofsamt hat die Anglikanische Gemeinschaft gezwun-

gen, im Rahmen einer *Koinonia*-Theologie nach Wegen zu suchen, die Menschen unterschiedlicher Gewissensüberzeugung zusammenhalten können. Die Berichte der *Eames Kommission*<sup>15</sup> betonen in diesem Zusammenhang, niemand dürfe sagen, die Andersdenkenden stünden absolut außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft und fordern alle Seiten auf, nach dem Erhalt des größtmöglichen Maßes an Gemeinschaft zu streben.

### *Stufen auf dem Weg zur Einheit*

Das Konzept einer stufenweisen Herstellung der Einheit hat seinen Ursprung nicht nur in der Enttäuschung über relativ magere ökumenische Ergebnisse und einem daraus resultierenden gewachsenen ökumenischen Realismus, sondern ebenso in der Erkenntnis des eschatologischen Charakters der Einheit, als einer Dimension von Kirche, einer *nota ecclesiae*, die sich nur allmählich, in einem Prozeß verwirklicht, in dessen Verlauf verschiedene Stufen der Gemeinschaft sichtbar werden. Der Gedanke der stufenweisen Einheit ist gewiß nicht neu, aber was einen neuen methodischen Weg darstellen mag, ist, daß heute mit größerer Klarheit erkannt wird, um welche Stufen es sich handelt und in welcher Reihenfolge sie erfolgen sollten.<sup>16</sup>

Woher auch immer die Vorstellung, daß die Einheit in Stufen hergestellt werden könne, rühren mag, sie hat sich im Laufe der letzten fünfzehn Jahre im ökumenischen Dialog zunehmend durchgesetzt. Der Bericht vom Anglikanisch-Reformierten Dialog *Gottes Herrschaft und unsere Einheit* (1984) stellte fest:

*„Wir stimmen darin überein, daß die Einheit, die wir suchen, jene des gesamten christlichen Volkes sein muß [...]. Da aber dieses letzte Ziel nicht auf einmal erreicht werden kann, ist es angemessen zu verlangen, daß Kirchen jederzeit bereit sein sollten, nach Gelegenheiten zu kleinen Schritten auf dieses Ziel hin Ausschau zu halten.“*<sup>17</sup>

Im folgenden soll versucht werden, die wichtigsten Schritte oder Stufen zu beschreiben, die in den neueren ökumenischen Dialogen zu Tage getreten sind:

a) Das Zustandekommen eines Dialogs setzt voraus, daß es vorher einen allgemeinen Prozeß der Annäherung gegeben hat, eine engere Folge von Kontakten und Beziehungen, die ein besseres gegenseitiges Verständnis fördern. In dem Maße wie die Kirchen anfangen, sich aufeinander einzustellen, spüren sie gegenseitig ihre Anziehungskraft, und Verständnis, Respekt und ein gewisser Reiz treten an die Stelle von Unwissenheit, Angst und Feind-

seligkeit. Dieser wenig faßbare und informelle Prozeß erfordert so gut wie keine Genehmigung oder Zustimmung durch kirchliche Autoritäten. Christen auf allen Ebenen entdecken untereinander, wie sich Christus in den verschiedenen Arten zu beten, Gottesdienst zu feiern, die Schrift zu lesen, zu bezeugen und zu dienen, offenbart. Dieser längere Prozeß gegenseitiger Entdeckung und allmählicher Anerkennung bereitet jenen Augenblick vor, da sich die Kirchen gegenseitig formell als die Kirche Jesu Christi anerkennen (wie es in den USA die Episkopale und die Lutherische Kirche getan haben).<sup>18</sup>

b) Diese feierlichen Formalitäten – und ich finde, daß sie für die Kirche als einer von Gott durch das Evangelium in Wort und Sakrament gegründeten Gemeinschaft nur angemessen sind – können erst nach einer strengen theologischen Prüfung erfolgen als Ergebnis eines förmlichen Dialogs, der sich mit dem Ausmaß an Übereinstimmung im Glauben als der *conditio sine qua non* einer gegenseitigen Anerkennung befaßt hat. Alle Kirchen, die an ökumenischen Dialogen teilhaben, erkennen die zentrale Bedeutung der Übereinstimmung im Glauben an, obwohl es da Unterschiede geben mag. Im Zuge des Lutherisch-Anglikanischen Dialogs in den USA forderten die Lutheraner Erklärungen zur Lehre, die in *Implications of the Gospel*<sup>19</sup> ihren Ausdruck fanden, während die Episkopale Kirche größeres Interesse am dreigliedrigen Amt in historischer Kontinuität zeigte, was in *Toward Full Communion* seinen Niederschlag fand.

Übereinstimmung im Glauben ist üblicherweise der erste Teil einer möglichen Vereinbarung. Da wo Kirchen sich in der Vergangenheit in Bezug auf Glaubensinhalte gegenseitig verurteilt haben, muß viel aufgearbeitet werden, wie es Lutheraner und Anglikaner im Dialog mit der römisch-katholischen Kirche im Gespräch über die Rechtfertigungslehre versucht haben. Wo aber keine Lehrverurteilungen vorliegen, wo Fragen der Lehre zwischen den Kirchen nie strittig waren, und wo die Kirchen bedeutende historische Beziehungen zueinander aufweisen, ist es nicht nötig, bei Null zu beginnen. Dialoge können in diesem Fall auf gemeinsam akzeptierte Bekenntnisse und verwandte Bekenntnisschriften (z.B. die 39 Artikel und die Confessio Augustana) bzw. auf Synodenbeschlüsse zurückgreifen, die sich ausdrücklich auf die Partnerkirche beziehen (z.B. die Kirche von England und die Methodistische Kirche in England). In solchen Fällen wäre es geradezu wahnwitzig, das Rad neu erfinden zu wollen.

c) Der erste wichtige synodale Schritt ist die gegenseitige Anerkennung als Kirchen Jesu Christi. Diese gegenseitige Anerkennung beruht auf einer Übereinstimmung im Glauben – einschließlich dessen, was im Blick auf die

Sakramente und das Amt geglaubt und praktiziert wird –, die im Dialog sorgfältig ausgearbeitet wurde. Die Meissener Vereinbarung zwischen der Kirche von England und der EKD ist zum Vorbild einer solchen Anerkennung geworden. Darin heißt es:

„Wir erkennen unsere Kirchen gegenseitig als Kirchen an, die zu der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche Jesu Christi gehören und an der apostolischen Sendung des ganzen Volkes Gottes wahrhaft teilhaben.“<sup>20</sup>

Dies bedeutet eine volle Anerkennung seitens beider Kirchen, daß die jeweils andere eine wahre und apostolische Kirche Christi ist.

Die Bedeutung einer solchen Erklärung kann nicht überbewertet werden. Der grundlegendste Anspruch, den irgendeine christliche Kirche erheben kann, ist, daß sie zur Kirche Christi gehört oder ein Teil davon ist. Daher heißt es auch im ersten *Canon* (A1) der Kirche von England, daß sie eine wahre und apostolische Kirche sei und daß kein Glied der Kirche dieses leugnen dürfe. Das Vorwort zur *Declaration of Assent* (Canon C15) erklärt, daß die Kirche von England Teil der einen, heiligen, katholischen, apostolischen Kirche sei, die den einen wahren Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist anbetet und den Glauben bekennt, der in einmaliger Weise in der Heiligen Schrift offenbart ist und in den katholischen Bekenntnissen ausgelegt wird. Im Zuge gegenseitiger kirchlicher Anerkennung sagt eine Kirche über die andere aus, was sie über sich selbst sagt. Dadurch relativiert sie sich selbst in ihrem Verhältnis zur einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche. Sie erkennt eine Erscheinungsweise der Kirche Jesu Christi in einer anderen – von ihr selbst unterschiedenen – Kirche.

Die Notwendigkeit einer derartigen feierlichen und förmlichen synodalen Anerkennung wird nicht immer eingesehen. Häufig gibt es eine Art stillschweigender informeller Anerkennung, wie z.B. bei der gemeinsamen Mitgliedschaft in einer ökumenischen Organisation (z.B. im Ökumenischen Rat der Kirchen und der Konferenz Europäischer Kirchen), der Zusammenarbeit in Zeugnis und Dienst, der Konsultation zwischen Kirchenführern, der Praxis eucharistischer Gastfreundschaft oder sogar gemeinsame pastorale Handlungen und Abendmahlsgemeinschaft, wie sie durch die ökumenischen *Canons* der Kirche von England besonders im Zusammenhang der *Local Ecumenical Partnerships* gefördert werden. All dies ist aber nicht ausreichend; denn es können noch Zweifel darüber bestehen bleiben, wie eine Kirche die andere wirklich einschätzt. Einzelne haben weiterhin die Möglichkeit anzunehmen, daß die eigene Kirche – vermeintliche – Vorzüge aufweist, die der anderen fehlen. Persönliche Vorurteile können weiterhin die guten

ökumenischen Absichten untergraben. Eine förmliche synodale Anerkennung soll alle Ängste, Zweifel, Vorurteile und Unterstellungen durch eine wohlüberlegte, objektive Erklärung über den kirchlichen Status der betreffenden Kirchen beenden. Auf diese Weise wird ein „geebnetes Spielfeld“ bereitet, auf dem die Kirchen weitere Schritte zur sichtbaren Einheit in Erwägung ziehen können. Der Bericht der Römisch-katholischen / Evangelisch-lutherischen Kommission *Einheit vor uns* (1985) stellt fest: „In diesem Akt [der wechselseitigen Anerkennung] geschieht die kirchlich verbindliche Anerkennung des Grundkonsenses und zugleich die wechselseitige Anerkennung, daß in der anderen Kirche die Kirche Jesu Christi verwirklicht ist. Durch dieses Ereignis wird der Wille beider Kirchen erklärt und damit bekräftigt, sich zueinander als Kirchen Jesu Christi zu verhalten und in voller Gemeinschaft (*communio ecclesiarum*) zu leben“ (*Einheit vor uns*, Nr. 124).<sup>21</sup>

Wie weiß eine Kirche, daß die andere zur einen Kirche Jesu Christi gehört? Grundsätzlich handelt es sich um einen Akt geistlicher Intuition, den der *sensus fidei* bewirkt. Ebenso wie wir einen Mitchristen an verschiedenen Merkmalen erkennen, die auf die Anwesenheit Jesu Christi in dessen Leben hinweisen, erkennt auch eine Kirche ihre Schwesterkirche an verschiedenen Merkmalen, die das Vorhandensein des Leibes Christi in dieser Kirche zum Ausdruck bringen. Eine Kirche erkennt in der anderen „die Gnade unseres Herren Jesus Christus, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes“ (2 Kor 13, Vers 14). Diese Art geistlicher Intuition ist allerdings anfällig für eine Emotionalität und einen Relativismus, die nicht nach der Wahrheit fragen. Objektivität ist aber erforderlich und wird durch eine Reihe von Kriterien im Bereich des Glaubens und der Praxis gewährleistet. Das erste Kriterium wird unterschiedlich bezeichnet als gemeinsamer Glaube, wesentliche Übereinstimmung, Gleichklang im Glauben. Es handelt sich um die Erklärung einer Vereinbarung über den Glauben, die unterschiedliche historische Zusammenhänge, kulturelle Ausdrucksformen und theologische Traditionen zuläßt.

Nach einer erster Erklärung gegenseitiger Anerkennung als Kirchen entfaltet die Meissener Erklärung diese Anerkennung in dreifacher Weise:

„Wir erkennen an, daß in unseren Kirchen das Wort Gottes authentisch gepredigt wird und die Sakramente der Taufe und des Herrenmahls recht verwaltet werden;

wir erkennen unsere ordinierten Ämter gegenseitig als von Gott gegeben und als Werkzeuge seiner Gnade an ...

wir erkennen an, daß personale und kollegiale geistliche Aufsicht (Episkope) in unseren Kirchen in einer Vielfalt von bischöflichen und nicht-bischöflichen Formen ausgeübt wird ...“<sup>22</sup>

Wort und Sakrament werden als notwendige Voraussetzungen für die Existenz einer wahren Kirche sowohl von der Confessio Augustana (Art. VII) als auch von den 39 Artikeln (Artikel XIX) genannt. Das ordinierte Amt ist mit Sicherheit im Erfordernis der Verkündigung des Wortes und der Verwaltung der Sakramente vorausgesetzt und wird daher gesondert anerkannt. Die Meissener Erklärung fügt auch einen Hinweis auf die geistliche Aufsicht (Episkope) als etwas hinzu, was tatsächlich im Vorhandensein, in der Entfaltung und Beaufsichtigung eines Dienstes an Wort und Sakrament enthalten ist. Dies wird innerhalb der Vereinbarung damit begründet, daß (in Anlehnung an das Lima-Dokument) „ein in personaler, kollegialer und gemeinschaftlicher Weise ausgeübtes Amt pastoraler Aufsicht (Episkope) nötig ist, um die Einheit und Apostolizität der Kirche zu bezeugen und zu schützen.“<sup>23</sup> Somit handelt es sich um einen grundlegenden Akt gegenseitiger Anerkennung echter apostolischer Kirchen mit echten apostolischen Ämtern des Dienstes an Wort und Sakrament sowie der pastoralen Aufsicht. Die Meissener Erklärung ist lediglich eine Auslegung oder Erläuterung von CA VII: „*Et ad veram unitatem Ecclesiae satis est consentire de doctrina Evangelii et administratione Sacramentorum.*“<sup>24</sup> Wobei zu bedenken ist, daß die Lutherischen Bekenntnisschriften darauf bestehen, daß das pastorale Predigtamt von Gott eingesetzt ist (CA V: „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt...“).<sup>25</sup>

Es lohnt sich, an dieser Stelle genauer danach zu fragen, was die Kirche von England verlangt bzw. nicht verlangt, um eine andere Kirche als wahre und apostolische Kirche anerkennen zu können. Sie verlangt nicht, daß eine Kirche Bischöfe hat, und noch weniger, daß sie Bischöfe in der historischen Sukzession haben muß. Sie besteht auch nicht darauf, daß diese Kirche ein dreigliedriges Amt aus Bischöfen, Priestern und Diakonen aufweisen muß. Sie besteht allerdings auf der wahren Lehre, die gegründet ist auf der Schrift und den Bekenntnissen, auf der Verkündigung des Wortes Gottes, der Verwaltung der Sakramente, der Taufe und der Eucharistie sowie das Vorhandensein einer pastoralen Aufsicht.

d) Gegenseitige Anerkennung steht nicht alleine. Kirchliche Anerkennung beinhaltet eine Forderung des Evangeliums, danach zu streben, das Wesen der Kirche – besonders ihre Einheit – gemeinsam zu verwirklichen. Wir können nicht den Leib Christi in einer anderen Kirche erkennen, ohne den Wunsch zu haben, an der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität

teilzuhaben, welche dieser Kirche gegeben sind, da sie zur einen Kirche Jesu Christi gehört. Anerkennung wird also von einer gegenseitigen Verpflichtung begleitet, die in einer Verständigung über sichtbare Einheit enthalten ist. So verpflichten sich in der Meissener Erklärung die Kirche von England und die EKD zur „Teilnahme an gemeinsamem Leben und gemeinsamer Sendung, die der vollen sichtbaren Einheit dienen werden“. „Wir werden alle möglichen Schritte zu engerer Gemeinschaft auf so vielen Gebieten christlichen Lebens und Zeugnisses wie möglich unternehmen.“ Diese Schritte werden aufgezählt: Theologische Gespräche „zur Rezeption der bereits erreichten theologischen Übereinstimmung und zur Überwindung der zwischen uns noch bestehenden Unterschiede“, „Formen gemeinsamer geistlicher Aufsicht“ und Beratung, gegenseitige Teilnahme an Gottesdienst und Sakramenten, einschließlich Ordinationen, Pfarreraustausch, eucharistische Gastfreundschaft (zu der ausdrücklich aufgefordert wird) und gewisse Formen der Abendmahlsgemeinschaft, die dicht an die Austauschbarkeit der Ämter heranführen.

Besonders wichtig ist hier die Tatsache, daß eine förmliche Anerkennung – auch wenn sie nicht ganz bis zur vollen sichtbaren Einheit führt – dennoch eine ausreichende Basis für gewisse praktische Schritte (z.B. gemeinsame Aufsicht und Teilhabe am Dienst an Wort und Sakrament) schafft. Dies sind Schritte oder Stufen auf dem Weg zur vollen sichtbaren Einheit, die sie gewissermaßen vorwegnehmen. Der Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission *Einheit vor uns* (1984) ist hinsichtlich der Beziehung zwischen Anerkennung und weiterer Verpflichtung aufschlußreich:

*„Wenn im gegenwärtigen Prozeß wachsender gegenseitiger Anerkennung und Rezeption unsere Kirchen zunehmend bejahen, daß sie denselben Glauben bekennen und ein gemeinsames Verständnis der Sakramente teilen, dann sind sie berechtigt und verpflichtet, auch strukturierte Gemeinschaft miteinander aufzunehmen. Mit dem Neuen Testament bekennen wir die Kirche als „Volk Gottes“, als „Leib Christi“ und als „Tempel des Heiligen Geistes“. Dieses Bekenntnis läßt nicht zu, das Verhältnis zwischen unseren Kirchen auf ein sich gegenseitig respektierendes Nebeneinander oder auf den Bereich bloßer Innerlichkeit zu beschränken.“ (Einheit vor uns, Nr. 87)<sup>26</sup>*

Das Dokument erklärt weiterhin:

*„So führt die wachsende wechselseitige Anerkennung als Kirche uns hin zu einem verpflichteten Miteinander, zu einem lebendigen Austausch und zur gegenseitigen Annahme in Zeugnis, Dienst und Solidarität [...]. Sie ver-*

*pflichtet unsere Kirchen [...] zu einer voll gelebten Gemeinschaft, die zu ihrer Verwirklichung struktureller Gestalt bedarf.*“ (*Einheit vor uns*, Nr. 91)<sup>27</sup>

Theologische Anerkennung und pastorale Praxis sollten Hand in Hand gehen. Die theologische Arbeit bereitet den Weg für konkrete Formen der Zusammenarbeit. Jede Stufe der Anerkennung sollte praktische Konsequenzen nach sich ziehen. Praktische Zusammenarbeit sollte nicht die theologische Verständigung über Grundfragen vorwegnehmen, sondern sich vielmehr daraus ergeben. Für jeden Schritt der praktischen Zusammenarbeit sollten wir theologische Gründe haben, damit die Zusammenarbeit wie eine Reihe wohlüberlegter Maßnahmen auf der Grundlage theologischer Grundsätze erscheint und nicht so, als sei sie nur pragmatisch oder aus Großzügigkeit erfolgt.

In der Meissener Vereinbarung bietet die gegenseitige Anerkennung die Grundlage für einige bedeutende Schritte auf dem Weg zur vollen sichtbaren Einheit. Warum sollte also eine gegenseitige Anerkennung nicht ausreichend sein, um zum gewünschten Ziel zu kommen? Wieviel mehr an voller sichtbarer Einheit kann man denn erwarten, als daß sich Kirchen gegenseitig als wahre Kirchen mit authentischen Ämtern für den Dienst an Wort und Sakrament und für die pastorale Aufsicht anerkennen? In seinem Beitrag zur Zweiten Theologischen Konferenz nach Meissen hat Prof. Ingolf Dalferth gefragt, „worin der theologische Unterschied zwischen evangelischer und anglikanischer Ordination besteht, der daran hindert, nicht nur von gegenseitiger Anerkennung, sondern vom vollen Einklang der Ämter zu sprechen“.<sup>28</sup> Prof. Dalferth fragte auch, welche theologische Bedeutung die Anglikaner dem gegliederten dreifachen Amt beimessen, so daß es dem evangelischen Amt etwas voraus hätte. Er folgert, daß es für Anglikaner „theologisch prolematisch“ sei, einerseits dem evangelischen Amt die apostolische Kontinuität zuzubilligen, aber andererseits darauf zu bestehen, daß es in die bischöfliche Sukzession einzugliedern sei, damit die Einheit der Kirche und volle Kirchengemeinschaft sichtbar dargestellt würden. Er könne hierfür keine theologische Rechtfertigung finden, es könnten nur kirchenrechtliche Argumente dafür sprechen.

Hier liegen zwei Fragenkomplexe vor:

1. Was glauben unsere jeweiligen Kirchen in Bezug auf die sichtbare Einheit, insbesondere in struktureller Hinsicht? Läßt sich diese Vision der sichtbaren Einheit schon auf der Basis einer „Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft“ – wie in der Leuenberger Konkordie – verwirklichen? Bleiben dann nicht gewisse Fragen bezüglich des sichtbaren, strukturellen Ausdrucks von Einheit unbeantwortet? Und sind solche Fragen nicht zutiefst ekklesiologi-

sche Fragen und nicht bloß kirchenrechtliche Angelegenheiten, die die äußere Ordnung betreffen? Auf solche Fragen erwarten Anglikaner Antworten von lutherischer Seite.

2. Warum sind Anglikaner davon überzeugt, daß der „historische Episkopat“ (in Ermangelung eines besseren Begriffs) so wichtig ist? Wie werden das dreifach gegliederte Amt und das Prinzip der historischen Kontinuität theologisch beurteilt? Vermögen Anglikaner überzeugend darzulegen, wie sich das Amt des Bischofs zum unveränderlichen Wesen der Kirche verhält, wo auch immer Kirche sei, ob bischöflich oder nichtbischöflich, als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche? Wir müssen – anders gesagt – danach fragen, ob die anglikanische Behauptung, es gäbe weitere Stufen auf dem Weg zur vollen sichtbaren Einheit, ekklesiologisch gerechtfertigt ist. Auf diese Art von Fragen erwarten Lutheraner eine Antwort von der anglikanischen Seite.

Ich möchte versuchen, auf diese Fragen einzugehen, indem ich als erstes darauf hinweise, daß die gegenseitige Anerkennung von Kirchen nicht voraussetzt, daß sie dieselbe Ekklesiologie haben. Sie beinhaltet m.E. lediglich, daß die Grundsätze einer allgemein-christlichen Ekklesiologie von ihnen vertreten werden, nämlich die christologische Begründung der Kirche als dem Leib Christi im Dienst (*ministry*) des Evangeliums und der Sakramente. Diese grundlegenden Elemente sind anerkanntermaßen im apostolischen Glauben enthalten und biblisch begründet. Die wesentlichen Attribute oder Bestandteile der Kirche sind – mit anderen Worten – aus der göttlichen Offenbarung abgeleitet. Offenbarung wird aber nicht nur gegeben, sondern auch empfangen, nicht nur ein für alle Male übereignet, sondern in unterschiedlichen historischen, kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Zusammenhängen angeeignet. Das war von Anfang an so. Es hat im Leben der Kirche keinen Augenblick gegeben, in dem ihr christologisches, evangelisches Wesen nicht in konkreten Strukturen „inkarniert“, verkörpert und inkulturiert gewesen wäre. Aus diesem Grund wird in allen Kirchen in irgendeiner Form Raum gelassen für eine normative oder ursprüngliche Tradition, die über das hinausgeht, was ausdrücklich biblisch begründet ist. Der Tradition verdanken wir den Kanon der biblischen Schriften, die Struktur der Abendmahlsfeier, die Bekenntnisse, das strukturierte Amt einschließlich des Episkopats und Formen der Konziliarität (das synodale Leben der Kirche). Die Lambeth Conference von 1930 zog ausdrücklich die Parallele zwischen der Entstehung des Bischofsamtes und der Entstehung des biblischen Kanons und der Bekenntnisse; sie deutete dies als das Ergebnis göttlicher Vorsehung.<sup>29</sup>

Der apostolische Glaube wird also unter den besonderen Bedingungen einer bestimmten Zeit gedeutet und angewandt. Daraus erwächst die Vielfalt der Ekklesiologien, die sowohl Ursache als auch Folge der Trennungen innerhalb der Christenheit sind. Jede Kirche hat ihre ekklesiologische Festlegung, d.h. ihre bestimmte Art, die Gestalt der Kirche zu sehen. (In der EKD sind verschiedene Ekklesiologien anzutreffen, die die konfessionelle Prägung ihrer lutherischen, reformierten und unierten Gliedkirchen widerspiegeln.) Diese ekklesiologischen Festlegungen prägen und nähren die jeweiligen Visionen von der vollen sichtbaren Einheit der Kirche. Zur anglikanischen Ekklesiologie gehört – aus Gründen, die ich hier nicht darzulegen habe – das dreifach gegliederte Amt in historischer Kontinuität. Anglikaner machen dies nicht zur Bedingung für die Anerkennung einer anderen Kirche als Teil der einen Kirche Jesu Christi (wie die Vereinbarungen von Meissen und Fetter Lane zeigen<sup>30</sup>), aber sie bestehen darauf, um der vollen sichtbaren Einheit der Christenheit willen.

Hier stellt sich allerdings eine weitere Frage: Ist unsere Ekklesiologie etwas Absolutes? Kann sich die Ekklesiologie einer Kirche nicht durch den ökumenischen Dialog verändern? Doch, natürlich kann sie und soll sie das! Anglikanische Ekklesiologie ist tatsächlich durch das ökumenische Engagement spürbar verändert worden, insbesondere durch die Theologie des Lima-Papiers, das Apostolizität als Treue zu den ständigen Merkmalen der apostolischen Kirche beschreibt. Dieses hat die gegenseitige Anerkennung und Verpflichtung von Meissen und Fetter Lane ebenso ermöglicht wie die kreativere Theologie des historischen Episkopats in Porvoo und die nordamerikanischen Vorschläge für eine volle Kirchengemeinschaft zwischen Anglikanern und Lutheranern. Es steht mir allerdings nicht zu, darüber zu urteilen, ob innerhalb der EKD das Verständnis von Kirche durch ökumenische Gespräche verändert wurde.

e) Eine weitere Entwicklung, die nach meinem Verständnis noch nicht mit voller sichtbarer Einheit gleichzusetzen wäre, könnte in episkopaler Zusammenarbeit (*collaborative episkope*) bestehen: die wechselseitige Ausübung pastoraler Aufsicht einschließlich der Verkündigung, des Unterrichts, der Mission, des sozialen Engagements und sogar (was für volle sichtbare Einheit besonders wichtig ist) der Ordination. Die ersten vier Bereiche sind wahrscheinlich nicht umstritten: Christliche Kirchenführer sind es heutzutage gewohnt, auf verschiedene Weise gemeinsam zu handeln, gemeinsame Stellungnahmen zu Tagesereignissen abzugeben und missionarisch zusammenzuarbeiten. Der letzte Bereich, nämlich die Ausübung gemeinsamer Ordinationen erfordert weitere Erläuterungen.

10 Wenn wir eine andere Kirche als Teil der einen Kirche Jesu Christi anerkennen, wenn wir ihr Amt des Wortes, der Sakramente und der pastoralen Aufsicht als gottgegeben, wahr und apostolisch anerkennen, wenn wir glauben, daß die Ordination eine Beauftragung – mit der Vollmacht und den Gaben des Heiligen Geistes – zum Dienst nicht nur in einer besonderen Kirche, sondern in der einen Kirche Christi ist, dann scheint daraus zu folgen, daß gemeinsamer Dienst, die Zusammenarbeit im Amt und eine gemeinsame Ausübung des Amtes angemessen und sogar geboten sind. Dies mag noch nicht mit der vollen sichtbaren Einheit gleichzusetzen sein, die eine ausreichende Konvergenz der Ekklesiologien der beteiligten Kirchen erfordern würde, um volle Gemeinschaft (*engl.: communion*) auch in struktureller Hinsicht zu ermöglichen (insbesondere im Blick auf die Konziliarität der Synoden und die Kollegialität der Bischöfe mit allen ihren Auswirkungen auf Autorität). Kirchenführer (Bischöfe) sollten trotzdem schon gemeinsam handeln und auf der Basis gegenseitiger Anerkennung und eingegangener Verpflichtungen gemeinsam *Episkope* ausüben.

Die Meissener Erklärung sieht vor, daß diese Episkope – mit Einschränkungen – auch die gegenseitige Teilnahme an Ordinationen einschließt: „Wenn ein Bischof oder Pfarrer eine Einladung zur Teilnahme an einer Ordination in einer anderen Kirche annimmt, [ist] es ein Ausdruck der Verpflichtung unserer Kirchen zur Einheit und Apostolizität der Kirche [...]. Bis wir ein gemeinsames, in vollem Einklang befindliches Amt haben (*engl.: reconciled common ministry*), kann eine solche Teilnahme an einer Ordination keine Handlungen einschließen, welche durch Worte oder Gesten darauf schließen lassen könnten, daß solches bereits erreicht sei.“<sup>31</sup>

In einer Fußnote wird dazu folgendes erläutert: „Für die Kirche von England bedeutet dies, daß ein beteiligter Bischof oder Priester nicht durch Handauflegung oder auf andere Weise eine Handlung vornehmen darf, welche als Zeichen der Übertragung des anglikanischen Priesteramtes (*holy orders*) gilt. Er darf an einer davon getrennten Handauflegung als Segenshandlung teilnehmen.“<sup>32</sup>

Diese Einschränkung, die sich Anglikaner bei gemeinsamen Ordinationen auferlegen, mag für Protestanten schwer nachvollziehbar sein. Die anglikanische Auffassung ist, daß die volle sichtbare Einheit der Kirche mit deren Katholizität (Universalität) und Apostolizität (geschichtliche Kontinuität seit den Aposteln) zusammenhängt und daher eine *sichtbare Gemeinschaft* (*engl.: communion*) in Raum und Zeit nach sich zieht. Für Anglikaner hat diese Einheit, Katholizität und Apostolizität, zwar ihre Wurzeln im Evangelium, aber sie kommt in strukturierter Form im Dienst des Bischofs als

einem repräsentativen Diener des Evangeliums bzw. an Wort und Sakrament zum Ausdruck. Das bischöfliche Amt legt in besonderer Weise von den *notae ecclesiae* Zeugnis ab. Dies tritt im gesamten Dienst des Bischofs in Erscheinung, besonders aber bei der Unterweisung und Bewahrung des Glaubens, bei der Feier der Sakramente und beim Vollzug pastoraler Aufsicht. Ganz besonders deutlich kommt es aber bei der Ordination zum Ausdruck.

Ordination sollte auf solche Weise erfolgen, daß dadurch sichtbar die Einheit, Katholizität und Apostolizität der Kirche und des ordinierten Amtes innerhalb der Kirche – als repräsentativ für das königliche Priestertum der Gemeinschaft (engl.: *community*) der getauften Gläubigen – dargestellt und bezeugt werden. Die Attribute Einheit, Katholizität und Apostolizität zeigen sich in der Ordination zum Dienst in der Kirche Christi auf unterschiedliche Weise im Lesen und Predigen der Schrift, im Kontext der Eucharistie, in der erklärten Absicht der Handlung selbst. Im Zusammenhang von Wort und Sakrament kommen sie auch in der Rolle des ordinierten Bischofs zur Darstellung, da er selber durch die Mitwirkung anderer Bischöfe, die ebenfalls so ordiniert wurden, in die *sichtbare Gemeinschaft in Raum und Zeit* hinein ordiniert worden ist.

Die Einsetzung von Bischöfen oder Presbytern in dieser Art und Weise ist also ein sichtbares Zeichen der Einheit, Katholizität und Apostolizität der Kirche. Es ist nicht der Ursprung dieser Katholizität und Apostolizität; denn der ist uns in Wort und Sakrament gegeben als den Gestalten des Evangeliums, das für alle Orte und alle Zeiten gilt. Es ist auch keine Garantie für die Katholizität und Apostolizität der Kirche; denn eine solche Garantie ist einzig in der gnädigen Verheißung Gottes im Evangelium zu finden, daß die Kirche Christi „durch die Pforten der Hölle nicht überwältigt“ wird (Matt 16, 18). Die Einschränkung in der Meissener Vereinbarung bezüglich der Worte und Gesten bei gemeinsamen Ordinationen soll verhindern, daß der Anschein erweckt wird, man habe dieses besondere Zeichen und Zeugnis mit einer Kirche gemeinsam, die es nicht in derselben Weise deutet und bewertet, wie es die Anglikaner tun. Die Einschränkung dient dazu, die ekklesiologische Aufrichtigkeit beider Kirchen zu respektieren.

f) Zu gegebener Zeit, nach weiterer theologischer Konvergenz – vor allem im Blick auf die Ordination, das Bischofsamt und die Zeichen der Katholizität und Apostolizität – könnte aus dieser vorläufigen Regelung mit ihrer ganzen Unvollkommenheit eine Vereinbarung über echte gemeinsame Ordinationen erwachsen; denn wie es in „*Einheit vor uns*“ schon heißt, gehört die Ordination zur Ausübung von *Episkope*:

„Vielmehr ist die wechselseitige Anerkennung der Ämter wesentlich Ermöglichung und Initiierung der gemeinsamen Ausübung der Episkopé, aus der dann das gemeinsame kirchliche Amt entsteht. Das heißt: Eine wechselseitige Anerkennung der Ämter, die nicht das gemeinsame Amt initiiert, ist ungenügend für die Verwirklichung gestalteter kirchlicher Gemeinschaft (Einheit vor uns, Nr. 119).“<sup>33</sup>

Gemeinsame Ordinationen sollten nicht ein Verfahren sein, durch das mechanisch ein gemeinsames Amt hergestellt wird, (wovor uns Abs. 17 [7] der Meissener Erklärung bewahrt), sondern der natürliche Ausdruck einer Aufsicht, die so weit wie möglich gemeinsam ausgeübt wird, sogar dort, wo die betroffenen Kirchen noch nicht völlig geeint sind. Diese gemeinsame Aufsicht ist theologisch ehrlich, weil sie auf einer gemeinsamen Vision der vollen sichtbaren Einheit aufbaut, auf einer grundsätzlichen Übereinstimmung im apostolischen Glauben, auf der gegenseitigen Anerkennung von wahren Kirchen mit wahren apostolischen Ämtern und sakramentellen Heilmitteln, auf einer gemeinsamen Verpflichtung zur Zusammenarbeit und Konvergenz. Die dadurch hergestellte vielschichtige Apostolizität kann durch die verbleibenden Probleme hinsichtlich einer Integration der Ämter nicht mehr in Frage gestellt werden. Diese Apostolizität muß in der gemeinsamen Aufsicht zum Ausdruck kommen als Verkündigung, Unterweisung, Mission, Ausübung gesellschaftlicher Verantwortung und Teilhabe an Ordinationen.

Diese doppelte Vorgehensweise einer weitergehenden theologischen Übereinstimmung verbunden mit verstärkter Gemeinschaft (engl.: fellowship) in der Ausübung von *Episkope* beschreibt einen möglichen Weg zu einem gemeinsamen, austauschbaren, ordinierten Amt, das einen gemeinsamen, austauschbaren Episkopat einschließt und wahrhaftig dem gemeinsamen Leben, der *Koinonia* der Kirchen entspringt. Dadurch würde eine Bewegung zur vollen sichtbaren Einheit ermöglicht, d.h. vorbehaltlose Einheit ohne Einschränkung, ein Maß an Gemeinschaft (engl.: fellowship), bei dem Kirchen so vereinigt sind, wie sie es in Anbetracht geographischer und sprachlicher Unterschiede nur sein können.

Übersetzung aus dem Englischen: Paul Oppenheim

## ANMERKUNGEN

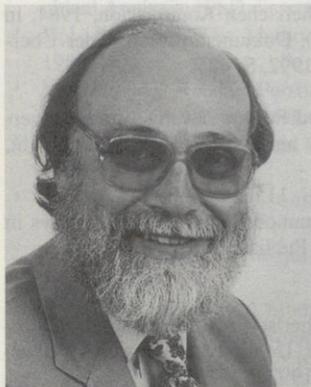
- <sup>1</sup> Dieser Artikel ist eine überarbeitete Fassung des Vortrags, den ich im März 1999 im Rahmen der Dritten Theologischen Konferenz auf der Grundlage der Vereinbarung von Meißen zwischen der Kirche von England und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in Springe (bei Hannover) gehalten habe. Den Konferenzteilnehmern, und ganz besonders Frau Professorin Dr. Dorothea Wendebourg, danke ich für ihre hilfreichen Anmerkungen zur ursprünglichen Version dieses Textes.
- <sup>2</sup> *Simon Harrison*, *Conceptions of „Unity“ in Recent Ecumenical Discussion: A Philosophical Analysis*, (PhD dissertation) University of Exeter, 1999.
- <sup>3</sup> Vgl. *Paul Avis*, *The Methods of Modern Theology*, Basingstoke (Marshall Pickering), 1986.
- <sup>4</sup> Vgl. *Michael Polanyi*, *Personal Knowledge*, London (Routledge), 1958 und *M. Polanyi*, *The Tacit Dimension*, London (Routledge), 1967.
- <sup>5</sup> Vgl. *Paul Avis*, *Ecumenical Theology and the Elusiveness of Doctrine*, London (SPCK), 1986.
- <sup>6</sup> *ARCIC*, *Clarifications ... on Eucharist and Ministry*, London (Church House Publishing), 1994.
- <sup>7</sup> *Jeffrey Stout*, *The Flight from Authority*, Notre Dame (University of Notre Dame Press), 1981, S. 148.
- <sup>8</sup> *B. Lonergan*, *Insight: A Study of Human Understanding*, London, 1957; *Method in Theology*, London, 1972; *K. Rahner*, *Spirit in the World*, London, 1968; *Theological Investigations* (23 vols), London, 1965–92; *W. Pannenberg*, *Theology and the Philosophy of Science*, London, 1976; *P. Tillich*, *The System of the Sciences*, Lewisburg, 1981X.
- <sup>9</sup> *Paul Avis*, *Theology in the Dogmatic Mode* in: P. Byrne und L. Houlden (Hg.), *Companion Encyclopedia of Theology*, London, 1995, S. 976–1000; *G. Jones*, *Critical Theology*, Cambridge, 1995.
- <sup>10</sup> Vgl. *Paul Avis*, *Authority, Leadership and Conflict in the Church*, London, 1992.
- <sup>11</sup> *Taufe, Eucharistie und Amt: Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK*, Frankfurt a.M. (Otto Lembeck), <sup>5</sup>1983.
- <sup>12</sup> Vgl. *Paul Avis*, *Spiritual Authority and Leadership in Society and Church* in: R. Hannaford (Hg.), *A Church for the Twenty-First Century*, Leominster, 1998, S. 115–143.
- <sup>13</sup> Vgl. *Paul Avis*, *Christians in Communion*, London, 1990, S. 44ff.
- <sup>14</sup> Hinweise auf Vaticanum II beziehen sich auf folgende Ausgabe der Texte: *Karl Rahner*, *Herbert Vorgrimler* (Hg.), *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vaticanums*, Freiburg i. Br. (Herder), <sup>8</sup>1972.
- <sup>15</sup> *The Eames Commission*, *The Official Reports*, Toronto, 1994.
- <sup>16</sup> Einen anderen Zugang zum Begriff der stufenweisen Einheit (im Kontext des Anglikanisch – Römisch-Katholischen Dialogs) findet man bei: *E. Yarnold*, *Reunion by Stages* in: *Communio et Réunion: Mélanges Jean-Marie Tillard*, Louvain, 1995.
- <sup>17</sup> „Gottes Herrschaft und unsere Einheit“. Bericht der Anglikanisch/Reformierten Internationalen Kommission 1984 in H. Meyer, D. Papandreou, H. J. Urban, L. Vischer (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*. Bd. II, Frankfurt a.M. (Otto Lembeck), 1992, S. 135.
- <sup>18</sup> *W. A. Norgren und W. G. Rusch* (Hg.), „Toward Full Communion“ und „Concordat of Agreement“, Minneapolis, 1991.
- <sup>19</sup> *W. A. Norgren und W. G. Rusch* (Hg.), *Implications of the Gospel*, Minneapolis, 1988.
- <sup>20</sup> *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Die Meissener Erklärung – Eine Dokumentation*, bearbeitet von Klaus Kremkau, (EKD-Texte 47), Hannover, S.47.

- 21 „Einheit vor uns“: Bericht der Gemeinsamen RK/E-lutherischen Kommission, 1984, in H. Meyer, D. Papandreou, H. J. Urban, L. Vischer (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung, Band II, Frankfurt a.M. (Otto Lembeck), 1992, S. 497.  
Es ist durchaus möglich, einige der Einsichten von *Facing Unity* zu würdigen, auch wenn man dem Dokument als Ganzes nicht zustimmt.
- 22 Die Meissener Erklärung, S. 47ff.
- 23 Ebd. S. 45.
- 24 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen, 1967, S. 61.
- 25 Ebd. S. 58.
- 26 „Einheit vor uns“: Bericht der Gemeinsamen RK/E-lutherischen Kommission, 1984, in H. Meyer, D. Papandreou, H. J. Urban, L. Vischer (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung, Band II, Frankfurt a. M. (Otto Lembeck), 1992, S. 485.
- 27 Ebd., S. 487.
- 28 *Ingolf Dalferth*, Amt und Bischofsamt nach Meissen und Porvoo: Evangelische Anmerkungen zu einigen ungeklärten Fragen in: *Visible Unity and the Ministry of Oversight*, London (Church House Publishing), 1997, S. 241.
- 29 *The Lambeth Conference 1930*, London (SPCK), 1930, S. 115.
- 30 *Anglican-Moravian Conversations: The Fetter Lane Common Statement with Essays in Moravian and Anglican History*, London (Church House Publishing), 1996.
- 31 Die Meissener Erklärung, S. 53.
- 32 Ebd. S. 53.
- 33 „Einheit vor uns“: Bericht der Gemeinsamen RK/E-lutherischen Kommission, 1984, in H. Meyer, D. Papandreou, H. J. Urban, L. Vischer (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung, Band II, Frankfurt a.M. (Otto Lembeck), 1992, S. 496.

# Rechtfertigung in einem Kontext der Ausgrenzung – eine lateinamerikanische Sicht

VON WALTER ALTMANN

## *I. Das methodologische Problem*



„Ich rede von deinen Zeugnissen vor Königen und schäme mich nicht“ (Ps 119,46). Dieser Bibelvers erhielt eine besondere Bedeutung für das lutherische Bekenntnis, als die Confessio Augustana 1530 dem Reichstag vorgelegt wurde. Der Text erinnert uns an den öffentlichen Charakter des christlichen Glaubens, an die Notwendigkeit, ihn vor den irdischen Mächten zu bezeugen und an die Spannungen oder gar Konflikte mit der Macht, zu denen das Bekenntnis des Glaubens führen kann. Ich greife den heutigen Kontext der sogenannten „Globalisierung“ als eine dieser Machtkonstellationen heraus, denen gegenüber (und in denen) wir gehalten sind, Zeugnis abzulegen und Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in uns ist (1Petr 3,15). Wenn wir über die mögliche Relevanz von Luthers Lehre von der Rechtfertigung aus Gnade durch Glauben in einem Kontext der (sozialen) Ausgrenzung nachdenken, müssen wir zunächst einmal auf das methodologische Problem hinweisen. Fast fünf Jahrhunderte sind vergangen, seit Luther zu der für ihn so befreienden Erkenntnis kam, daß alle seine Bemühungen, die Barmherzigkeit Gottes zu erlangen und zu verdienen, zum Scheitern verurteilt und zur Erreichung dieses Ziels völlig unnötig waren, da Gott in Christus beschlossen hatte, Rechtfertigung allein aus Gnade und allein durch Glauben zu gewähren.

Doch so befreiend diese Wiederentdeckung des Evangeliums auch gewesen sein mag, damit ist noch nicht gegeben, daß sie, in eine Lehre gefaßt, automatisch die gleiche befreiende Wirkung hat in Situationen, die ganz anders sind als die Luthers. Fünf Jahrhunderte trennen uns von ihm. Er lebte in einer Übergangszeit vom Mittelalter zur Neuzeit. Die Entwicklung von einer feudalen Wirtschaftsordnung, die auf dem Besitz von Grund und Boden basierte, zu einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung stand noch in ihren Anfängen; und Luther konnte – auch wenn er den aufkommenden

kommerziellen und finanziellen Praktiken sehr kritisch gegenüberstand – nicht die Entstehung eines Proletariats als Folge der industriellen Revolution voraussehen, ganz zu schweigen von dem heutigen Phänomen der sozialen Ausgrenzung.

Luther kämpfte auch um die Erneuerung der Kirche, die sich im Laufe vieler Jahrhunderte eine herrschende Rolle in der Gesellschaft aufbauen konnte; und er wurde nicht müde, sie dazu aufzurufen, allein der Macht des Wortes Gottes zu vertrauen. Wir hingegen befinden uns in weitem Maße in genau der entgegengesetzten Situation, in der die herrschenden Mächte in Politik und Gesellschaft oft kaum Notiz davon nehmen, was die Kirchen wohl sagen könnten.

Schließlich sind auch die ganz persönlichen Fragen, die die meisten Menschen sich nach dem Sinn ihres eigenen Lebens stellen und die sie zu beantworten suchen, nicht die gleichen wie zur Zeit Luthers. Damals waren viele Menschen – wie Luther – von der ethischen Frage der Schuld vor Gott und damit von der Angst vor der Strafe und Verurteilung Gottes umgetrieben. Was diese zweite Ebene betrifft, so ist weitgehend bekannt, daß Paul Tillich in seinem Buch *Mut zum Sein* darauf hingewiesen hat, daß viele Menschen (Tillich glaubte sogar die meisten Menschen) nicht mehr wirklich unter den schweren Anschuldigungen eines beunruhigten Gewissens leiden, sondern daß sie von der ungelösten Frage nach dem letzten Sinn ihres Lebens gequält sind, d.h. daß sie unter dem überwältigenden Gefühl der Leere und Sinnlosigkeit leiden. Tillich ging davon aus, daß die theologische Antwort auf diese existentielle Frage in der Erkenntnis liegt, daß Gott uns so annimmt wie wir sind, bedingungslos, und daß wir somit befreit sind, wenn wir unsere Annahme durch Gott annehmen. Hier treffen sich Gnade und Glaube.

Aus lateinamerikanischer Sicht ist Tillichs Argument nur teilweise überzeugend, weil sie eine individualistische Engführung bedeutet. Für die Masse der verarmten Menschen in der heutigen Welt ist das Gefühl der persönlichen Leere kaum das entscheidende Problem, stehen sie doch Tag für Tag vor der Frage, wie sie überleben, wie sie Arbeit finden und wie sie ihre Familie mit Brot versorgen sollen. Das heißt, daß wir wohl einräumen, daß die Wirklichkeit der Liebe Gottes und seines Handelns für die Menschen in verschiedenen Situationen unterschiedliche Ausdrucksformen finden muß, daß wir aber die existentielle Betrachtungsweise nur als eine begrenzte Sicht akzeptieren können, die durch die Perspektive der sozialen Herausforderungen ergänzt werden muß.

Doch wie können wir dann positiv an eine Lehre von der Rechtfertigung, so wie Luther sie formuliert hat, herangehen? Überzeugend können wir es

nur auf eine dialektische Weise tun. Das heißt, wir können sie nicht unmittelbar auf unsere Situationen übertragen. Natürlich kann man immer einwenden, daß der Mensch als Sünder im wesentlichen immer der gleiche bleibt, wenn man ihn *coram Deo*, vor Gott, sieht. Ebenso wird auch die Art und Weise, in der ein Mann oder eine Frau sich seinem oder ihrem Nächsten gegenüber verhält, im wesentlichen immer ein Ausdruck von Solidarität oder Gleichgültigkeit sein. Dem ist in der Tat so. Doch die konkreten Situationen, in der sie ihre Beziehung zu Gott und ihren Nächsten leben, sind je nach Ort und Zeit sehr unterschiedlich. Und so bleiben die Fragen und Herausforderungen nicht die gleichen, und auch die theologischen Antworten können formal nicht die gleichen bleiben.

Was wir unter diesen Umständen tun können und müssen ist dies: die Fragen und Herausforderungen, denen wir uns gegenübersehen, benennen, und dies im vollen Bewußtsein ihrer Vielfalt und Komplexität, sodann die Bedeutung und die Implikationen der Rechtfertigungslehre Luthers in seiner eigenen Zeit und Situation zu ermitteln suchen, sie mit unseren eigenen Fragen und Herausforderungen konfrontieren und dabei nach Analogien und Verschiedenheiten Ausschau halten, um auf diese Weise nicht einfach die einmal formulierte Lehre zu wiederholen, sondern in ihr neue Bedeutungen zu entdecken, die vielleicht bislang noch nicht erkannt worden sind.

## *II. Fragen und Herausforderungen, die durch den Globalisierungsprozeß gestellt werden*

Dazu möchte ich zwei provozierende und herausfordernde Beispiele anführen:

*Erstens:* Ein leitender Manager einer europäischen Bank, der nach einer Geschäftsreise zur brasilianischen Filiale seiner Bank in Rio de Janeiro den Rückflug antreten wollte, geriet auf dem Weg zum Flughafen in einen Verkehrsstau. Aus seinem Wagen rief er die Bankzentrale in Europa an und erhielt in einigen Minuten die beruhigende Antwort, daß er sich keine Sorgen zu machen brauche. Das Flugzeug (auch eine europäische Fluggesellschaft) würde warten, bis er den Flughafen erreicht hätte! Diese wahrheitsgetreue Geschichte ist symptomatisch sowohl für die großartigen Möglichkeiten, die die technische Revolution im Bereich der Kommunikation heute bietet, als auch für die außergewöhnliche Machtausdehnung derer, die Zugang zu den neuen Kommunikationsmitteln und Verfügungsgewalt darüber haben.

Zweitens: Hans-Peter Martin und Harald Schumann (*Die Globalisierungsfalle: Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg <sup>11</sup>1997) berichten im einleitenden Kapitel ihres Buches *Die Globalisierungsfalle* von einer Tagung von Politikern, Wissenschaftlern und Großunternehmern, auf der die neue Gesellschaft für das 21. Jahrhundert, eine sogenannte 20:80 Gesellschaft entworfen wurde. Es wird 20% Beschäftigte geben, die für die Gesamtproduktion der notwendigen Güter verantwortlich sind, und 80%, der „überflüssige Rest“, die „unterhalten und ernährt“ werden müssen. Doch natürlich dürfen wir uns fragen: Warum nicht eine 15:85 oder eine 10:90 oder gar eine 5:95 Gesellschaft? Was es in Frage zu stellen und zu überwinden gilt, ist nicht so sehr das Ausmaß (das an sich schon problematisch ist) als vielmehr die Logik eines Systems, das Menschen ausgrenzt. Wenn man das Argument der Unausweichlichkeit der Ausgrenzung zu Ende führt, könnte man schließlich bei dem erschreckenden Bild einer 1:99 Gesellschaft landen.

Wenden wir uns nun etwas genauer dem Prozeß der Globalisierung zu. Ich möchte das sehr kurz und in Form einer Synthese unter folgenden Aspekten tun.

1. Ich möchte versuchen, den Begriff „Globalisierung“, so wie ich ihn hier gebrauche, zu definieren. Eine Möglichkeit bestünde darin, ihn im Sinne der Ausbreitung der europäischen Völker in der übrigen Welt vom 14. Jahrhundert an zu verstehen, mit den großen Seefahrten, der sogenannten „Entdeckung einer neuen Welt“ oder neuer Routen zur bekannten Welt des Ostens – ein Prozeß, der zur Eroberung, Kolonialisierung, Versklavung anderer Völker und weitverbreitetem Völkermord geführt hat. Enrique Dussel hat diese Begegnung der europäischen mit der eingeborenen Bevölkerung als eine Begegnung beschrieben, in der der „eine“ in dem Bewußtsein, die „Gesamtheit“ zu repräsentieren, dem lebendigen „anderen“ in seinem oder ihrem „Anderssein“ keinen Raum ließ. Da war keine Sensibilität für den anderen. So wurde die europäische Moderne nicht so sehr von der Projektion des Geistes her (Descartes: „Ich denke, also bin ich“), als vielmehr von der praktischen Projektion der Herrschaft über andere („Ich unterwerfe, also bin ich“) her verstanden. Führt man diesen Gedanken weiter, dann wäre der heutige Globalisierungsprozeß nichts anderes als das gegenwärtige Erscheinungsbild eines anhaltenden Prozesses der Unterwerfung und Ausbeutung anderer Völker, sozusagen sein Höhepunkt.

2. Man kann jedoch die Globalisierung auch als den Prozeß einer dramatisch und rasch zunehmenden weltweiten Verflechtung verstehen, die auf radikal neuen technologischen Entwicklungen basiert, vor allem der compu-

tergesteuerten Kommunikation; dazu gehört auch die rasante Steigerung der Güterproduktion auf der Grundlage der gleichen technologischen Entwicklungen. Als solche ist die Globalisierung ein unumkehrbarer Prozeß, so wie es für uns unmöglich ist, zu den Zeiten vor Gutenberg zurückzukehren (dessen Erfindung übrigens der Reformation ein mächtiges und unerläßliches Mittel zur Verbreitung ihrer Ideen, Vorstellungen und Überzeugungen an die Hand gegeben hat).

3. Diese Unterscheidung zwischen den beiden Verständnissen von Globalisierung ist wichtig, weil die Einstellung dazu völlig verschieden sein wird, je nachdem, welche Position man bezieht. Im ersteren Falle muß man vom ethischen Standpunkt aus berechtigterweise die Frage stellen, wie der Globalisierungsprozeß gestoppt werden kann, um allen Völkern ihre eigene Kultur und Lebensweise ebenso wie einen unabhängigen und autonomen Prozeß der Selbstentwicklung zu gewährleisten. Im zweiten Falle wird man in der Globalisierung einen unumkehrbaren Trend sehen, dessen Vorteile der ganzen Menschheit zunutze gemacht werden müssen.

4. Darum besteht die sozialethische Herausforderung der Globalisierung – wenn man sie im zweiten Sinne versteht – nicht in der Frage, wie sie zurückgedreht werden könnte, sondern in der Frage nach ihrer Kontrollierbarkeit, ihren Auswirkungen und ihrer Zielrichtung. In wessen Interesse und mit welchen Mitteln entwickelt sie sich in ihrer gegenwärtigen Form? Wie kann sie in den Dienst der Bedürfnisse aller Völker und aller Menschen gestellt werden? In ihrer heutigen Gestalt jedoch bewirkt die Globalisierung einerseits eine Konzentration von Reichtum und Macht – insbesondere im Finanzsektor –, die nicht ihresgleichen kennt, und andererseits das Phänomen einer ausgeprägten sozialen Ausgrenzung, die man als „soziale Apartheid“ bezeichnen kann.

5. Auch im Blick auf die menschlichen Beziehungen ist der Prozeß der Globalisierung durch eine tiefgreifende Zweideutigkeit gekennzeichnet: er eröffnet die Möglichkeit einer fast gleichzeitigen weltweiten Kommunikation zwischen den Menschen, vor allem aber fördert er eine virtuelle Kommunikation und verstärkt damit den Mangel an Sensibilität gegenüber konkreten Menschen in alltäglichen Situationen. Ein aufschlußreiches Beispiel dafür ist die Bemerkung eines nordamerikanischen Piloten, als er im Golfkrieg vom ersten Luftangriff auf Bagdad zurückkehrte: Bagdad war ihm schön erschienen mit den fallenden Bomben und den Explosionen in der Nacht – wie ein herrlicher Weihnachtsbaum...

6. Wenn neue Technologien auch neue Formen der Güterproduktion ermöglichen, die vielleicht weniger natürliche Ressourcen verbrauchen, so

stellen sie doch zugleich eine ernsthafte Bedrohung für die Unversehrtheit der Schöpfung dar. Denn weit davon entfernt, das „Dogma“ des unbegrenzten Wachstums aufzugeben, geht der Globalisierungsprozeß davon aus, daß dauerhaftes Wachstum dank der Entwicklung neuer Technologien möglich ist. Diese können heute sogar die Fundamente des Lebens selbst antasten, manipulieren und kontrollieren. Damit stellen sie für die Gesellschaft insgesamt eine beispiellose ethische Herausforderung dar.

7. Im wirtschaftlichen und politischen Bereich besteht ein ungehemmter Zwang zur totalen Konkurrenzfähigkeit, euphemistisch oft „totale Qualität“ genannt, der – wenn überhaupt – wenig Raum läßt für menschliche Grenzen und menschliches Versagen. Darum ist es nicht weiter erstaunlich, daß die Anforderungen der Konkurrenzfähigkeit eine Kürzung der Sozialdienste an Bedürftige zur Folge haben (im Bereich von Gesundheit, Bildung, Wohnungswesen, Ernährung usw.). Ebenso wenig erstaunlich ist es, daß der Staat mehr und mehr als eine Erweiterung des „freien Unternehmertums“ verstanden und organisiert wird. Manche sagen, daß die Globalisierung in dieser pervertierten Form mehr und mehr die Gestalt eines „Globalitarismus“ annähme.

### *III. Einige Implikationen der Rechtfertigungslehre Luthers*

Ich habe nicht die Absicht, Luthers Rechtfertigungslehre hier wiederzugeben. Ich setze sie voraus und beschränke mich darauf, einige Dimensionen und Implikationen aufzuzeigen, die mir im Zusammenhang mit unserem Thema besonders relevant erscheinen.

1. Bei seiner Wiederentdeckung der Rechtfertigung aus Gnade durch Glauben trug Luther sowohl dem Verlangen nach einem authentischen persönlichen Glauben als auch dem Verlangen nach einer Reformation der Kirche Rechnung. Beides wurde zu seiner Zeit weitverbreitet als eine Notwendigkeit empfunden. Das hatte unmittelbare und tiefgreifende Auswirkungen sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft. Als Beispiel sei hier der Ablasshandel angeführt. Er bot „gewöhnlichen“ Christen eine scheinbar leichte Möglichkeit zur Linderung oder Tilgung ihrer Strafen im Fegefeuer, doch er war letztlich illusorisch und durchdrungen von kirchlicher Geldschneiderei. Luthers Botschaft, daß es hier keinen leichten Weg gäbe – „daß das ganze Leben des Gläubigen Buße sein solle“ – aber daß durch die Barmherzigkeit Gottes und den Tod Jesu Christi das Heil all denen, die glauben, frei gewährt würde, breitete sich aus wie ein Lauffeuer. Es war eine explosive Befreiung nicht nur für Luther, sondern für ein ganzes Volk.

Die Kehrseite der Medaille war natürlich die, daß diese Antwort auf die Ängste der Menschen auch ihren sozialen Sehnsüchten entgegenkam und den Nerv des herrschenden kirchlichen Systems traf. Die Kirche wurde auf einen Schlag ihrer finanziellen Unterstützung und ihrer göttlichen Legitimation beraubt. Luther konnte dann an die politisch Verantwortlichen (die Fürsten) appellieren, die notwendigen kirchlichen und sozialen Reformen durchzuführen, weil sie als getaufte Gläubige wie alle Glieder des Leibes Christi als „Priester“ betrachtet wurden.

2. Die Rechtfertigung durch den Glauben, so wie Luther sie wiederentdeckt hat, überwand – zumindest im Prinzip, aber weitgehend auch in der konkreten Wirklichkeit – die Trennung zwischen den religiösen und den weltlichen Aspekten des Lebens, die für die mittelalterliche Ordnung so kennzeichnend war. Ein christliches Leben sollte von nun an nicht mehr in Reliquienverehrung, Pilgerfahrten, Ablasskauf und anderen „religiösen“ Übungen bestehen (die letztlich alle ichbezogen waren), sondern in der freudigen und vom Glauben getragenen Ausschöpfung der Möglichkeiten und Verantwortlichkeiten im Familienleben, im Beruf und in der Gesellschaft. In all dem war der Aufruf zum Dienst am Nächsten enthalten. In allen Bereichen – so Luther – muß der Christ ein Werkzeug des Glaubens gegen die Sünde, der Gerechtigkeit gegen die Ungerechtigkeit und der Liebe gegen die Ausbeutung sein, und das in einem Kampf, der sowohl in denen, die an Christus glauben (*simul iustus et peccator*), als auch in der Welt, in der sie leben, ausgetragen wird.

3. Wenn wir uns nun der Einstellung Luthers zu den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Fragen seiner Zeit zuwenden, stellen wir fest, daß er eine christliche Verantwortung in allen diesen Bereichen betont. Luther wäre nie für die Autonomie und Selbstregulierung der Wirtschaft, des politischen Systems und der gesellschaftlichen Ordnung – losgelöst vom Evangelium – eingetreten. Er vertrat die Ansicht, daß die Kirche als Institution frei sein sollte von politischen, wirtschaftlichen und sozialen Ambitionen und Vorrechten, und daß Christen, die ein Amt innehaben, sich – als „gerechtfertigte Priester“ – politischen, wirtschaftlichen und sozialen Aufgaben widmen sollten. Luther war der Überzeugung, daß diese Bereiche nicht autonom, sondern vielmehr dem Willen Gottes untergeordnet sind. Alles, was dort – menschlicher Vernunft folgend – getan wird, muß im Dienst der Liebe stehen und die Bedürfnisse der Menschen, die Durchsetzung des Rechts und die Förderung von Gerechtigkeit im Auge haben.

4. Wenn es hier um die Menschenrechtsfrage ginge, die zweifellos ebenso wichtig ist wie das Problem der Globalisierung, mit dem wir uns hier befassen

sen, wäre es nicht schwierig, eine Verbindungslinie von der Rechtfertigung aus Gnade (und allein aus Gnade) zum unveräußerlichen Wert jedes Menschen herzustellen. Die Ideologie der Menschenrechte ist nicht unmittelbar aus dem christlichen Glauben, sondern eher aus dem humanistischen Rationalismus erwachsen. Doch die Rechtfertigung aus Gnade radikalisiert die Achtung vor der Würde des Menschen, indem sie diese Würde dem freien Willen Gottes und nicht der Natur zuschreibt. Gegenüber der Vielfalt ideologischer und sozialer Ansprüche – wie Produktion und Eigentum, Kultur und Macht – weist uns die Einschätzung des Menschen nach dem, was er oder sie *ist*, vor allem in seiner Unvollkommenheit, Schwäche, Machtlosigkeit und Marginalität, auf den Weg, der zu Jesus von Nazareth führt – in einem Stall geboren und am Kreuz gestorben.

#### *IV. Die Relevanz der Rechtfertigung im Kontext der Ausgrenzung*

Wenn wir die Eigengesetzlichkeit des Globalisierungsprozesses der Aussage von der rechtfertigenden Gnade Gottes, die im Glauben angenommen wird, gegenüberstellen, stoßen wir auf klare theologische Alternativen:

*Erstens:* Die Ideologie, die der Globalisierung die theoretische Grundlage liefert, kann aufgrund ihres totalitären Charakters als „Idolatrie“ verstanden werden, wenn ihr Nebenprodukt, die soziale Ausgrenzung, als unvermeidlich dargestellt oder als sogenannte „realisierte“ Utopie bezeichnet wird, obwohl sie von immer mehr Menschen „Opfer“ verlangt. (Das ist in der lateinamerikanischen Theologie vor allem von Hugo Assmann, Franz Hinkelammert und in jüngerer Zeit von Jung Mo Sung entwickelt worden.) So werden die sozial negativen Auswirkungen der heutigen Globalisierung gewöhnlich nicht als ein Übel verstanden, das es zu überwinden gilt, sondern als ein notwendiger Preis, der gezahlt werden muß, um die großartigen Fortschritte, die durch den gleichen Prozeß erzielt werden, nicht aufs Spiel zu setzen. Bestenfalls werden sie als ein vorübergehendes Stadium in einem Prozeß verstanden, von dem letzten Endes alle profitieren. (Doch das ist natürlich eine säkulare Glaubensaussage!)

Vom ethischen Standpunkt aus liegt in dieser Argumentationsweise ein unüberwindlicher Widerspruch. Auf der einen Seite haben wir heute in der Welt finanzielle und technologische Ressourcen und Produktionsmittel, die in früheren Zeiten unvorstellbar gewesen wären. Damit erweist sich die häufig wiederholte These als irrig, daß eine sozial gerechte Ordnung in weltweitem Maßstab eine Utopie darstellt, deren Verwirklichung unmöglich ist. Es ist vielmehr moralisch inakzeptabel, daß gerade in einer Zeit, in der wir

eine noch nie dagewesene Fülle von Ressourcen zur Verfügung haben, die sozialen Ungerechtigkeiten derartig zugenommen haben, und zwar nicht nur in den Ländern, in denen seit jeher Strukturen sozialer Ungerechtigkeit geherrscht haben, sondern auch in den Ländern, die schon ein relativ hohes Maß an sozialer Entwicklung erreicht haben.

*Zweitens:* Das „Dogma“ der totalen Wettbewerbsfähigkeit, das die Menschen nicht nach dem beurteilt, was sie sind, sondern nach dem, was sie leisten und was sie produzieren und konsumieren können, steht im Gegensatz zur Vorstellung vom Leben als einem unverdienten Geschenk Gottes. Mehr noch, die Folgerichtigkeit der sozialen Ausgrenzung steht auch im Widerspruch zur Rechtfertigungslehre. Und der Mangel an Sensibilität gegenüber den „wirklich anderen“ (nicht den „virtuellen“) widerspricht der Liebe, die Gott uns in Jesus offenbart hat, insbesondere, wenn wir an Jesu Weg der Solidarität und der Identifizierung mit den Armen, Entrechteten und Marginalisierten denken.

Das Phänomen der Globalisierung mit seinen unermesslichen Möglichkeiten der Produktion von Gütern und der Lösung bislang ungelöster Probleme (man denke nur an die neuen Erkenntnisse im Bereich der Behandlung und Heilung von Krankheiten) wirft ebenso unermessliche ethische Fragen auf, insbesondere angesichts der zunehmenden sozialen Ausgrenzung. Die Gegensätze sind frappierend. Ein nordamerikanischer Arzt hat mir vor Jahren einmal erzählt, daß die Amerikaner 11% ihres Bruttosozialprodukts für Gesundheitspflege ausgeben, 4% davon für todgeweihte Patienten mit einer durchschnittlichen Lebensverlängerung von nicht mehr als eineinhalb Monaten. Man bedenke: 4% des amerikanischen Bruttosozialprodukts entsprechen ungefähr der Höhe der brasilianischen Auslandsverschuldung, der höchsten in der Welt, etwa 200 Milliarden Dollar. Wieviele Leben könnten in der Dritten Welt mit einer solchen Menge von Ressourcen gerettet werden?

So stehen wir vor der Herausforderung, eine neue, alternative Vision zu entwickeln (so etwas wie eine „neue gerechte Weltordnung“, wie sie schon vor einigen Jahrzehnten in ökumenischen Kreisen propagiert wurde). Diese alternative Vision muß ihre Priorität darin sehen, die grundlegenden menschlichen Bedürfnisse weltweit – ohne Ausnahme – zu befriedigen, die Gleichheit zwischen Frauen und Männern sowie soziale Gemeinschaft und Gerechtigkeit bei kultureller Vielfalt zu fördern und den Wert und die Würde allen Lebens zu achten.

Wie kann das erreicht werden? Es gibt natürlich keine leichte Lösung. Zu stark sind die Kräfte, die daran interessiert sind, jede Alternative zu verei-

teln. Doch eine durch Gottes barmherzige Rechtfertigung befreite Gemeinschaft hat keinen theologischen Grund, aufzugeben und in Resignation oder Verzweiflung zu verfallen. Sie glaubt an die Auferstehung der Toten. Warum sollten nicht Ungerechtigkeit und soziale Ausgrenzung radikal verringert werden können, wengleich die Errettung von allem Bösen der Erfüllung des Reiches Gottes vorbehalten ist? Da diese Frage die ganze Gesellschaft und nicht nur die christliche Gemeinschaft betrifft, ist es notwendig, die sogenannte „Zivilgesellschaft“ und die sozialen Bewegungen zu stärken und politisches Handeln unter den Menschen zu fördern, beginnend mit der Orts- und Gemeinschaftsebene und mit den tagtäglichen Herausforderungen, Interessen und Bedürfnissen. Auf nationaler und internationaler Ebene gilt es, immer mehr und stärkere Netzwerke der Solidarität aufzubauen, mit dem Ziel, „von unten her“ auf der Basis von Frieden, Gerechtigkeit und ökologischem Gleichgewicht wirksame politische und rechtliche Kontrollen über die wirtschaftlichen Kräfte einzurichten.

Eine globalisierte Welt erfordert also die Solidarität und prophetische Präsenz der christlichen Gemeinschaft. Es muß eine sozial gerechte Alternative geschaffen werden zu einem System, das die Wirtschaft, den Markt und die Finanzen globalisiert. In diesem Zusammenhang sei an Luthers Erklärung zum ersten Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses erinnert. „An Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde“ zu glauben, ist – wie wir alle wissen – als Bekenntnis des Glaubens an Gott als den Schöpfer und Erhalter der ganzen Schöpfung verstanden worden. Vor allem können wir – mit Luther – verstehen, daß Gott in der Schöpfung für alle alles schafft, was nötig ist, um die Würde des Menschen zu wahren, d.h. Nahrung, Kleidung, Obdach, Gesundheit und selbst eine gute Obrigkeit. Doch wir wissen, daß die Wirklichkeit in scharfem Widerspruch zu einer solchen Behauptung zu stehen scheint. Es scheint ein überwältigender Mangel an allem zu bestehen, was für den Menschen grundlegend ist. Milliarden von Menschen können kaum überleben unter dem Bann von Armut und Elend; und zahllose überleben in der Tat nicht.

Doch dieser Widerspruch ist nur scheinbar. Wir müssen einfach erkennen, daß unser Glaubensbekenntnis nicht besagt, daß Gott mit der Schöpfung auch überflüssige Güter geschenkt oder eine Konzentration von Reichtum und eine ungerechte Verteilung der Güter zugelassen hat. Man könnte diese Überlegungen auch auf das ökologische Problem ausdehnen. Ein rücksichtsloser Gebrauch der natürlichen Ressourcen bringt nicht nur Leid über diejenigen, die keinen Zugang dazu haben, sondern stellt eine Bedrohung für die ganze Natur dar. All dies ist theologisch gesehen nichts anderes als

eine sündhafte Perversion der Schöpfung und eine Leugnung des Schöpfergottes selbst.

Es ist offenkundig, daß die Rechtfertigungslehre sehr gut in diesen Kontext paßt. So hat Elsa Tamez (*Contra toda condena, La justificación por la fe desde los excluidos*, San José, Costa Rica, 1991, s. auch ÖR 3/99, 324ff) die Lehre des Paulus von der Rechtfertigung durch den Glauben aus der Sicht der Ausgegrenzten neu interpretiert. Sie schreibt von der Notwendigkeit der „Nicht-Person“, das Person-Sein wiederzugewinnen, von der Notwendigkeit, die Ausgegrenzten, die durch ein Wirtschafts- und Finanzsystem zum Tode verurteilt sind, das die Menschen ausschließt, die nicht in der Lage sind, den Erfordernissen des Systems nachzukommen, aus ihrer Gefangenschaft zu befreien. Dann stellt sie diese Realität der Analyse der paulinischen Texte gegenüber, die deutlich machen, daß Gott aus Gnade rechtfertigt und keine Bedingungen für die Teilhabe an dieser Gnade stellt, daß der Glaube der Auferstehung von den Toten gewiß ist und daß die Früchte der Gnade Gottes Werke der Gerechtigkeit sind. Die Rechtfertigung erweist sich in diesem Kontext als Zusage des Lebens für alle; sie befreit dazu, um eine Welt zu ringen, die weniger ungerecht ist. „Jeder, und nicht nur einige wenige, haben das Recht, in Würde als Staatsbürger zu leben; denn das Leben ist eine Gabe Gottes“ (S. 184).

*Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt*

## Der Beginn der Kreuzzüge

15. bis 16. Juli 1099 – ein denkwürdiges Datum

VON PHILIP POTTER



Wir nähern uns dem Ende des letzten Jahrhunderts des zweiten Jahrtausends der christlichen Ära. Ein Historiker hat es „das Jahrhundert der Extreme“ genannt.

Das erste Jahrhundert dieses Jahrtausends war auch sehr turbulent, wenigstens für den Mittleren Osten und Westeuropa. Im Jahr 1009 zerstörte Al-Hakim, der muslimische Sultan von Kairo, christliche Kirchen in Jerusalem, und im Jahr 1076 entrissen die Türken den Ägyptern Jerusalem. 1035 übernahmen die Türken die Macht in Bagdad; 1071 eroberten sie Kleinasien vom Byzantinischen Reich, ebenso Nicäa 1081, gefolgt von Antiochien 1084 und Edessa 1087.

Die Normannen fielen 1066 in England ein, und andere Normannen, die Sizilien und Teile Italiens eroberten, wurden zur politischen Macht im Mittelmeer. Spanien war von den arabischen Muslimen seit 711 erobert worden, und durch das ganze erste Jahrhundert dieses Jahrtausends zog sich der heilige Krieg, um sie zu vertreiben, was endgültig erst 1492 gelang.

Von großer Bedeutung für die christliche Kirche war, daß es aus theologischen und ekklesiologischen Gründen zu einem Abbruch der Beziehungen zwischen der westlichen Kirche und der östlichen mit ihrem Ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel kam. Diese Spaltung im Jahr 1054 konnte bis heute nicht geheilt werden.

Aber das dramatischste Ereignis, das die letzten vier Jahre des ersten Jahrhunderts dieses Jahrtausends beherrschte, war der Erste Kreuzzug mit dem Ziel, Jerusalem von der muslimischen Besatzung zu befreien. Papst Urban II. (1088–1099) berief im November 1095 ein Konzil nach Clermont Ferrand in Frankreich, auf dem er zu einem Kreuzzug zur Wiedererlangung Jerusalems und des Heiligen Grabes für die Christenheit aufrief. Er besuchte viele Städte, um für diesen Kreuzzug zu werben. In einem Brief nach Flandern vom Dezember 1095 schrieb er, daß „die Barbaren (Muslime) die Kirchen Gottes im Orient verwüstet haben; sie haben Jerusalem eingenommen und versklavt...

In unserem Mitleid über dieses Unglück habe ich Frankreich besucht und habe die meisten Fürsten dieses Landes und ihre Untertanen flehentlich gebeten, die Kirchen des Orients zu befreien. Ich habe feierlich erklärt, daß bei einer Teilnahme an dieser Expedition ihre Sünden vergeben sein werden.“

In ganz Frankreich, aber auch in Flandern, Deutschland, England und Skandinavien wurden Priester, Mönche, Grundherren, Ritter, Bauern, Männer, Frauen und Kinder, Reiche und Arme für diesen Kreuzzug mobilisiert. Ein fanatischer Wandermönch, der Eremit Peter von Amiens, brachte Volksmengen durch seine Predigten und Appelle in Aufruhr. Ein Zeitgenosse, Gisbert von Nogent, sagte über ihn: „Was immer er sagte oder tat, es hatte den Anschein von etwas fast Göttlichem.“ Peter zog mit einer großen Gefolgschaft von Ort zu Ort und rekrutierte Leute, besonders aus dem armen Volk, für den Kreuzzug. Wie andere im frühen Mittelalter war er überzeugt, daß die Wiederkunft Christi unmittelbar bevorstehe, und diese Erwartung wurde zu einem mächtigen Antrieb bei der Werbung für den Kreuzzug nach Jerusalem.

Ein schlimmes Nebenprodukt dieser Kreuzzugswerbung war die Hetze gegen die Juden: Peter und seine Kumpane (wie z. B. Emich von Leiningen) stachelten ihre Hörer zu Pogromen gegen die Juden als Feinde Gottes auf, die Christus zur Kreuzigung ausgeliefert hätten. Wenn Peter und seine Anhänger durch Städte wie Speyer, Worms, Mainz, Metz, Köln, Regensburg und Prag stürmten, wurden nicht nur die jüdischen Häuser und Geschäfte verwüstet und geplündert, sondern auch massenweise Juden niedergemetzelt. Es gab Bischöfe und Ratsherren, die versuchten, die Juden zu schützen, – aber vergeblich. Es war ein fürchterliches Gemetzel. Peter und seine Anhänger sahen sich selbst als „die Getreuen und Soldaten Christi“.

Vom Sommer 1096 an sammelte sich die überwiegende Mehrheit der Volkshaufen und Soldaten unter der Führung von vier Fürsten, darunter als Legat des Papstes der weise, großmütige und tapfere Adhemar de Monteil, Bischof von Le Puy in Frankreich, und zogen nach Byzanz und weiter nach Jerusalem, zum Teil auf dem Landweg über Ungarn und den Balkan, oder auf dem Seeweg über Südfrankreich und Italien.

Eine große Zahl der Kreuzfahrer kam um, in vielerlei Konflikten mit denen, denen sie auf dem Weg begegneten, oder durch Hunger, Krankheiten oder Erschöpfung. Die Saga dieses ersten Kreuzzugs ist eine sehr heroische, – voller Glauben, Mut, Einfallsreichtum, Standfestigkeit und Leidenschaft.

Zwei kurze Beispiele von dem, was den Kreuzfahrern auf dem Weg nach Jerusalem begegnete, seien hier erwähnt:

Das erste ist die lange Belagerung von Antiochien, einer reichen und stark befestigten Stadt, die von den Muslimen im Jahr 1085 erobert worden war,

in der aber anscheinend die meisten Einwohner Christen geblieben waren. Die Belagerung dauerte vom 20. Oktober 1097 bis zum 3. Juni 1098 und legte den Belagernden einige der härtesten Bewährungsproben ihrer Reise auf. Trotz der schweren Belastungen gelang es ihnen, Antiochien einzunehmen und als Stützpunkt zu halten. Sie waren entschlossen, ihr Ziel zu erreichen.

Das zweite Ereignis war, daß eine starke Truppe der Kreuzfahrer in der Kälte des Januar 1099 die Festung Ma'arat erreichte. Während der Belagerung der Festung gab es so viel Hungersnot und Erschöpfung unter den sehr armen Kreuzfahrern, den sog. Tafurs, daß einer der Chronisten des Kreuzzugs, Albert von Aix, darüber schrieb:

„Unsere Truppen schreckten nicht nur nicht davor zurück, tote Türken und Sarazenen zu essen, sondern sie aßen auch Hunde.“

Sechs Monate später erreichten die Kreuzfahrer das schwer befestigte Jerusalem. Die Erstürmung der Zitadelle ist ein Romanstoff für sich selbst. Die Kreuzfahrer waren sich bußfertig dessen bewußt, daß sie vor ihrer endgültigen Bewährungsprobe standen. All ihre Erfahrung, ihr Geschick, ihre Zielstrebigkeit und ihre Hingabe mußten eingesetzt werden, als sie vor den mächtigen Mauern Jerusalems am 7. Juni 1099 ankamen, bis zur Einnahme der Stadt am 15. Juli 1099. Dem muslimischen Herrscher der Stadt, Iftikhar, und seinen Helfern wurde freier Abzug zur muslimischen Garnison in Askalon gewährt. Was den Rest der Bevölkerung Jerusalems anbetrifft, so schreibt Steven Runciman, der maßgebende Verfasser der „Geschichte der Kreuzzüge“ (Band I, Seite 286f):

*Die Kreuzfahrer, verrückt gemacht durch einen so großen Sieg nach solchen Leidenserfahrungen, rasten durch die Straßen und in die Häuser und Moscheen, und töteten alle, auf die sie trafen, Männer, Frauen und Kinder gleichermaßen. ... Früh am nächsten Morgen erzwang ein Trupp von Kreuzfahrern den Eintritt in eine Moschee, und sie erschlugen alle.... Die Juden von Jerusalem flohen miteinander in ihre Hauptsynagoge. Aber weil man sie für Helfer der Muslime hielt, gab es keine Gnade für sie. Die Synagoge wurde in Brand gesetzt, und alle verbrannten. ...*

*Es war dieses blutrünstige Zeugnis christlichen Fanatismus', das den Fanatismus des Islam ins Leben rief..*

Mögen wir es nie vergessen!

Übersetzung aus dem Englischen: Gerhard Hoffmann

# Eine „Charta Oecumenica“ der Kirchen Europas

VON FRITZ ERICH ANHELM



Etymologisch hat der Begriff „Charta“ mit Papier zu tun. Im Griechisch-Lateinischen meint er das Blatt aus dem Mark der Papyrusstauden. Verallgemeinert wurde er dann für alle Arten von Schreibmaterialien und auch für das Buch benutzt. Im Mittelalter stand er für Diplom und schließlich für Urkunde. Das heutige Staats- und Völkerrecht versteht darunter ein satzungähnliches Dokument, das bestimmend auf das Rechtsleben wirkt.

Auch der Begriff „Ökumene“ erfuhr einen starken Bedeutungswandel. Sein griechischer Ursprung meint bekanntlich „die bewohnte Erde“. Bevor er von der christlichen Kirche nach Konstantin gleichsam adoptiert wurde, hatte er schon eine ausgedehnte religiöse und säkulare Karriere als Synonym für die griechische Stadtstaatenwelt und das Römische Reich hinter sich. Seine heutige Bedeutung schälte sich erst seit dem 18. Jahrhundert heraus. Matthias Sens hat versucht, die verschiedenen Aspekte des gegenwärtigen Gebrauchs in einer Definition zusammenzufassen: „Ökumene ist die eine Gemeinschaft aller Christen und Kirchen in der Überwindung konfessioneller, nationaler, kultureller und sozialer Grenzen, die in Zeugnis und Dienst unterwegs ist zur Einheit der Menschheit unter Christus“ (M. Sens: „Ökumene“ und „ökumenisch“. In: Orientierung, *Ökumene*, 1979, S. 13–15). Dies ist eine sehr programmatische Definition, die fast alle Konfliktlinien enthält, denen wir uns noch immer und vielleicht sogar verstärkt am Ende des 20. Jahrhunderts gegenübersehen.

„Europa“ – so hat es der große kritische Historiker Eric John Hobsbawm ausgedrückt – „existiert ausschließlich als konstruierter Begriff“ (DIE ZEIT, e.10.96). Er folgert daraus, daß wir „eine neu durchdachte Geschichte Europas“ brauchen. Das ist die historische Seite. Die religiöse hat vor einigen Jahren Jacques Delors aufgeblättert, als er von der Notwendigkeit sprach, „Europa eine Seele zu geben“. Religionen und Kirchen sind mit der europäischen Geschichte bis heute unauflöslich verbunden.

Das hat Alastair Hulbert 1996 auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum einmal sehr klar am Beispiel der Kartographie vorgeführt

(Europabilder – Die Bedeutung der Religionen für die europäische Integration, Loccumer Protokolle 66/96, S. 18). Danach präsentierte sich die europäische vormoderne Vorstellung von der Welt als einheitlich, festgelegt und unwandelbar mit dem Zentrum der Schwerkraft in Jerusalem und einem vertikalen Sinn für Unendlichkeit. Hieraus bezogen Christentum und Europa ihre Identität.

☐ Zum Ende des 15. Jahrhunderts begann die vertikale Achse in der Mitte der Weltkarte in die Horizontale zu kippen. Eine sich von der christlichen Tradition ablösende, wissenschaftlich verstandene Geographie zeichnete nun die Erdoberfläche nach. Im Zeitalter der Entdeckungen wendete sie sich von allen symbolischen und spirituellen Darstellungen radikal ab. Europa lag im Rücken der Pilger, aber gewann in einer expandierenden Welt als Kontinent überhaupt erst Kontur.

Die nachmoderne Kosmologie sieht die Erde vom Weltall aus, und dies pragmatisch. Der blaue Planet ist schön, herausfordernd, endlich begrenzt und gefährdet. Er bietet eine ideale globale Perspektive für seine Kontrolle und Verwaltung durch den Menschen.

☐ Diese Beobachtungen enthalten mehr als Aussagen über den sich wandelnden Geschmack der Hersteller von Weltkarten. Sie sind wie ein Fokus, in dem sich die Veränderung unserer Selbstwahrnehmungen spiegelt. Sie lassen einen fortschreitenden Deutungsverlust religiöser Symbole erkennen, der sich dann auch im Verlust der Bedeutung der Kirchen für die modernere Geschichte Europas niederschlägt. Europa eine Seele zu geben, ist für seine Kirchen und Religionen vor diesem Hintergrund – selbst unter der Voraussetzung ökumenisch freundlicher und interreligiös toleranter Beziehungen – ein geradezu eschatologisches Projekt.

Das also kann nicht gemeint sein, wenn von einer Charta Oecumenica für Europa die Rede ist. Was aber dann?

### *1. Von der Charta von Paris zu einer Charta Oecumenica*

☐ Am 21. November 1990 wurde von den Mitgliedsstaaten der damaligen Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa die Charta von Paris unterzeichnet. Damit war der KSZE-Prozeß, der seit den siebziger Jahren die Aufteilung der Welt in Ost und West aus gesamteuropäischer Perspektive begleitete, zu Ende. Mit der Charta von Paris wurde die Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa gegründet. Die Charta reflektiert die Situation in Europa jenseits der Bipolarität. Sie verpflichtet die Mitgliedsstaaten auf Demokratie, Menschenrechte und Rechtsstaatlich-

keit, auf den Schutz von Minderheiten und auf eine marktwirtschaftliche Ordnung, in der sich wirtschaftliche Freiheit mit sozialer Gerechtigkeit und Verantwortung für die Umwelt verbinden sollen. Sie regelt die Beziehungen zu den UN, plädiert für eine neue Qualität gegenseitiger Sicherheitsbeziehungen und die Fortsetzung des Abrüstungsprozesses, für die friedliche Regelung von Streitfällen und einen intensiven Kulturaustausch. Zur Umsetzung wird ein Sekretariat in Warschau, ein Konfliktverhütungszentrum in Wien und ein Büro für freie Wahlen in Prag eingerichtet.

Dies vor dem Hintergrund der aktuellen Kriegssituation auf dem Balkan zu hören, muß geradezu grotesk klingen. Auch angesichts der wirtschaftlichen Entwicklung in Osteuropa erscheint ein Begriff wie soziale Gerechtigkeit kaum mehr als eine Worthülse. Die Destruktion der Ziele der Charta durch die Realität nur festzustellen, hilft aber nicht weiter. Denn diese Ziele wollen ja nicht Wirklichkeit abbilden, sondern politisches Handeln orientieren. Auch wenn es ihnen nicht entspricht, wird es sich doch an ihnen messen lassen müssen. Selbst wo das Urteil negativ ausfällt, bleibt doch der Anspruch, die Lücke zwischen Ist und Soll zu schließen. Die Charta formuliert sozusagen mittlere Axiome, d.h. Grundsätze, die aus sich selbst heraus so lange nachvollziehbar und selbstverständlich bleiben sollen bis sie durch neue bessere Einsichten abgelöst werden.

Die Kirchen Europas haben in zwei Anläufen Ähnliches versucht. Der erste stand im Zeichen des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung und gipfelte in der Europäischen Versammlung 1989 in Basel. Er reflektierte sozusagen eine Situation europäischer Marginalexistenz. Die alte Weltordnung ging auf ihr Ende zu. Eine neue war noch nicht sichtbar, auch nicht für Europa. Zwar hatte Gorbatschow schon die Metapher vom gemeinsamen europäischen Haus in die Welt gesetzt, die gerade in Basel ausgiebig zitiert wurde. Aber noch hatte die Mauer, die quer durch Europa ging, keine Risse.

In Graz 1997 war alles anders. Der Golfkrieg hatte stattgefunden. Die Sowjetunion existierte nicht mehr. Nationale und ethnische Autonomiebestrebungen führten zu blutigen Auseinandersetzungen, am schlimmsten beim Zerfall des ehemaligen Jugoslawien. Nun hieß das Stichwort der Kirchen „Versöhnung“. Das reflektierte die theologisch-ethisch gebotene Konsequenz, nicht aber die Realität, nicht einmal die der Kirchen in ihrem Verhältnis zueinander. Dieses Verhältnis blieb mindestens von tiefen Vorbehalten untereinander geprägt, was sich im Ablauf der Versammlung, schon bei ihrer Vorbereitung und erst recht in den Dokumenten, die sie hervorbrachte, niederschlug. Eine der Ideen, wie diese Vorbehalte bearbeitet, wie die künf-

tige Zusammenarbeit der Kirchen auf eine gemeinsame Basis gestellt, wie der Umgang mit Konflikten geregelt und wie die Erwartungen an eine Perspektive der gesamteuropäischen Integration beschrieben werden könnten, war in Graz und ist bis heute die Charta Oecumenica für Europa.

## 2. Die drei Ebenen der Charta Oecumenica

Wie aber sollte so eine Charta aussehen? Was wäre ihr Inhalt? Ich sehe drei Ebenen: Die der realistischen Bestandsaufnahme der gegenwärtigen ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen und die theologisch-ekklesiologische Deutung dieser Bestandsaufnahme; dann die Ebene der ethisch-praktischen Orientierung zu Staat, Wirtschaft und ziviler Gesellschaft und schließlich die Ebene der Instrumentarien und Verfahren, die den ökumenischen Dialog zwischen den Kirchen gewährleisten und die darin enthaltenen Konflikte der Bearbeitung und Lösung zugänglich machen. Diese drei Ebenen sollen nun andeutungsweise vorgestellt werden.

Eine Bestandsaufnahme der ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen in Europa könnte an die theologisch-ekklesiologischen Aussagen von Basel und Graz anknüpfen. Was davon darf noch heute und für die überschaubare Zukunft gemeinsame Geltung beanspruchen? Was läßt sich davon klar und verständlich in wenigen Kernsätzen sagen? Als Leitlinie mögen die „Herausforderungen“ gelten, wie sie in der Botschaft von Graz anformuliert, aber eben nicht ausformuliert wurden. Das dort behauptete „Bewußtsein“ von der „Schwäche und der Schande unserer Spaltungen“ (Dokumente der II. Europäischen Ökumenischen Versammlung, Graz 1998, S. 35) wartet darauf, auf die ebenfalls dort bekundete Absicht der unermüdlichen „Verfolgung des Ziels der sichtbaren Einheit“ bezogen zu werden. Dies sind die Pole einer Spannung, aus der die Kraft für einen Dialog über die historisch gewachsenen, unterschiedlichen Traditionen der kirchlichen Selbstverständnisse gewonnen werden kann. Die Selbstverpflichtung der Kirchen in Europa zu diesem Dialog ist Grundvoraussetzung für eine ökumenische Perspektive. Dabei darf Verschiedenheit durchaus als Reichtum der christlichen Kulturen in Europa gelten, solange ihr nicht trennende, sondern ergänzende Qualität zugesprochen wird. Wir müssen nicht Verschiedenheit auf Einheit hin transformieren, sondern dürfen im Bewußtsein der zugesagten Einheit das Verschiedene als Ausdruck möglicher Gotteserfahrungen interpretieren.

Dies setzt allerdings voraus, daß sich die Kirchen Europas darauf verständigen, wie sie mit einer Reihe von aktuellen Streitfragen umgehen wollen, die alle ekklesiologische Qualität haben. Dazu gehört sicher eine klare

und handlungsorientierende Aussage über das Verhältnis von Mission und Prosyletismus. Hier gibt es Vorlagen und Vorgaben, die wir uns ins Gedächtnis rufen sollten, etwa die Erklärung des ÖRK 1961 in Neu-Delhi über „Christliches Zeugnis, Prosyletismus und Glaubensfreiheit“ und den Studienprozeß des ÖRK und der Katholischen Kirche, begonnen 1970 und fortgeschrieben 1981 zu „Gemeinsames Zeugnis und Prosyletismus“. Darin werden Absichten der Abwerbung oder Spaltung und Mitteln des Drucks oder des materiellen Anreizes bis hin zum Umgang mit anderen Religionen deutliche Absagen erteilt. Zu den Streitfragen gehört auch die Anerkennung und Rolle der Ämter im Verhältnis der Kirchen zueinander. Ich weiß, daß diese Frage mindestens so strittig ist wie die des Verhältnisses von Mission und Prosyletismus. Sie schließt das Problem der Frauenordination ein. Oft wird es ausschließlich unter dem Aspekt der Diskriminierung verhandelt. Aber es gehört zur Frage des Kirchenverständnisses. Die Charta wird das Problem nicht lösen. Aber sie kann die unterschiedlichen Ausgangspositionen verdeutlichen und die Ansätze hervorheben, die einen Dialog lohnend machen. Schließlich sollte dem Umgang mit religiösen oder konfessionellen Minderheiten ekklesiologische Qualität zugeschrieben werden. Zum Umgang mit dem Fremden und dem Anderen können die Kirchen mehr sagen als die Politik. Rassismus und Ethnozentrismus dürfen keine Merkmale der Kirche Jesu Christi sein – aus theologischen Gründen – auch dann nicht, wenn bis in die jüngste Kirchengeschichte immer wieder das Gegenteil bedrückende Wirklichkeit ist. Um so entschiedener gilt es, das Selbstverständnis der Kirchen von ethnischen oder gar rassistischen Bindungen freizuhalten. Dies ist der Aspekt der Religionsfreiheit, für den die Kirchen selbst die Verantwortung tragen.

Ich möchte hier mit dieser ersten Ebene der ökumenischen Bestandsaufnahme abrechnen, um nun zu der zweiten, der ethisch-praktischen Orientierung im Verhältnis zu Staat, Wirtschaft und ziviler Gesellschaft zu kommen. Für ihre Rolle in Europa ist es für die Kirchen äußerst wichtig, sich trotz unterschiedlicher, historisch gewachsener Ausformungen auf einige wenige Grundsätze zur Religionsgesetzgebung zu verständigen. Trotz der breiten Palette dieser Ausformungen von strikter Trennung zwischen Staat und Kirche bis zu unterschiedlich weitgehenden Kooperationsformen lassen sich mögliche gemeinsame Bezugspunkte identifizieren. Dazu gehören zentral das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften und die drei Grundprinzipien Neutralität, Toleranz und Parität. Neutralität stellt sicher, daß sich der Staat nicht mit einer einzelnen Religion oder Konfession identifiziert. Das beinhaltet, daß er auf eine Weisungs- und Aufsichtsfunktion

verzichtet. Toleranz begründet die Glaubensfreiheit, aber auch die Verpflichtung des Staates, im Rahmen seiner Verfassung die Voraussetzungen religiöser Entfaltung zu fördern. Parität meint die prinzipielle Gleichbehandlung der religiösen Gemeinschaften (s. Gerhard Robbers: Staatskirchenrecht. In: Evangelisches Kirchenlexikon, Göttingen 1996, S. 469 ff).

Viele der Kirchen in Europa haben spezifische Wirtschaftsethiken ausgebildet. Oft sind sie Teil ihrer Sozialethik. Ob sie vom Naturrecht, der Schöpfungsordnung oder der Reich-Gottes-Theologie ausgehen, – immer geht es heute um eine sozial- und umweltverträgliche Ökonomie im nationalen, europäischen wie im globalen Rahmen. Zwischen 1968 und 1980 gab es einen gemeinsamen Ausschuß zwischen Katholischer Kirche und ÖRK mit der Aufgabe der Förderung einer gemeinsamen ökumenischen Sozialethik: SODEPAX (Society, Development and Peace). Sicher, die Zeiten haben sich geändert. Aber gerade jenseits der Bipolarität im Zeitalter der Globalisierung und der gleichzeitigen regionalen Ausformung von Wirtschaftszonen wie der europäischen werden die Kirchen ohne eine orientierende Vorstellung über künftige Entwicklung zum Spielball der Macht des Faktischen. Die Agenda 21 zu einer nachhaltigen Entwicklung (UNCED, Rio 1992) bietet in ihrer Zusammenschau von ökonomischen, sozialen, ökologischen und kulturellen Aspekten in globaler, regionaler und lokaler Perspektive einen produktiven Anknüpfungspunkt, um die sozial- und wirtschaftsethischen Aussagen von Basel und Graz zu überprüfen und zu aktualisieren. Die Kirchen Europas – wollen sie ihre Weltverantwortung ernst nehmen – werden sich vor allem einer sozialetischen Beurteilung des gegenwärtigen Finanzsystems und seiner inneren Dynamik, seiner Auswirkungen besonders auf die verschuldeten Volkswirtschaften und den Alltag der Menschen nicht entziehen dürfen. Je mehr sie dabei mit einer Stimme sprechen, um so eher werden sie Gehör finden.

In Graz haben sich die Kirchen zur „Wahrung der Menschenrechte und demokratischer Prozesse“ verpflichtet. Die Menschenrechte und die politischen Freiheitsrechte sind Voraussetzung der Entwicklung von zivilen Gesellschaften. Auch wenn sie sich nicht als Teil der Zivilgesellschaft verstehen und für sich einen Status sui generis beanspruchen, sind die Kirchen – z.B. durch ihre Diakonie und ihre Bildungsarbeit – in vielfältiger Weise am zivilgesellschaftlichen Engagement von Nichtregierungsorganisationen und freien Zusammenschlüssen beteiligt. Die Herausbildung einer sich europäisch verstehenden Zivilgesellschaft muß den Kirchen ein wichtiges Anliegen sein. Dies ist der Rahmen, innerhalb dessen viele ihrer Laienmitglieder Verantwortung übernehmen müssen, sei es als Politiker, Unterneh-

mer, Gewerkschaftler, Wissenschaftler und als politisch bewußte Bürgerin und Bürger. Dies beschränkt sich aufgrund der längst bestehenden Verflechtungen keineswegs nur auf das Europa der Union. Es kommt deshalb für die Kirchen darauf an, Orientierungen zu entwickeln, die solcher Verantwortung als geistig-geistliche Grundlage dienen können. Das Problem der sozialen Kohäsion in Europa, d.h. die Fähigkeit seiner Gesellschaften, ihren Zusammenhalt unter pluralen Bedingungen zu gewährleisten, ist eine der bedeutendsten Voraussetzungen für eine gewaltfreie, friedliche und damit zivile Zukunft. Soziale Kohäsion und Pluralität können leicht in Spannung zueinander geraten, insbesondere wenn Pluralität als Gefahr interpretiert und Ausgrenzung als Rettung eigener Identität in Politik und Mentalität Einzug hält. Gerade die Kirchen müssen vermeiden, daß sie mit der Betonung ihrer jeweils eigenen Identität nicht Teil des Problems werden. Indem sie sich mit ihren Organisationen und freien Vereinigungen dem öffentlichen Diskurs stellen, werden sie statt dessen als glaubensgegründeter Teil der Zivilgesellschaft gerade in ihren Identitäten erst als bedeutender Faktor in Problemlösungsprozessen wahrgenommen. Es ist höchste Zeit für die Kirchen, eine solche Perspektive angesichts der fortschreitenden europäischen Integration gerade auch im Bereich der zivilgesellschaftlichen Akteure auszuformulieren.

Damit komme ich zur Ebene der Instrumentarien und Verfahren, die den ökumenischen Dialog der Kirchen in Europa fördern und die darin auftretenden Konflikte bearbeiten helfen. Sie sollten – darin sind wir uns sicher schnell einig – wenig aufwendig und doch effektiv sein. Die Konferenz der Europäischen Kirchen – gerade nach ihrem Zusammenschluß mit der Europäischen Kommission für Kirche und Gesellschaft in Brüssel – und die Konferenz der Bischofskonferenzen in Europa sind, was ihre jeweiligen Aufgabenstellungen angeht, sicher ungleiche Partner. Dennoch sind dies die Gremien, die für den ökumenischen Dialog der Kirchen in Europa wohl noch auf absehbare Zeit die eigentlichen institutionellen Träger sind. Sich das klar zu machen, schützt vor realitätsfernen Konstruktionen von Luftschlössern. Es enthält aber auch ein spezifisches Anforderungsprofil insbesondere für die Arbeit des Joint Committee von KEK und CCEE. Es hätte sich als Begleit- und Förderungsinstrument des ökumenischen Dialogs der Kirchen in Europa, als eine Art Clearing-Stelle für seine thematische Orientierung und die Formen, in denen er stattfinden soll, zu verstehen. Das Joint Committee erhielte eine Art moderierende Funktion im Rahmen des breiteren ökumenischen Dialogs auf der europäischen Ebene und eine Vermittlungsfunktion für seine Ergebnisse Richtung KEK und CCEE und ihre Mit-

gliedskirchen, die solche Ergebnisse zu ratifizieren und schließlich umzusetzen hätten. Um solche Prozesse nachvollziehbar und effizient zu gestalten, bedürfte es der Entwicklung eines geeigneten und partizipativen Verfahrens – nicht nur für das Zustandekommen von Dokumenten wie von Basel und Graz, sondern auch zur Evaluation ihrer Auswirkungen.

Angesichts dessen, was ich zu den Inhalten einer Charta Oecumenica ausgeführt habe, halte ich *ein* zusätzliches Gremium allerdings für unabdingbar. In Graz wurde es in der Handlungsempfehlung 4.4 als „Komitee für Konfliktanalyse und -bearbeitung“ eingeführt. Dabei wurde in den Erläuterungen an neuere Formen der Institutionalisierung ziviler Konfliktbearbeitung angeknüpft. Dieser Zusammenhang mag zu der Konsequenz verleiten, daß hier vor allem die ja existierenden kirchlichen Friedensdienste angesprochen seien, weniger die Kirchen und ihre europäischen Zusammenschlüsse. Im Licht zwischenkirchlicher Konflikte, die aus unterschiedlichen ekklesiologischen Selbstverständnissen entstehen, erhält dieses Komitee jedoch erst seine spezifische institutionelle Qualität. Gemeint ist ein Beratungsinstrument, das sich die Kirchen für Situationen schaffen, deren Konfliktpotential ihr Kirche-Sein berührt. Dabei kann es sich sowohl um Konflikte untereinander wie im Verhältnis von Staat und Kirche handeln. Es ist leider zu erwarten, daß solche Konflikte eher zu- als abnehmen. Hier Beratungskapazität, die auch mediative Funktionen übernehmen kann, auf europäischer Ebene bereit zu halten, ist ein Beitrag zur Gesprächsfähigkeit der Kirchen im ökumenischen Dialog. Ob dieses Komitee als ständiges oder bei Bedarf abrufbares Gremium gestaltet wird, als personell festgeschriebenes oder auf die jeweilige Krisensituation hin gezielt zusammengesetztes, ist eine Frage der Opportunität. Eine Charta Oecumenica, die nichts darüber aussagt, wie mit Konflikten umgegangen werden kann, in die die Kirchen selbst involviert sind, griffe jedenfalls zu kurz.

### *3. Der ökumenische Dialog als Leitlinie der Charta Oecumenica*

Zu Beginn habe ich darüber gesprochen, daß eine Charta Oecumenica für Europa nicht beanspruchen kann, Europa eine Seele zu geben. Wohl aber kann sie etwas darüber aussagen, wie denn die christlichen Kirchen in Europa ihr Verhältnis zueinander und zur Integration des europäischen Kontinents, die trotz aller gewaltsamen Unterbrechungen fortschreiten wird, gestalten wollen. Selbst wenn dies nicht (oder nicht mehr) von den Kirchen erwartet würde, haben sie dazu vor ihren Gläubigen eine Verpflichtung. Die sind von den ablaufenden Transformationsprozessen bis in ihren Alltag hin-

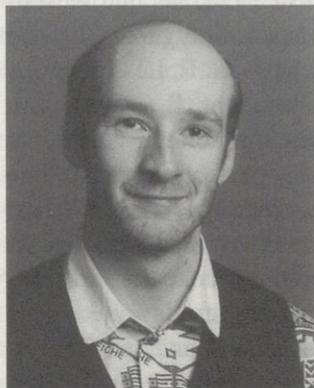
ein betroffen; auch da, wo sie den Zusammenhang von beidem nicht oder noch nicht wahrnehmen wollen oder können. Eine Art geistlicher Aufklärung, eine theologische Deutung dieser Prozesse ist eine Aufgabe, die nur von den Kirchen ausgehen kann. Sie muß nicht einheitlich sein. Sie kann und sollte sich im Dialog entwickeln. Das ist der ökumenischen Situation am ehesten angemessen. Ich weiß, daß das Vertrauen in einen solchen Dialog gegenwärtig nicht allzu stark ausgeprägt ist. Zu ihm aber gibt es keine wirkliche Alternative, die die Kirchen davor schützt, in partikuläre Muster zurückzufallen. Solche Muster sind reich an Konflikten. Und sie sind wenig zukunftsfähig. Ein ökumenischer Dialog, der eine europäische geistliche Kultur begründet, kann dagegen darauf hoffen, auch in säkularen Zusammenhängen Respekt und Beachtung zu finden. Diesem Dialog Gestalt und Format zu geben, müßte deshalb die zentrale Leitlinie einer Charta Oecumenica für Europa sein.

# Plädoyer für eine Spiritualität des Widerstands

– Für Thurid –

VON PETER SCHÖNHÖFFER

*Hinführung: Dem Gott der Bibel neu in die Augen schauen*



In vielen Kreisen ist heute ein Unbehagen an einer sich christlich nennenden Praxis spürbar, die nicht von einem in die Unterscheidung zwingenden Geist beseelt ist, der also – um es mit einem Modewort zu benennen, das allerdings zuweilen mehr verhüllt als es offenlegt – die „Spiritualität“ fehlt.

Dem Appell an Spiritualität haftet indes nicht nur für Kirchendistanzierte noch immer der Geruch eines bloß idealistischen, womöglich sogar auf reine Innerlichkeit und elitäre Vergeistigung zielenden Konzeptes an, das materiale Aspekte des Lebens und Überlebens gerade nicht berührt. Daß das in der Praxis keineswegs so sein muß, haben im deutschen Sprachgebiet nicht zuletzt die vielfältig rezipierten lateinamerikanischen Varianten einer „Spiritualität der Befreiung“ ins Bewußtsein zurückgerufen (vgl. L. Boff/Betto 1995, Sobrino 1989, Gutierrez 1986, aber auch Fornet-Betancourt, Bd. 1–3, 1997 und Schönhöffer 1997a). Daß das aber auch biblisch-theologisch gar nicht so sein darf, ist allgemein weniger bekannt und muß von daher von Links- und Reformkatholiken, bis hin zu den „Christen für den Sozialismus“, mit noch mehr Nachdruck vermittelt werden. Denn aus der bezogen auf den theologischen Zugriff noch immer vorherrschenden Perspektive, die von der Dogmatik herkommt, deren Grundsätze spiritualisierend auslegt, um schließlich und endlich nicht selten in harmonisierender Lebenshilfe zu „versenden“, kommt der „materialistische Kern“ biblischer Geschichtstheologie und Geistlehre, so wie H. Gollwitzer, E. Bloch, Th. Adorno oder G. Scholem dies wahrzunehmen wagten, kaum noch in den Blick. Neuerdings finden sich kirchenpraktischerseits daneben eine ganze Palette von populärwissenschaftlichen Schriftenreihen, sowie tagtäglich angewandte Predigt- und Katechesekonzepte, deren Horizont nun in der Tat kaum mehr darüber hinausgeht, den im Zuge der Durchökonomisierung aller Lebensbereiche in den vergangenen Jahrzehnten beizeiten ausgebro-

chenen „Erfahrungshunger“ (M. Rutschky)<sup>1</sup> und insbesondere den zuweilen deutlich verspürten Mangel an geistlicher Erfahrung und Wegweisung mehr oder weniger gelungen zu befriedigen; eine Bewegung, die alles in allem jedoch wenig über religiöse (Instant-) Bedürfnisbefriedigung hinausreicht.

Ihr fundamentaler Nachteil besteht darin, daß mit einer solipsistischen Form von kompensatorisch zum Lebensalltag verstandener vager Religiosität auszukommen versucht wird. Auf diese Weise gelingt es nicht, den Beitrag jüdisch-christlicher Tradition für die zahlreichen Defizit- und Ausfallerfahrungen der Gegenwart zu profilieren, und auch die „garstig breiten Gräben der Aufklärung und ihres Vernunftanspruches“ (G. E. Lessing) werden überhaupt nicht mehr produktiv anzugehen versucht. Bei genauerem Hinsehen verbergen sich hinter entsprechender Predigtliteratur, geistlicher Lektüre und Firm-/Konfirmationsvorbereitungsmappen oft sogar billige Imitationen dessen, was andernorts, so etwa in der Anthroposophie oder auf dem weiten Feld der Esoterik, „naturwüchsiger“ und zuweilen glaubwürdiger aufblüht. In dieser pastoral weit verbreiteten gedankenlosen „Aufpeppung“, die oft mehr an Marketings- und Animationsgesichtspunkten als an Inhalten interessiert scheint, ist die zuweilen in ganz anderen Zusammenhängen beklagte Verschleuderung christlichen Glaubens- und Traditionsgutes realiter zu erblicken.

In bezug auf die in solchen Entwicklungen steckenden knapp angedeuteten Zukunftsaufgaben zeigen sich bei näherem Hinschauen jedoch mehr Möglichkeiten, christliche Tradition und die Anforderungen der späten konzern- und finanzkapitalistisch durchprägten Moderne aufeinander zu beziehen, als dies auf den ersten Blick in Zeiten von „Kirchendepression“ scheinen mag. In erster Linie erweist es sich als lohnend, die „ekstatische Gottesliebe und ihren tätigen Weltbezug“ (R. Miggelbrink) unverbrüchlich und enttäuschungsfest beisammenzuhalten (Primat der Praxis!), sodann ein angesichts der dramatischen Verbürgerlichungstendenzen dringend notwendiges Wieder-Ansetzen bei prophetischen, in mancher Hinsicht subversiven Traditionen einzuüben, die ihre soziale Stoßkraft aus der Mitte ihres YHWH-Glaubens gewonnen haben (vgl. Metz 1980).

Schon E. Schillebeeckx und auf seine Weise P. Ricoeur haben in diesem Zusammenhang eine „zweite Naivität“ im Umgang mit religiösen Zeugnissen – etwa bezüglich der biblischen Rede vom Geist Gottes – angemahnt. Manches, ja vieles davon hat als „Spiritualität des Widerstandes“ vor den Toren von Wackersdorf und an den vielen bekannten und weniger bekannten Austragungsorten der Friedens-, Frauen- und Ökologiebewegung seit den siebziger Jahren dann auch sehr praktisch Gestalt angenommen. Wahr-

lich nicht immer sind die vielfältig daraus hervorgegangenen Aufbrüche von den vorherrschenden Theologien, den kirchenleitenden Amtsträgern oder auch nur von einzelnen TheologInnen in kritischer Loyalität begleitet worden. Dennoch ist manches vom Wirken des Gottesgeistes, auf den sich jede Spiritualität beruft und aus dem sie Kraft und Gestalt gewinnt, erfahrbar geworden, hat an Authentizität und Glaubwürdigkeit gewonnen, die sich nicht länger zu verstecken brauchen. Die Aufgabe einer der christlichen Wahrheit verpflichteten und verantwortungsvoll durchgeführten „Unterscheidung der Geister“ stellt sich derzeit indes für Theologie und Kirche in ungeahnten Dimensionen.

Spiritualität, in praktischer Hinsicht verstanden als belebende Mitte unseres Lebens und unseres Engagements sowie als zeugnishaft Justierung unseres menschlichen Sensoriums für das Wahre und Gute, kann es zwar nur im Plural geben. Ihre Wege, Formen und Antriebe können nicht von vornherein normiert und dürfen auch nicht ständig und immer wieder neu mit Argwohn beobachtet werden. Der Geist Gottes weht bekanntlich, wo er will. Und doch gibt es eine Aufgabe, ja sogar die funktionelle Notwendigkeit für ein Amt, dem an Einheit in der Vielfalt, an institutioneller Rückbindung, aber auch an Orientierung und Wegweisung gelegen sein muß; nicht zuletzt was das soziale Korrektiv zu allen nur „vergeistigt“ und/oder selbstabschließend oder überheblich verlaufenden Ausformungen angeht.

Dabei gilt es sich darüber klar zu werden: Der vom Osterereignis herkommende und nur von daher sich stückweise zu verstehen lernende christliche Weg ist zuallererst aufkeimender Jubel des Menschen. Die tiefliegende, urmenschliche Sehnsucht nach Erlösung, der Mythos der Erfüllung erscheint den ersten Christen – und uns mit ihnen? – nahegerückt (vgl. Boff <sup>2</sup>1973). Auferstehung der Toten, in allererster Linie derer, die unschuldig gelitten haben, Leben in Fülle, die Erfahrung zu den ersten „Freigelassenen in Gottes Schöpfung“ zu gehören, ja sogar die königliche Oberherrschaft Gottes sind verheißen. Sie stehen den Christen fortan vor Augen und fordern sie ganz. Dieser Gedankengang wird allerdings tatsächlich nur im Kontext eines Glaubens bedeutsam und überhaupt verständlich, der es noch wagt, das kranke oder heile, gestörte oder intensivierte Verhältnis zwischen Gott und Mensch als Schlüsselproblem anzusehen, von dem her sich alles andere, was im menschlichen Leben wichtig wird, ordnen und vollziehen läßt.

In diesem Zusammenhang geht es darum, urbiblische Einsichten zu bewahren: Man darf nicht glauben, man könne Gottes Herrlichkeit schauen und dann (einfach so) weiterleben (Ex 3, 3.20). In ersttestamentlichen Worten weitergesprochen: Da wir sein Angesicht nun einmal nicht sehen kön-

nen, genügt es doch schon, den Saum seines Mantels zu berühren, wie dies von Elija, dem „Vater der Propheten“ überliefert ist. Dazu braucht es aber unverzichtbar jene unbändig starke, sich im Notfall über alle Schranken hinwegsetzende Gottessehnsucht. Für Elija selbst bedeutet dies, am Ende des langen Weges seiner intensiven Gottessuche den Aufruf zu hören: Kehre um, damit Du lebst! Dabei handelt es sich um eben denjenigen Gottesruf, den sich der markinische Jesus zum Programmwort machen wird. Offenbar gilt er allen unentwegt Gott Suchenden, die sich nicht abbringen lassen von der Ahnung einer Erfüllung, von der sie wissen, daß sie alles übersteigt, was Menschen zu geben haben. Dann aber gilt auch uns Heutigen der Ruf zur Umkehr, zur Buße, den der Evangelist Markus bekräftigt durch den Hinweis: Glaubt fest an das Evangelium! „Die Güte des Herrn ist es, daß wir noch nicht gar aus sind. Seine Barmherzigkeit hat noch kein Ende“ (Klage- lieder 3, 22).

Der Gottesmann Elija kommt schließlich nach vielen Windungen des Lebens auf dem Karmel zu stehen. Seine Sehnsucht ist nunmehr Gott allein, von der Bergpredigt her gesprochen, sein Reich und seine Gerechtigkeit. An uns bleibt die Frage: An welcher Stelle stehen wir, ob in kirchlichen Leitungsfunktionen, als Mitglieder christlicher Aufbruchsbewegungen, Einzelkämpfer/innen oder zurückgezogen Lebende? Wohin läßt sich unsere Zeit – und wir mittendrin – derzeit treiben? Wem oder was gilt die tiefste Sehnsucht unseres Lebens? Wem gewähren wir Raum, um stark zu werden und Wurzeln zu schlagen in unserem Dasein, unserem Engagement, unserer Lebensaufgabe, unseren Beziehungen?

### *Gottes Heilsangebot: Kostbare Gabe – heutige Aufgabe*

Der im biblischen Denken zentrale Ausdruck der „metanoia“ (dtch. meist als „Umkehr“ wiedergegeben) meint im Hebräischen eigentlich viel eher Hinkehr und Rückkehr, ein Einschwenken zur liebevollen Absicht Gottes, der die Wahrheit gerechter Liebe und liebender Gerechtigkeit vereint und verbürgt. Folgt man dem Kernstück systematisch-christlicher Lehrauffassung, so wird uns die Zeit des Heils vollkommen ungeschuldet und frei von Jesus, dem „Christus Gottes“ angeboten. Nur aus freien Stücken und aus echter Liebe ist die Umkehr zum Herzen des Vaters durchzuhalten. Nur so wächst ihr jene Echtheit und Unbedingtheit zu, die sie bestehen läßt. Im Kern ist das Evangelium, die frohe Kunde Gottes für uns Menschen und insbesondere für seine Privilegierten, die Armen und Elenden, Trost und Herausforderung zugleich.

Der Sache nach ist und bleibt die zentrale Botschaft – wenn man den Zugang zum „Inhalt“ des Reiches Gottes, auf den sie verweist, nicht allzu individualisierend und romantisierend verstellt – in allererster Linie zärtliche Liebe und vertrauensvolle Annahme. Man kann es den auf Leistung, Selbstbehauptung und „Kampf um Anerkennung“ (vgl. Honneth 1994 und etwas anders gelagert Taylor 1995) geeichten Menschen der späten Moderne nicht oft genug wiederholen und einprägen: Diese Zuwendung Gottes zu uns Menschen ist unverdientbar und doch gnadenhaft da. Zu ihrem Ziel aber kommt sie erst in der menschlichen Umkehr, also in der Änderung des Sinns und des ganzen Seins, der Übernahme der Lebens- und Glaubensperspektive Jesu, einem hörwilligen Herzen für Gott und für die Niedrigsten und Geringsten. Nicht umsonst werden letztere im biblischen Urgestein der Kunde unseres Gottes oft in einem Atemzug mit dem Gott Jesu Christi genannt (Vanier 1994, Häring 1996).

Ich bin überzeugt davon, daß tatsächlich nicht anders als durch die Besinnung auf eine dergestalt belebende und in die Härten, Testfälle und Mühsale des Lebens mit hineingenommene Spiritualität dieser Ausprägung das notwendige Fundament dafür gelegt wird, dauerhaft produktive Widerständigkeit im besten Sinne dieses oft mißbrauchten Wortes<sup>2</sup> hervorzubringen. Gesellschaftlichen Entwicklungen, ökonomischen Basisprozessen oder auch vorwärtsprechenden Entscheidungsträgern zu widerstehen, ist nicht einfach der Reflex einer objektiv gegebenen Situation. Sie setzt vielmehr die bewußt und in existentieller Freiheitsentscheidung vollzogene Distanz zu den herrschenden Verhältnissen, ein Transzendieren des Menschen voraus (vgl. Kern 1992, 377). Dabei wird christlicher Spiritualität als Trägerin eines solchen Prozesses notwendig schon bald jegliche falsche Süßlichkeit abgehen; so daß in einem solchen zugleich kämpferisch-selbstbewußten und doch zukunfts-offenen Bezugsfeld<sup>3</sup> am ehesten aus ihrer Mitte überzeugende christliche Antworten auf das von dogmatischen Wahrheitsmonopolisten im „Jahrhundert der Extreme“ (Hobsbawn 1995) so schauerhaft belastete Umfeld zu erwarten sind, das in nicht wenigen Weltgegenden noch immer schleichend oder auch akut „Kulturen des Todes“ (Bischof Belo/F. Hinkelammert) hervorbringt oder hinterläßt.

Der Mangel an nur persönlich erwerbbarer und ausreifbarer Spiritualität, verstanden als „Leben unseres Lebens“ (Meister Eckhart: „Seelenfünklein“), das schon etwas von der Herrlichkeit Gottes in sich hat aufkeimen lassen, ist gravierend. Man muß sich ernsthaft der Frage stellen, ob nicht die rapide zunehmenden Depressivitätsraten im letzten und tiefsten verzweifelte Schreie nach einer lebbareren und mit den Entwicklungen unserer Umwelt in

Beziehung zu setzenden Spiritualität darstellen. Eine Art „Überanstrengung des Gottesbewußtseins“ (H. P. Müller), welches die Reformation mit sich gebracht hat und das bis hinein in manche Phasen unseres Jahrhunderts (zuletzt noch einmal in der Adenauer-Zeit) Nachwirkungen hervorbrachte, ist jedenfalls, so scheint es vielerorts in Westeuropa, einer nebulösen Erschlaffung des unmittelbaren Gottesbewußtseins gewichen. Die tief in die Lebens- und Glaubensgeschichten der kleinen Leute eingegossene „Mystik des Volkes“<sup>4</sup> erscheint in unseren Breiten beinahe hoffnungslos eingepfercht. Reste davon kümmern zwischen einem geistlosen pastoralen Aktivismus, dem massenmedial zurechtgestutzten Zerrbild kirchlicher Wirklichkeit und ihrem tatsächlichen Reformstau dahin. J. B. Metz hat in diesem Kontext verschiedentlich angemerkt, daß sich in dieses Vakuum hinein ein postmoderner Religionsgestus zu Wort melde, der in der „Meinung“ kulminiere: (Seichte) Religion: Ja; der (harte und fordernde) Gott der jüdisch-christlichen Tradition: Nein.<sup>5</sup>

### *Wozu, wem und wie widerstehen?*

Das Wozu des politischen Widerstands ist im Horizont global entfesselter Geld- und Warenmärkte einer neoliberal durchkapitalisierten Weltgesellschaft immer eindeutiger zu bestimmen. Aber es fehlt bislang die Erfahrung einer wechselseitig verantwortlichen „Weltgesellschaftlichkeit“, daneben ein überzeugender, für viele in Nord und Süd annehmbarer Zielhorizont, der die Herrschaftslogik eines „ubiquitär“ gewordenen Geldfetischs dauerhaft herauszufordern in der Lage wäre (vgl. Altvater/Mahnkopf <sup>2</sup>1997).

Das hieße u.a. auf demokratisierende, dem „Weltgemeinwohl“ verpflichtete Regulationen zuzusteuern, genauer einen neuen Rahmen für globale, sozialverträgliche und ökologische Steuerung auszuarbeiten (Pax Christi Nord-Süd-Blätter 1/1995, 1/1997). In erster Linie gilt es, die zum Selbstläufer gewordenen Warenterminmärkte des Welthandels, die fortlaufenden Liberalisierungs- und Deregulierungsbemühungen, die freien Dollarzonen und Weltmarkt-(Maquiladora-)fabriken, sowie die weltweit vernetzten Börsen samt deren immer neuen Finanzinstrumenten (Derivatkapitalismus) durch soziale Bewegungen und Selbstorganisation der Ausgeschlossenen zum Umdenken und Umlenken zu bringen, d.h. gesamtgesellschaftlicher Verantwortung zu unterstellen (vgl. Altvater/Mahnkopf <sup>2</sup>1997, bes. 45, 163, 182 und Eblinghaus/Stickler 1996, bes. 83ff, 151ff). Ohne eine radikale Durchbrechung des ungezügelter Freihandelsprinzips und des impliziten Zwangs zur aktiven Weltmarktintegration, auf die sich das internationale

Handelsregime, wie es in der Welthandelsorganisation WTO herausgebildet wurde, verständigt hat, kann sich eine lebenswerte Zukunft weder für die Landwirtschaft noch für die Städte eröffnen. „Die Freiheiten der globalen Märkte nützen uns nichts, wenn wir die irrationalen Folgen dieser Märkte – Erosion von Lebenswelten, ökologische Risiken, soziale Desintegration und Kulturzerfall – nicht unter Kontrolle bringen“ (Münch 1998, 415). Auch bürgerliche Politik-Ökonomie hilft an dieser Stelle nicht weiter.

Derzeit wächst allerdings angesichts eines solchen Szenarios – F. Hinckelammert spricht treffend vom Hurrikan neoliberaler Globalisierung<sup>6</sup> – allort ein unbestimmtes, gefährlich diffuses Unzufriedenheitsgefühl. Sehr wohl wird der Umbruchcharakter hin zur ungeschminkten Marktvergesellschaftung untergründig gespürt. Diese Grundstimmung kann sich auf der Grundlage einer unangefochten vorherrschenden bürgerlichen Politik-Ökonomie (dazu eindrucksvoll: Stapelfeldt 1998) leicht auf noch breiterer Front als bisher in besitzstandsindividualistischem Gebaren ausagieren – ganz gleich ob nun primär rassistisch oder wohlstandschauvinistisch –, dann nämlich, wenn der stetig wachsenden Personengruppe der Unzufriedenen von linkspolitisch bzw. linkskirchlich engagierter Seite nicht attraktivere, solidarischere Mittel und Wege für die Neubestimmung von persönlichem Lebenssinn und gesellschaftlichen Perspektiven geboten werden.

Ohne Zweifel muß in diesem Zusammenhang an bereits bestehende Ausdrucksformen, Volks- und Protestkulturen des Widerstands angeknüpft werden. Aus Fehlformen der Vergangenheit ist mindestens insofern zu lernen, als der „subjektive“, pädagogische Faktor mit dem Angehen der „objektiven“ Widersprüche verschränkt werden muß. Es gilt, eine spirituell-theozentrische Dimension zu entfalten, die „seelenlose“, gewalttätig leerlaufende Widerstandsrituale vermeidet.<sup>7</sup>

### *Aus den eigenen Quellen trinken*

Um die entscheidende Aufgabe der Entwicklung und Selbstorganisation eines neuen, geistvollen Widerstandes (z.B. im Sinne des Vermächnisses von I. Ellacuria einer „Armut mit Geist“) sinnvoll aufgreifen und voranbringen zu können, ist es unerlässlich, die Sprache, die Vorgehensweisen der Menschen und Kulturen (speziell zur Inkulturation in die vorherrschende „Männerkultur“ vgl. Arnold 1994) verstehen und vielleicht sogar lieben zu lernen: Inkulturationstheorie im „nachchristentümlichen“ Deutschland steht an. Die Aufgabe besteht darin, den oftmals sozio-kulturell verschütteten echten Kulturboden aufzuspüren und eben dort den Samen einer neuartigen

Evangelisierung einzusäen. Danach erst kann es darum gehen, nach einer jahrelangen Durststrecke auch wiederum neue Wege der Politisierung zu erkunden (vgl. etwa Foitzik et al. 1997 oder auch die soziologischen Suchbewegungen, die Vetter 1991 bietet). Das diesbezüglich aussagekräftigste biblische Bild benennt bekanntlich den kleinsten Samen, den die mittelmee-rische Kultur kannte – das Senfkorn – und aus dem doch ein solch großer und stattlicher Baum hervorgehen könne, daß die „Vögel des Himmels“ in ihm nisten werden.

Insgesamt erscheint es vielversprechend, auf unideologische Art und Weise vorzugehen. Vor allem insofern sich dabei berufsspezifisch und kulturell ansetzende Kontaktaufnahmen ergeben, die sichtbar auf einer ethischen Gründung beruhen, die erst wirklich aus den Aporien der Selbstfesselung in entsolidarisierten Lebensperspektiven herauszuführen versprechen, wie an S. Kierkegaard anknüpfend erkennbar wird. Dadurch können Eigenbrötlerei, Selbststilisierung und Rollenklischees weitgehend zugunsten von echtem gegenseitigen Lernen überwunden werden (Schönhöffer 1997b).

Es bleibt eine ganze Reihe offener Fragen: Worauf kann eine Kultur des Widerstehens unmittelbar aufbauen? Und vor allem: Auf welchen Wegen kann sie jenseits der geläufigen und nicht selten trennscharf praktizierten Dichotomie von entweltlichter Spiritualität auf der einen Seite und entkirchlichten „pressure groups“ auf der anderen Seite (Schönhöffer 1997a, 224f) gelangen?

### *Braucht unser Widerstand wirklich eine Spiritualität?*

„Un christ qui est seul est un christ en danger“<sup>8</sup>, lautet ein vielsagendes französisches Sprichwort. Eine eigenständige, nicht nur zum Mitlaufen bestimmte Haltung braucht Gemeinschaft. Sie wird in unseren Tagen bevorzugt als „Spiritualität von unten“ (A. Grün) heranwachsen, reifen und Früchte bringen. In gewandelten gesellschaftlichen Verhältnissen mit einer starken Tendenz zu sozialdarwinistischem Verhalten und nicht selten totaler Vernachlässigung der religiösen Frage (vgl. etwa die jüngsten religionssoziologischen Arbeiten von D. Pollack) sieht sie sich vielfältigen neuartigen Anforderungen gegenüber, die allerdings auch die Chance dazu bieten, eine gewisse Widerstandsfähigkeit und Robustheit zu entwickeln.

Zunächst geht es darum, mit den unvermeidlich auftretenden Pluralitäten bleibend leben zu lernen, ohne den Anspruch auf Unbedingtheit und (kontextuell anzupassende) Verbindlichkeit sofort fallenzulassen.<sup>9</sup> Einen weiteren immensen Problembereich stellt die überfällige Versöhnung zwischen

Geist und Eros dar. Die Notwendigkeit, auch die schwachen und fehlerhaften, ja die niederen Seiten in sich selbst wahrzunehmen und von daher nicht von halbehrlich gemeinten Selbst- und Fremdbestätigungen kontinuierlich abhängig zu bleiben, daneben auch die Integration human gelebter menschlicher Sexualität in den Bereich der Mystik und des geistlichen Lebens (vgl. Müller 1992, bes. 33-50, gewinnbringend dazu auch Guha 1990); dies alles sind nur einige der Felder, auf denen sich die Zukunftsfähigkeit einer Spiritualität des persönlichen und politischen Widerstands ausbilden muß.

Eine spirituelle Durchprägung eines Menschenlebens drückt sich heute nicht zuletzt in Beziehungsfähigkeit und Beziehungsreichtum aus, letztlich in der Weisheit der geistlichen Unterscheidung, Gott in allen Dingen zu finden (I. von Loyola) bzw. alle Geschehnisse auf sein historisches Projekt der Befreiung, Erlösung und Errettung aller zu beziehen. Dies hat jedoch von einem Standpunkt aus zu geschehen, der nicht beliebig vertauschbar ist. Biblische Spiritualität lebt und entscheidet im zur Gewohnheit gewordenen primären „Gegenüber zum Evangelium“ (M. Delbrêl). Sie bindet sich an den Gott des Lebens, an dem man sich noch im Scheitern aufrichten kann, der in allen Höhen und Tiefen das Gegenüber abgibt, mit dem gerungen wird: in Lobpreis, Dank und Bitte, aber auch in Klage, Trauer und Verzweiflung.<sup>10</sup>

Es kann daher in keiner Weise darum gehen, einer in den neunziger Jahren verbreiteten halt- und wurzellosen, ja geradezu „schwindsüchtigen“ und massenmedial zermürbten Spiritualitätssehnsucht allzuweit entgegenzukommen, insbesondere sofern diese nur mehr „Privatkonfessionen“ (A. Görres) oder aber strikt privatisierte Wiederverzauberungsdesiderate bereithält. Der biblische Gott ist in keiner Weise vage und unbestimmt. Er offenbart sich als „derjenige, für den sich einzig und allein leben und sterben läßt“ (B. Casper). Seine „Verheißung universaler Gerechtigkeit für die Lebenden und die Toten“ (H. Peukert) ist nicht ersetzbar. Schon gar nicht durch undurchschaute Auflösungen der Religion ins Religiöse, wie sie im Kulturprotestantismus zu Beginn des 20. Jahrhundert schon einmal zu einem mehr als unheilvollen Erwachen führten – und noch weniger vermittels der vielen bewußt exotisch zusammengesetzten neo-religiösen Nebelschwaden, die derzeit „en vogue“ sind (vgl. dazu den Tenor in Imhof 1990). Sie zeigen im Endeffekt nicht mehr und nicht weniger als eine latente Verzweiflung am „okzidental Projekt rationalistischer Weltbeherrschung“ (M. Weber) an.

Welches aber können die „Hinreisen“ (D. Sölle) sein, die zu einer spirituell angeleiteten und praktisch wirksamen „tätigen Solidarisierung der Denkenden mit den Ausgebeuteten“ führen, wie sie M. Horkheimer einst vorschwebte und von deren Verwirklichung wir uns seit seinen Tagen doch

immer weiter zu entfernen scheinen? Die Antwort kann aus meiner Sicht aufs äußerste verknüpft und gebündelt nur lauten: Im christlichen Projekt einer endzeitlich-endgültigen, durch Gott selbst verbürgten Rettung der unschuldig Verfolgten, Verlorenen und Zerschlagenen scheint der einzig erreichbare und tragfeste Horizont für ein solches Postulat auf. Denn die Letzten werden schon biblisch die Ersten genannt, sie sind die Privilegierten Gottes. An ihnen enthüllt und erfüllt sich das Gericht für die auf ihre Kosten passiv Profitierenden ebenso wie für die aktiven Ausbeuter. Ich möchte an dieser Stelle einen wegen seiner lebenspraktischen Bedeutung bedeutsamen Punkt herausgreifen und eigens ausführen.

### *Sinnlichkeit, Dialoglernen und die unaufgebbare Liebe, die Dienen heißt*

Eine für jeden Menschen unabdingbare Grundlage für die Ausbildung seiner persönlichen, kulturellen und sozialen Identität stellt es dar, einen für beide Geschlechter Raum lassenden Entwicklungsweg zwischen Männern und Frauen zu finden. Die gegenseitigen „Anpassungsdruckstellen“, die man sich dabei abverlangt, dürfen letztlich nicht über die schöpferische und bereichernde Einbeziehung der jeweiligen positiven Grundkräfte obsiegen. Für E. Dussel gelten als die für ein Menschenleben in diesem Zusammenhang entscheidenden Dimensionen des Daseins Erotik, Pädagogik und Politik. Insgesamt geht es darum, „die ungeliebte Lust“ (Guha 1990) in einer Art und Weise in ein Christenleben mit hineinzunehmen, daß am Ende möglichst die Subjektwerdung, Selbstbestimmung und Befreiung der Beteiligten in ihren jeweiligen Bezügen steht.

Die lange schon ausstehende Versöhnung christlicher Spiritualität mit dem im Menschen ebenso grandios wie verletzlich waltenden Eros, näherhin mit der Urkraft der Sexualität, kann nur gelebt, kaum aber lehrhaft dargelegt werden (vgl. Sudbrack 1998, 30-37). Sicher: Eine sinnvolle Wegmarke steckt in der praktisch-seelsorglichen Vorbildlichkeit der größeren Liebe, die allein Gott gebührt, sich von ihm ausgehend jedoch auf alle Menschen ausdehnen möchte. Eine derartige Sichtweise vermag mithin auch vor Überforderungswünschen dem Partner gegenüber zu schützen. Zudem weist eine solche Haltung, so etwa die Forderung nach der Ausbildung einer „erotischen Kultur“ (A. Greeley) narzißtische Neigungen in ihre Schranken, mit deren Auftreten in unserer gesellschaftlichen Umwelt immer wieder gerechnet werden muß. Und dennoch: Die Umsetzung von gelehrter Spiritualität in gelebte Formen ist bekanntlich nicht die einer einfachen Applikation. Der Geist macht lebendig. Aber er weht auch, wo er will.

Erst wo gegen die gesamtgesellschaftlich scheinbar unaufhaltsam vordringende Auflösung von belastbaren solidarischen Bindungen und übergreifenden Orientierungen<sup>11</sup> neue basisgemeinschaftliche Verbindlichkeiten gesetzt werden, ist Dialog- und Konfliktlernen wieder ernsthaft möglich; wahrscheinlich sogar dort, wo die dafür zu bildenden christlichen Haus-, Familien- und Engagement-Gemeinschaften ernst gemeint sind, geradezu unvermeidlich. Man denke nur an die notwendigen Reibungsflächen in Bezug auf geistliche und organisatorische Leitung, Gebets- und Lebensaustausch, an denen sich geschlechts- und generationenübergreifendes Lernen entzünden kann und wird. „Wer das Leben verstehen will, muß daran teilnehmen“ (V. von Weizsäcker).

*Kommt die Zeit eines überzeugend „armen“, zur Urkraft des Evangeliums zurückfindenden Widerstands?*

Den inhärenten Basislogiken der Marktgesellschaften westlichen Zuschnitts etwas Tragfähiges, auf Zukunft hin dialogisch Offenes entgegenzusetzen, gehört ohne Zweifel zu *den* Aufgaben der Gegenwartsgesellschaft. An den Versuchen zu ihrer Lösung bzw. der bewußten Verweigerung dem Bestehenden gegenüber, innovativ und kreativ mitzuwirken und dabei das gesamte Spektrum humaner Beziehungsfähigkeiten, weisheitlicher und theonomer Orientierungen zu mobilisieren, wird sich vieles, wenn nicht alles entscheiden. Dabei eröffnen sich eine ganze Reihe von Herausforderungen geradezu zivilisatorischen Ausmaßes:

– Es gilt, die Kommunikationslosigkeit zwischen den sozialen Klassen, Schichten und Milieus zu überwinden. Diejenigen, die sich überfordert, frustriert und ausgebrannt fühlen und auch diejenigen, die glauben gemacht werden, gesellschaftlich nutzlos zu sein, sind in der ihnen eigenen Sprache anzusprechen und in die Gemeinschaft der „Kinder Gottes“ zu re-integrieren: eine geradezu messianische Aufgabe.

– Der beim Eintritt in ein mancherorts beginnendes „Hypermedienzeitalter“ (N. Bolz) feststellbaren Verrohung von Sprachfähigkeiten und mithin der dazu gehörigen Erlebens- und Erfahrungsräume ist entschieden entgegenzutreten: etwa durch eine gewaltarme, mehr Lebendigkeit, Nuancen und Feinfühligkeiten transportierende Sprache (vgl. die Arbeiten von M. Rosenberg).

– Es erscheint notwendig, einen echten Dialog der Kulturen in Schule und Weiterbildung, in den Stadtteilen und Universitäten zu stiften.

– Es gilt, eine „Herzensbildung“ in Gang zu bringen, etwa derart wie sie Kardinal Newman vorschwebte und vielleicht noch zugespitzter eine Kommunikationsbildung zwischen Männern und Frauen anzuregen, die an der Wahrnehmung der eigenen Stärken ansetzt und so die Spiralen von Unverständnis und Druck im Geschlechterverhältnis zu umgehen sucht (vgl. etwa Schmidbauer 1991).

– Vor uns steht ferner die gewaltige Aufgabe einer „Bekehrung der Mittelschichten“ (C. Boff) im Denken, Fühlen und Handeln, einschließlich des neuen Typus der „knowledge workers“, Anlage- und Fondsspezialisten, Broker etc.

Hinter all dem scheint die vielleicht einzigartige Möglichkeit auf, die Chance beim Schopf zu packen und so etwas wie eine „Lebenskultur nach dem Evangelium“ heranzubilden, jetzt zu einem Zeitpunkt, da Traditionen – selbst der Verbürgerlichung – die sich wie eine harte Schale um den weichen Kern des Evangeliums gelegt hatten, abzubröckeln beginnen und bedeutungslos zu werden drohen; nun da sich auch das bloße Anrennen gegen betriebsblind gewordene Strukturen in all seiner verständlichen Wut und streckenweise dem Mut der Verzweiflung, der Friedensbewegung und Kirchenreformbewegung gleichermaßen beseelt und zu Zeiten geadelt hat, doch immer deutlicher als zu wenig entpuppt; insbesondere an den Stellen, wo keine eigenen positiven Visionen und sie aufrechterhaltende Spiritualitäten mehr sichtbar gemacht und mit Leben erfüllt werden können.<sup>12</sup> Andererseits ist das in der „Initiative Kirche von unten“, der „Wir sind Kirche-Bewegung“ oder auch in den zahlreichen Friedens- und Gerechtigkeitsgruppen steckende Potential doch allemal noch „glimmender“ als die privatisierenden Rückzugsgefechte gegenüber den Großkirchen und ihrer Botschaft, ganz zu schweigen von der allseits florierenden Therapie-Gesellschaft.

In jedem Fall gilt es, auf einem solchermaßen vorgezeichneten Weg, den Mut und die Stärke aufzubringen, den Brückenschlag zur explizit christlichen Lebensdeutung zu wagen. Wie der Herausgeber des praktischen Lexikons für Spiritualität, Abt Ch. Schütz, zu sagen pflegt: „Christus selbst kämpft in den Schwachen und Verzagten. Ich gebe meinen Kopf dafür, daß es diese Wirklichkeit gibt...“ (vgl. dazu auch Rotzetter 1995).

### *Hören, was der Geist den Gemeinden sagt*

Im Westen muß von der zentrierenden Erfahrung der Heiligkeit gesprochen werden. Denkbar wäre es, dabei von den Arbeiten R. Guardinis, K. Rahners oder E. Bisers auszugehen. Denn die Gegenwart der Heiligkeit

Gottes in einem Christenleben kann letztlich gar nicht ins Persönliche eingeschlossen und sozial folgenlos bleiben, wie dies die einschlägigen Arbeiten von D. Mieth an den Textvermächtnissen Meister Eckharts, „des“ deutschen Mystikers, noch einmal beispielhaft aufzuzeigen vermochten.

Von nichts geringerem als der Heiligkeit, die uns übersteigt, uns Staunen, Ehrfurcht und Innehalten abverlangt, ist in unserer Situation Zeugnis zu geben, denn es ist eine Dimension, die stark gefährdet ist, ausgehöhlt, preisgegeben und am Wegesrand des Siegeszugs von Biowissenschaften und evolutionärer Erkenntnistheorie liegengelassen zu werden. Und zwar auf theozentrische und nicht wieder nur soziologische Art und Weise wie dies ein ganzer Wissenschaftszweig im französischsprachigen Raum in typisch westlicher Manier schon wieder zu bewerkstelligen versucht hat.

Die Alternative, die Christen in der jetzigen Weltzeit anbieten, muß eine radikale sein. Ohne eine auch nach außen hin unterscheidbare Praxis kann sie unmöglich auskommen. Sie wird sich auf mystische Traditionen einlassen können, wenn sie verantwortungsvoll im Sinne des paulinischen Aufbaus der Gemeinschaft eingesetzt werden (siehe 1Kor). Recht verstanden verweisen mystische Erfahrung und soziale Prophetie geradezu aufeinander. Henri Boulad hat es so gesehen und jüngst wieder angreifbar und begreifbar gemacht. Jon Sobrino und I. Ellacuria haben es am eigenen Leib erfahren und die Dimension des jüdisch-christlichen Gottesknechts-Martyriums eindrucksvoll in die heutige Zeit getragen. Nicht umsonst sprechen Sobrino und mit ihm E. Schillebeexck von der heute möglich und nötig gewordenen Form „politischer Heiligkeit“ (vgl. in diesem Zusammenhang die eindrucksvolle Dissertation von Luibl 1993, bes. 247–255).

Nach wie vor lautet die Heftigkeit der die Christen in den Metropolen auf die Probe stellenden Frage: „Eine Welt oder keine Welt“ (Büchle 1995). Die Zeit drängt, wußte C. F. von Weizsäcker, als er mithalf, auf allen Ebenen ökumenisch-kirchlichen Daseins den so bedeutsamen konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung ins Rollen zu bringen, der sich nach der Grazer Versammlung im Sommer 1997 in europäischen Gefilden nach langem Zaudern nun doch in Richtung einer „Ökumene des Volkes“ in Gang zu setzen beginnt. „Es braucht aber eben doch Zeit“, antwortete damals bereits M. Käßmann. In dieser Dialektik befinden wir uns noch heute. Einen Schritt weiterhelfen kann die Besinnung auf die Heiligkeit Gottes, sowie die treue Wegweiserin und Wegbegleiterin, die im evangelischen Ratschlag für eine „physische und geistige Armut“ zu finden ist. Wenn wir uns diesen beiden Führerinnen das nun folgende Stück unseres Weges anvertrauen, wird sich

auch dieses Mal, entsprechend dem bereits zitierten Diktum aus Klage 3, 22 wieder ein Ausweg auftun.<sup>13</sup>

So kann das derzeit zu ziehende Abschluß-Fazit nur lauten: Gegen die Logik und Herrschaftspraxis des im wahrsten Sinne des Wortes desaströsen „Säurebads“ eines neoliberal globalisierten finanzkapitalistischen Weltmarktwirtschaftens um jeden Preis eine breite Front zu bilden, fällt derzeit nicht sonderlich schwer, zumal hierbei Kulturzusammenhänge, Sozialräume und soziale Verlässlichkeiten bewußt preisgegeben, ja aggressiv aufgelöst werden müssen (vgl. aus der Flut der diesbezüglichen Veröffentlichungen Koch 1994, Amin 1997, Christen für den Sozialismus 1998). Zunehmend wichtiger und entscheidender aber wird es in den nächsten Jahren werden, in der wachsenden Widerstandsfront auch die Komponente des Christ-seins zur Geltung zu bringen, d.h. die Wegzehrung christlicher Spiritualität aufzugreifen, mit ihr lebensprägend ernst zu machen, mithin den allseits mit Händen greifbaren kümmerlichen Verbürgerlichungszustand des Christentums im Westen mit neuem Leben zu erfüllen.

Am Scheitern noch glauben lernen – so wie dies K. Rahner und zuletzt J. Werbick wegweisend als Wiederentdeckung eines jüdischen Kernelements unserer Glaubenstradition entwickelt haben: Gerade auf solche Dinge käme es heute wirklich an. Um dann wieder mit neuem Mut weiterzukämpfen, mit unseren Möglichkeiten und über sie hinaus. Frei nach J. B. Metz dürfen wir dann aufrecht gehen, Gott loben und danken, damit wir zu gegebener Zeit auch aufrecht knien, leiden und verlieren können.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Siehe auch bereits die harsche Kritik, die F. Gogarten an der „Erleberei“ seiner Zeit übte.
- <sup>2</sup> Aufschlußreiche ergänzende Erörterungen zur Konturierung des Widerstandsbegriffs finden sich bei P. Steinbach, Widerstand aus sozialphilosophischer und historisch-politologischer Perspektive, in: U. Poppe (Hg.), Zwischen Selbstbehauptung und Anpassung, Berlin 1995, 27–67.
- <sup>3</sup> Vgl. W. Müller-Römheld (Hg.), Bericht aus Nairobi, Ffm. 1976. In der ökumenischen Bewegung kursierte damals das Wort von einer strukturell erforderlichen „spirituality for combat“, wie es David Jenkins in den Raum gestellt hatte. (*Den Hinweis verdanke ich Gerhard Hoffmann.*)
- <sup>4</sup> Von einer oftmals unartikulierten, wenig geförderten und von der akademischen Theologie im Regelfall sträflich vernachlässigten „Mystik des Volkes“, wagte schon K. Rahner (und mit ihm J. B. Metz) zu sprechen. Vgl. in lateinamerikanischem Kontext dazu neuerdings mehr als eindrucksvoll L. Boff/Betto 1995, C. Boff 1986, Casaldaliga 1992, Castillo 1986, Assmann 1986, Ellacuria 1984, Fuchs 1983.

- <sup>5</sup> Vgl. dazu auch die bekannt gewordene, wenn auch in ihrer Durchführung nicht unproblematisch angelegte, empirische Jugendstudie: Barz 1992, bes. Bd. 2.
- <sup>6</sup> F. Hinkelammert, El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia, in: Pasos 69(1997), 21-27.
- <sup>7</sup> Eine in bezug auf amerikanische Verhältnisse sehr beachtenswerte, wenn auch keinesfalls einfach übertragbare Antwort hat jüngst Jim Wallis vorgelegt und auf verschiedenen „speaker tours“ in Europa vorgetragen. Vgl. ders., Die Seele der Politik. Eine Vision zur spirituellen Erneuerung der Gesellschaft, München 1995.
- <sup>8</sup> dtch.: Ein Christ, der auf sich alleine gestellt ist, ist gefährdet.
- <sup>9</sup> Für den Kirchenbinnenraum wie auch bezüglich der kirchlichen Außenbeziehungen weiterführende Entfaltungen zu dieser ohne Zweifel anstehenden Problematik bietet Welker 1995.
- <sup>10</sup> Gut zu lesende biblisch und philosophisch fundierte und zugleich erfahrungsnahe Hin- führungen finden sich in Rahner/Metz 1977, Rahner 1977, Metz 1984, Füssel et al. 1993, Brändle et al. 1995. Der kriteriologische Rahmen kommt darüber bei diesen Autoren im Gegensatz zu so manchen „Modediskursen“ gerade nicht zu kurz.
- <sup>11</sup> Dies ist ganz folgerichtig – und ohne damit einen Vorwurf erheben zu wollen – an den am schutzlosesten in diese Zeit hineinsozialisierten Jugendkulturen am deutlichsten ablesbar.
- <sup>12</sup> Erscheinungen wie die „Integrierte Gemeinde“ in München, über viele Jahre hinweg auch die „Agnus Dei-Gemeinschaft“ im Bodensee-Raum, geben in all ihrer Ambivalenz, aber eben doch auch in ihrer glaubensgeschichtlich greifbaren Größe, Zeugnis von einer möglichen, wenngleich selten zustande gekommenen Synthese der Grundenergien dieser beiden Bewegungen.
- <sup>13</sup> Zur theologisch ausformulierten Darstellung dazu sinnvoller Einzelschritte hat die Gruppe von Dombes 1994 unter dem aussagekräftigen Titel „Für die Umkehr der Kirchen“ erneut Weiterführendes zusammengetragen (*Gruppe von Dombes 1994*).

## Literatur

- Altwater, E. et al.* Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft, Münster <sup>2</sup>1997
- Amin, S.* Die Zukunft des Weltsystems. Herausforderungen der Globalisierung, Hamburg 1997 (ursprgl. 1995)
- Arnold, P. M.* Männliche Spiritualität, München 1994
- Assmann, H.* Quando a vivencia da fé remexe o senso comum dos pobres, in: REB 183/1986
- ASTA FU Berlin* Chiapas und die Linke. Texte, Beiträge und Diskussionen zum Thema, Berlin 1997
- Barz, H.* Postmoderne Religion, Opladen 1992 (= Forschungsbericht „Jugend und Religion“, Bd. 2)
- Boff, C.* Mit den Füßen am Boden, Düsseldorf 1986
- Boff, L.* Vida para além da morte, Petropolis <sup>2</sup>1973
- ders./Frei Betto* Mystik der Straße, Düsseldorf 1995 (ursprgl. 1994)
- Brändle, W. et al.* Geist und Kirche, Frankfurt 1995 (= Festschrift für E. Lessing)
- Büchele, H.* Eine Welt oder keine Welt, Luzern 1995

- Casaldaliga, P.* Opção pelos pobres e espiritualidade, in: J. M. Vigil (Hrsg.) Opção pelos pobres hoje, São Paulo 1992
- Castillo, F.* Die Kirche und die Armen in lateinamerikanischer Sicht, in: H. J. Pottmeyer/G. Alberigo/ J. P. Jossua, Die Rezeption des 2. Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986
- Christen für den Sozialismus (Hg.)* Der Wert des Menschen ist sein Preis. Neoliberalismus, Globalisierung und Widerstand, 1998
- Eblinghaus, H. et al.* Nachhaltigkeit und Macht. Zur Kritik von Sustainable Development, Frankfurt 1996
- Ellacuria, I.* Los pobres, „lugar teológico“ en America latina, in: ders. Conversion de la iglesia al reino de Dios, Santander 1984
- Fornet-Betancourt, R.* Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft, Bd. 1–3, Mainz 1997
- Fuchs, O.* Wir haben viel zu lernen, in: Equipe Pastoral de Bamarca (Hg.) Vamos Caminando, Fribourg 1983
- Füssel, K. et al.* Die Sowohl-als-auch-Falle, Luzern 1993
- Gruppe von Dombes* Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft, Frankfurt 1994
- Guha, A. A.* Die ungeliebte Lust. Streitschrift für eine Kultur der Sexualität, Frankfurt 1990
- Gutierrez, G.* Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, München-Mainz 1986 (ursprgl. 1971)
- Häring, B.* Ich bete, um zu leben, Graz 1996
- Hinkelammert, F.* El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia, in: Pasos 69 (1997)
- Hobsbawn, E.* Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, Wien 1995
- Honneth, A.* Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt 1994
- Imhof, P. (Hg.)* Gottes Nähe, Würzburg 1990 (= Festschrift J. Sudbrack)
- Initiative Kirche* Götze Geld und die neue Armut. Wege zum Umdenken, von unten (Hg.) Ilsede 1994
- Luibl, H. J.* Des Fremden Sprachgestalt. Beobachtungen zum Bedeutungswandel des Gebets in der Geschichte der Neuzeit, Tübingen 1993
- Kern, B.* Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, Mainz 1992
- Koch, M.* Vom Strukturwandel einer Klassengesellschaft. Theoretische Diskussion und empirische Analyse, Münster 1994
- Metz, J. B.* Jenseits bürgerlicher Religion, Mainz 1980
- ders.* Den Glauben lernen und lehren. Dank an Karl Rahner, München 1984
- Müller, W.* Ekstase. Sexualität und Spiritualität, Mainz 1992

- Münch, R.* Globale Dynamik, lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft, Frankfurt 1998
- Pax Christi Nord-Süd-Blätter* Ein neuer Rahmen für globale Lenkung 1/1995  
Nachhaltige Entwicklung nur auf Kosten des Südens? 1/1997
- Rahner, K.* Erfahrung des Geistes, Freiburg 1977
- ders./J. B. Metz* Ermutung zum Gebet, Freiburg 1977
- Rotzetter, A.* Gott bezeugen. Fribourg 1995
- Schmidbauer, W.* Die Angst vor Nähe, Reinbek 1991
- Schönhöffer, P.* Befreiende Spiritualität. Die Option für die Armen zwischen Brasilien und Deutschland, Frankfurt 1997a
- ders.* Strukturwandel der Solidaritätsformen. Neue Chancen für universale Solidarität? (unveröffentlichtes Manuskript) 1997b
- Schwarte, J.* Rückfall in die Barbarei. Die Folgen öffentlicher Erziehungsvergessenheit, Opladen 1996
- Stapelfeldt, G.* Wirtschaft und Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland, Münster 1998 (= Kritik der ökonomischen Rationalität, Bd. 2)
- Steinbach, P.* Widerstand aus sozialphilosophischer und historisch-politologischer Perspektive, in: U. Poppe (Hg.) Zwischen Selbstbehauptung und Anpassung, Berlin 1995
- Sobrinho, J.* Geist, der befreit. Lateinamerikanische Spiritualität, Freiburg 1985 (ursprgl. 1985)
- Sudbrack, J.* Religiöse Erfahrung und menschliche Psyche, Mainz 1998
- Taylor, Ch.* Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt 1995 (ursprgl. 1991)
- Vanier, J.* Jesus. Geschenkte Liebe, Freiburg 1994
- Vetter, H. R. (Hg.)* Muster moderner Lebensführung. Ansätze und Perspektiven, München 1991
- Welker, M.* Kirche im Pluralismus, Gütersloh 1995

## Credo für die Erde

Ich glaube an Gottes gute Schöpfung, die Erde.  
Sie ist heilig,  
gestern, heute und morgen.

Taste sie nicht an,  
sie gehört nicht dir  
und keinem Konzern.  
Wir besitzen sie nicht wie ein Ding,  
das man kauft, benutzt und wegwirft,  
sie gehört einem anderen.

Was könnten wir von Gott wissen  
ohne sie, unsere Mutter,  
wie könnten wir von Gott reden  
ohne die Blumen, die Gott loben,  
ohne den Wind und das Wasser,  
die im Rauschen von ihm erzählen.  
Wie könnten wir Gott lieben,  
ohne von unserer Mutter  
das Hüten zu lernen und das Bewahren.

Ich glaube an Gottes gute Schöpfung, die Erde.  
Sie ist für alle da, nicht nur für die Reichen.  
Sie ist heilig.  
Jedes einzelne Blatt,  
das Meer und das Land,  
das Licht und die Finsternis,  
das Geborenwerden und das Sterben,  
alle singen das Lied der Erde

Laßt uns nicht einen Tag leben  
und sie vergessen.  
Wir wollen ihren Rhythmus bewahren  
und ihr Glück leuchten lassen,  
sie beschützen vor Habsucht und Herrschsucht.  
Weil sie heilig ist,  
können wir suchtfrei werden.  
Weil sie heilig ist,  
lernen wir das Heilen.

Ich glaube an Gottes gute Schöpfung,  
die Erde.  
Sie ist heilig,  
gestern, heute und morgen.

*Dorothee Sölle*

## Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene

### Auf dem Weg zu einem missionarischen Profil für das nächste Jahrtausend

*Auf zwei Sitzungen im Mai und im Oktober 1997 befaßte sich die Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) mit der Frage nach Praxis und Verständnis von Mission und Evangelisation in den Mitgliedskirchen. Kann Mission und Evangelisation trotz theologischer Unterschiede als gemeinsame Aufgabe begriffen werden? Es wurde ein Studienprozeß beschlossen, dessen erste Phase mit einer Konsultation zum Thema „Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene“ eröffnet wurde, die vom 17. bis 19. Mai 1999 in der Missionsakademie Hamburg stattfand. Die beiden folgenden Beiträge von Jacques Matthey und Michael Göpfert stammen von dieser Tagung, zu der siebzehn Kirchen sechzig Teilnehmer/innen entsandt hatten. Weitere Beiträge der Tagung werden in einem Studienheft dokumentiert, das voraussichtlich im Herbst d.J. erscheinen wird.*

#### I. Der mögliche Beitrag von ökumenischen Erklärungen zum Prozeß der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland

Ich möchte zuerst eine Vorbemerkung machen: Es sind weniger die Erklärungen als solche, welche einen Beitrag geleistet haben bzw. leisten können, als die Vor- und Nacharbeit zu den Prozessen und Konferenzen, die solche Erklärungen hervorbringen, vor allem die Begleitarbeit im Lande selbst, wie sie beispielhaft vom Evangelischen Missionswerk (EMW) für den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) geleistet wird.

##### *A. Mission und Evangelisation. Eine ökumenische Erklärung. 1982*

Die Erklärung, welche 1982 vom Zentralausschuß des ÖRK verabschiedet und an die Mitgliedskirchen weitergeleitet wurde, ist das wichtigste Dokument des ÖRK zu dieser Frage und hat m.E. auch ziemlich viel Wirkung erzielt. Der Text hat einen gewissen Bekanntheitsgrad und ist verfügbar. Es seien hier nur einige der Themen erwähnt, welche im heutigen Kontext von bleibender Bedeutung sind.

1. Die Erklärung hat *synthetischen, ganzheitlichen Charakter* und ist ein Versuch, anhand einer Reich-Gottes-Theologie einige auseinanderklaffenden missiologischen Stränge und Tendenzen zusammenzufügen. In ihr zeigen sich Einflüsse von Kernideen der ÖRK-Missionstheologie der Jahre 1968 ff, der Lausanner Erklärung von 1974 und der auf ihr fußenden Bewegung, des römisch-katholischen Verständnisses, wie er in der Päpstlichen Enzyklika von 1975 dargestellt worden war, sowie orthodoxer Ekklesiologie.

Die Erklärung hat dazu beigetragen, Fronten zwischen diesen Traditionen aufzuweichen und den Dialog zu fördern. Dies geschah sowohl auf internationaler Ebene als auch lokal.

Nach dem Erscheinen des Textes von 1982 bekam das Wort „ganzheitlich“ einen neuen Inhalt. Bis dahin verstand man in der Ökumene „ganzheitlich“ vor allem im Sinne des Einbezugs der sozial-politischen Aspekte der christlichen Botschaft. Nun aber mußte dem Wort „holistic“ wirklich der volle Sinn eines Kerygmas, welches sowohl den spirituellen, individuellen Aspekten der Reich-Gottes-Botschaft als auch deren sozial-ökonomischen Komponenten Rechnung trägt, gegeben werden.

2. Bemerkungen zu einigen *ausgewählten* Themen, deren Bedeutung seit 1982 vielleicht noch gestiegen ist.

a) Das Vermitteln und die Weitergabe des Evangeliums zielt auf *persönliche Beziehung zu Christus* im Glauben. Dieser persönliche (nicht individualistische!) Aspekt sowie der Charakter der christlichen Botschaft als Geschenk aus freier Gnade Gottes können im Zeitalter der sog. Globalisierung nicht genug hervorgehoben werden.

b) Das Reich Gottes ist zuerst den Armen und Ausgestoßenen, an den Rand gedrängten Menschen versprochen und wird auch von Gemeinschaften von Armen in und für die Welt hinaus- bzw. hineingetragen. Dies bleibt eine ständige Anfrage an jeden Kontext: Welches sind hier die entsprechenden „Kirchen der Armen“?

Zu beachten ist insbesondere die Formulierung des doppelten Glaubwürdigkeitstests:

*„Es gibt keine Verkündigung des Evangeliums ohne Solidarität. Und es gibt keine christliche Solidarität, die nicht die Weitergabe der Kunde von dem Reich einschließt, Gottes Verheißung an die Armen dieser Erde. Hier haben wir einen doppelten Glaubwürdigkeitstest: eine Verkündigung, die nicht die Verheißungen der Gerechtigkeit des Reiches für die Armen dieser Erde hervorhebt, ist ein Zerrbild des Evangeliums; aber christliche Teilnahme am Ringen um Gerechtigkeit, die nicht auf die Verheißungen des Reiches hinweist, ergibt ebenfalls ein Zerrbild des christlichen Verständnisses von Gerechtigkeit.“ (§ 34)*

Diese Frage stellt sich an alle Missions- und Entwicklungsvorhaben und -programme, aber auch an alle kirchliche Politik. Sie wird zum evangelischen Kriterium auch für die kritische Begleitung von Regierungen und ökonomischen Prozessen.

Diese – von der Befreiungstheologie und der Urban-Rural Mission-Bewegung auferweckte – biblische Tradition wurde vom ÖRK aufgenommen und hat ihren Weg auch in die Lausanner Bewegung (z. B. in Manila) oder in die World Evangelical Fellowship gefunden. Die Erklärung von 1982 hat sicherlich durch ihre ausgewogene Position dazu einen wichtigen Beitrag geleistet.

3. Daß die *Mission in der Art und Weise Christi* geschehen soll (*in Christ's way*) ist seit 1982 ständig neu erörtert worden und wurde auch zu einem der zentralen Themen der Weltmissionskonferenz in San Antonio. 1980 hatte dazu die Missionskonferenz in Melbourne die Voraussetzung geliefert: Das Vorbild für Mission ist Jesu Selbstentäußerung und Verwundbarkeit. Gewaltlosigkeit und Machtverzicht werden zu unabdingbaren Missionsmethoden. Jegliche Kreuzzugsmentalität, Gewalt und Druckausübung auf Leute waren Jesus fremd. Mission, die nicht „in Christ's way“ geschieht, ist nicht nur nicht glaubwürdig, sie vermittelt ein falsches Evangelium. Der Weg ist gleichzeitig der Inhalt.

4. In der Erklärung von 1982 wird ebenfalls die *Lebensstilfrage* aufgegriffen im Sinne einer Neuentdeckung der asketischen Tradition der weltweiten Kirche als freiwillige Armut und als Protest gegen Konsumzwang.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die für diese Tagung zugeschickten Dokumente von der bleibenden Wirkung wichtiger Thesen der Erklärung von 1982 zeugen, vor allem was ein wirklich umfassendes Verständnis von Mission betrifft.

### B. Vorarbeiten für einen neueren Text

Seit ungefähr fünf Jahren ist die Diskussion um einen erneuerten Missionstext im ÖRK wieder aufgewacht, im Mitarbeiterstab und in der Kommission der damaligen Einheit II. Ein erster Inhaltsvorschlag wurde auf der Missionskonferenz in Salvador vorgestellt, ein Textentwurf in Harare zur Diskussion gestellt.

Die Schwierigkeit besteht darin, den Stellenwert des Dokuments genauer zu beschreiben. Es sollte keine neue Erklärung sein – denn die Thesen von 1982 haben für den ÖRK immer noch bleibende Bedeutung. Es sollte auch nicht nur eine Ergänzung oder ein Zusatz sein.

Was dann? Darüber sind sich die Geister nicht einig. Sicher ist, daß ein neuer Text die Erklärung von 1982 nicht ersetzen soll und darf. Das heißt, daß er mit ihr zusammen publiziert werden müßte. Der neue Text sollte vornehmlich Aspekte beinhalten, welche 1982 noch nicht so zur Diskussion standen, wie sie es heute tun, oder welche seither neu als zentrale Punkte der ökumenischen Missionsdebatte erschienen sind.

Das Problem des bestehenden Entwurfs liegt u.a. darin, daß diese „neuen“ Punkte und Thesen noch nicht so weit andiskutiert sind – wenigstens im weltweiten ökumenischen „Netzwerk“, daß sie klar und scharf motivierend formuliert werden können. Der Text enthält somit viele Passagen, welche im klassisch „ökumenisch-sektionsberichtenden“ Stil des „einige behaupten – andere sagen“ redigiert sind.

Aus den erwähnten und auch anderen Gründen wurde das Papier in Harare in einem eigens dafür organisierten Padare z.T. heftig kritisiert.

Es scheint mir trotz diesen relativierenden Bemerkungen wichtig, einige der anstehenden Themen nun kurz zu erwähnen:

#### 1. Begriffserklärung:

„Mission hat eine ganzheitliche Bedeutung: die Verkündigung und das Miteinanderteilen der Frohen Botschaft des Evangeliums durch Wort (*kerygma*), Tat (*diakonia*), Gebet und Gottesdienst (*leiturgia*) und das alltägliche Zeugnis des christlichen Lebens (*martyria*), Lehre als Aufbau und Stärkung der Menschen in ihrer Beziehung zu Gott und zueinander und Heilung als Ganzheit und Versöhnung zu *koinonia* – *Gemeinschaft* mit Gott, Gemeinschaft mit Menschen und Gemeinschaft mit der Schöpfung als ganzer.

Evangelisation schließt diese verschiedenen Dimensionen der Mission nicht aus, doch der Schwerpunkt liegt hier auf der ausdrücklichen und absichtsvollen Bezeugung des Evangeliums, darunter die Einladung zur persönlichen Umkehr zu einem neuen Leben in Christus und zur Nachfolge“ (§7, vorläufige Übersetzung).

## 2. Verankerung im „Missio Dei“-Begriff

Obwohl von einigen Seiten her der Gebrauch dieses Begriffs als allumfassende Grundlage der Mission kritisiert worden ist, bleibt er entscheidend für die ökumenische Missionstheologie und erhält dementsprechend im neuen Text eine Rolle, die er 1982 nicht hatte (der Oberbegriff war dort in Anlehnung an die Missionskonferenz in Melbourne der Reich-Gottes-Begriff).

Ursprung und Fundament jeglicher Mission ist Gottes eigene Dynamik und trinitarisch verstandene Einheit in Verschiedenheit, durch Liebe verbunden. Zentrum der Mission Gottes ist das Gesamtaufreten Jesu Christi. Diesbezüglich scheint es wichtig, alle Elemente von Christi Kommen, Reden, Handeln, Kreuzestod und Auferstehung zusammenzuhalten, ohne die einen gegen die anderen ausspielen zu wollen. Ohne zentralen und klar gestellten Bezug zu Jesus Christus ist christliche Mission nicht zu verstehen.

Das umfassende Ziel der Mission Gottes wird neuerdings öfter mit Rückbesinnung auf Eph 1,10 als die Rekapitulation aller von Gott geschaffenen Vielfalt in Christus verstanden. Dies kann ein Gedankenanstoß sein für jetziges Zusammenleben in Kirche und Gesellschaft.

Ohne Verwurzelung in Gottes eigener Mission in der Welt fehlt heutzutage die Grundlage für eine wirklich universale Hoffnung. Das soll aber nicht dazu verleiten, ohne kritische Distanz jegliche Bewegung in der Welt als von Gott gewollt aufzunehmen. An der *Missio Dei* festzuhalten ist eine Sache, daraus aber absolut klare Kriterien für Interpretation von Weltgeschehen herauschälen zu wollen, eine andere.

## 3. Verständnis von Globalisierung

Der zur Diskussion stehende Text enthält ein klar negatives Vorzeichen für das Verständnis von und die Haltung zur sog. *Globalisierung*. Dieser Begriff ist neu in die Diskussion gekommen seit 1982, auch wenn viele der heute feststellbaren Trends die Welt seit langem beherrschen. Es ist trotzdem klar, daß der Wechsel von 1989 sowie die rasant fortschreitende Entwicklung der Kommunikationsmedien einige Weichen neu stellen. So wie das auch auf der Vollversammlung in Harare der Fall war, wird in der ökumenischen Missionsdiskussion die Globalisierung vornehmlich als ein gefährlicher Prozeß interpretiert, den man als ein quasi religiöses Phänomen betrachten muß, als einen Aufbau einer Alternative zur Ökumene, zum christlichen Modell von menschlichem Zusammenleben.

Diese vorwiegend negative Interpretation der Globalisierung wurde verschiedentlich, vor allem aus dem Norden, kritisiert, als eine Tendenz, die Welt nicht so zu akzeptieren, wie sie ist, und die positiven Entwicklungen zu vernachlässigen. Letzteres mag z. T. zutreffen. Dagegen muß aber festgehalten werden, daß die Partner aus dem Süden uns sagen: Wir leiden unter den jetzigen Bedingungen. Die totale Liberalisierung eines Weltmarktes wird unser Leiden noch steigern.

Es ist m.E. auch wichtig festzuhalten, daß eine (sehr) kritische Grundhaltung weder eine Theologie der Weltferne beinhalten muß (was wäre sonst von den Propheten zu sagen), noch eine einzige ethische Handlungsmöglichkeit nach sich zieht.

Dazu ein kleines biblisches Beispiel: *Mutatis mutandis* kann man ja das damalige römische Imperium als eine Art Globalisierung interpretieren – in seinen politischen

und wirtschaftlichen Strukturen, welche auch damals ideologisch und religiös gerechtfertigt und gefestigt wurden. Die Wanderpropheten sowie die Träger der Tradition, aus der die Offenbarung des Johannes entstanden ist, haben aus einer grundkritischen Haltung zu radikalem Lebenswandel aufgerufen. Paulus teilte sicherlich eine grundsätzliche Kritik am religiösen Anspruch des römischen Imperiums – wie wäre sonst das Bekenntnis an den Kyrios Christus zu interpretieren –, zog aber im Konkreten andere Konsequenzen, indem er die Christen dazu aufforderte, in ihrem Beruf zu bleiben und dort gemäß evangelischer Inspiration zu handeln.

Aufgrund einer kritischen Beurteilung der Globalisierung braucht es heute Kirchen, die aus der Vision einer Gegenkultur leben und eine regelrechte Alternative wenigstens ansatzweise zu leben versuchen. Es braucht aber auch Kirchen und Christen, welche in den Dialog treten mit der Welthandelsorganisation und bereit sind, mit Regierungen und Firmen um ethische Werte in diesen Prozessen zu ringen.

Wo steht da die ACK?

4. Im Text ist das Thema, das ich jetzt erwähne, noch viel zu wenig präsent, muß aber hervorgehoben werden. Es geht um die Kirche als *heilende Gemeinschaft* (nach innen wie nach außen). Die Glaubwürdigkeit des Evangeliums hat mit erfahrener Heilung zu tun. Einige kirchliche Traditionen haben lange Erfahrung in Glaubensheilung, andere in erprobten langjährigen Therapien. Mehr Austausch und Dialog zwischen spirituellen Traditionen des Christentums (ohne Ausschluß anderer Erfahrungen) ist vonnöten. Heilung kann diesbezüglich verstanden werden als erfahrene einmalige oder mehrmalige Glaubensheilung, als erreichte Versöhnung im zwischenmenschlichen oder gemeinschaftlichen Leben nach langen Jahren. Heilung kann ganz lokal verstanden werden – am Individuum. Es gibt aber auch Heilungserfahrungen zwischen sozialen Gruppen und kulturell-ethnischen Identitäten. In einer immer mehr zerrissenen Welt könnte eine Missiologie, welche Heilung und Versöhnung ins Zentrum stellt, eine den neuen Entwicklungen angemessene Formulierung des Evangeliums mitteilen und weitergeben. Ohne Heilungserfahrung ist ja auch das rasante Wachstum vieler neuer Kirchen und Bewegungen nicht zu verstehen.

5. Ein anderer Aspekt, der so nicht im Dokument von 1982 zur Sprache kommt, aber im neuen Textentwurf behandelt wird, ist die Beziehung zwischen *Evangelium und Kultur*. Dieses Thema ist in der Ökumene erst im letzten Jahrzehnt wieder stark ins Zentrum der Diskussion geraten, nach der scharfen Debatte, die in Canberra durch die Präsentation von Frau Chung aus Korea ausgelöst worden war.

Um es knapp zu fassen, geht es im vorläufig neuen Text darum, die Resultate des Studienprozesses, der zur Salvador-Konferenz geführt hat, darzulegen. Wichtig ist dabei festzuhalten, daß Inkulturation eine zentrale missionarische Aufgabe ist. Sie preiszugeben stellt das Prinzip der Inkarnation selbst in Frage. Es wurde aber darauf hingewiesen, daß es im allgemeinen leichter ist, das Inkulturationsprinzip theoretisch zu bejahen, als konkret neuen und gewagten Inkulturationsbeispielen die notwendige Freiheit zu lassen, sich zu entwickeln. Zu viele der Kirchen und theologischen Fakultäten in der Welt bleiben mehr oder weniger andersfarbige Kopien von westlichen bzw. nördlichen Institutionen. Was die ACK betrifft, muß sie sich für einen Reflexionsprozeß über Mission in Deutschland im klaren werden, was unter „westlicher Kultur“ (im Singular oder Plural) zu verstehen ist.

Genauso entscheidend ist es aber, gegenüber jeglicher Kultur (und nicht nur der westlichen) eine kritische Distanz zu bewahren. In Salvador wurde gesagt, man solle diesbezüglich über bestimmte Inkulturationstheologien hinausgehen und kulturelle Traditionen auf Grund von evangelischen Kriterien hinterfragen. Die Beziehungen zwischen Evangelium und Kultur sind ambivalent. Wo aber sollen die Kirchen in diesem Lande auf Distanz gehen zur Kultur? Im Wirtschaftsleben? Bezüglich der Volksreligiosität (Reinkarnation, Trennung von Seele und Leib, Astrologie)?

Neu – für ökumenische Prozesse – wurde jüngstens auch die Synkretismusdebatte wieder aufgegriffen, und zwar auf Grund des jetzt neu sehr umfassend gebrauchten Kulturbegriffs, welcher auch die Religion miteinbezieht. Eine saubere Trennung des Religiösen und des Kulturellen ist nicht zu leisten. Inkulturation hat also zwangsläufig auch synkretistischen Charakter. Wenn dem so ist, müssen theologisch vor allem in der protestantischen und orthodoxen Tradition einige Definitionen und Ängste neu aufgearbeitet werden. Was versteht man unter Synkretismus und inwiefern ist er notwendig, wenn auch nicht ohne Gefahr für authentisches Christuszeugnis? Es geht letztlich auch um die Möglichkeit, daß Kirchen in verschiedenen Kontexten sich gegenseitig anerkennen können.

Im Verständnis von Ökumene als einer weltweiten Gemeinschaft von sehr verschiedenartig inkulturierten Kirchen ist die Frage der gegenseitigen Anerkennung zentral. Sie ist aber vorläufig alles andere als gelöst – und dies nicht nur wegen konfessioneller Verschiedenheiten.

Ein letztes zu diesem Thema: ein ganz scharfes Wort ist heute in einem missiologischen Text nötig gegen jegliche theologische Untermauerung von restriktiv und aggressiv verstandener Identität und jegliche Rechtfertigung von ethnischer Säuberung. Es geht dabei um nichts anderes als um Christi Kreuz.

6. Das nächste Thema ist bekannt, ich kann mich kurz fassen. Es geht um die Forderung einer *ökumenischen „Disziplin“* (Verpflichtung) in partnerschaftlichem Verständnis von Mission. Dies beinhaltet, daß keine Missionsarbeit in einem Lande aufgenommen wird ohne klare Kontaktaufnahme, ohne längeren Dialog mit der oder den schon im Lande oder im Gebiet das Evangelium bezeugenden lokalen Kirchen. Jeglichem aggressiven Proselytismus muß ein Riegel vorgeschoben werden. Was für Evangelisationsarbeit gilt, gilt ebenfalls für Projekt- und Programmarbeit im Entwicklungsbereich. Das gemeinsame Zeugnis sollte nach Möglichkeit in internationalen oder interkontinentalen Partnerschaftsstrukturen entwickelt und diskutiert werden, bis ins Konkrete hinein.

Dies ist besonders wichtig, wenn wir uns in der Ökumene neu besinnen auf das, was wir zum Thema der Weltevangelisation zu sagen haben. Daß das Evangelium auch denen bezeugt werden kann und soll, welche noch nie davon gehört haben, darf ja nicht aus der Missionsdiskussion wegedacht werden.

7. Zum Schluß möchte ich darauf hinweisen, daß die Missiologie sich neu auf die *Theologie des Heiligen Geistes* einlassen sollte – wie es mit der Vollversammlung in Canberra angefangen hatte, aber nicht unbedingt ständig weitergeführt wurde. Mit einem erneuerten Verständnis des Wirkens des Geistes können mehrere anstehende Aufgaben reflektiert werden wie der notwendige – äußerst dringende – Dialog und Kontakt mit den Pfingstkirchen, dem Harare ja auch zugestimmt hat, der Erweiterung unserer Interpretation der Kirche und den Menschen geschenkten Charis-

men und der Frage der Bedeutung der verschiedenen Religionen und Spiritualitäten in der heutigen Welt.

Damit sind wir wieder am Ursprung der Missionsbewegung angelangt, beim trinitarischen Gott.

Abschließend möchte ich hoffen, daß Ihr Prozeß hier in Deutschland auch unserer Debatte über Mission – theologisch, aber auch praktisch – einen entscheidenden Impuls geben kann. Wir brauchen ihn.

*Jacques Matthey*

## II. Missionarische Herausforderungen im gesellschaftlichen Kontext Deutschlands im Blick auf das nächste Jahrhundert

1. Der nächste Schritt auf dem Weg zu einer ökumenischen Mission der Christenheit ist eine radikalere Zuspitzung der ökumenischen Frage: Wollen die Kirchen eigentlich mehr Ökumene, mehr Gemeinsamkeit der Kirchen, eine Wiedervereinigung der Kirchen, oder ist es nicht vielmehr so, daß sich die westlichen Kirchen scheidlich-friedlich in ihren je eigenen kirchlichen Strukturen eingerichtet haben und im Grunde eine Vereinigung scheuen wie der Teufel das Weihwasser? Das würde ja Aufgabe von Eigenem bedeuten, Zusammenrücken, Verkaufen von Kirchen, die überflüssig werden, und das Zusammenlegen von Ämtern, von Pfründen. Über das Konzept „Versöhnte Verschiedenheit“ hinaus halte ich nach wie vor an dem uralten Konzept fest: Geeinte Christenheit ist die reale Versammlung des Gottesvolkes in unseren Ortskirchen, geeinte Kirche vor Ort, gemeinsame gottesdienstliche Räume, gemeinsame Repräsentanten, die die Kirche leiten und nach außen vertreten. In einer Welt immer schärferer Zersplitterung, krasserer Auseinanderdriften von Lebenswelten, Lebenschancen, ist das Zeugnis einer geeinten einigen Christenheit unverzichtbar. „Auf daß sie eins seien, damit die Welt glaube“. Viele Christen an der Basis scharren mit den Füßen und leiden unter der saturierten Gemütlichkeit der großkirchlichen Institutionen und ihrem Selbsterhaltungstrieb. Ökumene, das ist die Reformation der Kirche, die überfällig ist, nach all den Bemühungen, den Pionieren der Kircheneinheit von Söderblom und Heiler bis Taizé. Nur eine geeinte Christenheit hat im neuen Jahrhundert die Kraft, der immer stärkeren Entmischung der Gesellschaft entgegenzuwirken. Eine geeinte Christenheit ist der Ort, wo *communio* gestiftet werden kann zwischen entfremdenden Milieus sich wechselseitig exkommunizierender Gruppen.

*Ich glaube an die eine Kirche.*

2. Vor über zehn Jahren besuchte ich in Amsterdam Jan van Kilsdonk, Jesuit, alter Studentenpfarrer. Er erzählte mir, daß er Abend für Abend durch die Kneipen der Altstadt streift, sich unterhält, sich Geschichten anhört; und dann merkt er sich den Namen seines Gesprächspartners, und schreibt ihm am nächsten Morgen einen langen, handgeschriebenen Brief, sein persönliches Briefapostolat für diesen einen einzelnen Menschen. Er kommt ohne Büro aus, ohne Sekretärin, Etat, ohne institutionelle Stütze. Er sagt: Eine Kirche, die Menschen zählt, verliert sie. Unser Babylon, das ist die Stadt, wo die Menschen zu Nummern und Zahlen, zur Manövriermasse, zu Objekten werden. Jerusalem, das ist die Stadt, wo der einzelne Mensch zählt, wo wir Christen zu Mystikern dieser Humanität werden, wonach der einzelne Mensch

unendlich viel zählt. Das ist die Heiligkeit der Christenheit in unserem *global vilage*, daß für sie das einzelne menschliche Antlitz unendlichen Wert hat, weil es in Kontakt kommt mit der Heiligkeit Gottes. Gegen die Idolatrien Babels, manifest geworden in den faschistischen nationalistischen Ideologien des 20. Jahrhunderts, wo das menschliche Antlitz gedemütigt, entwürdigt und verachtet wird, setzt die Christenheit den göttlichen Wert jedes einzelnen menschlichen Antlitzes. Die Heiligkeit des Antlitzes der Person gegen die Gesichtslosigkeit und verschwimmende Anonymität. Das unendliche Gewicht des Einzelnen gegen seine Entwichtung durch technische Superstrukturen und Manipulationen im Zeitalter schier unbegrenzter technologischer Reproduzierbarkeit.

Aufgabe der Christenheit ist die Proklamation der Heiligkeit des menschlichen Lebens, weil Gott, seine Heiligkeit, eingetaucht ist in die profane Erde.

Statt dessen trinkt die Kirche vom süßen Gift kultureller Unterhaltung und spürt nicht, wie sie dabei selbst zum kulturellen Freizeitangebot unter anderen wird. Statt windhündischem Hinterherhecheln hinter kulturellen Moden stelle ich mir eher eine sich in ihre Fundamente vergrabende Kirche vor, die permanent ihre religiösen Klassiker, die Bibel, liest, die Kirche als biblisches Lehr- und Lernhaus mit biblisch-therapeutischen Exerzitien, die die heiligen Räume mit ihrem sakramentalen Leben füllt, den Gebetsteppich ausrollt und mit ihren heiligen Ritualen als Stütze dient für das Lebensgerüst der Menschen.

*Ich glaube an die heilige Kirche.*

3. Statt der öden Langweiligkeit von immer mehr Strukturdebatten, statt Überlegungen zum Unternehmen Kirche und zur Firma Kirche brauchen wir eine Neugeburt unserer alten Visionen, des ökumenischen Traums von der katholischen weltweiten Christenheit. Gegen den Provinzialismus der Landeskirche die Nähe zu Ortskirchen die über die ganze Welt zerstreut sind! Die Christenheit als globale Gemeinschaft von Diasporakirchen, Pfarreien, – Parochia als Gemeinschaft von Paroikoi, von heimatrechtslosen Fremdlingen. Die Christenheit, der zunehmend bewußt wird, daß sie sich nicht mit einem Volk, einem Stamm, einer Nation identifizieren kann, sondern daß sie als Volk Gottes herausgerufen ist durch die Taufe aus den Völkern, zu einer neuen sozusagen künstlichen Koinonia berufen ist, der Gemeinschaft der Heiligen. Anders gesagt: die Solidarität der weltweiten Christenheit ist die Vision, die *new frontier* für die Kirche. Katholizität vor Ort, die lebendig gehalten wird durch die Präsenz von Christen aus anderen Ortskirchen, vor allem von Christen aus Ländern der Dritten Welt. Ökumenische Gastfreundschaft, Austausch, katholische Brieffreundschaften, Partnerschaften, Patenschaften. Gegen die von Babel ausgehende Zerstreuung setzt die Christenheit die ökumenisch-katholische pfingstliche Einheit des Globus. Man kann die ganze Stadtmission des Paulus verstehen als Arbeit am konziliaren Prozeß der Einheit der Städte rund um das Mittelmeer. Paulus als katholischer Briefschreiber und Briefträger, als Initiator von christlichen Städtepartnerschaften. Auf dem Hintergrund der globalen Verstädterung, der Weiterentwicklung von Verkehrsverbundsystemen und des Massenkonsums medialer Kommunikation darf ein globales Bewußtsein nicht den Managern, der Jetset-Gesellschaft und den online-Surfern überlassen bleiben. „Global denken, lokal handeln“, hat Ernst Lange das genannt. Noch nichts gesagt über das Teilen mit den anderen Ortskirchen, das Teilen von Ideen, Wissen, Ressourcen, das Teilen von

Reichtum mit den Armen. Unser ganzer theologischer und kirchlicher Lebensstil ist herausgefordert. Eine global denkende und fühlende Christenheit wäre eine Revolution unserer in sich eingegelten Provinzkirchen, eine Herausforderung unserer christlichen Selbstgenügsamkeit.

*Ich glaube an die katholische Kirche.*

4. Die Apostel waren Leute, die sich hingesandt, hingeschickt wußten von Gott zu den Leuten, wo diese sich befanden, in welchem Milieu auch immer. Das will ich einmal unter apostolischer Kirche verstehen, die Hingehstruktur von Kirche. Wie ich bei Erich Beyreuther nachgelesen habe, war diese Hingehstruktur typisch z.B. für die Stadtmission des letzten Jahrhunderts. Dieser ambulante apostolische Zug wird für die Kirchen in Zukunft immer wichtiger, vor allem für seßhafte, reiche Kirchen. Hingehen zu den Menschen, den kranken, den feiernden, den obdachlosen, den arbeitenden, selber Kontaktschwellen überschreiten, Kommunikationsbarrieren überwinden. Apostolisch-missionarische Ortskirchen, die sich den Weg bahnen zu Menschen, die den Kontakt zur Kirche längst abgebrochen haben, gar nicht mehr wissen, was das ist, in den Satelliten- und Trabantenstädten z.B.

Eine apostolisch-ambulante Kirche wird sich längere Zeit so verstehen müssen, daß sie zuhört, selber lernt, kirchliche Denkmuster in Frage stellt, andere Idiome sich aneignet, sich an andere Milieus und Denkstile akklimatisiert. Eine apostolische Christenheit mit Hingehstruktur ist eine bescheidene, lernende Kirche. Wieviel Sachverstand, wieviel Lebenserfahrung, religiöse Erfahrung ist aus den Kirchen ausgewandert, weil wir allzu borniert, selbstsicher und autoritär auftraten? Und: eine apostolische Kirche so verstanden ist eine diakonische Kirche bis in die Fingerspitzen. Per pedes apostolorum lernen wir, „mir genügen zu lassen, wie's mir auch geht. Ich kann niedrig sein oder hoch, satt sein oder hungern, Überfluß haben oder Mangel leiden“ (Phil 4,11f), den Juden ein Jude werden, den Gesetzstreuern ein Gesetzstreuere, den Gesetzlosen ein Gesetzloser, den Schwachen ein Schwacher ..., alles aber um des Evangeliums willen, um an ihm teilzuhaben. (1Kor 9,2)

*Ich glaube an die apostolische Kirche.*

Michael Göpfert

# Das Abendmahl aus feministisch-theologischer Perspektive

beim 28. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Stuttgart

Die „Feministisch-theologische Basisfakultät“ des Deutschen Evangelischen Kirchentages fand zum ersten Mal 1997 in Leipzig statt. Sie ist ein Kind der „Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen“. Es war nämlich festzustellen, daß es an den Hochschulen und Universitäten (im Gegensatz zu amerikanischen und anderen europäischen Universitäten) fast keine Lehrangebote zur Feministischen Theologie gibt und die wenigen vorhandenen von Streichungen bedroht sind. Die Feministisch-theologische Basisfakultät will interessierten Frauen und Männern die Möglichkeit geben, Feministische Theologie kennenzulernen und sich mit ihr auseinanderzusetzen. Zugleich will sie den notwendigen Diskurs unter den Vertreterinnen der Feministischen Theologie anregen. Sie wurde vom Vorbild des Jüdischen Lehrhauses inspiriert. Während der drei Tage des Kirchentages wurden doppelzünftig Veranstaltungen zu verschiedensten Themen der feministischen Theologie angeboten. Eine vom Präsidium des Kirchentages ernannte Forumsgruppe bereitete diese Veranstaltungen vor.

## I. Der Abendmahlsstreit in Korinth Bibelarbeit über 1Kor 11:17–34

Pfarrererin Bärbel Wartenberg-Potter, Frankfurt/M  
Pfarrererin Ophelia Ortega, Matanzas, Kuba

Bärbel Wartenberg-Potter

*I. Ich, Priscilla aus Korinth*

Ich begrüße Sie heute morgen zur Bibelarbeit über einen Text aus dem Brief des Apostels Paulus an die Gemeinde in Korinth. Darin wird über das Abendmahl gestritten, schon damals.

Ich bin Bärbel Wartenberg-Potter, aber Sie müssen sich für einen Augenblick vorstellen, ich sei *eine Frau aus dem ersten Jahrhundert*. Ich lebe in der großen Hafen- und Handelsstadt Korinth. Vielleicht heiße ich *Priscilla*. Wir befinden uns etwa im Jahre 55 nach Christi Geburt, das sind etwa 25 Jahre nach seinem Tod.

Paulus hat hier in Korinth einige Zeit als Missionar gearbeitet, ein idealer Ort, weil Korinth ein wichtiger Seehafen ist, ein Umschlagplatz zwischen Orient und Okzident. In dieser Stadt gibt es eine große religiöse Vielfalt, Menschen aus aller Welt kommen hier zusammen. Berühmt ist diese Stadt wegen des Tempels der Aphrodite, der griechischen Göttin der Liebe und der Fruchtbarkeit. Ich leugne nicht, daß ich einige Zeit Priesterin in diesem Tempel gewesen bin, bis ich Paulus in der hiesigen jüdischen Gemeinde traf. Er hat uns von Anfang an gelehrt: „Christus hat alle Schranken überwunden und die Tür der Versöhnung zwischen Gott und Mensch und zwischen den Menschen geöffnet. Da gibt es keine Juden noch Griechen, keine Her-

ren noch Sklaven, nicht Mann noch Frau.“ Da wehte mir ein ganz neuer Geist entgegen, ein Geist der Weite, der Freiheit, anders als in der griechisch-römischen Kultur. Das hat mich sehr beeindruckt. Und wie konsequent diese Christen füreinander einstehen, wie großzügig sie mit ihrem Besitz umgehen, wie gewaltlos sie leben. Sie teilen praktisch alles miteinander. *Deshalb bin ich eine Christin geworden.*

## 2. Die Frauen schweigen nicht in der Gemeinde

Freilich macht es einigen Gemeindegliedern noch immer zu schaffen, daß ich früher eine heidnische Priesterin war. Damals hatte ich schöne, lange, offene Haare und ich habe laut und ekstatisch im Tempel der Aphrodite vor allen Leuten prophezeit. Teil unseres Priesterinnendienstes war auch die Kultprostitution. In der Gemeinde haben sie uns Prostituierte trotzdem akzeptiert, auch wenn nicht alle gerne sehen, daß wir in der christlichen Versammlung das Wort ergreifen. Sie wollen, daß wir unsere Haare mit einem Kopftuch bedecken. Das mache ich aber nicht. *Wir Frauen haben hier in religiösen Sachen einen großen Einfluß.* Wie ich höre, haben einige Brüder an Paulus geschrieben und ihn gebeten, Frauen wie mich zum Schweigen zu bringen. Ich hoffe nur, daß Paulus sich daran erinnert, was er uns von der *Ebenbürtigkeit aller Kinder Gottes* gesagt hat, als er hier war.

Sie sehen, es gibt viele offene Fragen in der Gemeinde.

## 3. Mit dem Essen warten – oder anfangen?

Wir sind hier eine recht stattliche Christengemeinde, ein bunter Haufen aus Jüdinnen und Juden, aus HeidenchristInnen, aus Sklaven, Sklavinnen, Handwerkern und Händlerinnen. Auch einige Freundinnen aus dem Aphrodite-Tempel sind inzwischen dazu gekommen, prächtige Frauen.

Paulus hat uns regelmäßig *zu einem gemeinsamen Essen zusammengerufen*, genau wie sie es in Jerusalem gemacht haben am Abend vor Jesu Tod. Dazu bringt jede/r von uns etwas zum Essen mit. Ich kann es mir leisten, auch für andere etwas mitzubringen (*packt den mitgebrachten Korb aus*): einiges Gemüse, einige Stangen Gebäck, Ziegenkäse, Fladenbrot und Wein. Es war für mich am Anfang sehr ungewohnt, mit den HaussklavInnen an einem Tisch aus einer Schüssel zu essen. Unsere Gemeindetreffen sind sehr schön. Wir reden über das Leben Jesu, und wenn wir essen, erinnern wir uns an seinen Tod. Besonders gibt uns die Erfahrung der Auferstehung täglich Kraft und Hoffnung.

*Eines ärgert mich allerdings zunehmend:* einige der SklavInnen kommen erst sehr spät zu den Versammlungen. Da sitzen wir dann und warten und warten mit dem Essen. Der Magen knurrt einem, und es fängt nicht an. Wenn sie dann endlich kommen, bringen sie oft nur halbverrottetes Zeug mit. Oder gar nichts. Sie sind halt arm.

Meine FreundInnen und ich haben vor einiger Zeit beschlossen, das zu ändern. Wir setzen uns an den Eßtisch und fangen einfach an. Am Eßtisch ist nicht für alle Platz. Manchmal bleibt auch nichts übrig für die Spätankömmlinge; sollen sie sich halt beeilen. Wir haben dem Paulus geschrieben und um seinen Rat gebeten. Ich bin sicher, er hat Verständnis für uns.

Ich bin kein Kind von Traurigkeiten. Ich trinke schon einmal ein Schlückchen, kann ja nicht schaden. (*schenkt sich einen Becher ein und trinkt*). Es macht doch keinen Sinn, daß man sich hier langweilt.

Dorle Dilschneider

#### 4. Brief des Paulus

*liest den Text 1Kor 11,17–34 in der Kirchentagsübersetzung*

17 Folgendes habe ich euch zu sagen: Ich kann es nicht loben, daß ihr zum Schaden, nicht zum Nutzen zusammenkommt.

18 Erstens nämlich – so höre ich – gibt es Spaltungen unter euch, wenn ihr in der Gemeindeversammlung zusammenkommt, und zum Teil glaube ich es.

19 Denn es muß ja wohl unter euch unterschiedliche Verhaltensweisen geben, damit sich herausstellt, wer sich unter euch bewährt.

20 Wenn ihr also als Gemeinschaft zusammenkommt, dann nicht, um das Christumahl zu essen.

21 Denn alle nehmen beim Essen ihre eigene Mahlzeit ein, so daß manche hungern und andere betrunken sind.

22 Habt ihr denn keine Häuser, um zu essen und zu trinken? Oder verachtet ihr die Gemeinde Gottes und beschämt die Besitzlosen? Was soll ich euch sagen? Soll ich euch loben? In dieser Sache kann ich nicht loben!

23 Denn ich habe von Christus empfangen, was ich auch euch weitergegeben habe, nämlich: In der Nacht, in der er übergeben wurde, nahm Jesus Christus Brot.

24 Er sprach den Segen, brach es und sagte: Das ist mein Leib für euch; das tut zur Erinnerung an mich.

25 Ebenso auch den Becher, nachdem die Mahlzeit beendet war, mit den Worten: Dieser Becher ist der neue Bund durch mein Blut. Das tut, sooft ihr trinkt, zur Erinnerung an mich.

26 Denn: Immer wenn ihr dieses Brot eßt und den Becher trinkt, verkündet ihr den Tod Christi, bis er selbst kommt.

27 Daraus folgt: Wer auf unsolidarische Weise das Brot ißt oder den Becher Christi trinkt, wird am Leib und am Blut Christi schuldig.

28 Jede Frau und jeder Mann soll sich in dieser Hinsicht bewähren und so vom Brot essen und aus dem Becher trinken.

29 Alle, die beim Essen und Trinken dem Leib Christi nicht gerecht werden, die ziehen sich durch ihr Essen und Trinken das Gericht Gottes zu.

30 Deshalb sind bei euch viele schwach und krank und manche schon gestorben.

31 Wenn wir uns danach richteten, würden wir nicht gerichtet.

32 Wenn Adonaj uns richtet, werden wir erzogen, damit wir nicht mit der Welt endgültig gerichtet werden.

33 Deshalb, meine Geschwister, wenn ihr euch versammelt, um gemeinsam zu essen, nehmt einander an.

34 Wer hungrig ist, soll zu Hause essen, damit ihr nicht zum Gericht zusammenkommt. Das weitere werde ich darlegen, wenn ich komme.

Flois Knolle Hicks

#### 5. Lied: Remember me (alle)

## Bärbel Wartenberg-Potter

### 6. Irritierende Angst beim Abendmahl

An *einen* Satz aus der früheren Abendmahlsliturgie (die anders klingt als die Kirchentagsübersetzung) erinnere ich mich seit meiner Kindheit: „*Wer unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich selbst zum Gericht.*“ Dieser Satz hat eine irritierende Angst in mir ausgelöst: „Bin ich denn würdig?“ „Ich habe die Strümpfe geradegezogen, das schwarze Kleid glattgestrichen, die Augen gesenkt und mich brav in die Reihe gestellt. Aber die Frage, ob ich mir nicht doch das ewige Gericht zuziehen könnte, blieb. Vielen Leuten ging es ebenso. *Wollen* wir die Strenge des Paulus und seinen Zorn, der vielen ProtestantInnen das Abendmahl so gründlich verleitet hat, überhaupt verstehen?

Vielleicht müssen wir diesen Text *mit anderen Augen lesen* und einmal für eine Weile vergessen, was er uns angetan hat.

## Ophelia Ortega

### 7. Häusliche Gottesdienste

Die frühen christlichen Gemeinden haben sich gewöhnlich im Haus einiger neu bekehrter Christen/innen zusammengefunden. Darin steckt eine theologische Wahrheit. Um Gottesdienst zu feiern, braucht man keinen „heiligen Platz“. Seit der Vorhang im Tempel entzwei gerissen ist, von oben bis unten, als Jesus starb (Mk 15,38, Mt 27,51), ist der Zugang zu Gott offen zu jeder Zeit und für jeden Menschen (Joh 4,21,23). Im heutigen Lateinamerika hat diese Wahrheit einen neuen Ausdruck gefunden in den evangelischen Bewegungen, aber ebenso in den Basisgemeinden.

Gemeinsame Essen waren allgemeine Praxis sowohl in Korinth als auch in anderen Städten der gräco-romanischen Welt. Kulturelle und freundschaftliche Feste wurden gefeiert und waren ein wichtiger Zusammenhalt für die Gruppe.

Paulus kritisiert aufs strengste die Feier des Abendmahls, die die Bedürfnisse der geringsten Brüder und Schwestern überhaupt nicht in Betracht zieht. In einem solchen Fall kann man überhaupt nicht vom „Mahl des Herrn“ sprechen (11,21), denn dieser Begriff besagt, daß es Jesus selbst ist, der einlädt, und seine Einladung gilt für alle in gleicher Weise. Das kritische Urteil des Paulus hat Vorläufer in der Geschichte des Volkes Gottes – die Propheten pfl egten mit ähnlich harten Worten jede gottesdienstliche Feier zu verurteilen, die nicht mit praktischer Gerechtigkeit einherging, besonders nicht mit dem Schutz der Bedürftigen (Jes 1,14–17; 58, 1–14, Jer 7,1–7, Amos 4,10, 5–24, Micha 6,5–8). Die Worte des Paulus greifen auch Jesu eigene Praxis auf, als er zornig die Händler vertrieb, die den Tempel mißachtet hatten, indem sie die Orte, die für die Teilnahme der am meisten ausgegrenzten Gruppen gedacht waren, nämlich das Atrium für die Heiden und für die Frauen, für *ih*r eigenes Geschäft benutzten (Mk 11,15–19; Mt 21,12–17; Lk 19,45–48). Der Ausdruck „Mahl des Herrn“ erscheint nur ein einziges Mal im Neuen Testament, obwohl es vorausgesetzt wird als eine allgemeine Praxis der frühen christlichen Kirche.

Was kann dieses Mahl des Herrn *ungültig* machen? Unter den Antworten, die durch die Jahrhunderte hindurch gegeben worden sind, wird ein wichtiger Punkt, den die Heilige Schrift deutlich ausspricht, *übergangen*. Nach Vers 20 macht die *Ausübung von sozialer Ungleichheit* das Mahl des Herrn ungültig, weil dieses Mahl ein elementarer Ausdruck unseres Glaubens an Jesus Christus sein will.

Im Unterschied zu unseren Abendmahlsfeiern wurde in Korinth ein volles Mahl gefeiert, vielleicht am Abend. Der Hausbesitzer oder die Hausbesitzerin, eine Person mit vermutlich höherem ökonomischen Status und die Gäste aus ähnlichen sozialen Verhältnissen, haben das Mahl für alle anderen bereitgestellt. Das war ein Zeichen ihrer Geschwisterlichkeit. So haben sie tatsächlich auch die Schwestern und Brüder unterstützt, die weniger Mittel für ihren Lebensunterhalt hatten.

In der damaligen Welt gab es keine freien Tage wie heute. Die einzige Zeit, die man für den Gottesdienst hatte, war der Abend – nach einem langen Arbeitstag. Die Sklaven, die Freigelassenen und die einfachen Leute mußten jeden Tag angestrengt arbeiten. Das hieß, sie kamen zu spät zu diesen Treffen, jedenfalls später als die Schwestern und Brüder, die einen höheren sozialen Status hatten. Wenn nur ein kleiner Teil der Gemeinde in den Speisesaal hineinpaßte, dann hat der Gastgeber oder die Gastgeberin die Freunde und Freundinnen ihres eigenen Standes in den Speisesaal gebeten, um dort miteinander zu essen. Sie saßen dann auf ihren schönen Stühlen und hatten all den Komfort, den sie gewohnt waren.

Die neue christliche Gemeinde von Korinth mußte also eine Wahl treffen. Auf der einen Seite konnte sie die *Klassenunterschiede* in ihrer Mitte *bekräftigen*, oder sie konnte sie *zurückweisen* und *etwas Neues schaffen*. Das sollte ursprünglich auch geschehen, als sie dieses gemeinsame Mahl einführten, das sie das „Mahl des Herrn“ nannten. Einige griechische Moralisten, die fortschrittlichere soziale Ansichten vertraten, haben die sozialen Unterschiede bei diesen Mählern beklagt. Z. B. in der Mitte des 2. Jahrhunderts schreibt Alcyphon: „Als ich nach Korinth kam, habe ich sofort den schamlosen Reichtum der Reichen hier bemerkt und das Elend der armen Leute.“ Paulus ist selbst voller Scham, als er die schmerzliche Gleichgültigkeit der reichen Christen den ärmeren Geschwistern gegenüber sieht. Für Paulus ist es klar: Wer nicht in Solidarität mit den Armen lebt, kann den Tod Jesu nicht wirklich feiern (11,20).

## Bärbel Wartenberg-Potter

### 9. „Idiot“-isch essen ?

In Vers 20 benutzt Paulus das griech. Wort „idios“ – „selbst“. Es heißt: „Jeder (griech. Singular) ißt nur *für sich selbst*.“ An diesem Tisch aber wird gerade an einen erinnert, der *nicht nur* „für sich selbst“ lebte, sondern der sein ganzes Leben lang anderen Mut machte zu einem mitfühlenden Leben in Verbundenheit mit allen Geschöpfen und mit Gott. Dieses „Für-sich-Essen“, bei dem andere hungern, höhlt die innere Bedeutung dieses Abendmahls total aus, macht zunichte, was kommuniziert werden soll, nämlich: „*Alle bekommen etwas. Niemand bekommt nichts*“ (D. Sölle). Von dem Wort „idios“ kommt das Wort „Idiot“. In der Tat verhalten sich die Korinther wie „Idioten“, die *nichts vom Abendmahl* verstanden haben. Mit solchen Mählern wird doch vor der heidnischen Gesellschaft eine „Visitenkarte“ der Gemeinde abgegeben. Was die Korinther da abgaben, war geradezu *die Verneinung Jesu*.

Paulus ist zornig. Als Jude steht ihm immer die *Gerechtigkeit, nämlich die richtigen, gerechten Beziehungen zueinander und zu Gott* vor Augen. Wer dieses *Füreinander* schon im Abendmahl nicht mitvollziehen kann, wer nur „sein eigenes Heil“

sucht, wem die Tischnachbarn bei diesem Geschehen zweitrangig sind oder wen sie gar stören; wem der eigene Hunger, die eigene Andacht, die eigene Nähe zu Gott wichtiger sind als die Gemeinschaft, wer den TischgenossInnen nicht einmal einen Friedensgruß entbieten will, verleugnet den, der mit diesem Mahl eigentlich gefeiert wird.

Ophelia Ortega

### 10. Ehre und Ehrlosigkeit / Würde und Demütigung beim Abendmahl

Das schändliche Verhalten gegen die, die nichts haben, ist außerordentlich schlimm. In der gräco-romanischen Gesellschaft wurde persönliche Ehre, Würde, Selbstachtung und soziales Prestige, das damit einhergeht, sehr hoch geschätzt. Und damit kommen wir nun zu dem, was wirklich falsch lief beim Abendmahl in Korinth. Der Kern des Konflikts ist dies: schlimmer noch als der *Hunger* ist die *Demütigung*, die die zu ertragen hatten, die mitten in diesem Liebesmahl nichts mehr bekamen. Die Botschaft solchen Verhaltens heißt: *Du zählst nicht*. Menschen, die in schwierigen sozialen Bedingungen leben (Sklaven und Arme) oder die zu einer relativ niedrigen Klasse gehören (freie Arbeiter, Frauen im allgemeinen), hatten wenig von diesem unsichtbaren, aber unverzichtbaren Gut, das wir *Ehre und Würde* nennen. In der christlichen Gemeinde aber waren die Gläubigen aus dieser sozialen Schicht als vollgültige Mitglieder aufgenommen, ebenso wie diejenigen, die einer höheren, ehrenvolleren Schicht angehörten. Auf diese Art und Weise wurde den sozial niedrigeren Schwestern und Brüdern ein großes Maß an Ehre erwiesen. Sie konnten mit erhobenem Haupt bekräftigen, daß das Evangelium von Jesus Christus den Menschen *Ehre und Würde* gibt (1Kor 12,13, Gal 3,28). Nun aber hat die Nachlässigkeit der Reicher die ganze Gemeinschaft in Schande gebracht und damit die neu erworbene Würde, die sie hier empfangen hatten, zunichte gemacht. Für Paulus geht so ein Verhalten gegen den Kern des christlichen Glaubens selbst, weil es der Praxis Jesu widerspricht. Obwohl es für seine Zeitgenossen skandalös und schockierend war, hat Jesus sich mit Leuten *jeder* Herkunft an einen Tisch gesetzt, ein Zeichen, daß er sie wirklich annahm und Gemeinschaft mit ihnen suchte (Mk 2,16; Lk 5,29–30; 15,2). Indem die Korinther ihre Schwestern und Brüder entehrten, haben diese selbstüchtigen Christen Jesus selbst entehrt. Das ist der Grundgedanke hinter dem strengen Urteil von Vers 27 und 29. Die Demütigung der vom Leben Benachteiligten zerstört den Leib Christi.

Heute sind große, verarmte Gruppen in Ländern der Dritten Welt ihres Wertes beraubt. Sie sind „Überflüssige“ für die globale Ökonomie, selbst als billige Arbeiter. Die Regierungen geben sich wenig Mühe, die elementaren Rechte dieser Menschen sicherzustellen, z.B. Wohnungen, Bildung, Gesundheit und den Zugang zu Land und Arbeit. Die große Not, in der sie leben, und die Verachtung, mit der die Mächtigen auf sie herabblicken, vermitteln ständig die gleiche Botschaft: „Ihr zählt nicht.“ Wie zu Zeiten der Korinther bringt die Erinnerungsfeier von Jesu Leben und Tod jegliche Unterdrückung und Marginalisierung der Armen und Schwachen – seien sie nun *in* oder *außerhalb* der Gemeinde – auf die *Anklagebank*.

## 11. Unwürdige Teilnahme am Abendmahl

Paulus beschuldigt die Korinther, unwürdig am Abendmahl teilzunehmen. Mit dem Wort „unwürdig“ meint Paulus die *praktische* Art und Weise, wie sie das Abendmahl feiern, und *nicht eine innere spirituelle Befindlichkeit* der Teilnehmenden. Vers 29 macht klar, daß „unwürdig“ dasselbe ist, wie „den Leib Christi nicht achten“. Mit diesem Begriff („Mißachtung“) faßt Paulus zusammen, was er über die Art und Weise der Korinther denkt, ihr Abendmahl zu essen und zu trinken, das doch die ganze Gemeinschaft einschließen sollte.

Wenn die Christen/innen, die wohlhabender sind, ihre armen Schwestern und Brüder *demütigen*, dann verachten sie die Kirche Gottes (11,22). Sie können einfach nicht erkennen, daß der Leib Christi auch aus diesen „Geringen“ besteht. Dieser Mangel an spiritueller Empfindsamkeit veranlaßte Paulus, die reichen Korinther zu verurteilen, nicht nur wegen der sozialen Diskriminierung. Vielmehr: auf diese Art und Weise töteten sie Jesus noch einmal. Wer so handelt, ist schuldig am Leid und Tod unseres Herrn (11,27).

Diese enge Verbindung zwischen den schwächeren Schwestern und Brüdern und der Person Christi ist schon im Kapitel 8,11–17 angedeutet. Diejenigen, die die Schwachen noch mehr schwächen, sündigen gegen Christus. Paulus geht so weit zu sagen: „Wer die Armen verachtet, ist verantwortlich für die Kreuzigung Christi.“

## 12. Eine kranke Gemeinde 1Kor 11–30

Nach der Diagnose des Paulus ist die Kirche von Korinth eine kranke Gemeinde; konfrontiert mit den Herausforderungen der Solidarität, die das Abendmahl erfordert, haben sie versagt.

Paulus spricht von Urteil, Krankheit und Tod. Das zeigt, wie kritisch er das Geschehen einschätzt, das sich in den Kirchen abspielt, in denen die Armen an den Rand gedrängt werden. Es ist nicht nur eine Verletzung der guten Sitten, sondern eine Sünde schlechthin, es ist eine Frage der Selbstsucht. Indem er Gottes Urteil über den Gottesdienst dieser ungerechten Korinther kundtut, nimmt Paulus die prophetische Rolle von Jesaja, Amos und Micha auf.

„Eure Neumondfeste und Feiertage sind mir in der Seele verhaßt, sie sind mir zur Last geworden, ich bin es müde, sie zu ertragen. Wenn ihr eure Hände ausbreitet, verhülle ich meine Augen vor euch. Wenn ihr auch noch so viel betet, ich höre es nicht, eure Hände sind voller Blut. Wascht euch, reinigt Euch! Laßt ab von eurem üblen Treiben! Hört auf, vor meinen Augen Böses zu tun! Lernt, Gutes zu tun! Sorgt für das Recht! Helft den Unterdrückten! Verschafft den Waisen Recht, tretet ein für die Witwen!“ (Jes 1, 14–17)

Mit dem Urteil über die Leute in Korinth, die die Armen an den Rand drängen und erniedrigen, *stellt sich Gott ganz entschieden auf die Seite derer*, die aus ökonomischen, sozialen und politischen Gründen in Not sind. Im Alten Testament sind das die „Witwen, die Waisen und die Fremden“. Weil sie sich selbst nicht verteidigen können, können sie auch viel leichter Opfer von Menschen, Gruppen oder Institutionen werden, die größere Macht in der Gesellschaft haben.

### 13. Schließt alle ein, wenn ihr eßt 1Kor 11,33–34 (a)

Im letzten Teil seiner Schelte spricht Paulus noch einmal über das Problem, das bei der Feier des Abendmahls entstanden ist. Wo wirklich christliche Gemeinschaft entsteht, können die wohlhabenden Christen nicht weiterhin ihre *eigene* Mahlzeit einnehmen. Denn diese Praxis läßt die hungern, die es nötig (11,22), aber kein eigenes Essen haben. Paulus macht nun einen einfachen Vorschlag: Die, die etwas haben, sollen auf die anderen warten, sie willkommen heißen und das Essen mit ihnen teilen.

Im Blick auf den zweiten Teil seines Rates für das Abendmahl (11,34a) wendet sich Paulus noch einmal an die gleichen selbststüchtigen Brüder und Schwestern (11,21–22). Wenn sie unbedingt ihren Hunger stillen müssen und das nicht in geschwisterlicher Weise tun können, ohne andere zu diskriminieren, wäre es wohl besser, daß sie zu Hause essen. Das ist keine ideale Lösung, denn sie bedeutet nicht das *Ende des Hungers der Armen*, noch ermöglicht sie, daß das Essen, das einige im Überfluß haben, in *Gemeinschaft* gegessen wird. Obwohl Paulus versucht hat, eine *Gemeinschaft von Gleichwertigen* zu schaffen, zweifelt er an der Fähigkeit der Korinther, dies zu erfüllen. Deshalb empfiehlt er einen anderen Weg, der sie nicht der Verurteilung aussetzt und zugleich vermeidet, daß die Armen Opfer der Selbstsucht ihrer Schwestern und Brüder werden. Die weitere Entwicklung der christlichen Kirche bestätigt diese Trennung des Abendmahls und des geschwisterlichen Speisemahls. Weil aber Jesus eine radikale Sendung für die Welt hatte, kann sich auch die pastorale Arbeit heute nicht mit harmonischen, oberflächlichen Beziehungen zufrieden geben, sondern muß die Wurzeln von Herrschaft und Ausbeutung, die einige Leute über andere ausüben, aufdecken.

Flois Knolle Hicks

14. Lied: Remember me (alle)

Bärbel Wartenberg-Potter

15. Abendmahl heute – Empowerment

Was tun wir eigentlich, wenn wir heute das Abendmahl feiern?

Erstens: Heute wie damals erleben wir, daß Jesus *nicht mehr leibhaftig* unter uns ist. Mit unseren Gebeten und Worten bitten wir Christus, über Ort und Zeit hinweg, zu uns zu kommen. Wir tragen die Sehnsucht, die Jesus mit *seinen Visionen vom Reich Gottes* uns ins Herz gepflanzt hat, an diesen Tisch, aber auch unsere Verzweiflung und Trauer über ihr Ausbleiben.

Zweitens: Brot aus Körnern und Wein aus Trauben sind die *Gaben der Schöpfung*, die uns lehren: Kein Korn „für sich“ („idios“) kann Brot werden. Nur viele Trauben, miteinander verkeltert, ergeben den Wein. Die christliche Gemeinde kann nur *im Miteinander und Füreinander sichtbar machen und weiterleben*, was Jesus begonnen hat: die Zeichen des Reiches Gottes auf Erden aufzurichten.

Drittens: Im Abendmahl wird *Kraft weitergegeben*, die Kraft des Lebens, das von Tod und Todesdrohung nicht zerstört werden kann. *Es geschieht etwas mit uns*. Jesu Geist, sein Wesen ergreift uns von neuem. Es ist nicht nur das bißchen Brot und Wein, nein, Jesus selbst ist gegenwärtig und macht uns stark: „empowerment“, eine Art Bluttransfusion, ein *Kraft-Kriegen*. Kein Brot und kein Wein allein könnten *so viel* bewirken, daß Menschen den Mächten und Gewalten widerstehen, wie es die ersten ChristInnen taten.

Im Abendmahlsstreit, ob dieses Brot Leib Jesu „ist“ oder „bedeutet“, ist dies immer die Schwierigkeit gewesen, *beides gleichzeitig auszudrücken*: daß dies alles *nur Bilder und Gleichnisse* sind und daß es *trotzdem erfahrbare Wirklichkeit* ist, *wirklich* allerdings in dem Sinne, in dem Liebende zueinander sagen: „Ich lege dir mein Herz zu Füßen“. Mit *Anatomie* oder gar *Chemie* hat das nichts zu tun; und trotzdem ist es wirklich. An diesem Mißverständnis hat sich die Theologiegeschichte jahrhundertlang verfranz.

#### 16. Der Skandal der Trennung

Von nichts schließen sich die Christen gegenseitig so entschieden aus wie vom Abendmahl, der Eucharistie. Der begründete Verdacht besteht, daß es bei diesem Ausschluß auch um den Erhalt ekklesialer Macht geht. Dabei sollte an diesem Tisch das Wesen des Christentums kristallklar sichtbar werden. Über die Visitenkarte, die wir mit *unseren Spaltungen am Abendmahlstisch noch immer* abgeben, würde der Apostel sicher ein ebenso vernichtendes Urteil aussprechen wie über die Korinther.

#### 17. Hunger ist Gewalt

Eine Form der Gewalt in unserer Welt ist es, den Menschen *die tägliche Nahrung zu verweigern*, obwohl auf dieser Erde genügend Lebensmittel hergestellt werden, um alle Menschen zu ernähren.

Vom Messias wurde nach jüdischer Auffassung erwartet, daß er Brot für alle bringt, nicht nur für die ChristInnen. Deshalb sind ChristInnen in der vordersten Reihe, wenn es um eine gerechte Welt geht, sollten es wenigstens sein. „Wir können das eucharistische Brot und den Wein nicht in der einen Hand halten und mit der anderen Hab und Gut festhalten.“ (Vobbe) An diesem Tisch geht es *um einen eucharistischen Lebensstil als dem Herzstück unseres Glaubens*, ein Teillehren *nicht nur des Überflusses*.

#### 18. Liturgisches Mahl statt Speisungsmahl?

Die frühe Kirche hat, wie Ophelia erklärt hat, bald von der Radikalität des Abendmahls Abschied genommen. Sie hat *die falsche Konsequenz* gezogen und das Speisemahl ganz vom liturgischen Mahl getrennt. Im liturgischen Mahl geht es nun nicht mehr um *wirkliches Teilen* von materiellem Essen und menschlicher Annahme, sondern nur noch um das *Aushändigen* von symbolischem Essen. Geben wir heute nur noch die Hülle weiter – und haben den Inhalt beiseite gelassen?

Ohne die Wiederherstellung und Einübung in den Zusammenhang von Speisemahl, (Schwäbischer Tafel, Vesperkirche, Brot für die Welt) und Abendmahl geht der tiefste und radikalste Sinn dieser Erinnerungstafel verloren und wir bleiben „Idioten“.

#### Bärbel Wartenberg-Potter und Ophelia Ortega

nehmen beide am Korinthischen Abendmahlstisch Platz und erzählen eine  
Abendmahlsgeschichte

#### 19. Abendmahl – Empowerment für das Unmögliche

Von einem Abendmahl möchte ich noch erzählen: in Australien lud mich ein Rechtsanwalt, der für die Rechte der Aborigines Tag und Nacht arbeitete, in eine Scheune ein, in der er seine freie Zeit verbrachte. Sie lag nahe an einem Aborigine-

reservat. In der Scheune hatte er ein riesiges Tuch aufgehängt, auf dem ein gekreuzigter Aborigine-Christus zu sehen war. Vor diesem Bild feierten er und ich miteinander das Abendmahl. Er sagte zu mir: „In Christus ist nicht Jude noch Grieche, nicht Mann noch Frau. Um dieser Wahrheit willen, werden wir die Harfen nicht an die Weiden hängen. Ich werde hier so lange Abendmahl feiern, bis sie ihre vollen Menschenrechte in Australien haben. Vielleicht kommen sie dann auch einmal zum Mitfeiern.“ Dieses Abendmahl war *Empowerment für das Unmögliche*. Ich werde es nie vergessen.

Ophelia Ortega

*20. Abendmahl – einmal anders?*

Im letzten Jahr habe ich einen ganzen Monat im Krankenhaus in meinem Land (Kuba) verbracht. Ich war sehr krank und brauchte Tag für Tag die Hilfe und die Freundschaft der Putzfrauen, der Ärzte/innen, der Krankenschwestern, von denen, die die Fenster in meinem Zimmer reparierten, die kochten und die mir jeden Tag das Essen brachten. Es war eine wunderbare Erfahrung zu sehen, welch große Mühe sie sich alle gaben, um die Ressourcen und die Medikamente zu finden (die in Kuba nicht immer verfügbar sind wegen der Blockade der USA), die mich wieder gesund machen würden.

Bevor ich das Krankenhaus verließ, habe ich beschlossen, daß wir ein gemeinsames Essen einnehmen sollten. Es war fast wie ein Fest. Ich habe Kuchen und Erfrischungen mitgebracht. Wir haben uns im Speisesaal getroffen. Sie waren alle sehr glücklich und alle kamen. Wir waren da zusammen, die Putzfrauen, die Ärzte/innen, Krankenschwestern, die einfachen Arbeiter und Arbeiterinnen von der Küche. Es war wirklich eine Art Kommunion, die wir da miteinander gefeiert haben, um die Heilung und das Leben miteinander zu feiern, ohne daß es Trennungen in Rasse, Klasse oder nach Geschlechtern gab, und ich habe gespürt, als wir das Essen, die Erfrischungen miteinander geteilt hatten, daß Gott uns alle gesegnet hat auf eine ganz besondere Art und Weise.

Flois Knolle Hicks

*21. Spielt und singt eine musikalische Improvisation über den Text von Elsa Tamez.  
Die Bibelarbeit endet mit einem vielstimmigen Klangteppich aus den Worten.  
Niemand wird hungrig bleiben.*

Kommt,  
laßt uns miteinander Gottes Abendmahl feiern.  
Laßt uns einen großen Laib Brot backen,  
laßt uns Wein im Überfluß bereitstellen  
ganz wie bei der Hochzeit zu Kana.

Laßt die Frauen nicht das Salz vergessen.  
Laßt die Männer die Hefe dazutun.

*Alle:* Laßt viele Gäste ein:  
die Lahmen, die Blinden, die Gebrechlichen, die Armen.  
Kommt schnell.  
Laßt uns Gottes Rezept folgen:

Laßt uns miteinander den Teig kneten mit unseren Händen.

*Alle:* Mit Freuden werden wir sehen, wie das Brot aufgeht.

Denn heute feiern wir das Zusammenkommen mit Gott.

Heute bekennen wir uns erneut  
zum Reich Gottes.

*Alle:* Niemand wird hungrig bleiben.

## II. Brot und Wein

Ein feministisch-theologisches Tischgespräch zur Lage des Abendmahls von 12 heutigen Jüngerinnen mit Musik, Gesang und Essen in der Feministisch-theologischen Basisfakultät beim 28. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Stuttgart, Freitag, 18. Juni 1999, 10.30 bis 13.00 Uhr

*12 Frauen kommen nacheinander an einen Leonardo-da-Vinci-ähnlichen Abendmahlstisch. Jede bringt ein Symbol mit und stellt den Aspekt des Abendmahls vor, der ihr besonders wichtig ist. Aus der Vielfalt der Perspektiven ergibt sich eine „Theologie des Abendmahls“, die ökumenisch, kreativ und erneuerungsfreudig ist. Die Frauen setzen sich nacheinander an den Tisch, an dem ein Platz leer bleibt.*

*Nachdem alle zwölf beisammen sind, wird die Präsentation mit dem Negrogospel „O what a beautiful city (Jerusalem)“ abgeschlossen, in dem „der Vorgeschmack auf das himmlische Gastmahl“ Ausdruck findet.*

*Ein Klangteppich aus Sätzen des Liedes bezieht die Teilnehmenden ein (Flois Knolle Hicks, Frankfurt/M). In dem anschließenden Tischgespräch werden Forderungen zur Erneuerung des Abendmahls aufgestellt. Am Ende der Veranstaltung werden alle Teilnehmenden von den 12 Jüngerinnen mit Brot, Käse, Äpfeln und Wasser „gespeist“.*

### 1. Gisela Matthiae, Gelnhausen

*Aspekt:* Gemeinschaft *Symbol:* Band

„Sie waren täglich einmütig beieinander im Tempel und brachen das Brot hier und dort in den Häusern, hielten die Mahlzeiten mit Freude und lauterem Herzen und lobten Gott und fanden Wohlwollen beim ganzen Volk“ (Apg 2, 46–47).

Ich lade ein zur Gemeinschaft der vielen: Frauen und Männer, Väter und Mütter, Kinder und Alte, Schwule, Heteras, Lesben, Transsexuelle, Fröhliche und Bedrückte, Fromme und Zweifelnde, Protestanten und Katholikinnen, Orthodoxe und Humanistinnen, Visionäre, Bodenständige, Hoffnungsvolle, Phantasielose, Flüchtlinge und Soldaten ... alle an einen Tisch!

An einen Tisch? Ob das gut geht? Wir könnten für eine kurze Zeit Harmonie spielen und die heiklen Themen außen vor lassen. Wir könnten übers Wetter reden, und, na klar, übers Essen.

Oder wir könnten streiten, die Positionen beim Namen nennen, nichts beschönigen, nichts auslassen, keine Heimlichkeiten, keine Diplomatie. Man stelle sich vor, was für eine Kraft darin läge: Gegnerinnen und Gegner, voneinander üblicherweise abgeschottete Menschengruppen setzen sich an einen Tisch und halten sich zumindest mal aus. Da entstehen womöglich ganz neue Koalitionen, Aufhebungen alter

Grenzen, Verflüssigung bestehender Formen. Gängige Machtkonstellationen geraten ins Unkontrollierbare. Da funktioniert plötzlich die Tagespolitik nicht mehr. Ein tolles Spiel, ein subversives Spiel! Eigentlich ein Jesus-Spiel. Zöllner, Pharisäer, Sünder, Kranke, Aussätzig, Prostituierte – alle an einem Tisch, Menschen, die wenig Chancen hatten, in die Gesellschaft und die religiöse Gemeinschaft als gleichwertig integriert zu werden. Die Vision einer Gleichheit bei allen Differenzen wurde gelebt, bestehende Differenzen wurden aufgehoben oder verschoben.

Dafür steht das Abendmahl, für die subversive Macht von Gemeinschaft, für Macht in Beziehungen. Essen und Trinken hält nicht nur Leib und Seele der je einzelnen Menschen zusammen, sondern die versammelten Menschen untereinander. (In manchen Kulturen wird zusätzlich noch ein Friedenspfeifchen geraucht!)

Ich lade ein an einen Tisch, zur Gemeinschaft der vielen Verschiedenen.

## 2. Monika Renninger, Stuttgart

*Aspekt: Jüdische Wurzeln Symbol: Kiddusch-Becher*

„Warum ist diese Nacht anders als alle anderen Nächte?“

Diese Frage darf das jüngste Kind am Tisch stellen. Kinder sind bei diesem Essen dabei. Sie müssen dabei sein, sonst macht es keinen Sinn: Denn dieses Essen erzählt eine Geschichte. Eine Geschichte von Befreiung und Neuanfang, von dem Auszug aus dem Versklavenden und von dem Aufbruch in ein von Gott befreites Leben. Allein kann man sich nicht erzählen. Die Gemeinschaft am Tisch mit den anderen gehört dazu. Gemeinsam erinnern sich diejenigen, die zu Tisch sitzen: Das ist unsere Geschichte. Daher kommen wir. Sie erzählen, und sie feiern mit einem Essen die Erinnerung an diese Befreiungsgeschichte. Wer so teilnimmt, macht die Erfahrung: Es ist, als sei ich selbst dabeigewesen. Ich – aus der Versklavung befreit! In ein neues Leben! Miteinander zu essen und von Gottes befreiender Liebe zu erzählen – das ist wie ein Vorgeschmack des Gottesreiches jetzt und hier. Was für ein Fest! Jedes Jahr an Passah.

„Warum ist diese Nacht anders als alle anderen Nächte?“

Diese Frage stellt das jüngste Kind am Tisch in der Feier am jüdischen Passahfest.

„Warum ist diese Nacht anders als alle anderen Nächte?“

Jesus hat mit seinen Jüngerinnen und Jüngern das Abendmahl, das Abschiedsmahl gefeiert an jenem Passah, von dem die Evangelien erzählen. Und hat sich selbst zur Befreiungsgeschichte gemacht, die zum Auszug aus Versklavendem und zum Aufbruch in ein von Gott befreites Leben einlädt. Unser Passahlamm (1 Kor 5,7), so nennt ihn die Erinnerung und bewahrt etwas von den Wurzeln jenes Essens: Im Abendmahl erzählen wir und feiern wir mit einem Essen die Erinnerung an unsere Befreiungsgeschichte. Wer so teilnimmt, macht die Erfahrung: Ich – aus der Versklavung befreit! In ein neues Leben! Im jüdischen Fest des Erzählens und Essens liegen die Wurzeln unseres Festes des Erzählens und Essens.

„Warum ist diese Nacht anders als alle anderen Nächte?“

Diese Frage stellt sich an jedem Abend, den Gott Schabbat werden läßt. Mit dem Segen über Wein und Brot wird in jüdischen Familien am Freitagabend der Schabbat geheiligt und vom Alltag unterschieden. Wie das Passahfest ist auch der Schabbat Vorschein und Vorgeschmack der künftigen Welt, ja, sogar Anteil daran. Auch

hier eine unserer Wurzeln: Von Schabbat zu Schabbat die Erfahrung - der Segen über Wein und Brot verändert die Erzählenden und Essenden. Auch uns. „Darum ist diese Nacht anders als alle anderen Nächte!“

### 3. Ursula Ziehfuss, Stuttgart

Aspekt: Erinnerung Symbol: Bibel

„Tut dies zu meinem Gedächtnis“ ...

Für mich ist dieses Mahl immer mit Erinnerungen verbunden.

Erinnerung an die gemeinsamen Mahlzeiten, die Jesus mit seinen Jüngerinnen und Jüngern gefeiert hat. Nicht nur mit diesen, sondern mit den vielen anderen: Eingeladenen wurden sie alle. Die Armen und die Reichen, die Oberfrommen und die Zweifler, die Angesehenen und die Ausgestoßenen. Niemand wurde ausgeladen – auch nicht Verräter und Verleumder.

Aber es gibt viele Formen der Erinnerung.

Erinnerungen, die erstarren lassen oder aber lebendig machen. So wie die Bibel hier. Ich kann sie als ein Geschichtswerk lesen oder aber auch als Erinnerung, die mich lebendig macht und mir neue Möglichkeiten eröffnet, wie ich über meinen selbstgetöpferen Tellerrand hinausschauen kann.

„Tut dies zu meinem Gedächtnis“ steht hier. Wenn Jesus seinen Jüngerinnen und Jüngern am Vorabend seines erahnten Todes aufträgt, etwas zu seinem Gedächtnis zu tun, so ist es eben nicht nur der gewaltsame Tod, an den sie sich erinnern sollen, sondern daran, was durch Gottes Eingreifen daraus geworden ist. Nämlich Leben für alle.

Ich will bei diesem Essen nicht nur an Karfreitag erinnert werden. Als bloße Erinnerung an ein schlimmes Geschehen ist dieses Mahl doch geist-tötend – im wahrsten Sinn des Wortes. Wenn ich nachher mit den anderen zusammen esse, dann bin ich doch nicht nur Zuschauerin in Oberammergau, wo mir vielleicht ein leichter Schauer über den Rücken läuft und ich wieder nach Hause gehen kann und mir überlege, ob es eine gute oder eine schlechte Aufführung war. Wenn ich Brot und Wein teile in dieser Erinnerung, dann bin ich eingewoben in die Geschichte Jesu: in sein Leben, in sein Sterben und in die Neuschöpfung von Ostern.

Als Fremder begegnete er uns nach seinem Tod. Doch beim Brotbrechen erkannten wir ihn: Dort in Emmaus oder im Morgengrauen am See.

Kein Stück von dieser Erinnerung darf gestrichen werden – oder auch hervorgehoben werden. Alles ist wie ein großer Teppich. Und das Entscheidende ist, daß meine Lebensgeschichte ein notwendiger Teil davon ist.

Nichts davon darf aus der Erinnerung gestrichen werden. Nur dann ist es eine Erinnerung, die mich lebendig macht. Kein Fahrstuhl in die Zukunft, sondern der Weg zum Leben! Wenn ich mich daran erinnere, dann weiß ich, daß nichts so bleiben muß, wie es ist – auch ich nicht! Dann ist es immer die große Einladung zum Leben – zu einem „Trotz und alledem“ und gegen alle Kreuze der Gegenwart!

Deswegen möchte ich es als eine Lebens-Erinnerung feiern: voller Lebenslust auf das, was alles sein kann und noch nicht ist.

#### 4. Maria Heinke-Probst, Leipzig

*Aspekt:* Häusliche Arbeit *Symbol:* Schürze, Korb mit Essen

Sie entschuldigen! Ich komme gerade aus der Küche. Hatte noch ziemlich viel zu tun, damit alles rechtzeitig fertig wird. Heute morgen habe ich Brot gebacken, Hefeteig angesetzt, geknetet, geformt. Der Brotduft liegt jetzt noch in der Luft. Dann war ich im Garten, erntete Gemüse und Kräuter, bereitete Salate und Obststeller vor. Meine Hände riechen noch stark nach Zwiebeln. Ja, und dann war der Käse zu schneiden und die Getränke mußten zurechtgestellt werden. Jetzt will ich erst einmal verschnauften. Wissen Sie, eigentlich liebe ich diese Gerüche nach Brot und Kräutern, Paprika, Curry und Zwiebeln. Aber wenn ich in die Kirche gehe, zum Abendmahl, denke ich manchmal, das paßt nicht hierher, dieser Hauch von Küche, wo gekocht und gebacken, abgewaschen und gescheuert wird, dieser ganz irdische Geruch nach Arbeit, Frauenarbeit.

Mir kommt es manchmal so vor, als wären Küche und Kirche völlig getrennte Welten.

Die Küche nennen manche das Reich der Frau, in der Kirche höre ich vom Reich Gottes reden.

Manche Frauen gehen vor dem Abendmahl aus der Kirche weg, um zu Hause rechtzeitig das Mittagessen auf dem Tisch zu haben. Sind wir Frauen Martha hier, Maria dort? Schließt denn die eine Welt die andere aus? Nein, ich glaube nicht. Im Gegenteil! Wenn ich an die Anfänge des Abendmahls denke, meine ich, beide Welten haben sehr viel miteinander zu tun:

Da waren die Mahlfeiern, die Jesus mit seinen Leuten hielt. Richtig üppige Mahlzeiten waren das, Festmähler, Zeichen des Gottesreiches. Jesus wurde sogar nachgesagt, er wäre ein Fresser und Weinsäufer. Selbst bei seinem letzten Abendmahl mit den JüngerInnen gab es Lamm und Brot, Kräuter, Obst und Wein.

Das alles hat irgendwer zubereitet – zumeist die Frauen.

Nahrung zubereiten, gerecht verteilen, die Familie versorgen... Das ist meine tägliche Arbeit und die Arbeit vieler Frauen. Beim Abendmahl finde ich dies wieder. Auch da kommen wir als große Familie zusammen. Alle sollen einen Platz an Gottes Tisch finden und gestärkt werden. Paßt der Küchengeruch also doch hierher?

Ich bleibe jetzt einfach mal hier sitzen mit meiner Schürze, meinen mehligten Händen und dem Zwiebelgeruch. Schließlich gäbe es weder das Essen noch das Trinken ohne mich!

#### 5. Annett Bräunlich, Leipzig

*Aspekt:* Speisung der Hungrigen *Symbol:* Blechnapf

Mensch, habe ich einen Hunger. Ich habe gehört, hier soll es etwas zu essen geben. Ich habe so einen richtigen Appetit auf ein Wurstbrot oder auf eine heiße Suppe ....

Als ich das letzte Mal hier war, habe ich es nicht fassen können: „Feierabendmahl“ haben sie das genannt. Ich hatte mir ein richtiges Essen vorgestellt, wo ich mich mal richtig satt essen könnte. Statt dessen gab's so eine kleine Oblate und ein Minischlückchen Wein. Den anderen schien es aber nichts auszumachen. Ich glaube, die kennen einen richtigen Hunger gar nicht mehr. Da habe ich dann doch mal in die

Bibel reingucken müssen und da stand es ganz eindeutig drin: Jesus hat mit den Armen, den Zöllnern und Sündern zusammen gegessen und dabei hat er richtiges Brot, manchmal auch noch Fisch dazu ausgeteilt. Niemand mußte hungrig bleiben. Einmal wurden sogar 4.000 Leute satt. Na, und dann bei den ersten Christen, da war das immer noch so. Wenn sie sich zum Essen getroffen haben, um sich an Jesus zu erinnern, war es immer auch wichtig, daß es ein richtiges Essen war, wo man satt wurde. Nicht nur so eine symbolische Sättigung.

Einmal hat es allerdings auch einen Streit wegen des gemeinsamen Essens und Teilens gegeben: Typisch, die Reichen hatten sich vorher satt gegessen, weil sie nicht mit den Armen teilen wollten. Irgendwann ist dann der Brauch verloren gegangen, daß zum Feiern des Abendmahls zu Jesu Gedächtnis das Sattessen dazugehört. Vielleicht auch, weil dann die, die bei den Christen und Christinnen, die Richtung bestimmt haben, so reich wurden?

Na, jedenfalls frage ich mich schon, was die hier seit 2000 Jahren eigentlich feiern, wenn ich danach immer noch hungrig bleibe oder wenn in der Welt immer noch so viele Menschen vor Hunger sterben? Einmal, das stimmt, das habe ich schon fast vergessen, da hat mich mal jemand nach dem Gottesdienst zum Essen eingeladen ....

## 6. Bärbel Wartenberg-Potter, Frankfurt/M.

*Aspekt: Teilen Symbol: Ährenstrauß*

Ich möchte die Geschichte erzählen von einem Menschen, der mit einem Sack schmutziger Wäsche in einen Laden kommt, an dem ein Schild hängt: „Hier wird Wäsche gewaschen.“ Die Verkäuferin sagt: „Hier sind Sie falsch, wir waschen keine Wäsche.“ „Aber warum dann das Schild“ fragt der Mensch. „Hier werden Schilder verkauft.“

Manchmal fürchte ich, daß wir beim Abendmahl nur Schilder verkaufen, auf denen steht: „An diesem Tisch wird geteilt.“ Wie ich darauf komme? Weil oft nur hauchdünne Oblaten und ein Schlückchen Wein verteilt werden. Das Teilen hat sich „verdünnt“. Freundschaft wird nicht gezeigt. Über eine gerechte Verteilung des Brotes auf der Welt wird nicht geredet. Hier wird nicht mehr geteilt, sondern nur noch ausgehändigt. Verkaufen wir also nur Schilder beim Abendmahl?

So war es nicht gemeint. Jesus hat das Abendmahl am Bild der Weizenkörner erklärt:

Ein Weizenkorn allein ist nicht viel wert; wenn es aber in der Erde stirbt, werden viele Weizenkörner daraus; und viele Weizenkörner miteinander ergeben Brot, das tägliche Brot der Menschen. Wenn Brot gerecht geteilt wird und alle satt werden, kann Friede entstehen.

Jesus war ein Mensch wie ein Weizenkorn. Es ist noch immer ein Geheimnis, wie von einem einzigen Menschen, der sich austeilt, so viele Menschen durch die Jahrhunderte leben können.

Deshalb haben die JüngerInnen in Emmaus Jesus am Brotbrechen wiedererkannt.

In Jamaica gibt es ein Lied, in dem man mit einem einzigen Wort einen Menschen charakterisieren muß. Da singen sie: „Jesus is his name, sharing is his game.“

Teilen ist das Kennzeichen Jesu, er teilt Brot und Wein, Geschichten der Hoffnung und des Verzeihens. Die Tischgäste erleben an sich selbst das Wunder des Teilens.

Wie geschieht es? Indem sie sich mit dem Wesen Jesu sättigen, werden aus selbst-süchtigen Menschen solche, die teilen können. An diesem Tisch ändern sich nicht nur Brot und Wein, es ändern sich auch die Menschen und dadurch Zustände, Strukturen, ja Welten. Denn dieser Tisch ist nichts Privates, es ist ein Welttisch. Schon deshalb gehört richtiges Essen auf den Tisch, damit wir daran lernen, was ein eucharistischer Lebensstil ist, der beim Persönlichen anfängt und bei der Weltpolitik endet. Nichts ist hier harmlos.

Deshalb behaupte ich:

Das Abendmahl ist die Wiege des Teilens. Alle bekommen etwas. Niemand bekommt nichts.

Schluß mit der Schilderwirtschaft. Jesus war ein Mensch wie ein Weizenkorn. Hier, wo sonst, ist das radikale, gerechte Teilen zu lernen.

## 7. Katharina von Bremen, Iserlohn

*Aspekt: Einverleiben Symbol: Rose*

Einmal heraustreten aus der Welt. Meine Grenzen verlassen, Abstand schaffen und Distanz gewinnen. Der „spirituellen Magersucht“ entfliehen, mich auf die „Suche nach eßbarem mystischen Brot“ machen (Dorothee Sölle). Die Einladung annehmen, mich der Gabe hingeben. Heiliges Essen – die Kraft des sinnlich-körperlichen Jesus selbst erfahren, einverleiben.

Ich lasse Heiliges in mich strömen, nehme es in mich auf, lasse meinen Mund, meinen ganzen Leib und alle meine Sinne urteilen, was gut ist, was lebendig macht und stärkt. – „Heiliges“ essen.

Ich spüre Gott in jedem Bissen, den ich esse. Ich schmecke Gott in jedem Schluck, den ich trinke. Ich genieße Gott. Und Gott schmeckt. Ich schmecke Gott in jedem Löffel voll. Ein Stück Brot – und ist doch kein Brot. Ein Schluck Wein – und ist doch kein Wein. Alles ist lebendige, kraftvolle, wohlriechende und wohlschmeckende Gegenwart Gottes.

Keine Angst vor Gott! Keine Angst um Gott! – Gott essen! Einverleiben. Eins werden mit Gott. Ich bin in Gott, und Gott ist in mir. Ich staune – ich staune über mich, über die Welt, über die genußreiche, sinnliche Kost – mir zum Leben. „Hiersein ist herrlich.“ (Rilke)

## 8. Angelika Engelmann, Dresden

*Aspekt: Frieden Symbol: Friedenstaube*

Ich komme an diesen Tisch und bringe das Symbol der Friedenstaube mit. Mir ist das Stichwort *Frieden* im Zusammenhang mit dem Abendmahl besonders wichtig.

Im Gottesdienst ist es der Friedensgruß, der mir diesen Aspekt versinnbildlicht. Wenn sich fremde Menschen, die zufällig nebeneinander sitzen, dann die Hand geben und etwas Gutes sagen, dann spüre ich, Abendmahl hat etwas mit Frieden zu tun. Oder wenn diejenigen, die am Ende einer Abendmahlsrunde vor dem Altar stehen, sich die Hände reichen, bevor sie wieder zurück auf ihre Plätze gehen, dann ist mit dem warmen Händedruck die Kraft des Friedens, die vom Abendmahl ausgeht, zu spüren.

Ich habe auch erlebt, daß Menschen nicht gemeinsam zum Abendmahl gehen wollten, weil sie theologischen Streit oder Unfrieden miteinander hatten. Oder in einer ökumenischen Gemeinschaft wurde ein Agapemahl gefeiert, ein Liebesmahl, weil man sich nicht auf einen gemeinsamen konfessionellen Ritus einigen konnte. Abendmahl und Frieden gehören irgendwie zusammen. Aber von dem Abendmahl scheint nicht „automatisch“ Frieden auszugehen.

Wir sind hier an diesem gemeinsamen Tisch mit unserer Verschiedenheit und den unterschiedlichen Vorstellungen, was das für uns bedeutet, zusammen. Uns verbindet, daß wir uns dabei irgendwie mit Jesus verbunden fühlen und gleichzeitig bedeutet uns diese Verbindung in Erinnerung an Jesus Verschiedenes.

Ich möchte vor allem Jesu Vorbildwirkung für uns betonen. Jesus ist uns Vorbild in seinem Einsatz für *Gewaltlosigkeit*. Er ist diesen Weg der Gewaltlosigkeit mit aller Konsequenz bis zum Ende gegangen, bis zum Tod. Sein Tod ist die Konsequenz seines Lebens der Gewaltlosigkeit. Dieses Leben Jesu haben die damaligen Herrschenden, die das Sagen hatten, nicht ausgehalten. Sie haben ihn getötet. Jesu Tod ist nicht ein Opfertod, sondern ein Mord. Mord stiftet nicht Frieden, sondern Unruhe.

Damals aber sind die Frauen und Männer um Jesus herum, wir würden sagen Freundinnen und Freunde, durch diesen Tod *nicht* verunsichert worden auf ihrem Weg in seinem Geist. Sie haben Rachedenken widerstanden und sich an seiner Gewaltlosigkeit orientiert.

Diese biblische Erinnerung klingt so klar und einleuchtend. Für mich ist schwer zu überlegen, wie ich im Geist Jesu handeln soll, wenn ich beispielsweise an die letzten Monate im Kosovo denke. Das Abendmahl ein Friedensmahl, können Menschen unter diesem Symbol heute zusammen feiern, Nato-Soldaten und Serben und Kosovaren? Ich habe nur Fragen und keine Antworten.

## 9. Elisabeth Moltmann-Wendel, Tübingen

*Aspekt:* Sühnopfer *Symbol:* Bild von der Freundschaft

Die Vorstellung, Jesu Tod als Sühnopfer für unsere Sünden zu verstehen, ist für viele Christen das Zentrum ihres christlichen Glaubens. Darin drückt sich für sie aus, daß sie als hoffnungslos von Gott getrennte Sünder sich verstehen und daß dieser Graben nur durch den Sühnopfertod Christi geschlossen werden kann und sie auf diese Weise wieder Zugang zu Gott finden. Dieser Gedanke beherrscht das Abendmahl, prägt Theologien und hat unsere Kirchenkultur geformt und verformt.

Für viele Frauen ist jedoch die Vorstellung, daß Gott ein Sühnopfer braucht, um sich mit uns zu versöhnen, eine Absurdität angesichts von Gottes bedingungsloser Liebe, Zuwendung und Nähe. Zudem ist ihnen aus eigener Erfahrung der Sinn von Opfer und Opferhaltung suspekt, durch die Abhängigkeit entsteht und kein selbstbestimmtes Leben aus Leidenschaft und eigener Hingabe. Frauen suchen deshalb neue Deutungen des Todes Jesu, die Bedeutung für ihr eigenes Leben haben können.

Die Vorstellung vom Sühnopfertod Jesu ist zudem auch nur eine späte neutestamentliche Interpretation im Hebräerbrief. Ein anderes Bild, das uns heute stärker anspricht, ist die Vorstellung vom Tode des Freundes für seine Freunde: Niemand hat größere Liebe denn die, daß er sein Leben läßt für seine Freunde (Joh 15,13).

Freundschaft zwischen Gott und Mensch, in dem nicht Distanz, sondern Nähe sich ausdrückt. In Jesu Leben, in seinem Essen und Trinken mit seinen Freunden und Freundinnen, den Zöllnern, Sünderinnen und allen Ausgegrenzten der Gesellschaft wurde diese Gottesfreundschaft gefeiert, die ihm schließlich den Tod brachte. Im Abendmahl könnte diese Gottesfreundschaft und unsere eigene Fähigkeit zu Hingabe, Freundschaft, zu selbstbestimmtem und selbstvergessenem Leben, neu erinert und leibhaft erfahren werden.

## 10. Ulrike Metternich, Lörrach

*Aspekt:* Blut *Symbol:* rotes Kleid

1. *halblaut:* Ich möchte etwas sagen zum Thema Blut.

2. Entschuldigung, könnten Sie bitte etwas lauter sprechen!

1. Ich könnte schon lauter sprechen, aber über mein Thema ist immer mehr geschwiegen als geredet worden.

2. Worüber wollen Sie sprechen?

1. Über das Blut.

2. Über das Blut, aber da können Sie doch ruhig laut sprechen, schließlich geht es im Abendmahl doch um Blut, um sein Blut, das Blut des Herrn.

1. Das ist es ja eben, ich rede nicht von Seinem Blut, ich rede von meinem Blut, von dem Bluten der Frau, von der Menstruation und solchen Blutungen.

2. Da haben Sie recht, das gehört nicht hierher. Vielleicht sollten Sie damit lieber zum Ärztetag gehen als zum Kirchentag. Weibliches Bluten hat nichts mit dem Abendmahl zu tun.

1: Sehen Sie, da liegt eben meine Frage, ob weibliches Bluten etwas mit dem Abendmahl zu tun hat. Nur kurz eine Frage, gehen Sie zum Abendmahl, wenn Sie Ihre Regel haben?

2. Also ich bitte Sie, das geht doch nun wirklich niemanden etwas an. Darüber redet man doch nicht in der Kirche!

1. Ja, Menstruation ist ein Tabuthema, nicht nur in der Kirche. Warum ich die Frage nach dem Blut der Frauen anschneide, obwohl es doch anscheinend gar nichts mit dem sakramentalen Blut des Abendmahls zu tun hat, ein Grund, der in die Anfänge der Kirche zurückführt. Es hat nämlich lange einen Ausschluß vom Abendmahl für Frauen gegeben, die ihre Menstruation hatten oder ein Kind geboren hatten. Ich will zwei Beispiele geben: So schreibt Dionysius von Alexandrien (3. Jh. n. Chr.): „Bezüglich der Frauen, die ihre monatliche Blutung haben, halte ich es für überflüssig zu fragen, ob sie in diesem Zustand in das Haus Gottes eintreten dürfen. Denn ich glaube nicht, daß sie, wenn sie gläubig und fromm sind, es wagen würden, in diesem Zustand an den heiligen Tisch zu treten oder den Leib und das Blut Christi anzurühren.“ Und „Jeder soll gehindert werden zu den heiligen und allerheiligsten Dingen heranzutreten, der nicht an Seele und Leib vollkommen rein ist.“

Im 12. Jh. schreibt Balsamon: „Einstmals hatten die Diakonissen Zutritt zum Altar. Infolge ihrer allmonatlichen Verunreinigung wurde ihr Amt jedoch aus dem Kultbereich und vom Altar verdrängt“ ... „einen Zugang zum Altardienst haben sie auch nicht mehr.“

Ausschluß der Frauen vom Abendmahl, Ausschluß der Frauen vom Altardienst, wegen ihrer „allmonatlichen Verunreinigung.“ Sagen wir: „Das ist heute nicht mehr aktuell? Glücklicherweise nur noch Kirchengeschichte?“ Oder bleibt nicht doch der beunruhigende Gedanke, daß bis in unser Jahrhundert immer noch etwas nachwirkt und nachwirkt. Meine Schwiegermutter ist nach der Geburt ihrer Kinder nicht in die Kirche oder zum Abendmahl gegangen. Ihr wurde damals gesagt, sie sei unrein geworden durch die Geburt. Ihr Leib, nicht würdig. Und als ich schwanger war, wurde ich gefragt: „Willst du wirklich schwanger Gottesdienst halten?“ Und wie ist es mit den christlichen Kirchen, die immer noch keine Frauen zum sakramentalen Dienst zulassen? Ist unser Leib nicht würdig?

## 11. Brigitte Vielhaus, Düsseldorf

*Aspekt:* Sakrament *Symbol:* Weintrauben und eine Flasche Wein

*Gedanken zum „Sakrament“*

Brot wandelt sich  
Brot wandelt sich in Leib  
Brot wandelt sich in Fleisch  
Brot wandelt sich in Körper  
dieses Brot ist mehr als Nahrung

Wein wandelt sich  
Wein wandelt sich in Blut  
Wein wandelt sich in Leib  
Wein wandelt sich in Körper  
dieser Wein ist mehr als Genuß

Brot und Wein wandeln sich  
fordern zur Wandlung, zur Veränderung heraus  
Brot und Wein suchen nach Antwort  
von alleine wandeln sie nichts

„Frag hundert Katholikinnen und Katholiken, was das wichtigste ist in der Kirche.  
Sie werden antworten: die Messe.

Frag hundert Katholikinnen und Katholiken, was das wichtigste ist in der Messe.  
Sie werden antworten: die Wandlung.

Sag hundert Katholikinnen und Katholiken, daß das wichtigste in der Kirche die  
Wandlung ist. Sie werden empört sein und sagen:

Nein, alles soll bleiben wie es ist!“ (nach Lothar Zenetti)

Dennoch Wandlung –

Ich habe Hunger nach diesem Brot.  
Ich habe Durst auf diesen Wein.  
Ich habe Hunger und Durst nach diesem Hoffnungszeichen.  
Ich habe Hunger und Durst nach Wandlung.  
Ich suche nach Ermutigung und Gemeinschaft,

damit sich wandeln kann:

Hierarchie zur Teilhabe  
Zwänge zur Freiheit  
Leere Formeln zur Verbindlichkeit  
Stillstand zur Veränderung  
Enge zur Fülle des Lebens  
Langeweile zur Lust

Wandlung – heiliges Zeichen der Liebe Gottes zu uns Menschen

Wandlung – heiliges Zeichen der Liebe zwischen uns Menschen

Brot und Wein – Sakrament der Wandlung – heiliges Zeichen der Veränderung.

Brot und Wein – heilige Nahrung – Wegzehrung.

Sakramente – heilige Zeichen der Liebe Gottes zu uns Menschen.

Sakramente – heilige Zeichen der Liebe zwischen uns Menschen.

Momente der Berührung,  
der Begegnung,  
der Nähe,  
der Herausforderung.

Sakramente – heilige Zeichen, tiefe Zeichen

Momente der Ermutigung  
der Erinnerung,  
der Hoffnung,  
der Antwort.

Sakramente – Zeichen der Wandlung

## 12. Dorothea Dilschneider, Wuppertal

*Aspekt:* eschatologische Hoffnung *Symbol:* Regenbogentuch

### *Der eschatologische Aspekt des Abendmahls*

Ich freue mich jedes Mal, wenn im Gottesdienst Brot und Wein auf dem Tisch stehen, richtiges Brot und wohlschmeckender Wein, Brot des Lebens und Kelch des Heils. Da weiß ich, das ist der Vorgeschmack des himmlischen Festmahls, dessen, wie es einmal sein soll und sein wird. Wir kommen doch immer wieder nur deshalb an diesen Tisch, weil Christus auferstanden ist und weil wir Ostermenschen diese Stärkung brauchen, die uns da Sonntag für Sonntag geschenkt wird. Ich komme aber auch, weil ich diese Sehnsucht und Hoffnung habe, daß an diesem Tisch etwas davon deutlich wird, worauf wir manchmal warten, wenn uns alle Hoffnung abhanden gekommen ist. Daß uns plötzlich die Augen aufgehen, wenn wir feststellen, wer hier alles dazugehört. Wenn ich erlebe, wie Väter ihre Kinder zum Altar tragen, weil sie gesegnet werden sollen, wenn nicht nur alte Menschen, sondern auch die Jungen sich angesprochen fühlen, wenn ich mich an der Schönheit jeder Hautfarbe freuen kann, wenn niemand sich zu schämen braucht, weil er oder sie arbeitslos ist, wenn Behinderte selbstverständlich dazugehören und ihr Lachen uns ansteckt, dann bin ich wirklich glücklich. Wenn ich mich auf diesen Tisch, bei dem es kein Oben und kein Unten gibt, einlasse, dann schleicht sich manchmal der Gedanke ein, ja, das ist

wahrscheinlich gemeint, wenn vom Reich Gottes die Rede ist. Manchmal ist da ein Stückchen Himmel zu sehen und zu schmecken, schon heute. Und manchmal geschieht dann das Wunder, daß das bißchen Freude richtig satt macht und wir es für möglich halten, daß es das große Fest der Völker geben kann, trotz allem.

Weil uns dies versprochen ist, deshalb lege ich dieses Regenbogentuch, dieses Zeichen der Buntheit der Gnade auf den Tisch, denn Gottes Versprechen, den alten und neuen Bund nicht aufzukündigen, hat mir schon mehr als einmal Mut gemacht.

### *Zwölf Forderungen von Frauen für die Rückkehr zu einer ganzheitlichen Abendmahlsfeier (besonders für die evangelischen Kirchen)*

1. Die Erneuerung des Abendmahls muß ein vorrangiges Anliegen in den Kirchen werden - unter angemessener Einbeziehung der Frauen.

2. Die Feier soll festliche Freude, den „Vorgeschmack auf das himmlische Festmahl“ vermitteln.

3. Die Gemeinschaftserfahrung als Wesensmerkmal muß sich gegen den dominierenden Individualismus und die Engführung auf individuelle Sündenvergebung allein durchsetzen.

4. In die protestantische Liturgie muß endlich der Friedensgruß eingeführt werden (auch aus Verbundenheit mit den ökumenischen Geschwistern).

5. Eine partizipatorische Gestaltung des Abendmahls sollte angestrebt werden.

6. Randgruppen sollen eingeladen werden.

7. Die häusliche Seite darf sichtbar werden: wirkliches Essen und symbolisches Mahl müssen wieder zusammengebracht werden.

8. Das „radikale Teilen“ ist kein ethischer Sekundäraspekt, es ist Bestandteil eines eucharistischen Lebensstils und muß in der Liturgie sprachlich und sichtbar zum Ausdruck gebracht werden.

9. Im Blick auf die ökumenische Zusammenarbeit sollen Frauen in größerer Zahl als bisher in den interkonfessionellen Gesprächen der Kirchen beteiligt werden.

10. Wir wollen endlich mit den katholischen Geschwistern Abendmahl feiern dürfen, spätestens beim Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin.

11. Vieles haben wir ProtestantInnen von KatholikInnen und Orthodoxen im Blick auf das Abendmahl gelernt – besonders das Verstehen von Symbolhandlung. Danke dafür. Evangelische Pfarrerinnen wollen aber endlich als Verwalterinnen des Mahles anerkannt werden.

12. Es muß möglich sein, die Diskussion über die Bedeutung des Sühnopfers auch im interkonfessionellen Gespräch auf die Tagesordnung zu setzen.

## Gestern – heute – morgen

Die *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen* tagte vom 15. bis 24. Juni auf dem Campus des Emmanuel College in Toronto. Auf der Tagesordnung standen Fragen nach dem Wesen der Kirche, die verschiedenen Auffassungen von Taufe, das Verhältnis von ethnischer und nationaler Identität zum universalen christlichen Glauben sowie die Frage, wer für das kirchliche Amt ordiniert werden darf (Frauenordination) und das gemeinsame Osterdatum.

Vom 22. bis 29. Juni 1999 fand in Bratislava (Slowakische Republik) die *Ratstagung des Lutherischen Weltbundes (LWB)* statt. Das Thema lautete „*Die kulturelle Prägekraft des Evangeliums*“. Christian Krause, Bischof der Braunschweigischen Landeskirche, wurde die Ehrendoktorwürde der Evangelischen Fakultät der Comenius-Universität von Bratislava verliehen. Die nächste Ratstagung des Lutherischen Weltbundes findet vom 14. bis 21. Juni 2000 in der finnischen Stadt Turku statt. Gastgeberin ist die Evangelisch-Lutherische Kirche Finnlands.

Die römisch-katholische Kirche wird sich weiter an der *gesetzlichen Schwangerenberatung* beteiligen. Der Beratungsnachweis wird jedoch auf Wunsch des Papstes mit einem Zusatz versehen, wonach die Beschneidung nicht zur straffreien Abtreibung verwendet werden kann. Damit wird das Eintreten der Kirche für einen maximalen Schutz des ungeborenen Lebens bekräftigt. Die Haltung der Bischöfe rief bei Politikern und katholischen Verbänden unterschiedliche Reaktionen hervor.

*Das Evangelische Missionswerk in Deutschland wird Mitglied des ge-*

*planten Vereins Evangelischer Entwicklungsdienst.* Als Nachfolger der „Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst“ soll der Verein mit Sitz in Bonn die Aktivitäten kirchlicher Werke im Bereich Entwicklungshilfe zusammenfassen. Bei einer außerordentlichen Mitgliederversammlung des Missionswerks in Kassel beschlossen die Delegierten aus der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), den Freikirchen und 24 regionalen Missionswerken und -verbänden grundsätzlich die Beteiligung. Dem Verein werden neben dem Missionswerk die Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe, „Dienste in Übersee“ und der Kirchliche Entwicklungsdienst der EKD beitreten.

Der Generalsekretär des ÖRK, Konrad Raiser, besuchte vom 4. bis 11. Juli zusammen mit leitenden Vertretern des Allafrikanischen Kirchenrates die Republik Kongo. Er wollte während eines *Besuchs bei kongolesischen Mitgliedskirchen auch Wege zum Frieden im Osten des Landes* suchen. Alle Initiativen dieser Art werden eng mit der römisch-katholischen Kirche der Demokratischen Republik Kongo koordiniert. Das Programm sah auch Besuche bei der demokratischen Opposition vor. Unter den 339 Mitgliedskirchen des ÖRK sind zehn Kirchen aus dem früheren Zaire.

Vom 15. bis 20. August fand in der Evangelischen Akademie Hofgeismar die *8. Internationale Konferenz für Theologische Forschung von Frauen* statt. Das Thema lautete: *Zeit – Utopie – Eschatologie*. Mehrere Referate beschäftigten sich z. B. mit dem *Verhältnis von Frauen und Theologie in Zentral- und Osteuropa* (Marine Chiashvili), mit

dem *Gottesbild in der orthodoxen Tradition* (Anja Petereit-Grätz).

Die VELKD hat den EKU-Beschluß von Anfang Juni zum *Evangelischen Gottesdienstbuch* begrüßt. Damit ist der Weg frei, daß in den acht VELKD-Mitgliedskirchen und in den sieben EKU-Mitgliedskirchen am 1. Advent d. Jahres die gemeinsame Ausgabe eingeführt wird. Das Gottesdienstbuch löst den Angaben zufolge die VELKD-Agende von 1955 und die EKU-Agende von 1959 ab.

Die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* wird von der römisch-katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund am 31. Oktober in der St. Annakirche in Augsburg ratifiziert.

Vom 15. bis 17. Dezember findet ein *internationales Symposium über den tschechischen Reformator Jan Hus* in Rom statt. Ziel der Arbeit der Hus-Kommission sei es, die reformatorische und die katholische Tradition in Tschechien als gleichwertige Bestandteile der gemeinsamen nationalen Tradition zu erkennen, erläuterte der Sekretär der Kommission, Frantisek Holecck.

Das traditionelle *Europäische Jungentreffen* von Taizé wird vom 28. Dezember bis zum 1. Januar in Warschau stattfinden. Die Bruderschaft im südburgundischen Ort Taizé wurde 1940 von dem reformierten Theologen Roger Schutz ins Leben gerufen. Ihr gehören katholische und evangelische Brüder aus mehr als 25 Nationen an.

## Von Personen

*Gewählt, berufen, ernannt, verabschiedet:*

*Gerhard Feige*, Theologieprofessor in Erfurt und Delegierter der römisch-katholischen Kirche in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, ist von Papst Johannes Paul II. zum Weihbischof in Magdeburg ernannt worden.

*Reinhard Frieling*, Leiter des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes in Bensheim, ist nach 18jähriger Amtszeit am 16. Juni in den Ruhestand verabschiedet worden. Sein Nachfolger ist *Jörg Haustein*.

*Christoph Dehn* ist am 30. Juni als neuer Leiter des Evangelischen Ent-

wicklungsdienstes „Dienste in Übersee“ in sein Amt eingeführt worden. Er hat die Nachfolge von Gertraude Kaiser angetreten, die die Organisation mit Sitz in Leinfelden-Echterdingen fünf Jahre lang geleitet hatte.

*Margot Käßmann*, bisherige Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentags, wurde am 4. September in Hannover in ihr Amt als hannoversche Landesbischofin eingeführt.

*Ulrich Becker*, emeritierter Professor für Religionspädagogik aus Hannover, hat einen Lehrauftrag an der Theologischen Fakultät der Universität Klaipeda in Litauen angenommen und wird dort im September und Oktober Lehrveran-

staltungen über das Neue Testament halten. Von 1977 bis 1985 war Becker Direktor der ÖRK-Erziehungsabteilung.

Die Pastorin und Leiterin der Evangelischen Akademie Arnoldshain, *Leonore Siegele-Wenschkewitz*, erhält am 24. Oktober den mit 10.000 DM dotierten Edith-Stein-Preis.

*Gerd Hummel*, emeritierter Saarbrücker Professor für Systematische Theologie, ist zum ersten Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Georgien gewählt worden. Damit gehört er auch dem gemeinsamen Rat der Christlichen Bischöfe Rußlands an.

Das kirchliche Oberhaupt der Evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien (Elkras) führt jetzt den Titel Erzbischof. Diese Satzungsänderung beschloß die zweite Generalsynode der Kirche in St. Petersburg. Wie bisher wird die von deutscher Tradition geprägte Kirche von *Georg Kretschmar* geleitet, der seit 1994 an der Spitze steht.

*Heidi Hadsell* bleibt doch Direktorin des Ökumenischen Instituts des ÖRK in Bossey. Generalsekretär Konrad Raiser berichtete, daß das McCormick Theological Seminary, Chicago, zugestimmt hat, sie für weitere zwei Jahre freizustellen. Es war kürzlich berichtet worden, daß Heidi Hadsell zu ihrer Stelle bei McCormick im Herbst dieses Jahres zurückkehren würde.

*Georges Tssetsis*, ständiger Vertreter des Ökumenischen Patriarchats beim Ökumenischen Rat der Kirchen seit 1985, geht in den Ruhestand. Er war Stellvertretender Direktor der ÖRK-Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst.

Der römisch-katholische Referent in der Ökumenischen Centrale, *J. Georg*

*Schütz*, wurde zum Konventsältesten des Kaufunger Konvents für die Jahre 1999 und 2000 berufen.

Der Theologe *Setri Nyomi* aus Ghana ist zum neuen Generalsekretär des Reformierten Weltbundes (Sitz in Genf) gewählt worden als Nachfolger des tschechischen Theologieprofessors *Milan Opočensky*. Er gehört der Evangelisch-Presbyterianischen Kirche Ghanas an.

Die evangelische Theologieprofessorin *Luise Schottruff* ist nach 13 Jahren Lehrtätigkeit an der Universität Kassel in den Ruhestand verabschiedet worden. Schottruff ist es als erster ordentlicher Professorin gelungen, die Feministische Theologie an einer deutschen Hochschule zu institutionalisieren.

Zur Direktorin des Bereichs Ökumenische Diakonie im Diakonischen Werk der EKD und damit Leiterin der Aktion „Brot für die Welt“ wurde die stellvertretende Direktorin des Berliner Missionswerkes, *Cornelia Füllkrug-Weitzel*, ernannt.

Ab dem Jahr 2000 wird die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) mit einem eigenen Beauftragten in Berlin am Sitz der Bundesregierung vertreten sein. *Dietmar Lütz*, Geschäftsführer des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg, ist in dieses neu geschaffene Amt berufen worden.

*Johannes Ehmann* ist neuer Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg. Er ist Nachfolger von Wolfgang Thönissen, der die Aufgabe des Leitenden Direktors des Johann-Adam-Möhler-Instituts in Paderborn sowie eine Professur für ökumenische Theologie an der dortigen Theologischen Fakultät übernimmt.

*Es vollendeten*

*das 60. Lebensjahr:*

*Volker Kreß*, sächsischer Landesbischof und stellvertretender Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), am 25. Juli;

*Hinnerk Schröder*, Präses der Evangelisch-reformierten Kirche und Vorsitzender der Gesamtsynode und des Moderamens, am 29. Juli;

*Dorothea Margenfeld*, seit 1992 Prälatin des Kirchensprengels Ludwigsburg, am 29. Juli;

*das 65. Lebensjahr:*

*Anastasios Kallis*, Professor für Orthodoxe Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Vorsitzender der „Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland – Verband der Diözesen“ und Delegierter der Griechisch-Orthodoxen Metropole in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, am 14. August;

*das 70. Lebensjahr:*

*Horst Marquardt*, Journalist und Theologe und einer der profiliertesten evangelikalen Publizisten in Deutschland, gründete 1970 den Informationsdienst der Evangelischen Allianz, am 14. Juli;

*das 80. Lebensjahr:*

der Maler und Graphiker *Hubert Distler*, der vor allem durch die Ausgestaltung von evangelischen und katholischen Kirchen in ganz Deutschland bekannt geworden ist, am 13. Juli;

*das 85. Lebensjahr:*

*Hans Heinrich Harms*, von 1967 bis 1985 Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg. Als Mitarbeiter des ÖRK und später als Vorsitzender der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (seit 1967) hat er eine wichtige Rolle im Dialog der öku-

menischen Bewegung mit der römisch-katholischen Kirche gespielt. Er gehörte 20 Jahre lang dem Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen an, am 4. Juli;

*Erwin Wilkens*, von 1974 bis 1980 Vizepräsident der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in Hannover, am 11. Juli;

*Gottfried Voigt*, Professor em. am Leipziger Predigerkolleg, der als Vikar der Bekennenden Kirche angehörte, am 12. Juli;

*das 90. Lebensjahr:*

*Hans Thimme*, ehemaliger Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen, zu dessen Arbeitsfeldern über Westfalen hinaus die Volksmission, die Bildungsförderung, der kirchliche Entwicklungsdienst und die Ökumene gehörten, am 6. Juni;

*Eberhard Bethge*, zuletzt Leiter des Pastoralkollegs der rheinischen Kirche und bekannt geworden als Nachlaßbetreuer und Biograph Dietrich Bonhoeffers, am 28. August.

*Verstorben sind:*

der armenische Patriarch *Karekin I.*, Oberhaupt der Armenisch-Apostolischen Kirche seit 1995, am 29. Juni im Alter von 66 Jahren;

das Oberhaupt der mazedonisch-orthodoxen Kirche, *Metropolit Mihail* (Gogov) von Ohrid im Alter von 87 Jahren in Skopje, am 13. Juli;

der Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, *Ignatz Bubis*, Förderer des christlich-jüdischen Dialogs und der bedeutendste Mahner vor Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus und dem Vergessen des Holocaust, am 13. August.

# Zeitschriften und Dokumentationen

(abgeschlossen 15. August 1999)

## I. Ökumenischer Rat der Kirchen / Ökumenische Bewegung

*Dagmar Heller*, Glauben und Kirchenverfassung: alte Probleme – neue Perspektiven, UnSA 2/99, 105–112;

*Martin Robra*, Herausgefordert durch die Globalisierung: die Arbeit zu Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung, ebd., 137–145;

*Abraham Kuruvilla*, Ecumenism after Harare, Exchange, 2/99, 130–139;

*Reinhard Voß*, Vision und Weg der Gewaltfreiheit: eine Dekade von 2000–2010, UnSa 2/99, 153–159;

*Mary Tanner*, The Decade of Churches in Solidarity with Women: The Ecclesiological Challenges, One in Christ 2/99, 101–108.

## II. Aus der römisch-katholischen Kirche

*Kardinal Franz König*, Alterzbischof von Wien, Das geistige Antlitz Europas, Christentum als prägende Kraft steht vor neuen Aufgaben, KNA-ÖKI 26/1999, 5–11;

*J. Georg Schütz*, Der Ablass, Heilsangebot Jesu Christi und seiner Kirche, ebd. 29/99, 5–9;

*Karl Lehmann*, Tradition und Innovation. Begriffserklärung aus der Sicht der Systematischen Theologie, ebd. 31/99, 5–13.

## III. Aus der Orthodoxie

*Marlies Mügge*, Großer ökumenischer Pionier der Gegenwart. Zum Tod des armenischen Patriarchen Karekin, KNA-ÖKI 28, 3–4;

*Constantin Miron*, Aus dem Geist der Kirchenväter leben. Orthodoxe Anmerkungen an der Schwelle zum neuen Jahrtausend, ebd. 30/99, 5–8;

*Adelbert Davids*, The Crisis of the Orthodox Participation in the Ecumenical Movement, Exchange 2/99, 113–129;

*Ferdinand R. Gahbauer OSB*, Gemeinsamer Glaube der Kirchen. Die geistlichen Hymnendichter, Der Christliche Osten 3–4/99, 187–195.

## IV. Weitere interessante Beiträge

*Paul Roth*, Der Islam – Ergebung in den Willen Gottes. Bedeutung und Geschichte einer Weltreligion, KNA-ÖKI 28, 5–9;

*Noko Frans Kekana*, The Church and the Reconstruction of South Africa: an ecumenical missiology, Exchange 1/99, 41–59;

*Chris Hartono*, The Union of three Indonesian Churches, ebd., 24–40;

*Joop Vernooij*, Caribbean Ecumenism, ebd. 2/99, 140–152;

*Ronald Uden*, Gespräch mit der Welt. Zum theologischen Standort des Nachkriegsbischofs Hanns Lilje aus Hannover, PastTheol 7/99, 309–322;

*Gesine von Kloeden*, Geistes Gegenwart. Eindrücke von der 4. Konsultation zwischen dem Reform. Weltbund und den Pfingstkirchen (Seoul, im Mai 1999), RefKirchZ 7/99, 269–271;

*Walter Klaiber*, Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre: Vergangenheitbewältigung braucht Zukunftsperspektiven, UnSa 2/99, 113.

## Dokumentationen

In der Reihe „Texte aus der VELKD“ (87/99) ist unter dem Titel „Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle offiziellen Dokumente von Lutherischem Weltbund und Vatikan“ der ökumenische Dialog zwischen katholischer Kirche und Lutheranern dokumentiert. Die 42seitige Schrift ist über das VELKD-Kirchenamt, Postfach 510409, 30634 Hannover, zu beziehen.

Themenheft „Die Weigerung, Frauen zu ordinieren“, u. a. mit Beiträgen von Leonardo Boff (Kirche–Hierarchie oder Volk Gottes?), Mary T. Condren (Die Opfertheologie und das Verbot der Frauenordination), Hedwig Meyer-Wilms (Von der Mannigfaltigkeit der Ämter in einer postmodernen Kirche), Melanie A. May (Wege von Frauen in religiöser Leitung), Hermann Häring (Vollmacht der Frauenzukunft der Kirche), Concilium 3/99.

## Neue Bücher

### FRAUEN IN THEOLOGISCHER FORSCHUNG

*Kompendium Feministische Bibelauslegung*, hg. v. Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 21999, 832 Seiten. Gb. DM 125,-.

Mit dem „*Kompendium Feministische Bibelauslegung*“, herausgegeben von Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker, liegt endlich eine gutverständliche und übersichtliche Dokumentation der feministischen exegetischen Arbeit im deutschsprachigen Raum vor (ein halbes Jahr nach Erscheinen schon in der zweiten Auflage). Es wird deutlich, daß sich feministische Bibelwissenschaft längst nicht mehr auf die biblischen Frauengestalten beschränkt. Alle biblischen Schriften beider Testamente werden als ganze aus einer Frauenperspektive in den Blick genommen.

Dabei bemüht sich das Kompendium um möglichst große Offenheit. Exegetinnen der beiden großen Konfessionen sind beteiligt, außerdem einige Frauen

aus Ostasien und Lateinamerika. Die angestrebte Beteiligung von Jüdinnen gestaltete sich als schwierig, aber Athalya Brenner konnte für den Beitrag über das Hohelied gewonnen werden. Allen Autorinnen gemeinsam ist ihre feministische Perspektive. Darunter wird ein Minimalkonsens gemeinsamer Werte verstanden, nämlich die Ablehnung von christlichem Antijudaismus, westlichem Kolonialismus, Rassismus und Frauenverachtung (so im Vorwort der Herausgeberinnen). Welche hermeneutischen und methodischen Konsequenzen daraus zu ziehen sind, bleibt den einzelnen Autorinnen überlassen. So ergibt sich eine Vielfalt von Zugängen, die die ganze Bandbreite feministischer Bibelforschung widerspiegeln. Sie reichen von sozialgeschichtlichen über literaturwissenschaftliche bis zu tiefenpsychologischen Beiträgen. Gerade diese Vielfalt regt die Leser/innen an, sich ihre eigenen Gedanken zu machen und die verschiedenen Ansätze miteinander ins Gespräch zu bringen. Jeder Artikel enthält eine Einleitung in das biblische Buch, die Darstellung bisheriger Schwerpunkte

feministischer Forschung sowie eine Gesamtlesart aus feministischer Perspektive. Am Ende findet sich eine aktuelle Literaturzusammenstellung zum Weiterlesen. Das Auffinden der biblischen Frauengestalten wird erleichtert durch das Frauen-Namen-Register am Ende des Buches.

Durch diese Arbeitsweise werden bisherige exegetische Ergebnisse sichtbar gemacht und zusammenfassend dargestellt. Beispielsweise kann *Irntraut Fischers* These, daß die Ursprungsgeschichte Israels in den „Erzelternerzählungen“ über weite Strecken als Frauengeschichte dargestellt wird, in ihrem Artikel über Genesis 12–50 in komprimierter Form nachgelesen werden.

Bei einigen biblischen Büchern mußte feministisches Neuland betreten werden. So lagen für die zwölf Propheten bisher nur Untersuchungen zu Einzelaspekten vor. Das hängt sicher nicht zuletzt mit den in diesen Büchern oft begegnenden Gewaltschilderungen zusammen, die für viele Frauen eher bedrohlich als befreiend wirken. Besonders das Bild des zornigen und gewalttätigen Gottes ist für Frauen problematisch. *Gerlinde Baumann* (Das Buch Nahum) schlägt daher vor, „den Metaphern zu widerstehen“ und solche Texte aus der Perspektive der Opfer von (sexueller) Gewalt zu lesen. *Marie-Theres Wacker* (Das Buch Joel) verortet die Gewaltschilderungen in ihren vermuteten historischen Kontexten (welche erlebte Gewalt produziert solche Metaphern?). Und *Ulrike Bail* (Das Buch Habakuk) weist auf die Bedeutung der Trauerarbeit und Klage bei der Verarbeitung von Erlebnissen von Zerstörung und Gewalt hin. Die Totenklage, in damaliger Zeit Aufgabe von Frauen, verleiht den zum Schweigen gebrachten

Opfern Stimme und hält die Erinnerung an die Toten wach.

Solche und andere hermeneutischen Überlegungen ermöglichen eine feministische Lesart des Zwölfprophetenbuchs. Sie eröffnen Perspektiven für die weitere feministische Forschungsarbeit.

Eine zentrale konzeptionelle Entscheidung der Herausgeberinnen ist die Frage nach dem zugrundegelegten Kanon von Schriften, da die Kanonisierung der Bibel im Zusammenhang mit der Herausdrängung von Frauen aus kirchlichen Führungsfunktionen steht. Die Herausgeberinnen entschieden sich, zum erweiterten „katholischen“ Kanon biblischer Schriften ausgewählte außerkanonische Schriften hinzuzunehmen. In diesen spielen Frauen oft eine wesentliche Rolle. In ihrem Beitrag über das gnostische Evangelium der Maria weisen *Judith Hartenstein* und *Silke Petersen* nach, daß sich eine christlich-agnostische Gruppe auf Maria Magdalena als apostolische Garantin der Tradition beruft. In einem fiktiven Streit bezweifelt Petrus, daß Jesus Sonderbelehrungen an eine Frau gegeben habe, er wird jedoch ins Unrecht gesetzt. Aus diesem sonst schwer zugänglichen Evangelium, das hier in kompletter Übersetzung abgedruckt ist, können Rückschlüsse auf die Streitfragen um Frauen im Christentum des zweiten Jahrhunderts gezogen werden. Durch Einbeziehung solcher Schriften entsteht ein ganz anderes Bild des frühen Christentums, als es z.B. aus den Pastoralbriefen zu erheben ist.

Die besondere Stärke des „Kompendium Feministische Bibelauslegung“ liegt in der gelungenen ökumenischen Zusammenarbeit über verschiedene Kontinente hinweg und im Aushalten von Spannungen und Unterschieden in der feministischen Leseweise der Bibel.

Der Vielfalt der biblischen Bücher und Traditionen entspricht im „Kompendium“ die Bandbreite der kontextuellen Zugänge und exegetischen Methoden.

Das „Kompendium Feministische Bibelauslegung“ regt an, in diesen Dialog einzutreten und die eine oder andere Spur weiterzuverfolgen. Und vor allem macht es Lust, mit neuen Augen in der Bibel zu lesen!

Für alle Frauen und Männer, die sich für feministische Bibelauslegung interessieren, für Pfarrer/innen, Lehrer/innen und andere, die sich beruflich mit der Bibel beschäftigen, ist das „Kompendium“ ein Standardwerk.

*Michaela Geiger*

*Angela Berlis*, Frauen im Prozeß der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850–1890). Peter Lang Verlag, Frankfurt/M. 1998. 742 Seiten. Kt. DM 118.–.

Diese Studie einer altkatholischen Theologin wurde im WS 1997/98 von der Katholisch-Theologischen Fakultät von Nijmegen als Dissertation angenommen. Die Verfasserin hat ihre ungewöhnlich umfangreiche wissenschaftliche Arbeit (637 Textseiten, dazu ein sehr ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister) in vier Kapitel untergliedert: Im Anschluß an eine kurze *Einleitung* (S. 17–23), in der Frau Berlis ihre Fragestellung bestimmt, die gewählte Methode erläutert, eine Vorschau auf die Inhalte der Darstellung gibt und die von ihr herangezogenen Quellen charakterisiert, behandelt *Kapitel I* (S. 25–232) die Ursprungsgeschichte des Altkatholizismus im Umfeld des 1. Vatikanischen Konzils. Die außerordentlich detailrei-

che Schilderung des Prozesses der altkatholischen Kirchwerdung vermittelt einen sehr guten Einblick in diese Epoche. Die in Einzelstudien gewiß auch andernorts zu greifende Darstellung der Frühgeschichte des Altkatholizismus wird hier in geraffter Form geboten. Mit Blick auf die ihr vorliegende Literatur fragt die Verfasserin kritisch, in welcher Weise konfessionell bestimmte Vorverständnisse auf die Beschreibung geschichtlicher Ereignisse Einfluß genommen haben. Frau Berlis erreicht hier einen hohen Grad an methodischem und sachlichem Problembewußtsein in ökumenischer Sensibilität. Ihr im Bereich der theologischen Frauenforschung situiertes erkenntnisleitendes Interesse wird da und dort offenkundig, es prägt jedoch nicht den Duktus der Ausführungen. Dieses I. Kapitel dient vielmehr der Information über die Anfangsgeschichte des Altkatholizismus, deren Kenntnis erforderlich ist, um die Frage nach dem Anteil von Frauen an dieser erlassen zu können. Weiterführend wäre gewesen, wenn Frau Berlis in stärkerem Maße auch auf die inzwischen erreichten Erkenntnisse im ökumenisch-theologischen Gespräch über das 1. Vatikanische Konzil hingewiesen hätte. Da sie keine systematisch-theologische Auseinandersetzung mit diesem Konzil anstrebt, ist der Verzicht auf solche Hinweise jedoch nachzuvollziehen.

In *Kapitel II* (S. 233–370) geht Frau Berlis der Frage nach, welche Bedeutung Frauen in den ersten Jahren des Kirchewerdens der altkatholischen Bekenntnisgemeinschaft hatten bzw. welche ihr in der historischen Forschung bisher zugesprochen werden. Dabei stellt sie eine weitreichende „Unsichtbarkeit“ von Frauen fest, bei deren Entstehung zum einen zeitgeschichtliche Faktoren – wie etwa die damalige

Rechtsposition von Frauen und das im 19. Jahrhundert vorherrschende Frauenbild – zu beachten sind, zum anderen jedoch methodische Vorentscheidungen in der Geschichtswissenschaft mitzubehütenden sind. Die interdisziplinär arbeitende Frauenforschung hat eigene Wege gefunden, den oft vergessenen Beitrag von Frauen zu geschichtlichen Vorgängen aufzudecken. Dabei sind kultur- und sozialgeschichtliche Überlegungen von entscheidender Relevanz. Dieses Kapitel hat insofern ökumenische Bedeutung, als die Situation von Frauen in den konfessionell geprägten Glaubensgemeinschaften große Ähnlichkeiten aufweist.

In dem recht langen *Kapitel III* (S. 371–623) deckt die Verfasserin am Beispiel der Biographien einzelner Frauen in Bonn auf, welche Gestalt der bisher zumeist verborgen gebliebene weibliche Anteil am Prozeß der altkatholischen Kirchwerdung hatte. Dieser Teil der Dissertation ist ein eigenständiger Forschungsbeitrag, dessen Erstellung ein umfangreiches und aufwendiges Quellenstudium erforderlich machte. Deutlich wird dabei, daß auf dem Weg der Wertschätzung der Laien im Altkatholizismus sich auch eine stärkere Anerkennung der Frauen in der Kirche einstellte. Neben der in der bisherigen Geschichtsschreibung in der Regel wenig beachteten Rolle der Frauen in den altkatholischen Familien, kommt – exemplarisch mit Blick auf das „Kreuzeskränzchen“ und die „Rittersche Schule“ – der Beitrag von Frauen zum spirituellen Erbe des Altkatholizismus zur Sprache. Die ökumenische Bedeutung dieses Kapitels besteht vor allem in der sehr anschaulichen und konkreten Weise der Beschreibung des Konfliktes zwischen dem Willen, der altvertrauten Glaubenspraxis treu blei-

ben zu wollen und der Erkenntnis, sie reformieren und neu gestalten zu müssen.

Das abschließende *Kapitel IV* (S. 625–637) bündelt den Ertrag der Studie in sechs Thesen, die auch ohne die gründliche Lektüre des Gesamtwerks gut verständlich sind und daher die Rezeption der Forschungsergebnisse von Frau Berlis erleichtern werden.

Dorothea Sattler

## ZUR RECHTFERTIGUNG

*Zur Zukunft der Ökumene.* Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, hg. v. Bernd Jochen Hilberath u. Wolfhart Pannenberg. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1998. 184 Seiten. Kt. DM 34,-.

Der deutsche Streit um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund scheint sich zwar mit der nun vereinbarten Unterschrift von beiden Seiten bald gelegt zu haben. Dennoch ist der vorliegende Band ein wichtiges, wenn nicht gar grundlegendes Dokument für die weitere Diskussion, denn diese muß und wird weitergehen.

Es handelt sich hier um die Publikation der Referate einer Tagung in Tutzing, die gemeinsam von der dortigen Evangelischen Akademie und der Katholischen Akademie in Bayern im April 1998 veranstaltet wurde.

Zunächst erinnert Reinhard Frieling daran, wie es historisch zum Streit über die Rechtfertigungslehre kam und versucht, anhand eines Vergleichs der Regensburger Rechtfertigungsartikel von 1541 mit der Gemeinsamen Erklärung aufzuzeigen, daß damals und

heute unterschiedliche Hermeneutiken am Werke sind: Während damals das Trennende auf Kosten der Gemeinsamkeiten betont wurde, wird heute versucht, die Unterschiede im Licht des Gemeinsamen neu zu bewerten. Stellenwert und Absicht des Regensburger Religionsgesprächs und der Gemeinsamen Erklärung sind grundlegend zu unterscheiden. Auf diesem Hintergrund stellt Frieling die evangelische Kritik an der Gemeinsamen Erklärung in Frage, die ganz in der Manier Luthers von damals die Formel „allein durch den Glauben“ vermißt.

Otto Hermann Pesch untersucht das Konzil von Trient, das Nichtverstehen Luthers auf seiten der Konzilsväter und dessen Folgen, und würdigt von daher die Gemeinsame Erklärung als großen Fortschritt, weil mit der Formulierung eines Grundkonsenses Luthers Anregungen zum gemeinsamen Erbe christlichen Denkens werden.

Und schließlich wird von Harald Wagner der Weg der Diskussion skizziert, der vom sogenannten „Maltabericht“ von 1972 über den lutherisch-katholischen Dialog in den USA wie die deutsche Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ zur Gemeinsamen Erklärung geführt hat.

Dann kommen zwei Stimmen zu Gehör, die die Gemeinsame Erklärung aus evangelischer (Wolfhart Pannenberg) und aus katholischer (Bernd Jochen Hilberath) Sicht betrachten. Pannenberg zeigt auf, daß „im Hinblick auf das Verhältnis von Glaube und Rechtfertigung und auch in bezug auf die Heilsgewißheit des Glaubens“ (S. 75) „ein voller Konsens erzielt worden“ ist. Gleichzeitig gibt es allerdings einige andere Punkte, für die das nicht der Fall ist, nämlich für das Verhältnis von Glauben und Werken, die Frage des simul

justus et peccator und die Funktion der Rechtfertigungslehre als Kriterium für die Orientierung der gesamten Lehre und Praxis der Kirche. Er macht gleichzeitig darauf aufmerksam, daß man die Wirkungen und Folgen der Erklärung nicht überschätzen darf, daß sie aber ein grundlegender Schritt auf dem noch weiten Weg zur Wiederaufnahme der vollen Kirchengemeinschaft ist. Hilberath hingegen untersucht die Stellen der Gemeinsamen Erklärung, in der von der Mitwirkung bzw. Nichtmitwirkung des Menschen die Rede ist und arbeitet heraus, daß sich aus den gemeinsamen Formulierungen die Frage nach den ekklesiologischen Konsequenzen ergibt: „Wenn aber die Botschaft von der Rechtfertigung allein aus Glaube und Gnade das Kriterium schlechthin ist, dann verdeutlicht sie noch einmal, daß auch in einem sakramentalen Verständnis von Kirche die äußere Gestalt der Kirche gerade um des inneren Zeichens willen zur Disposition gestellt sein muß (S. 98).

Christoph Schwöbel erinnert dann an den Kontext, in welchem der Widerspruch der 160 deutschen Theologieprofessoren zur Gemeinsamen Erklärung zustande kam und arbeitet heraus, daß die noch bestehenden Divergenzen in diesem Text nicht nur sprachliche Probleme betreffen, sondern auch die Sache. Er fordert „eine ökumenische Hermeneutik, welche die Unterschiedlichkeit der strukturellen Gestalt von Kirche in ihren theologischen Begründungen transparent macht und versucht, auf der Basis der klaren und respektvollen Erkenntnis des Anderen Wege zur Gemeinsamkeit zu suchen“ (S. 113). Dazu müssen nicht nur die ökumenischen Zielvorstellungen überdacht, sondern auch die bisher gegangenen Wege auf ihre Angemessenheit überprüft wer-

den. Deutlich ist für ihn, daß der Dialog weitergehen muß.

Danach geht Paul-Werner Scheele auf die Herausforderung der Gemeinsamen Erklärung ein und Hans Christian Knuth gibt abschließend noch einen Überblick über die Entwicklungen in dieser Diskussion seit Oktober 1996 bis April 1998.

Damit gibt diese Aufsatzsammlung einen guten Einblick in die Geschichte des Problems und in die Diskussion um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Außerdem ist der Wortlaut der Gemeinsamen Erklärung im Anhang abgedruckt. Über die einzelnen Beiträge kann man verschiedener Ansicht sein. Sie geben jedoch die Vielfalt der Meinungen in der Diskussion wieder, und sind gerade damit zum einen Stimulans für weitere Diskussionen, zum anderen Dokument der unterschiedlichen Standpunkte. Auch wenn der Titel „Zur Zukunft der Ökumene“ mehr vorwärtsweisende Ideen erwarten läßt, als dann tatsächlich geboten werden, ist das Buch für interessierte Laien wie für Theologen eine wichtige Informationsquelle.

Dagmar Heller

## INTERRELIGIÖSER DIALOG

### *Das Evangelium und die Weltreligionen.*

Theologische und philosophische Herausforderungen. Hg. von Hans-Peter Müller. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1997. 120 Seiten. Kt. DM 49,-.

„Der Band enthält sieben Vorträge einer Ringvorlesung, die die Evangelisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster im Wintersemester 1996/7“ veran-

staltet hat. Dazu kommt ein Beitrag über Albert Schweitzer als Religionshistoriker. Ein zweiseitiges Vorwort des Herausgebers eröffnet und ein zweiseitiges Verzeichnis mit biographischen Angaben zu den Autoren und dem Herausgeber schließt den Band.

Menschen unterschiedlicher Religion begegnen sich so häufig wie nie zuvor. Aufgrund von Migrationsbewegungen und technischen Errungenschaften sind Menschen anderer Religionen nicht mehr die unbekanntenen, von denen man sich vielleicht eine verschwommene Vorstellung aus der Literatur machte. Außerdem: Der Erkenntnisoptimismus vergangener Jahrhunderte ist uns durch eine naturwissenschaftlich genauer unterrichtete Anthropologie abhanden gekommen, so daß die Frage nach dem Verhältnis der Religionen untereinander und nach ihrem Absolutheitsanspruch am Ende dieses Jahrhunderts äußerst virulent und aktuell ist.

Hans-Peter Müller führt mit seinem Beitrag *Das Evangelium und die Weltreligionen* (9–21) in die gesamte Problematik grundlegend ein, die sich in der Frage zusammenfassend zuspitzen läßt: Wie läßt sich die eigene religiöse Überlieferung zu den Religionen der anderen in ein sinnvolles Verhältnis setzen? Nach dem Ende der territorialen Integrität der Einzelreligionen drängt sich diese Frage auf, deren Beantwortung erschwert wird durch die Tatsache, daß die Plausibilität von Religion überhaupt schwindet. Trotzdem bleibt der Mensch auf Sinnsuche. Müller setzt sich in seiner Einführung mit der Phänomenologie der Religion von Gerardus van der Leeuws auseinander.

Jacques Waardenburg geht in seinem Beitrag *Der Islam als Botschaft* (23–36) von empirischen Gegebenheiten und nicht von allgemeinen Ideen aus. Er

untersucht, was der Islam als Botschaft für unterschiedliche Gruppen und Personen bedeutet hat und bedeutet.

*Tilmann Vetter* beschränkt sich in seinem Beitrag *Der Buddhismus und die Frage nach einer weltbildindifferenten Erfahrung* (37–46) auf einen Aspekt des älteren Buddhismus, nämlich die ziemlich weltbildindifferenten Andeutungen von Voraussetzungen, Vollzug und nachträglicher Wirkung von Erfahrungen, die als heilvoll gelten. Man schöpft Kraft aus einer Erfahrung der Geborgenheit, die welt-distanzierender Meditation entspringt. Begegnung mit diesem Aspekt des Buddhismus könne zumindest im protestantischen Christentum zur Wiederbelebung zweier Aktivitäten führen: freudiger Verzicht auf allerlei Güter und pflegen zurückgezogener Stille.

*Erich Zenger* setzt sich in seinem Beitrag *Judentum und Christentum – ein schwieriges Verhältnis* (47–61) mit dem Sonderverhältnis zwischen den beiden Religionen auseinander. Das Christentum hat ja von seinem Ursprung her eine jüdische Dimension. Für Zenger gilt: Wenn Judentum und Christentum akzeptieren, daß sie beide auf unterschiedliche Weise für das Heil dieser Welt in Dienst genommen sind, und wenn sie akzeptieren, daß sie beide erwählt sind, dem Kommen des Gottesreichs die Wege zu bereiten, dann könnten sie gemeinsam der Welt dienen.

*Hans-Joachim Klimkeit* zeigt in seinem Beitrag *Hinduistische Ethik im Spiegel der indischen Spruchweisheit* (63–74) sowohl Parallelen als auch Differenzen zwischen dem biblischen Buch der Sprüche und der indischen, etwa 15 000 Sprüche in Sanskrit umfassenden Spruchweisheit auf, die die vier klassischen Lebensbereiche behandeln: dies-

seitige religiöse Satzung, Politik, weltliche Liebe, jenseitige Erlösung.

*Theo Sundermeier* geht in seinem Beitrag *Versöhnung – Zentrum afrikanischer Religionen* (75–89) von seinen Erfahrungen mit afrikanischen Stammesreligionen (Namibia, Tansania) aus, bei denen es keine festen Lehren und folglich auch keine offiziellen Sprecher gibt. Sie sind sog. primäre Religionen, die nur in einem bestimmten Volk oder Stamm Gültigkeit haben und folglich unmissionarisch sind im Gegensatz zu den sekundären Religionen, die auf Reformer und Stifter zurückgehen. Inhaltlich vertreten wohl alle Stammesreligionen die Anschauung: „Das Leben kann nur in einer versöhnten Gemeinschaft gelingen“.

*Hans-Peter Müller* weist in seinem Beitrag *Albert Schweitzer und die Religionsgeschichte* (91–108) auf Fragestellungen hin, mit denen sich der Historiker, Philosoph und Theologe Schweitzer auseinandersetzt und die heute ebenfalls aktuell sind. Es geht um die Bedeutung historischer Einsichten für Religion, das Verhältnis einer vorwiegend von der Aufklärung geprägten westeuropäischen Philosophie zu Nötigungen, die sich aus dem Zusammenbruch eines humanistisch-aufklärerischen Welt- und Lebensoptimismus für die Ethik ergeben; das Verhältnis des Christentums zu den Weltreligionen.

*Johann Baptist Metz* fragt in seinem Beitrag *Memoria passionis – Zu einer Grundkategorie interkultureller und interreligiöser Begegnung* (109–118) nach einem alle verpflichtenden und in diesem Sinne wahrheitsfähigen Kriterium der Verständigung in der unwiderfürlich anerkannten Vielfalt der Kultur- und Religionswelten. Er sieht dieses Kriterium in unserem Zeitalter kultureller Amnesie im Zur-Sprache-Bringen

fremden Leidens. Auf dieser Basis sei eine gewissenhafte, wahrheitsfähige Verständigung der Religionswelten möglich.

Das Buch macht die Vorträge der Ringvorlesung allen zugänglich. Es dient allen am interreligiösen Dialog Interessierten und Beteiligten mit Information, schärft das Bewußtsein für die Vielfalt der Aspekte und Probleme und deutet mögliche gemeinsame Fragestellungen und gegenseitige Bereicherungen im Gespräch zwischen Menschen unterschiedlicher Religion an.

*Stefan Durst*

## BEKENNTNISSCHRIFTEN

*Evangelische Bekenntnisse.* Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen. Hg. v. Rudolf Mau. Luther Verlag, Bielefeld 1997. 356 Seiten, DM 58,- (Bd. I). 360 Seiten, DM 58,- (Bd. II).

Daß sich die Kirchen, die aus der altpreußischen Union hervorgegangen sind (vgl. die Zusammenstellung Bd. I, 9 Anm. 1), nach einer inzwischen fast 180jährigen wechselvollen Geschichte in diesen Tagen neu auf ihre Bekenntnisgrundlagen besinnen und in den beiden vorliegenden – kurz nacheinander erschienenen – Bänden erstmals eine Sammlung der in ihnen geltenden Bekenntnisschriften vorlegen, ist bereits ein bemerkenswerter Vorgang. Er verdient auch deswegen Beachtung, weil bisweilen der Eindruck entstehen könnte, als hätten die früheren Bekenntnisse durch inzwischen erreichte Annäherungen der Kirchen – z. B. in der Leuenberger Konkordie – ihre Bedeutung verloren und allenfalls noch historischen Wert. Oder handelt es sich hier um einen Schritt zurück in das Zeitalter

konfessioneller Abgrenzung, indem durch eine neue Zusammenstellung von Bekenntnistexten – analog zu den lutherischen und reformierten Bekenntnisschriften – eine Art Lehrgrundlage für die „unierte Konfession“ geschaffen werden soll? Immerhin wird ausdrücklich betont, es würden in diesem Werk solche Bekenntnistexte neu herausgegeben, die zumindest in einer der Gliedkirchen der Evangelischen Kirche der Union (EKU) gelten, also normative Bedeutung haben. Geht es also um Rückbesinnung auf die Grundlagen einer „unierten Konfession“? Das dürfte allerdings nicht ganz einfach sein. Denn in den Unionskirchen gelten bekanntlich nicht nur unterschiedliche Lehrdokumente, es besteht auch ein unterschiedliches Verständnis von der Normativität von Bekenntnissen.

Zu den Schwierigkeiten, die sich aus dem unterschiedlichen Bekenntnisstand ergeben, heißt es denn auch im Zusammenhang mit der Leuenberger Konkordie (II, 295 Anm. 1): „Für die lutherischen Kirchen sind die Bekenntnisse Grundlage der Kirche und Schlüssel zum Verständnis der Heiligen Schrift, die reformierten Kirchen betonen die Relativität der Bekenntnisse und den absoluten Vorrang der Heiligen Schrift“. Was aber folgt daraus für die unierten Kirchen? Gilt in ihnen der lutherische oder der reformierte Bekenntnisbegriff – und welche Verbindlichkeit kommt den einzelnen Lehrdokumenten zu? – Ohne eine überzeugende Bekenntnishermeutik, die das Verhältnis zwischen Heiliger Schrift und reformatorischen Bekenntnissen sowie die Bedeutung der altkirchlichen Bekenntnisse für die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen näher bestimmt, sind solche – für die Ökumene grundlegenden – Fragen nicht zu beantworten. Dennoch ist der

Herausgeber des gesamten Werkes (R. Mau) davon überzeugt: „Die Lektüre der Bekenntnisschriften verspricht reichen Gewinn. Wer sich mit ihnen befaßt, versteht, weshalb sie in den Kirchen der Reformation als verbindlich gelten“ (Bd. I, 11). Das bedeutet: Ihre Verbindlichkeit wird nicht vorausgesetzt, sondern sie erschließt sich dem aufmerksamen Leser gleichsam von selbst.

Dies ist ein neuer ökumenischer Ansatz, der Aufmerksamkeit verdient. Er respektiert die unterschiedlichen Erfahrungen, die Christen mit ihrem Glauben auf der Grundlage der Bibel im Laufe der Geschichte gemacht und die die konfessionellen Eigenarten der Kirchen geprägt haben. Zugleich verzichtet er auf ein vorschnelles Urteil über den Geltungsbereich der Bekenntnisse, sondern möchte für sie werben und zur Lektüre einladen. Er zielt „auf freie Zustimmung aufgrund von Einsicht“ und „nicht auf Unterwerfung wider Willen“ (vgl. Bd. I, 12), ohne jedoch auf die für den Glauben notwendige Klarheit des Erkennens und Bekennens zu verzichten. – Damit wird ein neuer Zugang zu den unterschiedlichen Bekenntnistraditionen in den Kirchen eröffnet, der zu einer unvoreingenommenen Lektüre wichtiger Zeugnisse evangelischen Glaubens einlädt.

Dazu werden die verschiedenen Texte, die altkirchlichen Bekenntnisse, lutherische und reformierte Bekenntnisschriften aus der Zeit der Reformation und schließlich die Barmer Theologische Erklärung von 1934 (zusammen mit dem Einbringungsreferat von Hans Asmussen!) sowie der Text der Leuenberger Konkordie von 1973 – generell in einer für den heutigen Leser verständlichen Sprache, d.h. gegebenenfalls behutsam modernisiert bzw. in deutscher Übersetzung vollständig dargebo-

ten. Eine kurze Einführung zu jedem Text informiert knapp und zuverlässig über den aktuellen Forschungsstand. Dafür bürgen nicht zuletzt die Bearbeiter, die alle durch entsprechende Forschungen ausgewiesen sind. Bei den Anmerkungen beschränkt man sich in der Regel auf Verständnishilfen. Mehrere Register, darunter ein ausführliches Sachregister (II, 314–351), dienen der Erschließung der Texte. Hinweise auf Quellen und weitere Literatur (II, 353–356) laden zu einem vertieften Studium der Texte ein.

Was auf den ersten Blick wie eine um reformierte Bekenntnisschriften (Heidelberger Katechismus; Bekenntnis des Glaubens [= Confession de foi] und Kirchliche Ordnung [= Discipline ecclésiastique], beide von 1559 – bearb. v. J. F. G. Goeters) erweiterte, aktualisierte (Barmen und Leuenberg – bearb. v. W. Hüffmeier) und dem modernen Leser zugänglich gemachte Sammlung lutherischer Bekenntnisschriften (vgl. das Konkordienbuch von 1580 – kritisch neu ediert 1930; <sup>11</sup>1992) erscheint, erweist sich aus der Nähe betrachtet als ein eigenständiges Werk, das sich nicht nur dem aktuellen Forschungsstand verpflichtet weiß, sondern an bestimmten Stellen ganz eigene Wege geht. Das gilt nicht nur im Hinblick auf die Konkordienformel von 1577, von der nur die „Bündige Zusammenfassung strittiger Artikel“, d.h. die „Epitome“, aufgenommen wurde (II, 209–251, bearb. v. I. Dingel). Es gilt insbesondere für das Augsburger Bekenntnis von 1530 (I, 25–97, bearb. v. R. Mau) und die Apologie des Augsburger Bekenntnisses (I, 101–306, bearb. v. Chr. Peters; darin: I, 105–113, Themenfolge von R. Mau). In beiden Fällen wird dem Anteil Melanchthons besondere Reverenz erwiesen. Das geschieht nicht nur dadurch, daß das

Augsburger Bekenntnis als Übersetzung der lateinischen Fassung wiedergegeben wird (und nicht in „der ursprünglichen deutschen Textfassung von 1530“ – I, 28). Vielmehr wird die *Confessio Augustana Variata* von 1540 in deutscher Übersetzung parallel mit abgedruckt (nach CR 26), die auf den Religionsgesprächen in Worms und Regensburg vorlag und später noch von den Reformierten in Deutschland als Einheitsbekenntnis der Evangelischen verteidigt wurde. – Noch überraschender ist die Wiedergabe des Textes der Apologie der *Confessio Augustana*. Hier bietet die vorgelegte Übersetzung „erstmal den vollständigen Text der für die Reformationszeit selbst maßgeblichen ‚*Editio secunda*‘ der Apologie vom September 1531“ (I, 103; vgl. dazu die eingehenden Untersuchungen von Chr. Peters, Stuttgart 1997. – Text nach CR 27). Gegenüber dem bisher (seit 1584; vgl. die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche) gebräuchlichen Quarttext, der nicht mit abgedruckt wird, kennzeichnet der Bearbeiter die Zusätze des späteren, von Melanchthon offensichtlich bevorzugten, Oktavtextes durch Kursivdruck, Kürzungen durch [...] . Damit bietet die vorliegende Ausgabe einen neuen Zugang zu Melanchthons Apologie und durch die Aufnahme der CA-Variata zu Melanchthons Theologie überhaupt. Beide Texte können darüber hinaus dazu anregen, die Frage nach Sinn und Bedeutung der Bekenntnisschriften in den evangelischen Kirchen neu zu überdenken. Das gilt im übrigen auch für die altkirchlichen Bekenntnisse. Deren fundamentale Bedeutung für die Ökumene insgesamt klingt zwar an (I, 15–21, bearb. v. G. Ruhbach). Aber vielleicht hätte dieser Abschnitt nicht nur im Hinblick auf das „filioque-Problem“ die aktuellen Schwierigkeiten noch deutlicher benennen sollen. Einen wirklich

„ökumenischen Wortlaut“ gibt es für das „Nizänum“ von 381 trotz aller Bemühungen (seit 1971; vgl. S. 17) leider bis heute nicht. Immerhin wird das Problem angesprochen, so daß diese neue Ausgabe der „Evangelischen Bekenntnisse“, die auch durch ihre ansprechende Ausstattung (mit neun Faksimiles) zur Lektüre einlädt, zu einer neuen und gründlichen Beschäftigung auch mit diesen Fragen führen kann.

*Wolfgang Bienert*

## ÖKUMENISCHE THEOLOGIE UND ÖKUMENISCHE BEWEGUNG

*Ulrich H. J. Körtner*, Versöhnte Verschiedenheit. Ökumenische Theologie im Zeichen des Kreuzes. Luther-Verlag, Bielefeld 1996. 126 Seiten. Kt. DM 29,80.

An Programmen ökumenischer Theologie herrscht kein Mangel. So darf gefragt werden, was ein neues Buch zum durchaus bekannten Schlagwort „versöhnte Verschiedenheit“ denn zu leisten vermag. Der Wiener Systematiker legt unter diesem Titel eine Reihe von Aufsätzen vor, die zum Ziel haben, vermeintlich bekannte Schlagworte und Programme einer sorgfältigen Prüfung zu unterziehen. Dies, und da ist Vf. Recht zu geben, tut not, weil zu fordern ist, daß in der Ökumene „Analyse und Engagement nicht ständig miteinander verwechselt“ (10) werden. So eignet dem Band eine gewisse Skepsis gegenüber manchen Modethemen. Diese Skepsis aber, so sei im Vorgriff gesagt, erweist sich als hilfreich, weil sie klärend wirkt.

Vf. analysiert beispielsweise die gegenwärtige Hinwendung zur Trinitätslehre als Basis ökumenischer Theoriebildung insbesondere in der Ökumene:

Aus einer relationalen Trinitätslehre wird Relationalität als Grundbegriff der Ekklesiologie gefolgert, die Wiederentdeckung der Perichorese führt zur Forderung nach einer perichoretischen Ekklesiologie. Freilich: Ist eine solche Direktableitung überhaupt statthaft? Und: Zeigt sich hier nicht ein Triumphalismus? Es will schon etwas heißen, nichts weniger als die hochspekulativ entworfenen innergöttlichen Verhältnisse zur Basis der Lehre von der Kirche zu nehmen (77f). Dem hält Vf. die Vorteile einer christologischen Ekklesiologie entgegen, die der Gemeinschaft der Kirche(n) lehrt, daß sie „Teilhabe an den Leiden Christi“ (81) zu ihrer Basis habe. Die bleibende Herausforderung des *genus tapeinoticum* sollte nicht zugunsten der Spekulation über das innere Leben Gottes vergessen werden (vgl. auch 111f).

Auch an anderer Stelle klagt Vf. die bleibende Rolle der Christologie ein, nämlich in der Israel-Theologie. Zunächst gilt: Das eigentliche und letzte Thema der ökumenischen Theologie ist die Israel-Frage: „Nirgendwo ist die ökumenische Versöhnung so dringend ersehnt wie zwischen Christenheit und Judentum“ (18). Das ist weitgehend unstrittig. Innerhalb der Israeltheologie sieht Vf. nun aber ein großes Dilemma: Auf der einen Seite ist den alten Verwerfungstheologien entschieden der Abschied zu geben, auf der anderen gilt es zu sehen, daß auch und gerade Paulus an einem christologischen Absolutheitsanspruch festhielt (38f). Wie ist diesem Dilemma beizukommen? Eine eingehende Paulus-Analyse könnte hier weiterhelfen. Es war mißlich, die Kirche als Volk Gottes und Israel als verworfen zu betrachten. Ebenso falsch ist es aber laut Vf., den Spieß geradewegs umzudrehen, und zu behaupten, daß nach Paulus

Christus lediglich die Heiden ins vorhandene Volk Gottes integriert: das *solus Christus* gilt für ihn. Wie aber verhält es sich dann? Die Antwort ist: Volk Gottes, Kirche und Israel sind dreierlei, weder Kirche noch Synagoge dürfen die Identität mit dem Volk Gottes einfachhin für sich beanspruchen. Die Kirche ist an die Heidenvölker gesandt. Unter Israel hat sie demnach nicht zu missionieren. Daß die Juden schließlich nicht ohne Christus zum Volk Gottes gehören werden, ist mit Paulus zwar unzweifelhaft - die Auseinandersetzung damit ist aber eine innerjüdische und darf durch christliche Besserwisserei nicht okkupiert werden (48-59, bes. 54f).

Dies sind zwei Beispiele für differenzierte Mittelwege, die Vf. zu gehen versucht. Sie sind geeignet, eine sich im Programmatischen verkämpfende Diskussion mit neuen Impulsen zu versehen. Beiträge zum Thema „versöhnte Verschiedenheit“ sind sie insofern, als hier in überzeugender Weise versucht wird, den biblischen Texten und den gegenwärtigen Problemen neu abzulauschen, was Verschiedenheit bedeuten könnte, im Verhältnis der Konfessionen untereinander, im Verhältnis der Kirche zu Israel und anderem mehr.

Die sorgfältige Sprache und die reichen Verweise auf Literatur tun ihr Übriges dazu, mit diesem Band einen substantiellen Beitrag zur ökumenischen Theologie zu begrüßen.

*Martin Hailer*

*Michael Weinrich*, Kirche glauben. Evangelische Annäherungen an eine ökumenische Ekklesiologie. Foedus-Verlag, Wuppertal 1998. 304 Seiten. Kt. DM 29,80.

„Wir werden uns immer wieder neu daran gewöhnen müssen, mit durchaus

bescheidenen Klärungen in Teilbereichen zufrieden zu sein.“, schrieb Vf. im Jahr 1995 zu Beginn seines „Plädoyers für eine realistische Ökumene“. Der hier anzuzeigende Band vereinigt Aufsätze aus den letzten zehn Jahren, die sich mit einem dieser Teilbereiche befassen, der Lehre von der Kirche. Der thematische Bogen der Untersuchungen ist weit gespannt, aber doch so angelegt, daß er nicht in unverbundene Essays auseinanderfällt: Weinrich beginnt mit Texten zur Vorfindlichkeit der Kirche in Säkularisierung und Weltlichkeit und schließt u. a. Studien zu bislang wenig beachteten Aspekten der Ekklesiologie Karl Barths an. Den Höhepunkt in Form eines größeren Textes über „Die Kirche als Volk Gottes an der Seite Israels“ (190–223) bildet die Israel-Frage, die nach seiner – und erfreulicherweise nicht allein seiner – Überzeugung Grund und Anfang des ökumenischen Problems ist (17.87 u. ö.). Den Band beschließt eine Studie zum Fundamentalismus – auch dies nicht zufällig, da dieser als neuzeitliches Phänomen beschrieben werden muß (273f) und insofern den Bogen zurück zu den ersten Aufsätzen schlägt.

Weinrich argumentiert grundsätzlich, daß eine evangelische Ekklesiologie bereits im Ansatz ökumenisch sein müsse. Dies nicht nur deshalb, weil die Reformation als genuin ökumenisches Ereignis gewertet werden muß (68), sondern weil die Kirche gleichsam per definitionem ökumenisch ist: Jedem Versuch, sie jemandem zuzuschreiben – sei es der verfaßten Kirche, dem Klerus oder der säkularen Gesellschaft – muß mit dem Hinweis widerstanden werden, daß sie ihr Sein exzentrisch in Jesus Christus hat (13f.60f.185.300 u. ö.). Die ökumenische Hoffnung ist dann diese: „Je enger gleichsam der Kreis um Chri-

stus ist, um so enger rücken die Kirchen auf der kürzer werdenden Kreislinie zusammen“ (98). Freiheit und Auftrag, nicht zuletzt die eigentümliche Weltlichkeit der Kirche (59ff), rühren daher. – Hier reizt die Rückfrage, ob mit diesem Argument zwar eine nötige Selbstrelativierung reformatorischen Denkens geleistet wurde, aber im Gegenüber zu katholischen Gesprächspartnern nicht zu anderen Denkformen gegriffen werden muß – etwa dem der Strukturparallele zwischen oberflächensemantisch bleibenden unterschiedenen Debatten. Denn, begibt man sich nicht zum wiederholten Male in das Dilemma zwischen „christologischer“ und „petrinischer“ Ekklesiologie, das aufzulösen noch niemandem recht gelang?

Der Aufsatz zur Israel-Problematik (Erstveröffentlichung) sei besonders zur Lektüre empfohlen. Vf. bezieht einen Status des christlichen Denkens über Israel, der leider noch nicht allzu viele Mitstreiter hat: Nicht Betroffenheit dominiert, sondern konstruktive Modelle des Mit- und Nebeneinanders von Kirche und Synagoge werden kritisch erprobt. Die weiterführende Frage lautet hier, ob die Rede von der „differenzierte(n) Einheit“ (222) der beiden jüdischen Gesprächspartner/innen nicht doch stärker vereinnahmt, als es christlich-theologisch gewollt werden kann. Denn: Wer beschreibt denn diese Einheit? Genügt es, dafür den Status des Geheimnisses zu reklamieren (219–221)?

Der Band enthält viele Anregungen. Vf. bezieht deutlich Position, scheut keine Polemik und schreibt angenehm flüssig und lesbar. Ihm, vor allem aber seinem Anliegen ist zu wünschen, daß die eingangs zitierte Bemerkung, es handle sich um „durchaus bescheidene Klärungen“, auf die Dauer widerlegt werden kann.

*Martin Hailer*

*The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices.* Michael Kinnamon / Brian E. Cope (eds.). WCC Publications, Genf 1997. 548 Seiten. Br.

Zum Wesen einer Anthologie gehört es meist, daß sie einen beträchtlichen Umfang hat. Manches Mal verliert man deshalb den Mut, sie überhaupt zur Hand zu nehmen. Diese anfängliche Hürde ist im Falle der 1997 vom Ökumenischen Rat der Kirchen publizierten „Anthology of Key Texts and Voices“ der ökumenischen Bewegung schnell genommen, wenn man sich erst einmal in ihren Aufbau und Inhalt vertieft hat.

Sie erweist sich als hilfreiche Zusammenstellung bahnbrechender Texte aus der ökumenischen Bewegung. Das Besondere gegenüber anderen Sammlungen dieser Art ist die Mischung aus offiziellen Texten der internationalen Ökumene und Äußerungen wichtiger ökumenisch engagierter Persönlichkeiten, wie etwa Heinrich Fries, Karl Rahner oder Edmund Schlink aus dem deutschsprachigen Raum. Inhaltlich sind die Texte in zehn Kapiteln geordnet, die sich an den drei Hauptströmungen orientieren, die in die ökumenische Bewegung zusammengefloßen sind und ihre Arbeit bis heute bestimmen: die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, die Bewegung für Praktisches Christentum und der Internationale Missionsrat.

Ihre besondere Kenntnis der Fragestellungen und Probleme in der ökumenischen Landschaft der letzten Jahre vermitteln die Herausgeber Michael Kinnamon und Brian E. Cope, indem sie die drei Gebiete ökumenischer Arbeit nicht einfach nacheinander abhandeln, sondern einigen Kapiteln übergreifende Fragestellungen zugrunde legen, wie z.B. die Suche nach einer gemeinsamen

Vision für alle Bereiche ökumenischer Arbeit (I. The Ecumenical Vision: Towards an Integration of Unity, Service, Mission and Renewal oder die Bedeutung von Gebet und Gottesdienst für die Ökumene (X. Prayer and Worship: Towards Conversion of the Heart). Ferner fügen sie eine exemplarische Zusammenstellung lokaler Texte aus den verschiedenen Regionen der Welt an. Sie stehen für die zunehmende Berücksichtigung des sozialen, politischen und nationalen Kontexts in der ökumenischen Arbeit. Die generelle Einführung zu Beginn sowie die Einführungen in die einzelnen Kapitel bieten einen historischen Überblick über die jeweilige Thematik, begründen die Auswahl der nachfolgenden Texte und liefern Gesichtspunkte und Fragestellungen, unter denen die Originaltexte gelesen werden können.

Durch diese sinnvollen und kenntnisreichen didaktischen Hilfestellungen wird das Werk seiner hauptsächlichen Zielsetzung gerecht, eine Quelle zu sein für den Unterricht über die ökumenische Bewegung. Auch Querverweise auf andere Kapitel und die Berücksichtigung von Texten aus dem Bereich der katholischen Kirche, wie z. B. von Konzilstexten und Enzykliken tragen dazu bei. Durch die Zielsetzung der Anthologie erklärt sich, daß mancher Text aufgenommen wurde, der sich leicht auch an anderer Stelle hätte finden lassen (siehe Konzilstexte und Texte aus den Berichtsbänden der Vollversammlungen des ÖRK) und daß die Auswahl der Stimmen aus der Ökumene manches Mal wohl auch subjektiv erfolgt ist. Es ist jedoch gerade ein großes Verdienst des Werkes, subjektiv Schneisen gezogen zu haben und Querverbindungen hergestellt zu haben zwischen den vielfältigen ökumenischen Arbeitsberei-

chen, denn nur so kann die Flut ökonomischer Texte einem Außenstehenden nahegebracht werden. Hilfreich ist auch der Anhang mit einer Bibliographie in Auswahl, einem Schriftstellen- und einem Begriffsregister sowie vor allem eine chronologische Auflistung der abgedruckten Texte, da die Abfolge der Textauszüge in den einzelnen Kapiteln nicht immer ganz einleuchtend ist und so außerdem alternativ eine chronologische Betrachtungsweise und Unterrichtsform ermöglicht wird. Für den Gebrauch im deutschsprachigen Raum ist es allerdings ein Nachteil, daß auch Texte, die ursprünglich in deutscher Sprache verfaßt wurden oder ins Deutsche übersetzt wurden, auf Englisch abdruckt sind und Verweise auf deutsche Ausgaben und Übersetzungen fehlen.

Barbara Schwahn

## SHOA

*Leni Yahil*, Die Shoah. Überlebenskampf und Vernichtung der europäischen Juden. Luchterhand Literatur Verlag, München 1998. 1056 Seiten. Gb. DM 128,-.

„Als ich mit dem ‚Buch der Tränen‘ beschäftigt war, habe ich manchmal wie ein Kind geweint. Ich zitterte am ganzen Körper. Und es kam vor, daß ich vor Zorn gezwungen war, die Arbeit zu unterbrechen...“. Diese Erfahrung des Historikers Schimon Bernfeld bei der Niederschrift der Martyriumsgeschichte des jüdischen Lebens, wie sie in Legenden, Gebeten und anderen jüdischen Zeugnissen überliefert worden ist, kann ich mir mit Fug und Recht zu eigen machen als Wiedergabe meiner Empfindungen bei der Lektüre dieses monumentalen Werkes, mit der die hochbetagte Autorin ihr wissenschaftliches Lebenswerk gekrönt hat. Was hier auf

über 1000 Seiten einschließlich eines fast 200seitigen Anhangs und der Aufnahme des von Israel Gutman verfaßten Kapitels über den bewaffneten Kampf der Juden in den von den Deutschen besetzten Ländern (621–675) zusammengetragen und verdichtet ist an (un)menschlicher Erlebens- und Leidensgeschichte, dem kann keine Besprechung auch nur andeutungsweise gerecht werden. Demzufolge beschränke ich mich auf einige Anmerkungen, die das Umfeld skizzieren wollen, in welches dieses Werk bei seinem Erscheinen in Deutschland hineintrifft, so daß die Gesamtsituation geradezu als ein einmaliger geschichtlicher „kairos“ erscheint.

Daß die deutsche Übersetzung dieser wohl bedeutendsten Gesamtdarstellung des nationalsozialistischen Judenmords erst mit 11(!)jähriger Verspätung erscheint – in USA, Israel und anderswo ist sie längst historisches Standardwerk –, dies ist mit der Schwierigkeit der Materie und der Komplexheit der zu tätigen bibliographischen Recherchen etc. nach meinem Empfinden nur unzureichend erklärt... Aber vielleicht ist auch hier hintergründig die List der Geschichte am Werk, denn gegenwärtig ist der Boden ungleich günstiger bereitet für die Aufnahme dieses Werkes als vor zehn Jahren im Deutschland zur Wendezeit, da man mit sich selbst beschäftigt war und wohl auch sein mußte und längst noch nicht reif für die gemeinsam verantwortete Reflexion der gemeinsam zu tragenden unteilbaren gesamtdeutschen Schuld- und Haftungsgeschichte. Im Zuge der Enthüllungen um die Mitverantwortung deutscher Banken, Versicherungen und Großunternehmen am Holocaust und der laufenden Entschädigungsverhandlungen für die Opfer und deren Nachkommen, im Zuge der Ein-

richtung der Shoah-Stiftung eines Steven Spielberg mit ihrer segensreichen Bildungsarbeit – ein rühmliches Pendant zur unsäglichen Debatte um die Errichtung eines Mahnmals in Berlin –, im Zuge der mühsamen Versuche der Kirchen, das Thema ‚Christen und Juden‘ endlich in der Gemeindefarbeit zu verankern, ist 60 Jahre nach der „Reichskristallnacht“ wohl endlich der Zeitpunkt gekommen, daß die Erben der Zeitzeugen nach deren weitgehendem Aussterben nun ihren bereits ins biblische Alter des Verstehens gekommenen Kindern die gemeinsame Erinnerungsarbeit nicht länger verweigern.

Nun scheint der „kairos“ gekommen, um aus der Distanz der dritten Generation das Unfaßbare doch fassen zu wollen – unter Einbeziehung der direkten Nachfahren oder auch nicht, je nach deren aus der Betroffenheit herrührenden Sprachfähigkeit oder Kommunikationsverweigerung. Wer bereit ist, sich dieser ebenso schwierigen wie auch notwendigen und verheißungsvollen Aufgabe zu unterziehen, der findet in Leni Yahils Werk eine schier unerschöpfliche Fundgrube für seine Forschungen ebenso wie das Angebot einer Bündelung der bisher vorliegenden Erkenntnisse nach kategorialen Gesichtspunkten, die sich einer Wertung aber strikt enthalten und dadurch zu eigenständiger Auseinandersetzung einladen wollen.

Die hier vorgelegte monumentale Geschichte der Shoah liefert eine Gesamtübersicht über den Verlauf der nationalsozialistischen Judenverfolgung, die mit Hitlers Machtergreifung einsetzte und dann parallel zur allgemeinen politischen und militärischen Entwicklung des Zweiten Weltkrieges stufenweise zur sogenannten „Endlösung“ führte. Die Radikalisierung antijüdischer Maßnahmen wird detailliert nachgezeichnet.

Zugleich aber stellt die Autorin das Handeln der Juden in seiner ganzen Komplexität und Tragik als einen Kampf ums Überleben dar. Neben der Chronologie der Ereignisse liefert Leni Yahil als Ergebnis einer 25jährigen Forschungsarbeit exemplarische Einblicke in den spezifischen Charakter der jüdischen Gemeinden in den verschiedenen europäischen Ländern und spannt dabei den Bogen vom Aufstieg der NSDAP bis zur Befreiung der Konzentrationslager. Von einem „normalen“ Werk der Geschichtsschreibung unterscheidet sich dieses Buch dadurch, daß nicht Lebensverhältnisse aufgezeigt werden, „die vom Tod begleitet werden“, sondern „Todesverhältnisse beschrieben, die sich in den Kulissen des Lebens abspielen“ (34). Der Massenmord an Menschen wird dargestellt vor dem Hintergrund ihres Kampfes um das Überleben, allerdings nicht so, „daß die Ereignisse sich im Zuge einer eindeutigen Rollenverteilung entwickelten, wonach die Deutschen die Subjekte des Handelns und die Juden dessen Objekte waren“. Eine von Yahils Absichten beim Schreiben dieses Buches war es gerade, „uns von der Vorstellung zu befreien, die Juden seien in den Tod gegangen ‚wie die Schafe zur Schlachtbank‘. Dieses Stereotyp entstand infolge der ausgeklügelten Verfolgungs- und Täuschungstechniken der Nationalsozialisten. Seine weite Verbreitung stellt eine Fortsetzung der nazistischen Diffamierung von Juden dar, ein später Triumph Hitlers, für den Juden minderwertig, feige und ohne Ehrgefühl waren“ (38).

Gerade weil Leni Yahil als Bürgerin des Staates Israel Zugang zu den Quellen in hebräischer und jiddischer Sprache hatte, der ihren Vorgängern weitgehend verschlossen war, reduziert sich bei ihr jüdische Geschichte nicht auf die

Ideologie des Antisemitismus, sondern das Überleben des jüdischen Volkes zu allen Zeiten – auch in der Shoah. Darin liegt Hoffnung auch im Weiterwirken der unheilvollen alternativen Gegentypen Rassismus und Antisemitismus. Für die Juden war und ist Auschwitz kein Symbol, auch nicht nur ein Ort, sondern eine Wirklichkeit: etwas, „wo der Mensch für den Menschen zu etwas wurde, was noch keine Sprache der Welt definiert hat“ (J. Platek, zit. 888). Mit dem der Bibel entlehnten Wort „Shoah“ (großes Unheil) bezeichnen sie die ihnen vom Nationalsozialismus zugefügten Untaten. Bis heute steht das hebräische Wort für ein Geschehen, für das die Sprachen der Welt keine Bezeichnung haben...

*Wieland Zademach*

## ORTHODOXIE

*Zugänge zur Orthodoxie.* Hg. v. Reinhard Thöle, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 1998, (Bensheimer Hefte, 68). 331 Seiten. Kt. DM 29,80.

Der Bedarf an Informationen über orthodoxe Kirchen ist groß. Deshalb wurde auf das baldige Erscheinen der dritten neu bearbeiteten Auflage des inzwischen für Begegnungen mit orthodoxen Christen zum Standardwerk gewordenen Buches „Zugänge zur Orthodoxie“ gewartet. Für die Neuauflage wurde der Verfasserkreis um einige kompetente Personen erweitert. Die einst von Kirchenrat Eugen Hämmerle – ihm ist die 3. Auflage gewidmet – vorgelegte Gesamtkonzeption wurde auch für die neue Auflage beibehalten. Sie hat sich bewährt. Evangelische Christen sollen für orthodoxe Christen und ihre Kirche Verständnis gewinnen. Dies wird erreicht, indem Orthodoxie vom geist-

lichen Ansatz evangelischer Frömmigkeit her gedeutet wird. Es ist äußerst spannend, wie die Verfasser dem Leser auch an unerwarteten Stellen Analogien zwischen evangelischer und orthodoxer Frömmigkeit aufzeigen. So werden weiterhin Orthodoxie-Interessierte, Besuchende bei orthodoxen Kirchen und Kontaktpersonen der Kirchen für Beziehungen zu orthodoxen Kirchen mit großem Gewinn auf das Buch zurückgreifen. Die Fülle der Informationen macht es auch zu einem kleinen Nachschlagewerk. Dazu wäre allerdings hilfreich, wenn das Buch neben dem gut gegliederten Inhaltsverzeichnis am Ende ein Stichwortverzeichnis hätte oder das Fremdwörterverzeichnis erweitert und um Seitenangaben ergänzt worden wäre. Das Buch vermittelt nicht nur Wissen, sondern hilft zu praktischen Schritten für die Begegnung mit orthodoxen Christen. Der Leser spürt, wie dies aus einer jahrzehntelangen Praxis und Liebe der Verfasser für orthodoxe Glaubensgeschwister erwachsen ist. Eugen Hämmerle weist in seinem Beitrag hin auf den Faktor „Zeit“ als wichtigen hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis orthodoxer Spiritualität. Er erklärt anschaulich, was evangelische Christen in orthodoxen Gottesdiensten beachten sollten, um in sie persönlich hineingekommen und vom orthodoxen Kirchenvolk angenommen zu werden (S. 136).

Das orthodoxe Kirchengebäude mit der Ikonenwand will als ein „aus dem Alten Bund herüberwinkendes Zeichen“ verstanden werden. Es wird durch den Vollzug der Liturgie als „heiliger Ort“ verstanden. Die Verbindung mit Elementen des Alten Testaments ist für den Vollzug des Gottesdienstes konstitutiv: „Elemente des alttestamentlichen Bundeskultes, bei dem Jahwe im Tempel erscheint und in einem Bundesfest sei-

nen Bund je und je erneuert, sind liturgiegeschichtlich wirksam geblieben. Der orthodoxe Gottesdienst ist Theophaniegottesdienst“ (S. 138). Aus dieser Feststellung heraus wird auch ein Licht auf Gottesdienste anderer Konfessionen geworfen: „auf die Realpräsenz des im Gottesdienst bezeugten und sich selbst bezeugenden Gottes“ könne keine christliche Glaubens- und Gottesdienstform verzichten wollen (a.a.O.).

Hin und wieder werden auch Vergleiche mit der Praxis der katholischen Kirche gesucht, zum Beispiel bei den Ausführungen über die Eheschließung (S. 85). Dies wäre auch hilfreich bei der ausgezeichneten Darstellung der orthodoxen Marien- und Heiligenverehrung, da Evangelische auf diesem Gebiet Kenntnisse von katholischen Mitchristen und deren Umgang mit Maria und den Heiligen haben.

Seelsorgerliche Praktiken orthodoxer Priester sind auch für evangelische Pfarrerinnen und Pfarrer anregend (z.B. S. 35, 93,94,96). Auch an anderen Stellen regt das Buch zum Nachdenken an. Am Ende des Abschnitts über heutige Probleme des Fastens steht: „Auch evangelische Christen können sich fragen lassen, wieso sie sich über die biblische Weisung Christi vom Fasten der Brautleute nach dem Weggang des Bräutigams hinwegsetzen“ (S. 28).

Die grundsätzlichen Ausführungen über die Orthodoxie werden durch solche über die aktuellen Entwicklungen innerhalb dieser Konfession und in ihren einzelnen Patriarchaten ergänzt. Als Beispiele seien genannt: das orthodoxe Verständnis von Diakonie und deren Wiederaufbau in den postkommunistischen Ländern (S. 160 ff), Studienrichtung für den sozialen Dienst der Kirche in Rumänien (S. 164), die Fortschritte bei den theologischen Dialogen zwischen Prote-

stantismus und Orthodoxie, die Orthodoxie und der ÖRK vor seiner Vollversammlung in Harare und das panorthodoxe Treffen im Mai 1998 in Thessaloniki (252), Beziehungen der württembergischen Landeskirche nach Georgien (208) und Einstellung orthodoxer Kirchen zum Priesteramt der Frau (90).

Die neu aufgenommenen Informationen mußten zwangsläufig zu Kürzungen gegenüber den beiden ersten Auflagen führen. So konnten leider die eindrucksvollen Aussagen von Bischof Irineos über das, was orthodoxe Griechen an Glaubensgütern nach Deutschland mitbringen, nicht mehr aufgenommen werden. Aus diesem Grund ist die Aufbewahrung der früheren Auflagen, wo sie vorhanden sind, empfehlenswert.

Das neue Umschlagfoto hätte eine Erklärung verdient. Dafür wäre auf der ersten Innenseite Platz. Dasselbe gilt auch für die exzellente Wiedergabe der Ikonen auf den Seiten 147, 185 und 223. Um noch mehr Platz für Bildbeschreibungen zu bekommen, hätte die zum Teil an zwei Stellen des Buches wiedergegebene Osterpredigt des Johannes Chrysostomos zusammengenommen werden können (37 u. 127). Die doppelte Darstellung der Abendmahlsgeräte als Zeichnung und als Foto (64 u. 78) wäre nicht nötig gewesen, dafür aber eine Beschreibung der Abbildungen auf einem großen Schema (23).

Im zusammenwachsenden Europa sind Kenntnisse der Ostkirchen für die Christen im westlichen Teil unseres Kontinents unverzichtbar. Deshalb ist das Buch Pflichtlektüre für alle, die in irgendeiner Weise mit orthodoxen Christen zu tun haben oder die sich für die Gemeinschaft mit ihnen einsetzen. Das Buch macht aber auch durch den Abdruck zahlreicher wichtiger Texte aus der orthodoxen Liturgie neugierig auf

die geistlichen Schätze der orthodoxen Kirchen, die auf jeden Fall evangelische Spiritualität bereichern und beleben können. Somit ist das Buch in besonderer Weise Theologiestudierenden sowie Pfarrerrinnen und Pfarrern zur Lektüre zu empfehlen.

Manfred Wagner

*Weitere empfehlenswerte Publikationen:*

*Frauen Kirchenkalender*, erschienen im Hanna Strack Verlag, Pinnow/Schwe-

rin. Das Schwerpunktthema „Auf der Schwelle“ wird in Texten, Liedern, Bildern entfaltet. Autorinnen aller Konfessionen haben einen großen Reichtum an Frauenspiritualität entfaltet. DM 14,80.

Aus dem Ergänzungsband „*Erneuerte Agende*“ liegt ein Sonderdruck vor „*Gottesdienst feiern und Brot und Wein teilen*“. Er eignet sich gut für Gottesdienste, an denen auch Laien – Frauen und Männer – beteiligt sind. Zu beziehen im Hanna Strack Verlag, 1 Ex. DM 5,-, ab 5 Ex. DM 3,-.

### ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahrszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (vertreten durch Wolfgang Bienert / Marburg) herausgegeben von Fritz Erich Anhelm / Loccum; Angela Berlis / Bonn; Hermann Goltz / Halle; Margot Käbmann / Fulda; Walter Klaiber / Frankfurt a.M.; Rolf Koppe / Hannover; Grigorios Larentzakis / Graz; Christine Lienemann-Perrin / Basel; Johanna Linz / Hamburg; Claus-Peter März / Erfurt; Peter Neuner / München; Konrad Raiser / Genf; Dorothea Sattler / Vendersheim; Jan Štefan / Prag.

*Schriftleitung:* Bärbel Wartenberg-Potter / Frankfurt (presserechtlich verantwortlich); Fernando Enns, Heidelberg; Dagmar Heller / Genf; Gerhard Hoffmann / Frankfurt am Main; Ulrike Link-Wieczorek / Mannheim. Redaktionssekretärin: Gisela Sahn.

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

*Anschrift der Schriftleitung:* Postfach 9006 17, 60446 Frankfurt am Main, Tel. (069) 247027-13, Fax (069) 247027-30. e-mail: ackoec@t-online.de.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

*Verlag:* Otto Lembeck, Gärtnerweg 16, 60322 Frankfurt am Main, Tel. (069) 5970988, Fax (069) 5975742. e-mail: verlag@lembeck.de.

Postbank Frankfurt (BLZ 500 10060) Kto.-Nr. 61454-602, Frankfurter Sparkasse (BLZ 50050201) Kto.-Nr. 146449

*Bezugsbedingungen:* Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich mit je ca. 128 Seiten. Jahresbezugspreis: 54,- DM, Studentenabonnement 43,- DM (zuzügl. Versandkosten). Einzelheft 15,- DM. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1.1.1999)

ISSN-0029-8654

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

## Die Mitwirkenden

Prof. Dr. Werner Altmann; Rua Martim Lutero 358, São Leopoldo, Brasilien; / Dr. Fritz Erich Anhelm, Evangelische Akademie Loccum, 31547 Rehburg-Loccum/Generalsekretär Dr. Paul Avis, Council for Christian Unity, Church House, Great Smith Street, GB-London SW1P 3NZ / Prof. Dr. Wolfgang Bienert, Hahnbergstraße 5, 35043 Marburg / Annett Bräunlich, Holbeinstraße 53, 04229 Leipzig / Pfarrerin Katharina von Bremen, Evang. Akademie, Berliner Platz 12, 58638 Iserlohn / Dorothea Dilschneider, Missionsstraße 3, 42285 Wuppertal / Pastor Dr. Stefan Durst, Lornsenstraße 59, 25451 Quickborn / Prof. Dr. Angelika Engelmann, Winkelmannstraße 37, 01728 Bannewitz / Dr. Michaela Geiger, Habichtstal-gasse 12, 35037 Marburg / Pfarrer Michael Göpfert, Quiddestraße 15, 81735 München / Dr. Martin Hailer, Erbprinzz-Franz-Joseph-Straße 13, 93053 Regensburg / Maria Heinke-Probst, Brockhausstraße 59, 04229 Leipzig / Dr. Dagmar Heller, ÖRK, Glauben und Kirchenverfassung 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Pfar-fer Jacques Matthey, Sekretär für Missionsstudien, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 2 / Pfarrerin Gisela Matthiae, Frauenstudien-und Bildungszentrum der EKD, Herzbachweg 2, 63571 Gelnhausen / PD Dr. Ute Mennecke-Haustein, Carl-Spitzweg-Straße 1, 07751 Jena-Münchenroda / Ulrike Metternich, Obermattweg 42, 79540 Lörrach / Dr. Elisabeth Moltmann-Wendel, Biesinger Straße 25, 72070 Tübingen / Ophelia Ortega, Seminario Evangelico de Teologia, Apartado 149, C-Mantanzas, Kuba / Dr. Philip Potter, Parkstraße 14, 60322 Frankfurt am Main / Pfarrerin Monika Renninger, Schubartstraße 12, 70190 Stuttgart / Prof. Dr. Dorothea Sattler, Schulgäßchen 6, 55578 Vendersheim / Dipl. Theol. Peter Schönhöffer, Sonnenstraße 31, 48143 Münster / Dr. Barbara Schwahn, Martin-Luther-Straße 24, 56203 Höhr-Grenzhausen / Dorothee Sölle, Roosensweg 7, 22605 Hamburg / Dipl. Theol. Brigitte Vielhaus, Prinz-Georg-Straße 44, 40477 Düsseldorf / KR Manfred Wagner, Greutterstraße 61, 70499 Stutt-gart / Pfarrer Dr. Wieland Zademach, Lärchenstraße 5, 90571 Schwaig / Ursula Zieh-fuss, Frauenarbeit der Evang. Landeskirche in Württemberg, Gymnasiumstraße 36, 70174 Stuttgart.





